

COMUNITARISMO *VERSUS* LIBERALISMO: HEGEL CONTRA KANT 200 AÑOS DESPUÉS

LUIS VILLAVICENCIO MIRANDA*

RESUMEN

Este artículo analiza, con el objetivo de comprender mejor el debate liberal-comunitarista, las críticas hechas por Hegel a Kant, revisadas desde la perspectiva del liberalismo de Rawls y del comunitarismo de Taylor. Para terminar, se examina la pertinencia y relevancia de tales reproches para la filosofía política actual.

Palabras clave: Comunitarismo, liberalismo, Hegel, Kant, Taylor, Rawls.

ABSTRACT

This article examines, in order to better understand the liberal-communitarian debate, the criticism made by Hegel to Kant from the perspective of Rawls's liberalism and Taylor's communitarianism. Finally, it is revised the pertinence and relevancy of these rebuttals for the contemporary political philosophy.

Key words: Communitarianism, liberalism, Hegel, Kant, Taylor, Rawls.

I. INTRODUCCIÓN

Como puede inferirse de la literatura disponible, los orígenes del debate entre liberales y comunitaristas se remontan a la querrela entre KANT y HEGEL¹. Mientras el primero postulaba la adhesión a ciertos principios morales universales que cualquier individuo racional aceptaría en circunstancias ideales y, por lo tanto, los deberes morales universales prevalecerían por sobre aquellos otros más contingentes derivados de la pertenencia a una comunidad particular; el segundo, en cambio, ponía el acento en el punto de vista inverso, o sea, en vez de valorar el ideal de un sujeto autónomo,

* Doctor en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor e investigador de la Escuela de Derecho de la Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile. luis.villavicencio@uv.cl Este artículo forma parte del proyecto de investigación N° 11080006 financiado por FONDECYT-CHILE, titulado "Identidad y autonomía en sociedades multiculturales. Bases para una propuesta conciliatoria".

¹ Véase, por ejemplo, Álvarez (2002 309-326); Gargarella (1999 125-6); Kymlicka (2002 208-210); Nino (1989 129-131; 1996 123); Thiebaut (1992 19-25).

sostenía que la realización absoluta del ser humano procedería de la integración de las personas en su comunidad específica².

Ahora bien, el debate liberal-comunitarista no pasa por agua, en mi opinión, la querrela original entre estos filósofos, sino que la hace más compleja y rica, al menos desde el punto de vista de la filosofía moral y la teoría política que ha de hacerse en las democracias occidentales modernas. Pero para comprender mejor esta última afirmación y los alcances del debate liberal-comunitarista, es indispensable hacer un repaso del proyecto ilustrado kantiano y las críticas hegelianas. Dicha revisión será, precisamente, el objetivo de las líneas que siguen y para llevarla a cabo me apoyaré en la forma en que liberales y comunitaristas han interpretado a los autores en cuestión –más que en sus planteamientos directos– con la finalidad de hacer explícito el puente que se tiende entre las tesis de los primeros con KANT y de los segundos con HEGEL. Para lograrlo, expondré primero las bases del pensamiento kantiano, concentrándome en quien sea, probablemente, su más famoso seguidor liberal, me refiero a RAWLS. Luego, en segundo lugar, presentaré en sus líneas más gruesas el complejo aparataje filosófico de Hegel, apoyándome en TAYLOR, uno de sus más conspicuos discípulos comunitaristas. En tercer lugar, describiré las principales críticas hegelianas al edificio kantiano. En cuarto lugar, intentaré sistematizar la polémica entre KANT y HEGEL reparando qué queda de ella para la filosofía política hoy. Y, para finalizar, apuntaré algunas ideas a modo de conclusión.

II. KANT SEGÚN RAWLS

La tradición kantiana, contra la cual se dirigen las críticas de Hegel, tiene su origen en la publicación, por parte de KANT, de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* el año 1785. Con ella comenzó una nueva era en el pensamiento moral de la modernidad, solo equiparable con la revolución, que en el campo de la ciencia natural, supusieron los aportes de Galileo GALILEI y NEWTON. Dicha tradición, que podemos englobar bajo la etiqueta del *universalismo kantiano*³, halla su primera y más radical for-

² Cf. GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 125 y NINO, Carlos, "Kant versus Hegel, otra vez", en: *Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, N° 1 (1996), 123-125.

³ Benhabib distingue cuatro sentidos diversos de la expresión *universalismo*. En primer lugar, la creencia de que existe una naturaleza humana común a todos los seres humanos. En segundo lugar, la tesis de que es posible justificar principios morales en virtud de razones imparciales, objetivas y neutrales. En tercer lugar, la idea moral que considera a todos los seres humanos, con independencia de cualquier circunstancia, como merecedores de igual respeto. Y, por último, la defensa –desde el punto de vista legal– de que todos los seres humanos deben ser titulares de un catálogo de derechos básicos (2002 24-29). Me parece que la filosofía kantiana calza bien con todas las acepciones del universalismo (Cfr. Pérez de la Fuente 2005 122-146).

mulación en el citado libro y puede caracterizarse por los siguientes rasgos estructurales: a) Centralización –aunque no exclusiva– en la idea del deber como fenómeno básico del estudio de la filosofía moral; b) Un procedimiento de universalización de máximas morales como criterio de corrección; c) Irrelevancia de los aspectos materiales o substantivos de las acciones y, por lo mismo, predominio de un formalismo abstracto, del cual sería posible derivar reglas de conducta substantivas; y d) Una concepción de la persona autónoma como elemento normativo capital de la teoría⁴.

El argumento central de la *Fundamentación*⁵, que esbozaré en lo que sigue, nos permitirá visualizar las características recién apuntadas del universalismo kantiano. KANT parte su exposición sosteniendo, en una conocida frase, que en “ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*” (Kant 1996 393, 5-8). Y luego agrega que la “buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí, y, considerada por sí misma, hay que estimarla mucho más, sin comparación, que todo lo que por ella pudiera alguna vez ser llevado a cabo en favor de alguna inclinación, incluso, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones” (1996 394, 14-19).

La idea de la *buena voluntad* no es definida inmediatamente por KANT. Para comprenderla es necesario estudiar el concepto de deber, ya que la primera está contenida en el segundo (Kant 1996 397, 1-10). La primera proposición que explica la idea de la *buena voluntad* es que el valor moral se sostiene en hacer el bien por deber y no por ninguna otra inclinación. La segunda proposición postula que el valor moral de cualquier acción estriba en su máxima, no en su propósito; o sea, siguiendo a KANT, “una acción por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer* según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear” (Kant 1996 399, 35; 400, 1-5). Por último, la tercera proposición entiende que el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley (Kant 1996 400, 17-29).

Despojada la *buena voluntad*, como se ha expuesto, de todos los impulsos que pudieran condicionarla, solo permanece la conformidad con la ley

⁴ Cfr. GUARIGLIA, Osvaldo, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 87-94.

