

01058

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

7
2ED

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

RACIONALIDAD Y ETICA.

Apel, Habermas, Hegel.

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRIA EN FILOSOFIA
PRESENTA:**

MARIO ROJAS HERNANDEZ



Ciudad Universitaria, Marzo de 1995.

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para mi madre, porque se lo debo.

"Aber nicht das Leben, das sich von dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet".

"Pero no la vida que se asusta de la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que la afronta y en ella se mantiene, es la vida del espíritu. El conquista su verdad sólo cuando se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento".

Hegel. *Phänomenologie des Geistes*.

"el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios".

Jn. 3, 5.

"y la verdad os hará libres".

Jn. 8, 32.

INTRODUCCIÓN

6

CAPITULO 1. APEL. RACIONALIDAD REFLEXIVA TRASCENDENTAL.

12

1.1	Cientificismo, solipsismo y escepticismo	.12
1.2	De Peirce al "a priori de la argumentación"	.19
1.3	Lenguaje y reflexividad	.24
1.4	Fundamentación última filosófica	.30
1.5	Fundamentación última y teoría consensual de la verdad	.35
1.6	Crítica de la pragmática trascendental: Fundamentación versus Consenso	.37
1.7	Fundamentación de la ética	.44

CAPITULO 2. HABERMAS. RACIONALIDAD COMUNICATIVA.

50

2.1	Acción comunicativa y racionalidad	.51
2.2	Contra la racionalidad estratégico-teleológica	.60
2.3	Efecto ilocucionario de vínculo y normatividad	.66
2.4	Apel vs. Habermas. Fundamentación última vs. Ciencia social crítico-reconstructiva	.70
2.5	Crítica de la racionalidad comunicativa	.74
2.6	Crítica de la ética discursiva de Apel y Habermas	.80

CAPITULO 3. HEGEL. RAZÓN ESPECULATIVA.

91

3.1	Fenomenología del Espíritu	.94
3.1.1	Consciencia	.94
3.1.2	Entendimiento, Dialéctica y Razón	.107
3.1.3	Autoconsciencia	.116
3.1.4	Intersubjetividad	.119
3.1.5	Razón	.123
3.1.6	Espiritu	.127
3.1.7	Saber absoluto, Concepto, Ciencia	.133
3.2	Libertad de la voluntad y derecho	.141
3.3	Moralidad y Eticidad	.146
3.3.1	Moralidad	.146
3.3.2	Eticidad	.150
3.4	Eticidad moderna y antigua	.156

CAPITULO 4. RAZÓN Y METAFÍSICA. LA RAZÓN ETICA.	168
4.1 Metafísica y Filosofía	.169
4.1.1 Metafísica y Fundamentación última	.169
4.1.2 Razón y Fenomenología	.182
4.1.3 Saber y Objetividad	.184
4.1.4 Método y Contenido. ¿Razón Procedimental?	.191
4.2 Metafísica y Empirismo	.197
4.2.1 ¿Conocimiento empírico vs. metafísico?	.197
4.2.2 ¿Falacia naturalista?	.199
4.2.3 Crítica del empirismo y metacrítica de la falacia naturalista	.201
4.3 Subjetividad, Intersubjetividad y Ética	.209
4.3.1 Intersubjetividad y Ética	.209
4.3.2 Ética y ciencia social vs. falacia naturalista	.219
4.3.3 Sustancialismo, procedimentalismo y ética	.223
4.4 Eticidad posconvencional y el problema de la aplicación en la ética discursiva	.228
4.5 Razón vs. Relativismo cultural	.241
4.6 Ética, política y liberación	.246
4.6.1 Capitalismo	.248
4.6.2 Democracia	.255
CONCLUSIÓN	272
BIBLIOGRAFIA	278

INTRODUCCION.

No se puede negar que el momento actual es, quizá contradictoriamente, de crisis y de esperanza a la vez. Nuestra forma de pensar y actuar ha cambiado mucho en las últimas décadas, y en este siglo respecto de los pasados. Los múltiples y diversos conflictos del presente hacen reflexionar en las diferentes áreas del saber acerca de cuál pueda ser la mejor manera de solucionarlos. Esto lleva a pensar en la posibilidad de realizar cambios y mejoras en nuestras ideas, costumbres, creencias, comportamientos y formas de vida, de tal manera que predomine el respeto, la igualdad, la justicia, etc. Pero por otro lado, existen reacciones contra el cambio, contra la posibilidad de mejoramiento de la vida humana; por múltiples razones, por cuestiones de poder, explotación y dominio, por afán de enriquecimiento, por ignorancia, por egoísmo e individualismo, etc. Lo que está en juego aquí es el concepto de la racionalidad humana, esto es, la idea de si es posible pensar en algo que se pueda considerar como lo racional del hombre o si no es esto posible. Tal parece que lo común es pensar que no existe tal concepto pues en el mundo se percibe más bien lo contrario, es decir, nos topamos ya con crisis económicas, ecológicas, con guerras y revoluciones, con problemas interculturales, con la explotación de unos hombres y culturas por otros hombres y otras culturas, con explotación indiscriminada de la naturaleza y producción de armamento en lugar de dedicar los recursos a la alimentación y a la educación de las personas, con el racismo, con múltiples y diferentes formas de convivencia basadas en distintos tipos de cosmovisiones, con violaciones, con la pobreza extrema, con el asesinato, con la ignorancia, con el egoísmo, con la estupidez, con el cinismo, con el engaño y la mentira, etc. Parece fácil concluir de ahí que no hay razón en el mundo, que ese concepto ya caducó, que la realidad rebasa los conceptos que pretendan aprehenderla o modificarla; o que no hay un sólo concepto de lo racional, que cada sociedad o grupo social o individuo tienen que definir lo que consideren lo racional para ellos y que no se puede pasar de ahí; cada quien debe guiarse por lo que él considere lo más conveniente para su vida, individualmente, pues no se puede hacer más; o que cada quien se las arregle como pueda para sobrevivir, aún a costa de los demás: ser racional es saber sobrevivir en un mundo irracional.

El concepto de la razón es desafiado también por múltiples concepciones científicas y filosóficas que proponen distintos conceptos de la misma o simplemente niegan su existencia: el "racionalismo crítico" de Popper y Albert que niega la posibilidad de encontrar fundamentos -bases- del conocimiento ciertos y verdaderos, lo cual lleva al relativismo (Wittgenstein, Weber, Gadamer, MacIntyre), y al escepticismo, y al final al irracionalismo (Vattimo, Rorty); también están las propuestas de sustituir el saber filosófico por planteamientos de carácter puramente estético; y obviamente está el científicismo y neopositivismo empiristas cuyo paradigma de conocimiento es la ciencia empírica de la naturaleza, que niegan toda validez al saber moral, a la razón práctica, y de igual modo a cualquier tipo de conocimiento que no tome como su base el método empírico científico; también las propuestas que conciben a la razón como racionalidad puramente instrumental, técnica. En fin, se trata de hacer una crítica total de la razón (Nietzsche, Heidegger), de demostrar (?) que ese concepto no aprehende realidad alguna, que no significa nada, que no proporciona saber alguno, que es un espejismo, un autoengaño, que es precisamente el intento de decir lo que es la razón lo que ha llevado a la humanidad a la crisis, a la

desesperación, a la locura, a la autodestrucción y que por lo mismo debemos ya de dejar de jugar con esas tonterías de "lo racional". Los problemas teóricos como prácticos parecen dejar de ser auténticos problemas filosóficos. Es mejor disolverlos, y dejar todo como está. Es mejor no complicarse. Para qué si no tiene caso. Y el sistema vigente quiere convencernos de que ya no se necesita pensar en todo ello. Let it be.

¿Qué hacer ante tales desafíos?, ¿qué se seguiría de la simple aceptación de la situación presente y de las propuestas mencionadas, tanto en lo teórico como en lo práctico?, ¿evadimos todo esto?

Nosotros sostenemos que es necesario seguir pensando e intentando resolver los conflictos racionalmente pues lo que está en juego es, precisamente, la razón en cuanto tal. Por ello siguen siendo problemas fundamentales éstos: ¿Qué se debe hacer ante los problemas del mundo en el que vivimos actualmente?, ¿debemos hacer algo por impedir las injusticias, el asesinato, la opresión, la explotación, la miseria, las violaciones de los derechos de los otros, la guerra?, ¿por qué reconocer y tratar al otro como igual, como sujeto con derechos iguales, como otro, como fin en sí mismo, y por tanto, con respeto absoluto de su dignidad?, ¿cómo justificar este deber?, ¿por qué justificarlo?, ¿por qué no?, ¿cómo justificar racionalmente una ética universalmente válida?, ¿cuál puede ser el carácter de las proposiciones filosóficas sobre la ética?, ¿cuáles son las normas o principios morales obtenidos de tal reflexión?, ¿existen criterios universales últimos ético-racionales a partir de los cuales sea posible criticar cualquier moral y modo de vida concretos, y de este modo, modificarlos, y así plantear la posibilidad de un modo de vida mejor para el hombre, de una sociedad mejor, o justa?, ¿cómo se puede fundamentar una ética universal partiendo de la existencia de una multitud de formas socio-culturales de vida distintas?, ¿cómo justificar ciertos criterios como necesarios y qué tipo de racionalidad se requiere para tal fin?, ¿qué problemas trae consigo el planteamiento de la no existencia de tales criterios?, ¿a dónde nos llevaría una posición última escéptica o relativista en la ética?, ¿y por qué no quedarnos a fin de cuentas con éstas últimas posiciones?, ¿qué concepto de razón se requiere para responder estas preguntas de modo que sea afirmada la razón universal?, ¿existe tal concepto?, ¿cómo es posible que la razón se justifique a sí misma como universal?, ¿cómo puede justificar ella misma su necesidad?, ¿en qué consiste entonces el concepto de fundamentación última filosófica si se propone ésta como real?