⁵ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. y edición bilingüe José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996. Para hacer las referencias a *La Fundamentación*, he seguido el método tradicional, esto es, citar la página y línea –cuando corresponde– de la edición de las obras de Kant conocida como *Akademieausgabe*.

universal o racional como principio que ha de servir a la voluntad: debo proceder siempre de forma que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal (Kant 1996 402, 1-10). De este modo, el imperativo categórico, en sus diversas formulaciones, se convierte en el criterio de enjuiciamiento moral⁶. Cualquier agente moral actúa de conformidad con una máxima, explícita o implícita, que guía sus acciones. Esta máxima es la que circunscribe el contenido de la acción y debe satisfacer el criterio de la universalización. Ahora bien, aunque la forma es la que determina la moralidad de la acción, esto no quiere decir que el imperativo categórico sea meramente formal, sino que debe imponer exigencias a la deliberación; es decir, nuestro filósofo no está sosteniendo que la acción carezca de contenido substantivo o que este sea prescindible, solo exige que la universalidad de la máxima determine la corrección del contenido de la acción de que se trate, que sea efectivamente independiente de toda inclinación⁷.

KANT ha intentado demostrar –hasta ahora– que solo el imperativo categórico expresa el concepto de deber, determinando su contenido y el procedimiento que lleva a sus formulaciones, sin embargo, todavía no ha dicho nada sobre la realidad y validez del mismo. Esta última no puede deducirse de propiedad alguna específica de la naturaleza o voluntad humana, ya que, de ser así, por una parte, la validez no se extendería a todo ser racional y, por otra, el principio que la sustentase sería simplemente subjetivo, aferrado a una inclinación. En consecuencia, la filosofía se ve en la necesidad de tener que respaldar sus leyes por sí misma, sin depender de algo superior o inferior a ellas, de lo contrario, la pureza y la autoridad de la moral estarían en entredicho. La respuesta a la cuestión de la necesidad de la ley de obrar según máximas universalizables ha de ser determinada en forma *a priori*; solo se puede deducir de una metafísica de las costumbres, prescindiendo de todo aquello que la psicología empírica, como parte de la filosofía natural, pueda indagar sobre nuestras inclinaciones y tendencias, circunscribiéndose estrictamente a lo que la razón por sí misma ordena a nuestra voluntad (Kant 1996 425-427). En suma, la razón práctica construye para la voluntad su propio objeto a partir de sí misma y no se apoya en orden previo o anterior alguno. Esta expresión es oscura y debe ser aclarada en cuanto sea posible⁸.

⁶ No es mi intención, por cierto, hacer un análisis pormenorizado del procedimiento que envuelve la aplicación del imperativo categórico y sus diferentes formulaciones. Para ello, pueden verse los trabajos de COLOMER MARTÍN-CALERO, José Luis. *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, pp. 19-103 y RAWLS, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (comp. Barbara Herman. Trad. Andrés de Francisco), Barcelona, Paidós, 2001, pp. 179-234.

⁷ Cf. GUARIGLIA, *Moralidad*, pp. 89-94; DOMÈNECH, Antoni, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 279-292.

⁸ RAWLS, *Lecciones sobre la historia...*, p. 247.

Siguiendo a RAWLS, la mejor manera de comprender a Kant es presentar su *concepción del sujeto*, en vinculación con su particular forma de fundamentar la moral, que el filósofo estadounidense denomina *constructivismo moral*. Para Kant, sostiene el filósofo estadounidense, las personas son razonables y racionales, al mismo tiempo que poseen una voluntad electiva. Su propósito es examinar los principios de una voluntad pura y exponer cómo se comportarían los agentes morales con una voluntad pura efectiva, gobernados por los principios de la razón práctica. Según Rawls, “lo mejor es contemplar a Kant como si estuviera presentando los principios a partir de los cuales actuaría un agente razonable y racional completamente ideal, incluso en contra de todos los deseos dependientes de objetos (...) Semejante agente (humano) ideal, aun afectado por inclinaciones y necesidades, nunca las seguiría cuando, al seguirlas, violará los principios de la pura voluntad”⁹.

Ahora bien, si nos preguntamos por el fundamento de la moral, al parecer Kant solo ve dos caminos posibles: por un lado, la ley moral puede sustentarse en un objeto que le viene dado, al cual nos sujetamos por mera inclinación –como sería el caso de cualquier doctrina que se basara en un orden moral previo e independiente de nuestra voluntad pura, por ejemplo, una doctrina basada en fines (como la consecuencialista)–; o, por otro, la ley moral como razón pura práctica que construye su propio objeto a partir de sí misma, o sea, una tesis deontológica. Pues bien, la forma en que se edifica la ley moral conforme al segundo modo es lo que denominamos *constructivismo moral*¹⁰.

En pocas palabras, el constructivismo moral kantiano opera de tal modo que permite especificar los deberes de justicia y de virtud mediante un procedimiento de construcción en etapas, a través de las formulaciones del imperativo categórico. La forma y estructura de este método reflejan las dos facultades de la razón práctica –la racionalidad y la razonabilidad– y una concepción ideal del sujeto como libre e igual que expresa nuestra personalidad moral, implícita en nuestra conciencia moral cotidiana. La mejor manera, en opinión de RAWLS, de comprender el significado que debe atribuirse a las facultades de la razón práctica es relacionarlas con la distinción que hace KANT entre las dos formas de la razón práctica: la empírica, que se revela en el imperativo hipotético y, la pura, que se manifiesta en el imperativo categórico. Así pues, los agentes morales que

⁹ RAWLS, *Lecciones sobre la historia...*, p. 169. Para un excelente análisis de las diversas formas en que Rawls ha comprendido el constructivismo kantiano y su contraste con el modo más adecuado de comprender el constructivismo para Kant mismo véase O'NEILL, Onora. “Constructivism in Rawls and Kant”, en: *The Cambridge Companion to Rawls* (ed. Samuel Freeman), Cambridge University Press, 2003, pp. 347-367.

¹⁰ RAWLS, *Lecciones sobre la historia...*, pp. 253-270.

erigen el contenido de la ley moral, siguiendo los pasos del procedimiento, actúan racionalmente en cuanto persiguen instrumentalmente sus propios intereses del modo más efectivo, elaborando una cadena de imperativos hipotéticos; pero, al mismo tiempo, son capaces de actuar razonablemente, es decir, de someter sus imperativos hipotéticos a las exigencias de la razón pura representadas por el imperativo categórico y, por ende, encontrarse dispuestos a atender y considerar las razones de otros. En otros términos, el constructivismo moral erige el contenido de la ley moral mediante un procedimiento llevado adelante por sujetos racionales, sometidos a diversas constricciones razonables expresadas en el procedimiento del imperativo categórico, que es dirigido por la razón empírica práctica, o sea, por los principios de la deliberación racional reflejados en el imperativo hipotético. En fin, el proceso por el cual se arriba a los primeros principios es *sintético a priori*, lo que significa que la forma y la estructura del procedimiento se comprende como una representación procedimental de todas las exigencias de la razón práctica¹¹.

III. HEGEL SEGÚN TAYLOR

He sintetizado, solo en sus aspectos más básicos y esquemáticos, la compleja teoría kantiana. Ahora quisiera referirme a la feroz crítica que hace HEGEL a dicho proyecto de fundamentación de la moral¹². Antes de entrar en ella directamente esbozaré algunos de los lineamientos centrales de la filosofía hegeliana, indispensables para comprender cabalmente los reproches a KANT.

Apoyándome en TAYLOR¹³, para entender la razón de por qué la filosofía de Hegel fue tan importante y sigue siendo hoy trascendente, salvo su singular ontología del *Geist*¹⁴, debemos concentrarnos en el esfuerzo de síntesis superadora de las quimeras de la Ilustración, que informa todo su proyecto filosófico. En efecto, su obra pretende ser la filosofía más elevada,

¹¹ RAWLS, *Lecciones sobre la historia...*, pp. 181-183 y 255-270.

¹² En lo que sigue, respecto de Hegel, he tenido a la vista los siguientes trabajos: Colomer, E. (1995 131-426), Rawls (2001 345-389), Taylor (1983) y Valcárcel (1992).

¹³ TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. Juan José Utrilla, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 13-69.

¹⁴ En términos generales, el *Geist* es la síntesis del espíritu objetivo (las instituciones y prácticas que integran la vida colectiva de una sociedad) y el espíritu subjetivo (los sujetos individuales), como así también de la naturaleza y del espíritu. Esta raíz es lo absoluto que vuelve a sí mismo y se manifiesta como lo que es en sí y para sí, como lo totalmente autoconsciente. Es el fundamento absoluto de todas las cosas. Se trata, en suma, del pensamiento absoluto que se piensa a sí mismo, pero que se expresa en la actividad espiritual del ser humano (Colomer, E. 1995 383-422; y Taylor 1983 13-136).

conteniendo en sí los principios de todas las filosofías anteriores. Particularmente, la obra de este autor surge del intento de sintetizar las dos aspiraciones de la generación romántica: por un lado, la pretensión de la autonomía radical –representada en su máximo exponente, KANT– y, por otro, la unidad expresiva con la naturaleza y al interior de la sociedad –el expresivismo, cuyo máximo exponente fue HERDER–.

Estas dos corrientes de pensamiento –la autonomía radical y el expresivismo– fueron reacciones, en la Alemania del siglo XVIII, a la escuela principal del pensamiento ilustrado, especialmente la francesa, y se transformaron en las fuentes principales del período que llamamos Romanticismo. En general, la querella se dirige contra la reducción cientificista que simplifica al ser humano como sujeto y objeto de estudio científico. En particular, el expresivismo –para TAYLOR– postulaba una noción diversa del hombre y de la mujer, los que debían ser considerados como un objeto expresivo. “Se consideró que la vida humana tenía una unidad un tanto análoga a la de una obra de arte, cada una de cuyas partes o aspectos solo encontraba su significado propio en relación con todas las demás (...) Pero los hombres son seres expresivos, ya que pertenecen a una cultura; y una cultura es sostenida, alimentada y entregada en una comunidad. La propia comunidad tiene, a su propio nivel, una unidad expresiva”¹⁵.

Por su parte, la idea de la libertad o autonomía radical, según TAYLOR, es “una poderosa reacción contra la radical objetivación del pensamiento de la Ilustración, pero esta vez contra la objetivación de la naturaleza humana y en el nombre de la libertad moral (...) Kant explica su idea de la libertad moral en su segunda *Crítica*. La moral debe quedar enteramente separada de la motivación de felicidad o placer. Un imperativo moral es categórico; nos ata incondicionalmente. Pero todos los objetos de nuestra felicidad son contingentes; ninguno de ellos puede ser la base de tan incondicional obligación. Esta solo puede encontrarse en la propia voluntad, en algo que nos ata porque somos lo que somos, es decir, voluntades racionales, y por ninguna otra razón”¹⁶.

Lo que distancia definitivamente a HEGEL de sus coetáneos románticos es la obstinación en que la ansiada síntesis debe lograrse por medio de la razón, siendo esta insistencia lo que lo vincula con KANT. Pero lo que lo separa claramente de este último es su intento de superación de los opuestos enfrentados, de trascender el dualismo entre libertad y naturaleza, entre individuo y sociedad, entre el sujeto cognoscente y el mundo o, todavía más, entre los espíritus finitos y el espíritu infinito.

¹⁵ TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 14-15.

¹⁶ TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 17-18.

Por lo anterior, la doctrina de HEGEL es, esencialmente, una filosofía de la ‘reconciliación’¹⁷. Con esta idea lo que quiere resaltarse es que, apoyados en una visión en espiral de la historia, cada una de las oposiciones apuntadas se torna más penetrante en un momento de la historia; sin embargo, al alcanzar un punto de desarrollo superior, las dicotomías llegan a una reconciliación que no supone simplemente la restauración de la condición primitiva anterior a estas sino, por el contrario, una nueva unidad que conserva los frutos de la oposición pero que, al mismo tiempo, logra una reunión entre ambas. La filosofía es, entonces, el camino de esta realización y también nuestra autoconciencia de dicha reconciliación.

¿Cómo lograr esa reconciliación? La respuesta de HEGEL es que el punto de vista tradicional de la identidad debe abandonarse en favor de un método dialéctico. En la dialéctica se conjugan dos términos: el movimiento y la negación. La dialéctica afirma el carácter esencialmente fluctuante de la realidad en virtud de las negaciones o contradicciones y el método dialéctico intenta, por medio de negaciones sucesivas, salvar las antinomias. Así, al comprenderse cabalmente las dicotomías, descubrimos que los términos en oposición son idénticos. Las relaciones de oposición e identidad entre las cosas están inseparablemente vinculadas entre sí, no son distinguibles absolutamente, ya que ninguna puede existir por sí sola; al contrario, se encuentran en una especie de relación circular, impuesta por una necesidad lógica y, por lo mismo, una oposición surge de una anterior identidad y esta da lugar a una nueva oposición. Cada término se sitúa en una relación íntima con su opuesto y esta identidad oculta se reafirmará en una recuperación de la unidad¹⁸. Establecido lo anterior, es necesario explicitar que la dialéctica requiere una particular teoría del sujeto, que se aplica tanto al ser humano

¹⁷ Rawls comparte esta visión. El “papel de la filosofía política, tal como la ve Hegel, consiste en concebir el mundo social en el pensamiento y expresarlo en una forma en la que podamos verlo como *racional* (...) Cuando en nuestras reflexiones entendemos nuestro mundo social como un mundo que expresa nuestra libertad y nos capacita para alcanzarla conforme vivimos nuestras vidas cotidianas, nos reconciliamos con dicho mundo. Al cumplir este papel, la filosofía no es meramente un ejercicio académico. Nos dice algo sobre nosotros mismos; nos muestra nuestra libertad de voluntad: que la tenemos a través de las instituciones, y de ningún otro modo. Entender esto hace que la forma de vida sea real. La explicación radica en que una forma de vida no se hace plenamente real o efectiva (...) hasta que se hace autoconsciente. El *Geist* solo se realiza plenamente a sí mismo en el pensamiento humano y en la autoconciencia. Así, la forma del Estado moderno, que expresa en sus instituciones políticas y sociales la libertad de las personas, no es plenamente efectiva hasta que sus ciudadanos entienden cómo y por qué son libres en él. La tarea de la filosofía política consiste en ayudarles a entender eso. No pone su mirada en un mundo que debiera ser pero que está más allá del mundo (como Hegel pensaba que hizo Kant), sino en un mundo ante nuestros ojos que actualiza nuestra libertad” (2001 348).

¹⁸ TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 37-40; COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo Segundo (El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel), Barcelona, Herder, 1995, pp. 195-225.

como al *Geist*. Todo sujeto articula la tesis de la relación entre identidad y oposición, hasta llegar al *Geist*¹⁹.