Frente a la serie de "críticas totales a la razón", escépticas, relativistas, nihilistas, posmodernas, así como también frente al cientificismo y a la razón (o sin razón) puramente estratégico instrumental del sistema vigente, que quieren llevar -y de hecho llevan- al hombre al laberinto oscuro de la desesperación, el desánimo, el conformismo, la inconsciencia y al final, a la irracionalidad (animalidad), nosotros proponemos en conjunción con los filósofos aquí estudiados, la defensa de la razón universal. Sólo la razón puede evitar que llegemos otra vez a la animalidad, y sólo ella es la realización de lo humano. Por eso intentaremos responder, dentro del alcance de este trabajo, las preguntas antes formuladas. Respuesta sólo posible de modo racional. Por ello es necesario aportar el concepto de razón al que apelamos, y justificarlo.

En nuestro intento por aportar el concepto de razón universal abordamos tres de la que consideramos son las propuestas filosóficas más fuertes en la tarea de defender ese concepto, las de K.-O. Apel, J. Habermas y G.W.F. Hegel. Dos propuestas actuales y una ya clásica. Es necesario justificar esta elección.

K.-O. Apel propone una "fundamentación última filosófica" frente al escepticismo, el cientificismo y relativismo actual, i.e defiende verdades últimas tanto teóricas (proposiciones fundamentadas últimamente, i.e ciertas, verdaderas) como prácticas (la norma ética básica, i.e una norma moral universalmente válida); propone un concepto de razón a través del cual se pueden resolver los conflictos racionalmente, en discusión y diálogo intersubjetivo. A través de la exposición de la filosofía lingüística trascendental de Apel (Cap. 1) pretendemos seguir el desarrollo lógico llevado a cabo por él para mostrar cómo llega al concepto de "racionalidad procedimental consensual" a partir de la asunción del (y la importancia concedida al) "giro lingüístico" en la filosofía contemporánea, concepto de razón basado en la discusión intersubjetiva y en la importancia fundamental concedida al acuerdo entre los argumentantes, y así, basado en el consenso como criterio de validez teórica y práctica. De ella criticaremos la tensión e incompatibilidad entre el concepto de fundamentación última y el consenso como criterio de verdad (1.6) que lleva a la "pragmática trascendental" a inconsistencias. Haremos ver que la misma presupone e implica en su propia argumentación conceptos teóricos (ahí enumerados) cuyo contenido es necesario explicitar adecuadamente, lo cual ella no hace.

J. Habermas se encuentra en la misma línea argumentativa que Apel. Él propone el concepto de "racionalidad comunicativa" (Cap. 2), esto es, el intento de encontrar la razón en el mundo de la vida cotidiano, en la práctica e interacción comunicativa cotidiana, en la organización de los planes y formas de actuar de los individuos y en la persecución coordinada de los fines individuales y colectivos, y no sólo en la razón científica o filosófica. Su propuesta asume también el "giro lingüístico", de modo que basa su concepto en una teoría de la comunicación; y de igual modo que Apel, se basa en la discusión intersubjetiva como medio para solucionar los conflictos, así como en la necesidad de buscar una ética universal (con diferencias respecto de la propuesta de Apel). Con la exposición del concepto habermasiano pretendemos por un lado desarrollar y aceptar como adecuada su crítica fundamental al concepto de razón estratégico teleológica, de modo que se pueda afirmar que es la racionalidad comunicativa la que mantiene la integración y el orden social, y por otra criticar su propuesta en cuanto se pretende como hipotética y no estrictamente filosófica (o separada de la filosofía) (2.4, 2.5).

La ética propuesta por ambos -frente y contra el relativismo y escépticismo morales- es la "ética discursiva", una ética racional, universal, basada en la discusión intersubjetiva para la resolución de los conflictos y en el consenso como criterio de validez normativa. De igual modo, enfrentaremos esta ética en cuanto se pretende puramente procedimental, sin contenidos, cuya base de validez de las normas morales es el consenso (2.6).

Ambas propuestas filosóficas hablan así de un concepto de "razón procedimental", i.e no sustantivo ni fuerte estrictamente, no con contenidos determinados teóricos y prácticos, es decir, dependientes de determinada forma de vida, religión, época histórica o concepción ética y filosófica particulares, sino que los mismos se hacen depender de los *procedimientos* discursivos, argumentativos (dialógicos, comunicativos) en una *comunidad de comunicación* mediante los cuales se proponen esos contenidos para su discusión, crítica y aceptación. La validez de los contenidos se hace depender de un *consenso* entre los participantes en un diálogo, en una argumentación; es *válido* y concebido como *universal* aquello que resulte de la aceptación de todos los participantes en la argumentación (teórica o práctica). La validez universal a priori, antes de todo contenido particular a discutir, es conceptualizada como las condiciones de posibilidad que deben ser cumplidas ya siempre, necesariamente, para que sea posible la discusión intersubjetiva (el discurso argumentativo con sentido), y que garanticen la adecuada prosecución de los procedimientos discursivos. A descubrir estos universales (trascendentales) se anamina fundamentalmente la propuesta de ambos filósofos (con respectivas diferencias). Esto define su concepto de razón como postmetafísico, frente al escepticismo, el relativismo, la metafísica dogmática, la filosofía de la consciencia solipsista prediscursiva o filosofía de la subjetividad moderna, y frente a un concepto de razón sustantivo, con un contenido verdadero por sí mismo.

Nuestro objetivo es la defensa del concepto de razón universal, i.e la demostración de la necesidad de ese concepto, de la racionalidad en el mundo, en la acción e interacción humana y en la reflexión filosófica que habla de la razón, a pesar de los testimonios en contrario. Pero nuestra tesis es que la propuesta Apel-Habermas, esto es, el concepto de razón procedimental consensual es insuficiente e inconsistente, y se muestra débil frente a las exigencias y necesidades más acuciantes de nuestro mundo actual, porque de hecho no es puramente procedimental ya que presupone, requiere, implica y apela a conceptos con contenido sustantivo tanto teóricos como prácticos. Las críticas se dirigen contra su concepto de verdad consensual como al de ética procedimental (ética discursiva). Sostenemos que el consenso no es criterio para la justificación filosófica de los criterios racionales últimos teóricos y prácticos. Los contenidos sustantivos presupuestos e implicados en la argumentación de fundamentación última apeliana, en el concepto procedimental de racionalidad comunicativa habermasiano, y así en la ética discursiva de ambos, deben por consiguiente fundamentarse como tales, como conceptos con contenido sustantivo, el cual se debe explicitar adecuadamente.

Ahora bien, lo anterior es sólo posible desde un concepto de razón no procedimental sino filosófico de fundamentación última, un concepto de razón fundamentada últimamente con pretensiones fuertes en sentido estricto, esto es, sostenemos que las pretensiones, las exigencias y los fines son más radicales -y deben serlo- que las afirmadas por Apel y Habermas. Un concepto de razón que justifica lógicamente la racionalidad universal de los *conceptos y contenidos sustantivos* por ella afirmados, y así, su propia lógica. Se trata del concepto de razón especulativa en cuanto definido como la razón que demuestra su propia *necesidad*, su universalidad, su lógica, i.e como *autofundamentación*. A este concepto de razón lo llamamos *metafísico*.

Para ello es que apelamos a la propuesta de Hegel. A través de la exposición de lo que consideramos ser la estructura reflexiva de la fundamentación en la *Fenomenología* de Hegel (Cap. 3), concebimos la necesidad del concepto del sujeto, de la subjetividad universal como base de la fundamentación del saber. Con la *Fenomenología* pretendemos por un lado, demostrar que el desarrollo de la misma no está desligado de los contenidos del saber, es decir, el concepto del sujeto o autoconsciencia posee un contenido determinado, y el sujeto de que habla Hegel no es un sujeto aislado, solipsista, sino esencialmente intersubjetivo; por otro lado, hacer ver que la dialéctica propia de la obra -el desarrollo lógico de la consciencia a la autoconsciencia y de ésta a la razón, y al final, al espíritu absoluto- es desarrollo de la autofundamentación del saber, del concepto de razón que se justifica a sí mismo; todos ellos conceptos cuyo contenido fundamental es justificado por la reflexión filosófica cuya base, a su vez, es el concepto del yo, de la autoconsciencia (3.1); y por último, hacer ver que tal saber no está desligado del contenido normativo, de lo ético, y por eso ponemos énfasis en el concepto de espíritu (3.1.6) elaborado por Hegel pues es en él donde la comunidad intersubjetiva, la eticidad, se hace patente, lo cual culmina con el concepto -así podríamos ponerlo- de intersubjetividad moral frente a la eticidad ingenua. Por ello, en conexión con esto, abordamos la idea de la fundamentación de la ética en Hegel a través de su *Filosofía del derecho* (3.2, 3.3), cuyo despliegue nos permitirá tener de una manera clara el criterio y los contenidos que consideramos fundamentales en el intento de proporcionar una ética racional universalmente válida.