El universo se encuentra estructurado en diversas jerarquías de seres que expresan y encarnan al *Geist*, desde las formas más elementales hasta llegar al ser humano. Y para la realización del *Geist*, el ser humano habrá de desarrollarse de forma tal que supere la dicotomía entre identidad y oposición que lo subyuga. Esta teoría del sujeto es profundamente anticartesiana, pues niega el dualismo entre el espíritu que piensa y el cuerpo por el cual nos encarnamos en el mundo material. Para HEGEL, “el sujeto y todas sus funciones, por ‘espirituales’ que fuesen, estaban inevitablemente encarnados; y esto en dos dimensiones interrelacionadas: como ‘animal racional’, es decir, como ser vivo que piensa; y como ser expresivo, es decir, como ser cuyo pensamiento siempre y necesariamente se expresa en un medio”²⁰.

Ahora bien, este encadenamiento entre la encarnación y la espiritualidad supone que existe una continuidad entre la vida y la conciencia, pero implica, al mismo tiempo, formas de discontinuidad y contradicción que llevan a hombres y mujeres a enfrentarse necesariamente a sí mismos. Somos seres racionales, lo que significa que vivimos y pensamos y solo podemos racionalizar porque tenemos una existencia; sin embargo, la capacidad de reflexión nos distancia de la vida espontánea y natural obligándonos imposterablemente a dividirnos, a construir una distinción allí donde primitivamente había una unidad. Esto tiene dos consecuencias relevantes: en primer lugar, la racionalidad y la discordia inherente a ella es algo que se desarrolla, algo a lo que se arriba y, por lo mismo, no solo existen jerarquías de seres sino que también hay grados en los modos de pensamiento; cada vez que la conciencia racional se perfecciona, el modo en que se expresa debe ser también perfeccionado. En segundo lugar, la circunstancia de que la racionalidad sea algo que se consigue, implica que el ser humano posee una historia, se encuentra contextualizado. En definitiva, nuestra transformación requiere más que el ascenso por diversos niveles de conciencia, exige que el ser humano construya una forma de vida que impulse ese ascenso, o sea, una cultura que pueda expresar las exigencias de la racionalidad y la libertad. Así, “la historia humana también es el ascenso por una escala de formas culturales”²¹.

Como se ve, el sujeto racional hegeliano solo puede existir *encarnado*, pero es necesario comprender que el sujeto es, a la vez, idéntico a su encarnación y opuesto a ella. Queda definido por dos propiedades diversas: una, las condiciones de su existencia que fijan su encarnación como ser y, otra, la orienta-

¹⁹ TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 37-69.

²⁰ TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 45.

²¹ TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 50.

ción teleológica a cierta perfección en la razón y la libertad. Así, para llegar a ser consciente, el ser humano debe encontrarse encarnado en la vida, pero para realizar la perfección de su conciencia debe enfrentarse y superar la tendencia natural como límite. Así, la reconciliación que opera a escala filosófica también se produce en el propio ser humano, lo que permite recuperar la unidad mediante una comprensión cabal de las oposiciones pertinentes.

Los seres humanos no permanecemos eternamente en la oposición entre vida y mente, cuerpo y espíritu, razón y naturaleza. Cosa bien distinta, los opuestos se transforman para arribar a una más alta unidad. La naturaleza rústica cede para reflejar las aspiraciones superiores del ser humano, para ser una expresión de la razón, pero, además, la razón deja de identificarse estrechamente con un estado superior que domina a la naturaleza, para entender que la naturaleza misma forma parte de un plan racional. La oposición y la división, entonces, han elevado al ser humano a una unión más perfecta. Por lo tanto, la historia humana no termina con esta división; al contrario, va más allá de ella consolidando una forma cultural superior, que expresa en su vida individual y colectiva, un plan racional que trasciende al individuo considerado aisladamente, alcanzando una plena conciencia e identificación con dicho plan. En suma, el ser humano articula y expresa la tesis hegeliana de la relación entre identidad y oposición. Así, el hombre y la mujer son a la vez idénticos y opuestos al modo en que son, pero además su encarnación se manifiesta temporalmente, o sea, de la identidad original surge la oposición ascendiendo a una unidad superior, sustentada en el reconocimiento de la necesidad racional del juego dialéctico²².

He de volver ahora al *Geist*. Ha quedado claro que la estructura del universo es del modo que es para ser la encarnación y expresión del *Geist*, por lo tanto, este llega a la autoconciencia cuando es reconocido. Pero esto, obviamente, puede ser afirmado exclusivamente por los espíritus finitos que poseen conciencia, es decir, nosotros mismos. Así, los seres humanos somos los únicos vehículos de la conciencia del *Geist*. Y, al entender el orden del mundo de este modo, comprendemos cabalmente que lo más importante para nuestra propia identidad es que somos, precisamente, la encarnación del *Geist* y, por lo mismo, todo nuestro saber se convierte en el autoconocimiento del espíritu universal del cual somos medios. Ahora bien, al alcanzar su plena autoconciencia, el *Geist* ha arribado a su más perfecta autoexpresión y, por ende, ha conquistado su libertad, moldeando su vehículo —el ser humano— de forma tal que este a su vez ha logrado su plena autoexpresión y libertad también. Pero la libertad del *Geist* es bien distinta de la del ser humano, ha de ser radical e infinita, determinada solo por Él mismo sin reconocer nada como dado. En cambio, la libertad del ser humano reconoce

²² TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 53.

que la libre realización supone una naturaleza que limita la creación original, puesto que la vocación humana es, en gran parte, dada.

Con todo, la libertad radical del *Geist* no es contradictoria con una estructura necesaria de las cosas, antes bien, las dos ideas están íntimamente relacionadas. Al estar el *Geist* atado por una necesidad racional o conceptual de cómo son las cosas para existir, el *Geist* expresará su libertad siendo una subjetividad que plantea al mundo como su propia encarnación, de conformidad con la necesidad racional²³. Dicho de otro modo, la libertad del *Geist* es auténtica y no adulterada en cuanto revela la estructura inevitable de todo lo que existe, superando de este modo la idea de una libertad vacía y de un determinismo naturalista.

IV. HEGEL CONTRA KANT

Teniendo en cuenta lo anterior, pasaré a desarrollar las críticas de HEGEL a KANT. Para hacerlo voy a referirme, primero, a ciertos reproches generales que HEGEL hace al proyecto ilustrado, pero que lo vinculan inevitablemente a este y a la filosofía kantiana y, luego, me ocuparé de los reparos específicos a KANT.

Como señalé más arriba, dos aspiraciones –la autonomía radical kantiana y el expresivismo– “brotaron como reacciones a la corriente principal de la sensibilidad y el pensamiento de la Ilustración, este fue utilitario en su visión ética, y atomista en su filosofía social. Contemplaba la naturaleza y la sociedad como si solo tuviesen un significado instrumental; las veían como medios potenciales de satisfacción del deseo humano, y nada más. Y su esperanza era dar felicidad a los hombres mediante una perfecta adaptación mutua, organizando los hombres y la sociedad de acuerdo con los principios de una ingeniería científica social”²⁴.

De esta forma, la cultura moderna ha escindido nuestra convivencia, con los demás y con nuestro entorno, en dos comportamientos que serían, al menos en parte, falsamente estancos: por un lado, se ha privilegiado el aspecto expresivista, autointeresado y absolutamente individualista en nuestra vida privada (es decir, conducimos nuestras existencias convencidos de que cada uno de nosotros debe recorrer un camino original y distinto, supeditado exclusivamente a nuestras opciones personales, viéndonos a nosotros mismos como protagonistas de una narración, de una *praxis*, aunque despojada de cualquier telos de raigambre aristotélica²⁵); y, por otro, en

²³ TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 65-66.

²⁴ TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 137.

²⁵ Para un análisis de este “giro expresivista”, fundamental para comprender la subjetividad enraizada en nuestra cultura moderna, véase Taylor (1996 389-411).

nuestra vida pública se ha producido un incremento de la racionalización y burocratización instrumental orientada a la más eficiente organización de las instituciones sociales básicas de cooperación. La importancia de Hegel radicaría, entonces, en intentar superar los vicios del utilitarismo y atomismo propios de una Ilustración no consumada adecuadamente, sintetizando los dos anhelos revisionistas de esta –la autonomía radical y el expresivismo– de una forma fiel a la razón²⁶. Por este motivo, HEGEL consideró como etapa necesaria de la evolución la afirmación moderna de un sujeto autodeterminado, constituyendo la culminación de este proceso la radical noción kantiana de autonomía. Su filosofía promete una síntesis superadora y, por ello mismo, tanto del punto de vista del diagnóstico como de la solución, su obra merece nuestra atención, por muy oscura y distante que nos pueda parecer su ontología del espíritu.

En líneas generales, lo que distancia a HEGEL de KANT es que, para el primero, el concepto de libertad solo se realiza adecuadamente en el mundo social a través de instituciones sociales y políticas específicas en un momento histórico particular. Así, HEGEL rechaza frontalmente la noción kantiana de la libertad trascendental y la concepción de la ética y de la filosofía moral que defiende KANT²⁷.

Las dos grandes críticas que se siguen de este planteamiento general, estrechamente relacionadas entre sí, son la acusación de vacuidad a la ética kantiana y el excesivo subjetivismo universalista de la moralidad kantiana, en desmedro de la moral social o eticidad. Respecto de la primera, el grave problema del criterio de racionalidad que sigue KANT es que habría comprado la autonomía radical al precio del vacío²⁸. KANT, al intentar desvincularse de como son las cosas efectivamente, al abandonar cualquier ontología y asumir un criterio de justicia totalmente formal, pensó que podría igualmente arribar a principios que permitieran medir la corrección moral de las conduc-

²⁶ Cf. TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 142-143.

²⁷ Tanto Rawls (2001) como Taylor (1983) centran la disputa entre Kant y Hegel en torno a la noción y alcance de la idea de la libertad. Sin embargo, ambos difieren en la tradición en que debe ser enmarcada la obra de Hegel. El primero, lo interpreta como un liberal de mente reformista, de carácter moderadamente progresista, considerando su liberalismo como un importante ejemplo del *liberalismo de la libertad* –tradición en que, sin ir más lejos, Rawls inscribe su propia *A Theory of Justice*– (Rawls 2001 346). Para el segundo, en cambio, constituye un grueso error intentar clasificar a Hegel en el bando liberal o conservador porque si bien su rehabilitación de la idea de un orden cósmico como cuestión básica de la teoría política es una tesis que puede ser, perfectamente, enmarcada en la tradición conservadora, incluso reaccionaria, este orden es absolutamente diverso del que defiende esta. En efecto, no hay nada en él que no esté cubierto por la razón, no es un orden más allá del ser humano que este deba tan solo aceptar. Al contrario, es uno que surge de su propia naturaleza adecuadamente comprendida. Por lo tanto, su teoría se basa en la autonomía, ya que ser gobernado por una ley que procede de la propia racionalidad es ser libre (TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 159).

²⁸ Cf. TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 143-165.

tas. Pero, en opinión de HEGEL, su empresa falló puesto que apoyándose en una noción de razón puramente formal no puede darse contenido al deber moral. Esta es la crítica que HEGEL no se hastía de achacar a KANT.

Con esta acusación de vacuidad fútil, HEGEL pretendió herir en lo más profundo la concepción kantiana de la libertad²⁹. Para KANT, nuestra autonomía nos coloca por encima de todas y cada una de las contingencias de nuestra naturaleza humana, como es el caso de los deseos y las necesidades y, además, por sobre las circunstancias de la sociedad en que vivimos y su historia; siempre podremos obrar según la ley moral y conquistar el ideal de una voluntad buena. Esta hipotética libertad trascendental distribuye igualmente para todos los seres humanos la capacidad de enfrentarse por sí mismos al desafío de lograr el ideal de persona sometidos solo a la buena voluntad, con prescindencia de las eventualidades fácticas en que nos ha tocado desenvolvemos. Para HEGEL, al contrario, la libertad de los seres humanos solo puede ser plenamente actualizada si se encuentra inserta en el marco social apropiado. "Solo dentro de un mundo social racional (razonable), un mundo que garantice mediante la estructura de sus instituciones nuestra libertad, podemos llevar una vida que sea plenamente racional y buena. Y aunque ningún mundo social puede garantizar nuestra felicidad, solo en un mundo semejante podemos lograr la plena felicidad"³⁰. Las propias palabras de Hegel son claras al respecto en el §153 de su obra *Principios de filosofía del derecho*: "El derecho de los individuos a una determinación subjetiva de la libertad tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética, pues la certeza de su libertad tiene su verdad en esa objetividad y en lo ético ellos poseen efectivamente su propia esencia, su universalidad interior"³¹.

Aquí, nuevamente, puede verse con claridad la idea de la filosofía como reconciliación que defiende HEGEL. Solo en las instituciones y costumbres del mundo social en el que estamos insertos podemos hallar los criterios morales que necesitamos. Por supuesto KANT rechazaría esta tesis, por ser incompatible con su noción de autonomía; sin embargo, HEGEL no ve otra posibilidad si se quiere potenciar una autonomía real y contextualizada, que es, al final de cuentas, la única posible. De este modo, para HEGEL, interpretar la ética como *Sittlichkeit* o *eticidad*³² no se orienta a señalarlos lo

²⁹ RAWLS, *Lecciones sobre la historia...*, pp. 345-365.

³⁰ RAWLS, *Lecciones sobre la historia...*, p. 349.

³¹ HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. J.L. Verma, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 202.

³² El término "*Sittlichkeit*" es de difícil traducción al castellano. La versión del libro *Principios de filosofía del derecho* (1975) que sigo lo traduce como "*eticidad*". Rawls (2001), en cambio, prefiere la expresión "*vida ética*". Por mi parte, he optado por la primera, ya que se encuentra consolidada. Pero, ¿qué es la *eticidad*? Hegel se refiere con esta palabra a un tipo de comportamiento moral que, diferenciándose de la moral subjetiva, se encarna en las estructuras, hábitos

que debemos hacer, sino a reconciliarnos con nuestro mundo social auténtico, penetrando en su verdadera naturaleza racional mediante una filosofía de la historia³³. Así, la *eticidad* es un entramado de instituciones políticas y sociales que expresa y actualiza en el mundo el concepto de libertad (Véase §§141, 142 y 144 de *Principios de filosofía del derecho*).