La filosofía hegeliana nos permitirá obtener los elementos, los contenidos y la forma de reflexión filosófica para formular el concepto de fundamentación última, el cual parte de la idea central de Hegel, la *necesidad del pensar* (Cap. 4) como fundamento justificador de la validez universal del saber. Defenderemos el concepto de razón metafísica o especulativa (4.1) en cuanto diferente y enfrentado, por un lado, al concepto de la filosofía de la consciencia criticado tanto por Apel como Habermas por representar el solipsismo, pero por otro, también enfrentado a la idea misma por ellos sostenida y derivada de la necesidad del paradigma *lingüístico-comunicativo-intersubjetivo* de que el único criterio universal de lo racional teórico-práctico es el consenso. Así, pretendemos dar respuesta a las preguntas planteadas por nosotros en torno al contenidos de los conceptos o criterios que habíamos sostenido en los capítulos 1 (1.6) y 2 (2.6) como conceptos con contenido sustantivo implícitos y presupuestos por las formulaciones de Apel y Habermas. Se trata del concepto de fundamentación última como discurso autofundamentador cuya base es el concepto del yo, la autoconsciencia, o el concepto del pensar; como la demostración de *la necesidad del pensar*, el cual es concebido como *razón objetiva-intersubjetiva universal autoconsciente*. Lo cual evidentemente será ahí aclarado. Concepto de *razón* que plantea la existencia o realidad de contenidos últimos de la razón teórico-prácticos demostrados últimamente por ésta misma de modo racional, no dependientes del consenso. Este mismo concepto nos permite plantear la fundamentación de la ética, i.e un contenido del deber absolutamente válido, inmanente al concepto mismo de intersubjetividad, y por esto se trata del concepto de la *razón ética* (4.3, 4.4).

Todo lo anterior nos permite plantear al final los problemas principales de la filosofía política (4.6), defendiendo la democracia como el sistema político realizable que se sigue del desarrollo elaborado.

De este modo, intentamos elaborar lógicamente el despliegue desde los fundamentos teóricos para llegar a lo práctico, y al final, y desembocar en lo político. Pensamos que tal desarrollo sólo de esta manera es auténticamente lógico.

La filosofía de Hegel es considerada como la última gran síntesis del pensamiento filosófico occidental y su importancia se aprecia al observar las diferentes posiciones tomadas después de su muerte, ya sea para retomarlo, superarlo o dejarlo de lado. Principalmente la filosofía de Heidegger y la hermenéutica gadameriana (y las tesis postmodernas derivadas de ellos) son sendos intentos por superar el afán de síntesis total del pensar hegeliano. Igualmente es el punto de partida y de crítica -junto con Kant- de Apel y Habermas en cuanto lo consideran la culminación de la filosofía tradicional idealista de la conciencia prelingüística y precomunicativa, y así como culminación de la metafísica moderna de la subjetividad, metafísica entendida, de acuerdo con diversas afirmaciones y exposiciones de ellos, como un saber fundamental último, teórico en sentido fuerte (sustantivo), abarcador, pero solipsista, basado en un concepto de sujeto aislado, absoluto, y en última instancia supresor de la realidad de los otros.

Nosotros concebimos la filosofía hegeliana como un intento auténticamente fundamentador del saber. Pero a diferencia del intento de fundamentación procedimental consensual, como una fundamentación sustantiva, con contenidos sustantivos universales justificados racionalmente como tales por la lógica propia de la argumentación, y así, no dependientes del consenso para su validez sino constitutivos del concepto mismo de la razón, un saber objetivo independiente de gustos, particularidades y creencias subjetivas, un saber objetivo por su lógica propia. La base de esta fundamentación es el concepto del sujeto, del yo, de la autoconsciencia, o el concepto del pensar. El problema es entonces cómo obtener los principios o criterios universales teóricos y prácticos a partir de este concepto. A esto se encamina nuestra propuesta. Esto no significa que desechemos toda la propuesta filosófica de Apel y Habermas, por el contrario, tratamos de asumir lo mejor de ellos, pues su aporte es muy importante, y en el momento donde ya no sea posible seguirlos, desarrollar nuestro propio concepto. Los problemas en relación con el papel del lenguaje, de la intersubjetividad, de la discusión y diálogo intersubjetivos tienen un papel fundamental en nuestro propio concepto. Así, pretendemos aclarar igualmente algunas de las principales diferencias respecto de Apel y Habermas (4.1.4).

Agradezco al Dr. Enrique Dussel no sólo por ser asesor de este trabajo sino por la amistad, la ayuda y apoyo que me ha dado desde los hace ya varios años que llevamos de irnos conociendo a través de los diversos cursos, seminarios, pláticas y discusiones sobre la cosa filosófica. Igualmente agradezco a los amigos del seminario de la maestría que me han apoyado con su atención, su interés, y su diálogo, y sus experiencias, en particular a Juan José Bautista por toda la problematización y cuestionamiento que ha hecho de las cosas que comentaba con él en las múltiples charlas que hemos tenido. También, finalmente, mi gratitud hacia mi familia. La única manera de corresponderles a todos, es entrar cada vez más a fondo en la cosa misma de la filosofía.

CAPITULO 1. APEL. RACIONALIDAD REFLEXIVA TRASCENDENTAL.

En esta parte vamos a presentar lo esencial de la reflexión trascendental propuesta y realizada por K.O. Apel en relación con el problema de la *fundamentación última filosófica*. Su propuesta es la *pragmática trascendental del lenguaje*, de la cual desarrollaremos el concepto de racionalidad según sus progresivos pasos lógicos, de modo que quede clara la aceptación del lenguaje como objetivo de estudio fundamental y la derivación a partir de éste de la necesidad de la discusión, de procedimientos argumentativos, del acuerdo intersubjetivo y así, del consenso como criterio básico de validez teórica y práctica.

Apel plantea la existencia de dos tipos de racionalidad: el paradigma de la reflexión trascendental y el de la racionalidad lógico-deductiva, de lo cuales el primero de ellos es para Apel el paradigma de la reflexión filosófica. La justificación del mismo implica necesariamente precisar el desarrollo realizado desde la filosofía del lenguaje y la hermenéutica, la semiótica de Peirce, las críticas a la filosofía trascendental de Kant y a la *Logic of science*, hasta llegar a su concepto de fundamentación última. Su propuesta es muy importante y de gran envergadura: frente al escepticismo, el cientificismo y el solipsismo, los principales adversarios del discurso apeliano -y del nuestro obviamente. A través de su discusión y crítica se irá presentando el desarrollo de la propia propuesta de Apel. Veremos cómo llegó a su concepto de *reflexión* a través de la superación realizada del solipsismo metódico por medio del recurso a la filosofía de Peirce. De aquí se obtendrán los conceptos de comunidad de investigación e interpretación, la crítica a la "deducción trascendental" de Kant, y el concepto fundamental del "*a priori de la argumentación*" como base de su propuesta de fundamentación filosófica última (1.1-1.5).

De igual modo, veremos cómo este mismo planteamiento lo aplica Apel a la fundamentación de las normas morales, proponiendo la ética procedimental basada en la "norma ética básica" universalmente válida (1.7).

Nuestras críticas (1.6) se encaminan a demostrar que no es posible conjugar el concepto de la fundamentación última y el concepto de verdad como consenso. Veremos que la "pragmática trascendental" muestra inconsistencias al remitirnos al final de todo, al consenso como lo principal para justificar la validez teórica, y que ella misma presupone conceptos con contenido, no explicitados por ella. Criticamos así el concepto puramente procedimental del criterio de verdad.

1.1 Cientificismo, solipsismo y escepticismo.

La superación del solipsismo metódico como del cientificismo y el escepticismo obliga a Apel a recurrir al, y realizar a la vez el "giro lingüístico-hermenéutico-pragmático" efectuado en este siglo por la filosofía del lenguaje de Wittgenstein (tanto del primero como del segundo), de la hermenéutica de M. Heidegger y H.G. Gadamer principalmente, mediante el recurso básico a la lógica triádica de Ch. S. Pierce quien intentó la transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana, y además, por otra parte, a la fundamentación que hizo Ch. Morris de la semiótica y a la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. Estos cambios representan para la

formulación de Apel, el paso de la *filosofía de la conciencia (Bewusstsein)* a una *semiótica del lenguaje*.

Solipsismo. El problema fundamental que Apel enfrenta es el problema kantiano sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico. Para hacer frente a este problema no recurre simplemente a un kantismo ortodoxo de la "conciencia en general". El punto de partida fundamental de esta propuesta es la puesta en cuestión del solipsismo metódico que impregna según Apel tanto a la filosofía kantiana, a la moderna lógica de la ciencia, a la ciencia empírico-analítica (neopositivismo), como a las ciencias sociales hermenéuticas del espíritu (Schleiermacher y Dilthey), y en general a la filosofía moderna de la conciencia (*Bewusstsein*) desde Descartes, Kant, Hegel, hasta Husserl. Podemos afirmar aquí que el intento fundamental de Apel es la superación de esta moderna filosofía de la conciencia (que es también el intento de Habermas).

El conocimiento es conceptualizado en la tradicional teoría del conocimiento, según ellos, como una *relación sujeto-objeto*. Esta teoría parte de la unidad y evidencia de la "conciencia del objeto" y de la "autoconciencia", unidad realizada de manera solipsista. Por eso es incapaz, dice Apel, de percatarse de que esa relación sujeto-objeto está *mediada significativamente*, y concebirlo entonces como *conocimiento interpretativo*. En aquella está un sujeto ya totalmente constituido y un objeto dado a ese sujeto, cada uno separado del otro y de lo que se trata ahí es entonces de establecer un puente por el que el sujeto lleve, capte, refleje al objeto correcta y adecuadamente. Tenemos que aclarar más precisamente el sentido en el que Apel entiende este solipsismo metódico, pues esta comprensión implica entender a su vez la concepción que él tiene de la tradición filosófica moderna.

El solipsismo metódico es "la suposición...de que aunque desde una perspectiva empírica el hombre sea también un ser social, la posibilidad y validez de formar también el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin embargo, sin *presuponer lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación*; es decir, que puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la conciencia individual"(1). Las propuestas filosóficas mencionadas parten del supuesto de que "en principio 'uno sólo' sería capaz de reconocer algo *en tanto que* algo, y por tanto, de cultivar la ciencia"(2). El pensamiento, la voluntad, la ciencia se formarían y dependerían de un sujeto aislado. La tesis de Apel, con la cual estamos de acuerdo, es que esto es falso, ya veremos por qué.