Digamos algo más sobre la segunda crítica hegeliana, vinculada íntimamente con la primera. En la anotación al §135 de su obra *Principios de filosofía del derecho*, Hegel sostiene que el mantenimiento de una posición meramente moral, que no alcanza el concepto de la ética, rebaja la conquista de la autonomía a un vacío formalismo y la ciencia moral a una simple retórica del deber en razón del deber³⁴. Ahora bien, siguiendo a RAWLS³⁵, HEGEL no postula exactamente que la teoría moral kantiana carezca absolutamente de contenido. Lo que sostiene más bien es que el procedimiento del imperativo categórico no otorga todo el contenido pretendido por KANT. Más precisamente todavía, que lo que nunca podrá ofrecer son conclusiones morales que podamos asegurar con propiedad que conozcamos. Mediante el procedimiento no adquirimos conocimiento moral, solo podemos hacerlo a través de la *eticidad*. Pero, además, todas aquellas débiles conclusiones que se derivan del imperativo categórico no son universales, como aspira KANT, sino que son, por necesidad, contextuales. La idea a destacar aquí es que HEGEL no parece discutir, matices más o menos, el esquema de deberes que KANT pretende derivar de la ley moral, pero cree que KANT puede llegar a ese contenido exclusivamente porque presupone un mundo social racional, cuestión que por supuesto contradice las pretensiones de este último.

Por otra parte, la orientación que da KANT a su teoría no sería correcta. Una doctrina moral que no satisface nuestras necesidades éticas fundamentales, esto es, la explicación de las instituciones racionales de nuestro mundo social –su *eticidad*– se escuda en una aspiración de pureza radical que bajo la supremacía total de la buena voluntad, concibe a los agentes morales en forma limitada y alienante. “Es *limitada* porque, en primer lugar, no tiene en cuenta los rasgos de nosotros mismos que asumimos en cuanto miembros de nuestro mundo social o de una comunidad particular. Y es limitada, en segundo lugar, porque, en el terreno de la motivación, restringe

y costumbres de una sociedad específica. Por ello, es la síntesis de los estados imperfectos del derecho, de la moralidad y la plena realización del espíritu objetivo. Es la identidad del bien y de la voluntad subjetiva. La conciencia individual encuentra su realidad en el espíritu de un pueblo. Se funda, por ende, en un *ethos*, en el hábito ético de un grupo humano como unidad de la voluntad universal y de la voluntad individual, del derecho y del deber. Sus tres momentos son la Familia, la Sociedad Civil y el Estado (Colomer, E. 1995 390).

³³ RAWLS, *Lecciones sobre la historia...*, p. 350.

³⁴ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, pp. 166-167.

³⁵ RAWLS, *Lecciones sobre la historia...*, pp. 350-352.

demasiado el tipo de motivos consistentes con el buen carácter moral (...) Es *alienante* porque la forma de la vida moral que requiere la doctrina kantiana excluye tantos deseos y aspiraciones de la vida cotidiana y nos distancia tanto de ellos que nos aliena de los asuntos ordinarios”³⁶.

Otro aspecto que me interesa destacar de la crítica de HEGEL a KANT, es la noción de deber en la teoría hegeliana, la que se opone radicalmente a la concepción kantiana. Como ya dije, el deber moral para KANT viene impuesto por la ley moral, tal como arribamos a dicha ley a través del imperativo categórico y de su procedimiento de aplicación. En cambio, para HEGEL, la idea de los deberes morales es muy distinta. El deber que se sustenta exclusivamente en la obligación no puede sino aparecer como una limitación para la subjetividad indeterminada o la libertad abstracta y frente a los impulsos de la voluntad natural o de la moral, que establece mediante su arbitrio su bien indeterminado. Empero, el deber bien comprendido es para el individuo más bien su liberación, ya que, por una parte, se libera de la dependencia del mero impulso natural, así como de la sujeción como particularidad subjetiva; y, por otra, se independiza de la subjetividad indeterminada que no llega a la existencia y a la determinación objetiva del obrar y permanece en sí como irrealidad. En suma, en el deber el individuo se emancipa y alcanza la auténtica libertad (Véanse §§147-150, y 207 de *Principios de filosofía del derecho*).

Lo central en la noción hegeliana del deber, relevante para los fines aquí buscados, es que ha de ser entendida como la expresión de la libertad situada o circunscrita por la obediencia a la necesidad social, manifestada en el conjunto de instituciones políticas y sociales que constituyen la vida ética de una comunidad. Así, los deberes vienen determinados por las diversas formas en que se encarna la *eticidad* y, por lo tanto, lo primero es dar cuenta de esas diversas formas. De modo que no debemos partir de la ley moral, como haría KANT, sino del reconocimiento de nuestro lugar en el mundo social y de esta forma alcanzar la liberación del mero impulso natural y, a la vez, de la subjetividad indeterminada y del fracaso en lograr una determinación objetiva de lo que debemos hacer, alcanzando nuestra libertad sustancial como individuos en el ejercicio de descubrir nuestra identidad. Dicho de otro modo, los deberes que vienen dados por la *eticidad* constituyen un aspecto de nuestra libertad; nos emancipamos como personas cuando cumplimos los papeles sociales que conforman nuestra *eticidad*. Así, en nuestras formas de vida ética no se da un conflicto entre el deber y la felicidad o la inclinación natural, como parece suponer la teoría kantiana; otra vez la filosofía hegeliana nos ha permitido, aparentemente, reconciliarnos.

³⁶ RAWLS, *Lecciones sobre la historia...*, p. 351.

V. KANT Y HEGEL HOY

He expuesto, sucintamente, el aspecto destructivo de la teoría hegeliana. Quisiera ahora decir algo sobre la faz constructiva de su doctrina, siguiendo el análisis que TAYLOR hace al respecto³⁷. La pregunta que debe ser respondida es la que sigue: ¿cómo salvamos los vicios de la autonomía radical?

Recapitulando, el dilema de la libertad radical puede resumirse como sigue: si la libertad ha de trascender todo tipo de heteronomía, esto es, prescindir de las inclinaciones o deseos particulares y de los principios sustentados en la tradición o autoridades externas, entonces, la libertad así entendida, se pervierte al parecer incompatible con cualquier acción racional. En efecto, piensa HEGEL, la libertad desnuda queda despojada de cualquier motivo para la acción que no pueda considerarse totalmente vacío y trivial, o sea, compatible con cualquier acción y a la postre inevitablemente heterónimo. Sin embargo, todo puede ser distinto, continúa HEGEL, si la voluntad, cuya autonomía se actualiza por boca de los seres humanos, no es la del ser humano, sino la del *Geist*. El contenido de esta voluntad es la Idea, es decir, lo verdadero en sí, la síntesis absoluta del concepto y de la objetividad³⁸. Por lo tanto, ya existe un motivo determinante para la acción, esto es, la voluntad racional libre, que sigue siendo universal, pero produce por sí misma un contenido particular, escapando así del vacío.