El intento de Kant de encontrar las *condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico*, es planteado ahora por Apel como "crítica del sentido como análisis de los signos"(3). Esta transformación de la arquitectónica de Kant radica en que la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de los enunciados cognoscitivos o de los argumentos ya no es la reflexión sobre las condiciones de la "*constitución de la objetividad de la experiencia*"(4). La reflexión ya no se dirige a investigar la estructura y funciones de la conciencia trascendental. La filosofía kantiana estaba guiada por el solipsismo metódico en cuanto presentaba el conocimiento válido como una relación de la (o una) conciencia aislada con el objeto de conocimiento.

Por otra parte, está la fundamentación filosófica realizada por Descartes y por Husserl mediante el recurso a evidencias de conciencia, a certezas últimas de conocimiento. Ellos pretendieron lograr un conocimiento absolutamente seguro mediante la concepción ya sea de ideas claras y distintas o mediante la visión de esencias puras. Para Apel, y estamos de acuerdo en esto, la evidencia de conciencia es insuficiente para fundar la validez del conocimiento. Estas propuestas están guiadas por el solipsismo ya mencionado. Pretenden garantizar la validez intersubjetiva del conocimiento mediante una evidencia de conciencia. Pero, claro, los problemas son en este caso los siguientes: ¿en qué radica la garantía de una evidencia intuitiva individual como fundamento del saber?, ¿cómo podemos saber que ella no es un mero engaño?, ¿cómo podemos estar seguros de que ella nos da un saber infalible? Es claro que la pregunta guía en todo este cuestionamiento es aquella sobre la base del conocimiento seguro e infalible, es decir, la búsqueda reflexiva de un *punto arquimédico del conocimiento* que garantice la validez de todos los demás conocimientos. Búsqueda que en la época moderna es iniciada por Descartes.

Cientificismo de la Logic of science. Apel rehabilita frente a la moderna lógica de la ciencia la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento y por el sujeto de la ciencia. Para nosotros es fundamental esta crítica pues con ella se demuestra la *necesidad de la autorreflexión filosófica* (demostración que será completada en el punto 1.3).

Tres partes son las importantes en esta crítica: la crítica a la abstracción realizada por la ciencia empírico-analítica de la dimensión pragmática del lenguaje, la crítica a los intentos por eliminar la autorreflexividad del discurso filosófico y la crítica al método "lógico-deductivo" como el método propio de la reflexión filosófica de fundamentación. Como resultado se obtiene la conjunción de estas tres críticas con el "*a priori* de la argumentación" que expondremos en el siguiente punto (1.2), en el planteamiento de una "pragmática trascendental del lenguaje" para la cual el método propio de la filosofía es la reflexión trascendental.

En conjunción con la semiótica de Peirce, Apel pone de relieve y se vale de la fundamentación de la semiótica realizada por Ch. Morris, con el objetivo, nuevamente, de poner de manifiesto la relevancia de la dimensión pragmática del uso del lenguaje, como complemento de las dimensiones sintáctica y semántica, para la validez del conocimiento. Las dimensiones del uso del lenguaje a las que se refieren Apel y Morris son (5):

a. La "Sintaxis" se refiere a las relaciones de los signos entre sí; en ella se refleja la estructura lógica de los lenguajes formalizados, por eso es la base de la moderna lógica matemática (Carnap).

b. La "Semántica" se refiere a la relación existente entre los signos con los objetos extralingüísticos o estados de cosas que ellos representan. Este, dice Apel, es el punto de partida de la *Logic of science* empirista que sustituye el problema de la verdad como correspondencia por la representación semántica de los estados de cosas por medio de proposiciones o de un sistema de éstas (Tarski).

c. La "Pragmática" se refiere a la relación de los signos con los sujetos que los utilizan. Ésta dice Apel, es el punto de partida de la semiótica de Peirce. Apel cuestiona el que simplemente se ignore la dimensión pragmática inherente a la argumentación o al conocimiento mediado por signos como si éstos tuvieran sólo dos dimensiones (6).

Para Apel, *la Logic of science* no satisface los requerimientos de una adecuada teoría de la ciencia. Ella, por un lado suprime, dice Apel, el problema de la conciencia como sujeto del conocimiento, y por otro, considera a las reglas a priori que en Kant establecían la unidad objetiva y hacían posible la experiencia como un requisito meramente psicológico. La sintaxis lógica y la semántica de los lenguajes científicos constituyen ahora el sustrato de las reglas a priori y ellas determinan la posible descripción y explicación de las cosas en cuanto que éstas constituyen una conexión regida por leyes. La "validez objetiva" se resuelve aquí mediante la justificación lógico-sintáctica y lógico-semántica, es decir, por la *consistencia lógica* de las reglas del lenguaje científico y la *verificabilidad empírica* de los enunciados y teorías científicas. El "sujeto trascendental" es sustituido por la "lógica del lenguaje científico". La sintaxis y la semántica garantizan la *validez intersubjetiva* de la ciencia empírica. La "lógica de la ciencia" parte aquí también de la separación entre sujeto y objeto de la ciencia tanto en las ciencias de la naturaleza como en las sociales.

Apel pone en cuestión esto. El argumento primero es que ni la consistencia lógica ni la comprobación empírica son garantizadas por la sintaxis y la semántica, pues la misma "lógica de la ciencia" tuvo que introducir "convenciones prácticas", o sea la "dimensión pragmática de la interpretación humana de los signos" (7) como condición de posibilidad y validez de los enunciados científicos. Fue necesario introducirlas pues no pudo resolverse el problema del criterio empírico del sentido recurriendo sólo a la sintaxis y semántica lógicas del lenguaje científico; era necesario para ello la *interpretación* de las teorías o sistemas lingüísticos para la confirmación o falsación de las teorías (8), y el acuerdo intersubjetivo sobre los "enunciados básicos" de la ciencia para proporcionarles validez. El lenguaje de este acuerdo no puede ser idéntico al lenguaje semántico de la ciencia sino al lenguaje aún no formalizado sobre cuya base se construyen aquéllos y se ponen de acuerdo los científicos de las ciencias empíricas sobre la "*interpretación pragmática* del lenguaje científico mismo"(9). La lógica analítica se remite *necesariamente* a esta dimensión pragmática y al problema de la intersubjetividad de la *interpretación* del mundo puesto que tiene que postular, también, que es posible alcanzar mediante la interpretación de los signos *una o la* interpretación del mundo intersubjetivamente válida y unitaria. Prescindir de tal dimensión es prescindir del sujeto del conocimiento y así, de la autorreflexividad propia de él. De modo que las construcciones sintácticas y semánticas dice Apel, y estamos de acuerdo, son posibles gracias a que los sujetos que construyen ese lenguaje se pueden poner (y se ponen de hecho) de acuerdo; acuerdo que no es una mera descripción empírica ni una construcción formal sino la condición de posibilidad de éstas. Por tanto: la semántica constructiva conduce de nuevo *al lenguaje ordinario como último metalenguaje* (10). El lenguaje ordinario se utiliza de hecho para producir e interpretar el lenguaje formal construido. El acuerdo mencionado es, como ya vimos con Peirce, el tema de la pragmática. Por tanto, si la mediación signíca es importante para la moderna teoría del conocimiento se le debe atribuir la misma

lidad que a la sintaxis y a la semántica dice Apel. Estas últimas son abstracciones parciales; y sólo a partir de la semántica cobran significado los análisis sintáctico-semánticos de los sistemas científicos y lingüísticos.

Por otra parte los análisis del segundo Wittgenstein condujeron en la filosofía analítica del lenguaje que buscaba una concepción adecuada del lenguaje y del significado, del modelo sintáctico-semántico al modelo de los juegos lingüísticos, i.e del uso del lenguaje en formas de vida determinadas. Según Wittgenstein el lenguaje formalizado de la ciencia no puede hacer uso reflexivo de la forma reflexiva de los lenguajes sino que tal forma debe legitimarse como una "semantical framework" "convencional" por la interpretación de los científicos en un metalenguaje, y así está presente la dimensión pragmática.

La lógica analítica de la ciencia presupone la intersubjetividad de la interpretación del mundo; por eso Apel pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y sobre el acuerdo intersubjeivo sobre el sentido y la verdad de los enunciados de la ciencia. Sin embargo, se deriva un problema grave aquí: la objeción, dice Apel, que podrían esgrimir Popper, Carnap y el segundo Wittgenstein referente a que no es posible lograr una "unidad trascendental de interpretación" (11) del mundo sino que debemos limitarnos a un "convencionalismo crítico", es decir, el conocimiento verdadero es una mera convención de la comunidad de científicos. Apel se hace cargo de este problema en su discusión con la propuesta de Wittgenstein de los "juegos del lenguaje" entretejidos con formas de vida determinadas. Según ésta, la interpretación de los signos es reconocida como condición de posibilidad y validez del conocimiento pero queda reducida a las convenciones del juego lingüístico de quien aplica cierta regla (*ibid.*, 153). Retomando a Wittgenstein y pensando contra él afirma Apel por el contrario que la regla no es seguida *por un solo individuo* sino que se presupone un juego lingüístico para usarla, el cual toma por tanto el carácter de trascendental, i.e como lo ya siempre presupuesto. Para Wittgenstein esto se relativiza al admitir una pluralidad de juegos de lenguaje descriptibles solamente. Pero tal descripción no es posible sino participando ya en ese juego de lenguaje: "el filósofo que quiera decir algo sobre los juegos lingüísticos, está presuponiendo implícitamente la posibilidad de comunicarse, en principio, con todos ellos" (*ibid.*, 154). Tal posibilidad de comunicarse *es la que da sentido a su actividad*. Si no se parte de esta posible comprensión la tarea de interpretar, de hacer ciencias sociales o culturales, o para un exégeta, no tiene sentido; estas actividades presuponen la idea del acuerdo como principio regulativo.

El contexto regulativo no lo proporcionan los juegos lingüísticos fácticos sino las reglas del "*juego lingüístico trascendental*" presupuesto por todos ellos. Llegamos a esta idea apeliiana fundamental, la cual se conjugará con la idea del "a priori de la argumentación" que veremos adelante.

Unidos a estas críticas están los argumentos que niegan la reflexividad y autorreflexividad de la filosofía, partiendo del paradigma lógico-deductivo en cuanto (12):

a. Se la admite como introspección empírica de los individuos, pero negándole toda función en el contexto de justificación de la filosofía asignada ahora a la semántica lógica proposicional. Hablar

aquí de reflexión es tachado de psicologismo. ¿Será ella sólo pura introspección empírica? ¿Cómo hablar de ésta desde una posición externa a ella? ¿Y qué carácter tendrá tal discurso objetivador sobre la reflexividad?

b. No se le otorga ninguna relevancia lógico-metodológica pues se considera que los enunciados autorreferentes conducen a paradojas (como la del mentiroso: "yo miento siempre", "yo miento ahora"); y se pretende evitarlas por medio de una jerarquía de metalenguajes en un lenguaje formalizado de los cálculos lógicos (13). El discurso autorreferente es prohibido por ser causa de antinomias, sin siquiera preguntar, como dice Apel, por qué conduce a tales paradojas. Pero esta prohibición se limita, dice Apel, a los lenguajes formales. ¿Realmente poseerá un carácter antinómico la autorreflexión? ¿Qué condiciones debe cumplir un metalenguaje que hable sobre la autorreflexión?

c. Se la reconoce como parte de lo que se llama "razón", que se expresa en la parte performativa del discurso (ya veremos esto), y que es condición de posibilidad de la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje, y de la jerarquía de éstos, pero sigue sin reconocerse la posibilidad de *proposiciones autorreferentes de la filosofía* aseveradas con pretensión de validez universal; se responde que "una generación infinita de metaniveles sería justamente la expresión lógicamente adecuada de la capacidad de la reflexión" (14). Esto significa que el discurso filosófico que formula la anterior afirmación "pertenece al respectivo metalenguaje de la serie potencialmente infinita que en la secuencia temporal histórica es el último actualmente utilizado" (*ibid.*, 145); este discurso filosófico es sólo otro metalenguaje, no se refiere a sí mismo, con lo cual se da a la validez de sus afirmaciones sobre la división del lenguaje un lugar en la misma jerarquía, negando así la propia pretensión de validez de sus proposiciones. Tal posición, dice Apel, se priva de poder sostener su posición en un discurso argumentativo, e inmuniza contra toda crítica lo formulado por ella (*ibid.*, 146).

Escepticismo. Apel se basa principalmente en el intento realizado por la *fundamentación lógico-deductiva* como el argumento principal en contra de la posibilidad de la fundamentación última filosófica. Ese intento se basa en una fundamentación puramente deductiva de proposiciones a partir de otras proposiciones. Este paradigma de racionalidad que, como hace ver Apel, surgió con Aristóteles, se encuentra bajo los presupuestos de los axiomas que ya no son más demostrables. Se trata de la imposibilidad de fundamentación de los axiomas del pensamiento lógico-matemático porque los argumentos de este tipo de pensamiento no pueden fundamentar por sí mismos la verdad de sus propias premisas ni la validez de sus reglas deductivas pues tal fundamentación cae en un círculo lógico. La filosofía analítica actual a partir de Frege y Russell ha continuado con ese intento.

El escepticismo derivado de esta posición es expuesto explícitamente por H. Albert: No existe ningún punto arquimédico del conocimiento o fundamentación del mismo pues sólo existen tres posibilidades si intentamos justificar el saber (el "trilema de Münshausen") (15):

1.2 De Peirce al "apriori de la argumentación".

El principal aporte de Peirce es a juicio de Apel el de haber descubierto, con su semiótica, la dimensión pragmática del uso de los signos. "El punto central del descubrimiento consiste en tomar conciencia de que *el conocimiento, como función mediada por signos, constituye una relación triádica, que no es posible reducir a una relación diádica*, como en el caso de las reacciones *observables* en el mundo de los objetos"(19). El conocimiento -en tanto conocimiento empírico de la naturaleza- es definido por Peirce no como una relación sujeto-objeto en la que el conocimiento se reduzca a los meros datos de los sentidos, ni como una relación entre teorías y hechos como en la semántica del positivismo lógico, ni, como en Kant, a "una pura mediación a través de conceptos, en el sentido de la *síntesis trascendental de la apercepción*"(*ibid.*), sino como *interpretación de algo como algo mediada por signos*. Se trata entonces de determinar cuál es la relevancia epistemológica de la dimensión pragmática del uso del lenguaje, su relevancia para la fundamentación del conocimiento, partiendo de la relación triádica de la función de los signos, la cual consiste en las siguiente relaciones (20):

ã. Primeridad: uso *icónico* del signo; es aquella de la *autodonación del fenómeno, no interpretada*, que por tanto el fenómeno no es todavía conocido *como algo*. La captación del *ser de tal modo del fenómeno*.

b. Segundidad: uso *indicador* del signo; este fenómeno objetivo, dado para esta percepción; formulación de un juicio perceptivo.

c. Terceridad: uso *simbólico* del signo; esto es, la interpretación lingüística, y así, el juicio perceptivo con pretensión intersubjetiva de validez.

En esto vemos el principal intento crítico de Apel contra lo que llama él la filosofía de la conciencia. De la necesidad de la relación triádica se obtienen tres consecuencias para los fundamentos del conocimiento (21):

1.El conocimiento de *algo en tanto que algo* sólo se logra a través de una mediación signica "*en virtud de signos como vehículo material*".

2. El signo ejerce la función de representación (*repräsentation*) para una conciencia porque hay un mundo real que puede ser pensado como representable y cognoscible en algunos aspectos. Se trata de un "realismo crítico del sentido". Lo real es pensado *con sentido* si lo pensamos como lo que tenemos que conocer y lo que es cognoscible. Lo real no es una cosa en sí incognoscible, frente a lo cognoscible como mero fenómeno (Kant). En lugar de introducir esta distinción Peirce introduce la de lo cognoscible *in the long run* y lo que se conoce en un momento determinado.

3. La representación de algo como algo no es posible sin una "*interpretación por parte de un intérprete real*"(*ibid.*, 180). El *sujeto* de la ciencia está constituido por este intérprete real, que no es un sujeto solipsista sino una *comunidad real de experimentación e interpretación* en la que se

presupone una comunidad ideal como telos o fin, la cual a su vez es experimentable como *medio intersubjetivo del acuerdo* (*ibid.*, 188). El progreso está conectado por tanto con el perfeccionamiento a través de la "idea regulativa" del consenso.

La propuesta apeliana en tanto reflexión trascendental demuestra así, correctamente a nuestro juicio, la necesaria presuposición de una comunidad de investigadores y de la interpretación lingüística realizada por aquella como condición de posibilidad del saber científico. La utilización que este sujeto real hace de los signos para el logro del conocimiento sustituye, para Apel, a la conciencia pura solipsista; la "conciencia del objeto" es sustituida por la opinión de los científicos formulada como *interpretación media...:c signos*, la cual trasciende toda subjetividad finita pues el conocimiento es entendido aquí como proceso de interpretación. La "objetividad" y necesidad de los juicios científicos es proporcionada por las inferencias *in the long run* (a largo plazo) de los científicos. Se sustituye así la *síntesis trascendental de la apercepción* (Kant) por el postulado de una *convicción última de la comunidad ilimitada de los científicos* que como sujeto de la ciencia es una comunidad real (22). De este modo: "El *consenso* postulado por la crítica del sentido es el *garante de la objetividad del conocimiento*, que sustituye a la 'conciencia en general' trascendental kantiana" (23) y que funciona como un principio regulativo, como ideal de la comunidad, que sólo puede ser realizado por medio de ella. La meta es el consenso de la verdad en una comunidad ilimitada de científicos.

Obviamente podemos plantear la siguiente pregunta que consideramos fundamental, pues se refiere a un paso lógico de suma importancia en la argumentación de Apel: ¿Cuál es la necesidad de este cambio desde la conciencia trascendental al consenso de la comunidad? Para responder esta pregunta Apel plantea el problema -como consecuencia de lo anterior (y retomando la propuesta de J. Royce)- de la relación existente entre el problema metacientífico del acuerdo intersubjetivo en relación con el conocimiento científico. Esto es claro pues ahora el conocimiento depende de la comunidad ilimitada de interpretación. Royce, aclara Apel, no se interesaba por una teoría metacientífica de la aclaración de los conceptos como Peirce sino por una teoría social sobre el acuerdo intersubjetivo (*ibid.*, 189). Pero en el caso del conocimiento empírico de la naturaleza, éste presupone un intercambio realizado interpretativamente -dada la categoría de terceridad- entre los hombres que *presupone* a la vez un acuerdo sobre el sentido de los términos y conceptos de la ciencia. Los signos funcionan aquí no como un mero instrumento para comunicar lo conocido solipsistamente sino, en tanto lenguaje, "*como instancia mediadora para conocer algo en tanto que algo*" (*ibid.*). Se trata así, de la "comprensión del sentido *qua* interpretación de los signos" (*ibid.*, 196). Dejar esto de lado implica para Apel "relegar la mediación intersubjetiva de la tradición, que está ligada a cualquier aplicación interpretativa del lenguaje en los actos de conocimiento perceptivo-aperceptivos" (*ibid.*). En la interpretación de algo *en tanto que* algo se trata de la interpretación del sentido de los significados de las palabras y conceptos transmitidos lingüísticamente por los sujetos que conforman la comunidad, lo cual implica un entendimiento entre ellos. Esta es la importancia suprema que Apel otorga a la mediación signica-lingüística, es decir, por tanto, como interpretación y acuerdo sobre los significados, pues ella precede, en la ciencia empírica de la naturaleza, dice él, a toda subsunción de los datos sensoriales bajo los conceptos correspondientes. Este momento convencional involucra necesariamente la realización

del *acuerdo intersubjetivo* sobre el sentido actuante en cualquier aplicación interpretativa del lenguaje por parte de los sujetos. La indicación de esta relación se la debe precisamente a J. Royce. El acuerdo intersubjetivo -implícito- es *presupuesto en forma de interpretación del lenguaje*. Pensamos que éste es el punto central de la propuesta de Apel. El acuerdo intersubjetivamente logrado es ahora, por tanto, la base del conocimiento. Esto es lo que permite que la mera relación sujeto-objeto sea rechazada porque en ella "no se percibe que *el acuerdo (Verständigung) intersubjetivo; qué mediación de la tradición en una 'comunidad de interpretación', es la condición hermenéutica-trascendental de posibilidad y validez de todo conocimiento que se oriente objetivamente (incluso el precientífico)*" (*ibid.*, 190).