Dicho en términos más claros, traducidos al tema que aquí importa, la voluntad racional del ser humano no requiere evadirse de la particularidad –como es el caso del formalismo kantiano– para alcanzar la autonomía y la universalidad sino, cosa distinta, debe descubrir los vínculos que la conectan con lo auténticamente concreto y universal, esto es, con una cultura históricamente desarrollada que ha devenido en un conjunto de prácticas inherentes a ella. Lo que la razón impone a la voluntad del sujeto es profundizar en la estructura y conocimiento de esas prácticas, expresadas en el espíritu y hábito de una comunidad específica, constituyendo la manifestación de la síntesis entre la voluntad universal e individual. Lo anterior exige, desde el punto de vista de la organización de la sociedad, que sean superadas las formas atomistas del universalismo kantiano y que los seres humanos vivan en un Estado organizado de acuerdo con dicha síntesis, esto es, contextualizado y armonizado con su *eticidad* particular³⁹.

Este contenido, que ha ido colmando la voluntad, salvando los defectos de la autonomía radical, exigiría, según la interpretación de TAYLOR⁴⁰, tres cuestiones fundamentales que pueden ser expresadas del modo siguiente:

³⁷ Cf. TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 143-184.

³⁸ Sobre la noción hegeliana de la "Idea", véase Colomer, E. (1995 329-365).

³⁹ TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 156-158.

⁴⁰ TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 165-184.

- a) Lo más relevante para el ser humano solo puede lograrse en conexión con la vida pública de una comunidad particular, no en la autodefinición del individuo indeterminado en su capricho;
- b) Dicha comunidad no puede ser solo parcial, como sería el caso de una asociación privada o un club, cuya vida se encuentra regulada por la sociedad en general, sino que debe extenderse a la mínima realidad humana autosuficiente, esto es, el Estado; y
- c) La vida pública del Estado tiene la relevancia apuntada para los individuos porque las normas y conceptos que manifiesta no son invenciones exclusivamente humanas. Antes bien, el Estado expresa la Idea, la estructura ontológica necesaria de las cosas. El Estado posee una importancia trascendental porque es la forma esencial a través de la cual el ser humano recupera su lugar inevitable en dicha estructura, retornando a la identidad consciente entre el ser humano y lo Absoluto. De este modo, el Estado plenamente racional restituirá la *eticidad*, encarnación de las normas más prominentes de la vida pública.

Combinadas las tres tesis anteriores podemos percatarnos de toda la potencia de la construcción hegeliana. La integración entre la individualidad y la *eticidad* no solo es una exigencia racional que extraemos de la Idea o Concepto. Es, por sobre todo, el intento de sintetizar el anhelo de una época, de compatibilizar la autonomía radical de KANT y el expresivismo. Un pasaje –§156– de *Principios de filosofía del derecho* nos puede ilustrar el norte de la filosofía hegeliana: “Lo ético no es abstracto como el bien sino real en sentido fuerte. El espíritu tiene realidad y sus accidentes son los individuos. Respecto de lo ético solo hay por lo tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu, porque solo establece una conexión mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal”⁴¹.

Pero, ¿qué hay de malo en toda aquella construcción? Pareciera ser, a primera vista, que, como postula TAYLOR, “lo que es extraño y discutible en la teoría hegeliana del Estado no es la idea de una vida más general en que todos los hombres están inmersos, ni la noción de que la vida pública de una sociedad expresa ciertas ideas que, así, en cierto sentido son las ideas de la sociedad en total y no solo de los individuos, de modo que podemos hablar de un pueblo que tiene cierto ‘espíritu’. Pues a lo largo de la mayor parte de la historia humana, los hombres han vivido con la mayor intensidad en relación con los significados expresados en la vida pública de sus sociedades. Solo un atomismo exagerado pudo hacer que la condición de los hombres enajenados

⁴¹ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, pp. 203-204.

pareciese la inevitable norma humana⁴². Lo que sí es inaceptable, es la visión ontológica que defiende Hegel (la tesis c), esto es, que el ser humano es el vehículo del Espíritu Absoluto y que el Estado expresa la fórmula necesaria por la cual este Espíritu proyecta el mundo. Así pues, despejada esta creencia hegeliana de un sujeto cósmico cuya encarnación es el ser humano, nos queda para el análisis y enjuiciamiento una teoría de cómo el ser humano se inserta en la sociedad, la que lejos de ser inverosímil como su ontología, sitúa a Hegel en medio del debate filosófico contemporáneo.

A cada una de estas exigencias o tesis centrales se oponen, con mayor o menor intensidad, a los cimientos de la teoría kantiana⁴³:

- a) La idea hegeliana de que el único contenido válido de la obligación moral está dado por la *eticidad* es incompatible con la postura kantiana de una fundamentación autónoma de la moral sustentada en una razón puramente formal. Esto tiene dos consecuencias decisivas: primero, la moral kantiana sigue siendo individual, por lo que cada agente moral debe dotarse para sí, en forma autónoma, de los principios que han de guiar sus acciones, los que serán universales si el sujeto sigue fielmente el procedimiento impuesto por el imperativo categórico; y, segundo, la ética kantiana es deontológica, no solo porque prescribe que nuestros fines pueden buscarse exclusivamente dentro de los límites de la ley moral –ya que de lo contrario la vida humana sería indigna y sin valor⁴⁴– sino, además, pretende para sí una prioridad fundacional o conceptual, en cuanto sus principios se derivan independientemente⁴⁵;

⁴² TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 182.

⁴³ Cfr. NINO, *Ética y derechos humanos*, pp. 130-131.

⁴⁴ Una buena muestra de la primacía son las propias palabras de KANT: “si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la tierra” (*La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 167).

⁴⁵ Kant lo señala con claridad cuando explica lo que denomina la paradoja del método: “Este es el sitio donde debe explicarse la paradoja del método en una crítica de la razón práctica, a saber: que el concepto del bien y del mal no tiene que determinarse antes de la ley moral (a la cual, aparentemente, debería servir de fundamento), sino solamente (como efectivamente se hace aquí) después de ella y por medio de ella” (KANT, *Crítica de la razón práctica*, p. 69). Cfr. RAWLS, *Lecciones sobre la historia...*, pp. 235-250. Para el filósofo estadounidense, la prioridad de la justicia en Kant debe entenderse en los términos siguientes: en vez de comenzar de una concepción del bien determinada independientemente de lo justo, se debe partir de una noción de la ley moral –lo justo– dada por la razón pura (no empírica) práctica. Basándose en dicha idea y siguiendo el procedimiento del imperativo categórico, se establecen los fines admisibles y se determinan los deberes de justicia y de virtud. Lo más importante es comprender, insiste Rawls, que la primacía de lo justo no implica que la teoría kantiana no incluya ninguna concepción del bien sino que, cosa distinta, lo justo y lo bueno son complementarios, es decir, “[n]inguna doctrina moral puede prescindir de una o más concepciones del bien, y una concepción aceptable de lo justo debe dejar espacio suficiente para dichas concepciones. Las diversas concepciones del bien, siendo plenamente dignas de la devoción de los que las defienden, deben encajar en los límites trazados por la propia concepción de lo

- b) Una de las tesis hegelianas sostiene que la mínima realidad humana autosuficiente es el Estado y que, en consecuencia, al pertenecer los individuos a una realidad más amplia que los supera, la moral solo alcanza su plenitud en una comunidad y la libertad se ejecuta auténticamente cuando satisface los requerimientos del Estado racional. La teoría kantiana, muy por el contrario, defiende una concepción diversa: el único sujeto relevante para la moral es el individuo considerado aisladamente, prescindiendo de cualquier otra consideración, por lo que las obligaciones universales predominan sobre las que contingentemente se nos imponen como miembros de una comunidad específica;
- c) Descartado el papel del Estado que HEGEL postula, es decir, la idea de que todos los individuos y la comunidad forman parte de un mismo espíritu, KANT defiende una idea de derechos morales previos al Estado. Así, el Estado tiene principalmente una función instrumental, esto es, servir a los fines de los individuos⁴⁶.
- d) Por último, la teoría kantiana supone una concepción del agente moral completamente ideal, un sujeto trascendental o noumenal que carece completamente de fundamento empírico, él que, solo así concebido, actuaría conforme a la ley moral y los designios de la buena voluntad.