En el conocimiento mediado por signos están involucradas y contenidas tanto la mediación entre sujeto y objeto, como interpretación del mundo, y la mediación entre sujetos, como interpretación del lenguaje (*ibid.*, 191). Estas formas de conocimiento mediado por signos son, para Apel, originariamente complementarias aun cuando se excluyen entre sí; la primera se refiere al conocimiento empírico orientado objetivamente en tanto "observación" y "explicación", y la segunda al "acuerdo" logrado en la comunidad de interpretación de los científicos de la naturaleza.

Es necesario por tanto, aclarar más el sentido de la objetividad, de sus criterios, lo cual se puede hacer mediante su relación explícita con el problema de la verdad que, en efecto, está ya manifestado en lo dicho y que veremos más adelante. La reflexión apeliana muestra, después de rechazar la relación sujeto-objeto a través de la recuperación de la dimensión pragmática del uso de los signos, y mostrar las tres dimensiones, la necesidad de percatarse del acuerdo intersubjetivo involucrado por la misma dimensión pragmática, pues para la filosofía transformada semióticamente el planteamiento hermenéutico de los problemas se origina en el interés por el acuerdo (*ibid.*, 192). La interpretación de algo *en tanto que* algo involucra necesariamente el acuerdo sobre el sentido lingüístico, sobre el significado de palabras y conceptos. La objetividad está de este modo necesariamente ligada a este mismo acuerdo. Ella no depende ya de las categorías de una conciencia en general sino del consenso logrado en la comunidad ilimitada de los científicos. Dice Apel: "estableciendo como sujeto del conocimiento -en tanto función mediada por signos- la comunidad de comunicación, la filosofía trascendental, semióticamente transformada, supera el solipsismo metódico de la teoría tradicional del conocimiento, según el cual sólo podemos pensar a los otros hombres y sus acciones comunicativas como objetos (con los que, a lo sumo, podemos entrar en relación empática) de un sujeto aislado de conocimiento" (*ibid.*, 192). Los otros son miembros de la comunidad de comunicación. Peirce se basó en el progreso histórico de este acuerdo en la comunidad de los científicos. Este proceso histórico de conocimiento, si no fuera interrumpido ni perturbado, produciría la posible objetividad de la verdad científica de la ciencia natural, el consenso garantizador de la objetividad del conocimiento en la comunidad ilimitada de comunicación.

Sin embargo, Apel ve los límites de la semiótica peirciana en su cientificismo. Para Peirce, el acuerdo de la comunidad de interpretación sólo se relaciona con las cuestiones y problemas a resolver *in the long run* por el saber científico, nomológico explicativo, e intersubjetivamente válido, es decir, está circunscrito a la ciencia natural, a la investigación experimental de la ciencia

de la naturaleza. Para Apel, Royce abandonó este marco científicista pues ya no trata del conocimiento de estados de cosas comprobables experimentalmente sino con el autoconocimiento humano mediado por la comprensión en la comunidad de interpretación. Se realiza así un cambio desde la interpretación de los signos a la comprensión de las intenciones con sentido. El hombre y no el signo es el sujeto de la interpretación con sentido. Royce aplica el análisis de Peirce al proceso de la historia del espíritu, y Apel, basado en él, llega a la determinación de que el acuerdo no sólo es básico en la problemática científica ligado a la experiencia experimental sino en el acuerdo sobre el sentido en la conversación cotidiana y en la transmisión cultural. El ejemplo básico es el diálogo entre dos interlocutores quienes se manifiestan mutuamente sus intenciones (*ibid.*, 197) y aclaran entre sí el sentido de sus expresiones "a la luz de su 'interacción' y las posibles experiencias que les son inherentes" (*ibid.*, 198).

Estamos llegando aquí a otro momento lógico importante en este desarrollo. La estructura de la interpretación es, dice Apel (*ibid.*, 195), la clave para el mundo de las relaciones sociales. En el mundo del espíritu humano es la interpretación la que permite conocernos y desarrollarnos. El problema por tanto, ahora, es el de la comprensión hermenéutica y su verdad en las ciencias del espíritu. La polémica se da aquí entre la comprensión en las ciencias del espíritu y la explicación científica. Desde la "hermenéutica trascendental" la respuesta a la pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos para aclarar el sentido demuestra que no es posible lograr esta interpretación sin presuponer la "comprensión" y así la interacción con los otros. La hermenéutica no se puede supeditar al principio regulativo de Peirce acerca de la aclaración del sentido en la comunidad de científicos. El lenguaje de la comunidad de científicos *no es el único*. Este se ha configurado históricamente a través de la sociedad (y la tradición). El lenguaje es el medio autorreflexivo para el acuerdo, la "metainstitución de todas las instituciones" (*ibid.*, 200); y en tanto es esta metainstitución es la instancia vinculante normativamente, dice Apel, en cuanto ya siempre se obliga a los individuos a concordar entre sí a través de normas de la sociedad, es decir, en la interacción. La hermenéutica concibe la interpretación de los símbolos como función de la mediación histórica, i.e como posible por y realizada ya en, la tradición histórica, y transmitida en ella. Por tanto la aclaración del sentido en la comunidad de científicos la presupone y está sujeta a ella; antes de la interpretación científica está la interpretación de los símbolos lograda históricamente. Ella necesita del acuerdo: "toda aclaración del sentido presupone una precomprensión expresada en el lenguaje ordinario, en la que se relaciona toda explicación detallada mediante sus condiciones de adecuación" (*ibid.*, 201). Con esto significa Apel la ley básica de la mediación histórica de la tradición. Los significados o sentidos han estado ya siempre ligados y mediados por la tradición, provienen de ella. El sujeto de la interpretación es histórico y consiste en "la *comunidad de interpretación de una comunidad ilimitada de interacción*" (*ibid.*, 202). La aclaración pragmática del sentido es dependiente de esta comunidad. El problema hermenéutico es, de este modo, el del acuerdo con los otros acerca del sentido y de la verdad de la interpretación de algo *en tanto que* algo, acerca del acuerdo sobre el mundo objetivo. El acto de comprender es un acto hermenéutico porque se considera al otro como capaz de verdad y decisión y no como mero objeto de observación y explicación en su conducta y sus actos. La interpretación científica representa un tránsito desde la interpretación en esta comunidad a la "claridad de los conceptos ligados a la experiencia experimental" (*ibid.*, 201).

Por tanto no sólo existe la *comunidad* de los científicos sino también la "comunidad histórica de interacción". También aquí encuentra Apel un principio regulativo del progreso ilimitado: "en la *idea de la realización de una comunidad ilimitada de interpretación*" (*ibid.*, 204) presupuesta por quien argumenta, o sea, por quien piensa. A partir del contraste entre la comunidad real y la ideal de interpretación surge este principio regulativo del progreso práctico. ¿Cómo se podría y debería estar enlazado el progreso en la interpretación (*ibid.*, 205). Se trata del *posible progreso en el acuerdo intersubjetivo*.

Ahora bien, lo que vemos surgir a partir de la anterior argumentación es la ampliación realizada por Apel del concepto de comunidad de interpretación en el de "comunidad de comunicación ilimitada" y al final, derivada de la anterior, la "comunidad de argumentación". Apel lo resume así: "con cualquier argumento, incluso con cualquier palabra humana (en rigor, con cada acción que entendamos como tal), postulamos el presupuesto ideal, normativamente inalienable, del juego lingüístico trascendental de una comunidad ilimitada de comunicación" (24); i.e., "podemos interpretar todas las expresiones lingüísticas, e incluso todas las acciones con sentido y las expresiones humanas corporales (en la medida en que pueden ser verbalizadas), como argumentos virtuales" (25). Esto significa, y determinando totalmente el paso de la filosofía de la conciencia moderna a la semiótica apeliana -conjugando aquí lo que ya vimos sobre la superación de Kant realizada por Peirce, la dimensión pragmática y la hermenéutica- que no se trata de una *yo solipsista* sino de una *comunidad de argumentantes*. La comunidad de comunicación, dice Apel, es, en tanto sujeto, idéntica al género humano como tal (26). ¿Cuál es la relevancia epistemológica de esta comunidad de argumentación? La reflexión trascendental de Apel nos lleva a esto: a la demostración del *apriori de la argumentación* como hecho irremontable (*Nichthintergehrbar*). La argumentación tiene el carácter de la irremontabilidad (*Nichthintergehrbarkeit*) por todo pensamiento y acción que se pretenda con sentido, es decir, es un hecho -a diferencia del "hecho de la razón" kantiana dice Apel- *más allá del cual no es posible ir ya más* por todo acto de pensamiento, o sea, de argumentación que se pretenda con sentido, pues éste, *ya siempre* -para decirlo con el perfecto apriórico- tiene que partir como presupuesto irrebalsable o irremontable del hecho de que está en una situación de argumentación. El hecho de hablar con otros (pragmática) revela que nuestros "actos de habla", nuestras acciones con sentido, son actos de los que debemos responder, tenemos que dar razones de ellos. Los científicos argumentan para defender una tesis, hipótesis o teoría, pero lo mismo hacen los hombres cotidianos al intentar justificar una forma de conducta, una decisión, una pretensión, o al intentar resolver un conflicto, etc. Como las ciencias hermenéuticas tienen su interés en el acuerdo, la comprensión de la que aquí se trata se refiere a la autocomprensión reflexiva de los que participan en la comunicación. El comportamiento máximamente racional es identificado con la capacidad de proporcionar argumentos para justificar decisiones, resolver conflictos, etc. La filosofía trascendental apeliana intenta reflexionar sobre la "argumentación en general", no limitada a una comunidad particular: "Sea cual fuere la posición de quien argumenta, esto constituye para él evidentemente *lo último, lo irrebalsable*" (27). Incluso quien niega la argumentación, sólo lo podrá hacer, si es racional, i.e. si su negativa puede tener sentido, dando argumentos.