Salvo los problemas que acarrea la tesis d), que podría considerarse inadmisibles porque la idea de un agente ideal adolece de arbitrariedad –y no solamente porque resulta difícil imaginar la forma en que un sujeto abstracto, no corporeizado, podría ajustarse a la ley moral sino, además, porque en cualquier caso no se llega a comprender cabalmente cómo la legislación que un sujeto así se daría a sí mismo, podría aplicarse a los individuos reales del mundo fenoménico–, la contribución de KANT al debate filosófico contemporáneo es tanto o más importante que la de HEGEL, particularmente, en lo referente al método constructivista para arribar a principios morales que sean, al mismo tiempo, autónomos y con pretensiones de universalidad, la idea de la primacía de la justicia y su noción afín de un catálogo de derechos de carácter también prioritario⁴⁷.

justo y situarse en el espacio que dichos límites abren para la consecución de fines permisibles. Podríamos decir: lo justo marca el límite; el bien muestra el camino” (Rawls, *Lecciones sobre la historia...*, pp. 248-249).

⁴⁶ Esta idea es expuesta claramente por Kant: El Estado civil considerado como Estado jurídico se funda en los principios *a priori* de la libertad, la igualdad y la independencia, los que no son, por definición, leyes que dicta el Estado ya constituido, sino que las únicas normas con arreglo a las cuales es posible la constitución de un Estado de conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general (KANT, *Teoría y práctica*, pp. 25-50).

⁴⁷ Buena parte de la filosofía moral y política más influyente en la actualidad es de inspiración kantiana, particularmente en los puntos especificados. Solo a modo de ilustración, pueden citarse los casos de Rawls, Nozick y James Buchanan. Véase VALLESPÍN, Fernando, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985.

VI. IDEAS FINALES

Recapitulando brevemente lo dicho hasta ahora, en una visión sinóptica de la disputa entre KANT y HEGEL, pueden destacarse como puntos fundamentales de la misma los que indicaré a continuación, vitales para comprender la contemporánea disputa entre liberales y comunitaristas la que es, en una importante proporción, una revitalización de los reparos románticos y hegelianos a la Ilustración kantiana. Para empezar, KANT y HEGEL chocan en la forma de acceder al conocimiento moral: el primero defiende la formalidad de los mandatos éticos sustentados en una concepción neutral de la razón que se expande desde y por sí misma; en cambio, el segundo, postula una noción histórica y contextualizada del entendimiento y, consecuentemente, la negación de la formalidad, siendo posible arribar a principios morales exclusivamente sustantivos y particulares, a partir de los contextos históricos definidos en comunidades específicas. Y, en segundo lugar, Kant y Hegel chocan en la interpretación que sostienen respecto de las relaciones entre el individuo y la comunidad, lo que tiene dos importantes consecuencias: por un lado, la forma en que se configura la identidad individual vista como un proceso abstracto, aislado y atomista por parte de KANT y como un proceso inevitablemente social para HEGEL, puesto que es imposible escapar de ciertos horizontes o contornos comunitarios compartidos; y, por otro, la manera en que se configura políticamente la sociedad, descarnada y abstracta para KANT con el fin de satisfacer las pretensiones de universalidad, y enraizada en circunstancias históricas concretas para HEGEL.

Como puede deducirse de lo anterior, buena parte de la filosofía moral posterior a estos dos magníficos autores, se erige en torno a ellos y, como si de un ejercicio dialéctico se tratara, el péndulo se inclina en favor de uno u otro, dependiendo de las escuelas de pensamiento y de la época en que nos situemos. Así, los “espíritus” de KANT y de HEGEL se han desafiado en el pasado y se enfrentarán, sin duda, en el futuro. Pues bien, uno de esos altercados es el que reta a liberales, herederos de la tradición kantiana, por un lado, y a los comunitaristas, herederos de la tradición hegeliana, por otro.

Ahora bien, dije al principio de este trabajo que no pienso que el debate liberal-comunitarista simplifique la disputa original entre KANT y HEGEL, por el contrario, creo que, al menos desde la perspectiva de los alcances para la filosofía moral y la teoría política contemporánea, dicho debate la enriquece y le confiere complejidad. Con esto quiero decir que, si bien la metafísica kantiana y hegeliana están construidas con tal genio, precisión y, por cierto, extrema dificultad, por lo que difícilmente puedan ser superadas por construcciones filosóficas contemporáneas estructural-

mente más modestas, esto no significa que las preguntas que se elaboran alrededor de ese debate no sean fundamentales para las culturas democráticas modernas⁴⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, Silvina, *La racionalidad de la moral. Un análisis crítico de los presupuestos morales del comunitarismo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- BENHABIB, Seyla, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, 2002.
- COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo Segundo (El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel). Barcelona, Herder, 1995.
- COLOMER MARTÍN-CALERO, José Luis, *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.
- DOMÈNECH, Antoni, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989.
- GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.
- GUARIGLIA, Osvaldo, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. J.L. Verma, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1968.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. y edición bilingüe José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996.
- , *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sandro, Madrid, Tecnos, 1989.
- , *Teoría y práctica*. Trad. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986.
- KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy*, 2ª edición, Oxford University Press, 2002.
- NINO, Carlos, *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989.

⁴⁸ He revisado, en otra parte, la posibilidad de compatibilizar la concepción de persona en la que se sustenta el constructivismo rawlsiano y las posturas que le asignan carácter constitutivo a sus vínculos y fines, una de las aristas más relevantes del debate entre liberales y comunitaristas hasta nuestros días. Véase Villavicencio (2007 29-49).

- , “Kant versus Hegel, otra vez”, en: *Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, N° 1(1996), pp. 123-135.
- O’NEILL, Onora, “Constructivism in Rawls and Kant”, en: *The Cambridge Companion to Rawls* (ed. Samuel Freeman). Cambridge University Press, 2003. 347-367.
- PÉREZ DE LA FUENTE, Oscar, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Madrid, Dykinson, 2005.
- RAWLS, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (comp. Barbara Herman). Trad. Andrés de Francisco. Barcelona, Paidós, 2001.
- TAYLOR, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. Juan José Utrilla, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- , *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. Ana Lizón y revisión técnica Ramón Alfonso Díez. Barcelona, Paidós, 1996.
- THIEBAUT, Carlos, *Los límites de la comunidad (las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- VALCÁRCEL, Amelia, “El idealismo alemán”, *Historia de la ética* (ed. Victoria Camps), Tomo II. Barcelona, Crítica, 1992. 405-456.
- VALLESPÍN, Fernando, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid, Alianza, 1985.
- VILLAVICENCIO MIRANDA, Luis, “La concepción política de la persona y las visiones constitutivas del bien”, en: *Ideas y valores* N° 135(2007), pp. 29-49.