La importancia de la argumentación para la propuesta de fundamentación última de la racionalidad y de la ética es lo que queda por mostrar. Esto lo haremos en los siguientes puntos.

1.3 Lenguaje y reflexividad.

Apel encuentra enunciados distintos a los enunciados de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias hermenéuticas y sociales. Tampoco pertenecen ellos a la lógica (formal) ni a la matemática. Son propios de la filosofía. Para demostrar esto se tiene que hacer valer la *autorreflexión estricta* del sujeto de la argumentación, la cual, como vimos ya, es el *a priori irremontable* para todo pensamiento con pretensiones de sentido y verdad. La crítica se dirige ahora como complemento de la anterior tesis de que la "lógica de la ciencia" hacia abstracción del sujeto del conocimiento pues se afirma ahora también que esta abstracción significa hacer abstracción de la *reflexión del sujeto de la argumentación* y por tanto se evita la pregunta por *las condiciones de posibilidad necesarias de la argumentación plena de sentido y por tanto intersubjetivamente válida*.

Es necesario partir, para la demostración de la existencia de estos enunciados filosóficos, del análisis de la teoría de los "actos de habla", la justificación que da Habermas de la *doble estructura performativo proposicional* del habla humana, y poder así demostrar la necesidad de la reflexión del sujeto argumentante. El análisis habermasiano de la doble estructura del habla será retomado por Apel para justificar una de las partes fundamentales de su sistema como veremos adelante: el principio de no autocontradicción performativa.

Habermas se ha propuesto por su parte investigar las condiciones de posibilidad universales del entendimiento (*Verständigung*) o comunicación posibles (28). Esto es lógico: pues si la dimensión pragmática significa comunicación entre sujetos se puede y debe investigar cómo es posible ella, y cuáles son sus presupuestos universales. Habermas habla más bien de presupuestos universales de la acción comunicativa pues su investigación se dirige a la acción orientada al entendimiento; se trata de *reconstruir* los presupuestos universales sin los cuales este tipo de acción no sería posible. A esta investigación Habermas la llama "pragmática universal". Se trata de demostrar lo que, con la ejecución de cualquier acto de habla, de su entendimiento y de la respuesta a él, ya siempre hemos presupuesto como su condición de posibilidad. Habermas estudia la "base de validez del habla en todo su espectro" (*ibid.*, 300), aquello que hace posible que exista el habla humana en cuanto actos comunicativos. De este modo, dice, todo hablante o agente que actúe comunicativamente "tiene que etablar en la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse" (*ibid.*). Quien participa o quiera participar en un proceso de entendimiento necesariamente realiza estas *pretensiones de validez* con sus actos de habla:

1. de *inteligibilidad*, es decir, de expresarse de forma inteligible para poder entenderse con otro.
2. de *verdad*, es decir, de dar a entender *algo*, de comunicar un *contenido proposicional*, para compartir el saber con otro.
3. de *veracidad*, es decir, de darse a entender y expresar sus intenciones de forma veraz, para que el oyente se pueda fiar de él.

4. de *rectitud (o corrección) normativa*, es decir, de entenderse *con los demás*, o manifestar algo correcto en cuanto a las normas y valores vigentes, para que él y el oyente puedan concordar entre sí respecto a un *transfondo normativo intersubjetivamente reconocido*.

Sólo bajo el presupuesto de su cumplimiento se puede realizar y proseguir la acción comunicativa en tanto son reconocidas como planteadas con razón. El objetivo del entendimiento es llegar a un *acuerdo* que descansa precisamente en el reconocimiento de aquellas pretensiones de validez y termina en "la comunicación intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros" (*ibid.*, 301). Si no se cumplen las pretensiones, o al menos una de ellas, no es posible proseguir la acción comunicativa y queda ya sea pasar a la acción estratégica, interrumpir la comunicación, o entenderse en el nivel de la argumentación. Habermas distingue entre: a) las condiciones de validez de una oración gramatical, proposición verdadera, expresión intencional veraz y rectitud normativa de una manifestación, b) las pretensiones con las que se exige reconocimiento intersubjetivo para los actos de habla en cuanto a la corrección gramatical, verdad, veracidad, y rectitud normativa de lo planteado, y c) desempeño o resolución de las pretensiones de validez. Desempeño (*Einlösung*) discursivo es aquí un concepto fundamental, significa "que el proponente, sea apelando a experiencias e intuiciones, sea mediante argumentos, sea siendo consecuente en su acción, puede mostrar que lo que dice es digno de reconocerse, y dar lugar a un reconocimiento suprasubjetivo de la validez de lo que dice" (*ibid.*, 302). Al aceptar un oyente la pretensión de validez reconoce la validez del acto de habla, ya sea la oración gramaticalmente correcta, la verdad del enunciado, la veracidad de la intención, o la corrección normativa de la manifestación.

Habermas no dice que *si queremos comunicarnos* tenemos que pensar que debemos cumplir esas pretensiones, como si fuera una elección de si las quiero cumplir o no, y que si no las cumplo de igual forma es posible comunicarse, sino que la comunicación *de hecho existente* se lleva a cabo debido a esas pretensiones de validez cumplidas al hablar. Si no se cumplieran tales pretensiones no habría comunicación. En este sentido son presupuestos trascendentales. Aún para discutir las ya las estamos presuponiendo en la discusión sobre pretensiones de validez. Evidentemente que del hecho de que la comunicación o entendimiento se dé no se sigue que sea lo único que se dé, pues como dice Habermas, si éste fuera el estado normal no habría por qué estar analizando los procesos de entendimiento (*ibid.*, 302). Es un hecho que existen los malentendidos, discordia, mentiras, engaños, incomprensión, desacuerdo, no veracidad, el hablar a otro estratégicamente, etc. Pero ¿sólo funciona esto?, ¿sólo esto existe?, ¿cómo podríamos distinguir entre actos que de acuerdo a nuestro saber preteórico sabemos que no se guían sólo por estos últimos sino por su contrario?, ¿cuál de estas formas de acción es la que realmente domina en la vida de los individuos, en las comunidades, en la propia autocomprensión?, ¿cómo explicar el hecho de que los individuos se entiendan entre sí? o ¿qué nos permitiría afirmar que de hecho hay entendimiento entre los individuos y no que sus acciones comunicativas se guían por los últimos actos mencionados?, ¿qué actos comunicativos pueden permitir mantener la integración de una comunidad? Estas preguntas, pensamos, están a la base del intento de Habermas de buscar las condiciones universales del habla humana.

Habermas critica, al igual que Apel, la falacia abstractiva de la filosofía analítica del lenguaje en cuanto ésta sólo considera las propiedades sintácticas y semánticas de lenguaje. Para él no sólo el lenguaje sino también el habla puede ser analizada formalmente. El habla es definida aquí como "el empleo de oraciones en emisiones" (*ibid.*, 304). La principal distinción analítica que hace Habermas es entre las unidades elementales del lenguaje, las oraciones (*Sätze*), y las del habla, las emisiones (*Ausserungen*). Nuevamente, aquí se trata de demostrar la necesidad de considerar la dimensión pragmática del lenguaje. El análisis formal se refiere al análisis de los presupuestos. Se trata de realizar una reconstrucción racional como procedimiento, que, en un plano fenomenológico-hermenéutico, se puede decir, es la reconstrucción sistemática del saber preteórico de los sujetos hablantes en sus actos comunicativos, y no un procedimiento analítico-formal. Se refiere a la comprensión del sentido de emisiones o manifestaciones; por eso "el intérprete que trata de entender el sentido de una emisión hace, en principio, su experiencia como participante en una comunicación sobre la base de una relación intersubjetiva con otros individuos, establecida mediante símbolos, aún cuando fácticamente se las vea a solas con un libro, o con un documento, o con una obra de arte" (*ibid.*, 307-308), a diferencia de la experiencia sensorial u observacional que se dirige a las cosas o sucesos y se realiza en solitario, desde una posición objetivante, neutral (*ibid.*, 311). La pragmática universal tematiza por lo tanto, las unidades elementales del habla, las emisiones y no las oraciones. El análisis reconstructivo se propone describir explícitamente las reglas que el hablante competente ha de dominar para formar oraciones gramaticalmente correctas y emitir las adecuadamente, pues él posee un saber implícito expresado por su "competencia lingüística de regla", es decir, su capacidad de generar oraciones, pero además posee una "competencia comunicativa de regla" (*ibid.*, 326), es decir, de emplear oraciones en actos de habla; el propósito es entonces describir "el sistema fundamental de reglas que los hablantes adultos dominan en la medida en que pueden cumplir las condiciones para un empleo afortunado de oraciones en actos de habla" (*ibid.*).

Esto muestra por un lado, que ya se ha agregado, o mejor, considerado, la dimensión pragmática, pues a diferencia de la lingüística, se tematiza las reglas de formación de emisiones de acuerdo a las reglas de la pragmática. La única forma de evitar y eliminar esta propuesta sería demostrar que las estructuras del habla universales están determinadas por la estructura de las oraciones, i.e que la competencia comunicativa depende de la competencia lingüística o que ésta no necesite de aquélla, de modo que el hablante con sólo ésta última podría dominar situaciones de entendimiento con otros. En la demostración de que esto no es posible vemos una de las fundamentales aportaciones de Habermas. Y esto no es posible porque para emitir una oración el hablante debe cumplir precisamente los presupuestos universales de la comunicación. Las oraciones no viven solas. Si cumple una oración los presupuestos y requisitos según las estructuras gramaticales puede ocurrir que no cumpla al mismo tiempo con los del habla o situación de entendimiento, pues ella puede estar correctamente formada y sin embargo no comunicar ni dar a entender nada en una "situación de habla". La pregunta es entonces la de si pueden funcionar separadas ambas competencias, pero esto tampoco es posible pues una oración *siempre es emitida* y por tanto está incertada en contextos comunicativos y es puesta así bajo pretensiones de validez. Esto quiere decir que la "gramaticalidad de una oración significa (bajo un aspecto pragmático) que la oración,

cja: lo un hablante la emite, resulta *comprensible* para todos los oyentes que dominan"(ibid., 327) un sistema de reglas. No basta por tanto con que la oración esté correctamente formada.

Además, su gramaticalidad es algo que se ha aprendido en el intercambio lingüístico con los demás, el realizar oraciones bien formadas es cuestión de aprendizaje, presupone la capacidad de comunicación. La gramaticalidad sólo satisface la pretensión de inteligibilidad según Habermas, en cambio una emisión lograda debe satisfacer las otras tres pretensiones de validez. No se pueden considerar las oraciones con independencia de las situaciones de habla (de comunicación) en que son emitidas. La capacidad de comunicación dice Habermas, es "la capacidad de un hablante dispuesto a entenderse, para insertar una oración bien formada en referencias a la realidad o relaciones con la realidad"(ibid., 328). Sólo podemos realizar, por tanto, oraciones gramaticalmente correctas si hemos aprendido a comunicarnos, a comunicar un contenido proposicional, a manifestar nuestras intenciones y a cumplir y ejecutar normas reconocidas en un contexto. El individuo debe dominar un espectro más amplio de relaciones y formas de emitir el contenido que quiere expresar. El saber emitir una oración en la situación adecuada, en relación con el contenido, intención o norma depende de la capacidad de relacionarse con los demás. El saber emplear las funciones pragmático universales muestra la "competencia comunicativa" del hablante.

Se pone de manifiesto también la necesidad de la reconstrucción en términos de comprensión y no de observación empírica y se pone el acento en el carácter reflexivo del lenguaje. Esto último lo veremos adelante. En su pragmática universal Habermas adjudica a la teoría de los actos de habla la investigación de la "fuerza ilocucionaria" basada en el análisis de la interacción en cuanto establecimiento de relaciones interpersonales a través de emisiones. Esto es fundamental para la "acción comunicativa". Más adelante veremos su desarrollo en una teoría de la acción comunicativa.

El análisis de los actos de habla lleva a considerar como fundamental el status *realizativo* - performativo (*performativen*)- de las emisiones lingüísticas. El tema de la teoría de los actos de habla son las unidades mínimas del habla de las que ya nos habló Habermas. Lo constitutivo de un acto de habla es "la producción o emisión de una oración-instancia bajo ciertas condiciones", de este modo la "unidad de la comunicación lingüística" es "la producción o emisión del símbolo, palabra u oración al realizar el acto de habla"(29). La distinción que se establece se refiere a lo que es y dice una proposición y al acto de emitir esa proposición. De acuerdo con Austin al *decir algo* no sólo digo algo sino que también *hago algo*. Se trata por un lado de un "acto-locucionario", del acto de *decir algo*, y por otro, de un "acto ilocucionario", i.e *realizar un acto al decir algo* (30). Un acto de habla explícito posee ambos componentes, el proposicional pues tiene una oración de contenido proposicional, y el ilocucionario consistente en "un 'acto ilocucionario' que se ejecuta con ayuda de una 'oración realizativa'"(31). Los actos ilocucionarios son las acciones *realizadas al emitir las oraciones* por ejemplo preguntar, enunciar, afirmar, mandar, rogar, prometer, exigir, pedir, advertir, etc. Al emitir una promesa, por ejemplo, mediante una oración trato de hacer una promesa. El enunciar y el aseverar son actos, dice Searle, las proposiciones no. Una proposición "es lo aseverado en el acto de aseverar, lo que es enunciado en el acto de enunciar"(32). Para

repetir algo ya dicho: "Los actos proposicionales no pueden ocurrir solos...sin hacer una aserción, plantear una pregunta o realizar algún otro acto ilocucionario"(33).

El punto clave de esta teoría es el carácter realizativo de las emisiones, consistente en el "complemento performativo" del enunciado u oración propuesta, el cual puede ser expresado mediante la "oración realizativa" (ya-mencionada por Habermas) al decir: "yo afirmo por la presente (*hiermit*) que..." o "afirmo con esto, frente a cualquier oponente posible que..."(34). Este complemento aclara qué acción se está realizando en el momento de emitir la oración, en él se explicita la acción realizada con el acto de habla. Así, todo enunciado propuesto que tiene que justificarse presupone, dada su estructura pragmática, su complemento performativo. Habermas trata con actos de habla proposicionalmente diferenciados constituidos por estos dos componentes explícitamente.

La importancia de esta distinción radica en que permite ver que los actos de comunicación no sólo se refieren, como ya vimos con Apel, a mero intercambio de información sino que con ellos se realiza algo más e implican algo más. Ahora bien, el "acto ilocucionario fija el sentido en que se emplea el contenido proposicional, y el complemento de ese acto determina el contenido que bajo la función comunicativa fijada es entendido 'como algo'"(35), es decir, que mediante el componente proposicional se identifica y determina cierto objeto "como algo", pero esto, al ser unido con el componente ilocucionario puede ser emitido de cierto modo o es emitido de cierto modo. El contenido es el mismo, lo que cambia es la forma en que se quiere que sea entendido dicho contenido, ya sea como un mandato, orden, afirmación, ruego, confesión, pregunta, advertencia, etc. Por ejemplo si digo la oración "te buscaré" el contenido proposicional es lo dicho en ella, pero que puede ser entendido de forma distinta dependiendo del acto de habla de que se trate, el cual puede ser no una promesa sino una advertencia o una amenaza. El componente ilocucionario determina así, dice Habermas, no un objeto en el mundo mediante una oración sino la forma en que comunicamos y damos entender lo que sucede en el mundo *a otros*, y viceversa. Habermas parte de los tipos ideales de actos de habla, i.e actos de habla paradigmáticos de la acción orientada al entendimiento (ya veremos en que consisten éstos más adelante al tratar la teoría habermasiana de la "acción comunicativa" (2.1)). Aquí, el componente ilocucionario es fundamental pues es el que especifica el sentido de la emisión. Si al decir algo hago algo, lo que hago es una acción en relación con un oyente. Para que sea entendida la emisión es necesario que con ella se establezca una relación entre hablante y oyente. El emitir una oración es un acto; ella ya no es algo independiente y aislado -de por sí no lo es- sino que queda incierta en un contexto comunicativo e interactivo, es decir, en relación con otros sujetos que la pueden entender, aceptar o rechazar. Si se trata de una oración explícitamente realizativa establece, dice Habermas, una relación de interacción entre al menos dos sujetos. Esto no sólo significa que se realizan acciones. Por una parte con esto se muestra para nosotros la conexión necesaria entre las tres funciones del lenguaje (que expondremos después adelante) y se quita primacía a la función expositiva; por otra parte se hace ver la existencia de expresiones lingüísticas significativas que no sólo se refieren al contenido proposicional o verdad de las oraciones. El aspecto de significatividad se amplía. Se demuestra además la dependencia de la sintáctica y la semántica respecto de la pragmática; sin ésta no son posibles aquéllas, ni la comprensión de los significados lingüísticos, y se muestra el hecho

de establecer relaciones interpersonales, i.e se trata, como lo llama Habermas, de la "fuerza generativa" de los actos de habla (*ibid.*, 334) consistente en que el hablante al ejecutar su acto de habla obra sobre el oyente de modo que éste puede efectuar una relación interpersonal con el hablante y no sólo de un cambio de saber de un sujeto a otro. De aquí se obtiene que tales relaciones están siempre referidas a, y en relación con un contexto normativo de acciones y valores reconocido y compartido intersubjetivamente. "Sin el contexto normativo que representan las rutinas, los roles, las formas de vida en que hemos crecido, en una palabra: las convenciones, la acción particular quedaría indeterminada" (*ibid.*, 334). Así, aún para la emisión de una oración de contenido proposicional, una aserción o afirmación pretendidamente verdadera, ese acto implica ya siempre convenciones, formas de vida, etc., sin los cuales no podría ser entendido como tal acto. Las oraciones no surgen ni funcionan en el vacío, y tienen significado porque todo el contexto que las rodea, en el que, y por el que, surgen, tiene ya significado.

Llegamos aquí a lo fundamental para nosotros, a lo que pretendíamos hacer ver con este análisis de los actos de habla, lo cual tomará más adelante una importancia capital para los intentos de Apel de fundamentación última y que retomaremos en nuestra propia argumentación. Se trata del rasgo fundamental del lenguaje derivado del status performativo (realizativo) de los actos de habla, es decir, su *reflexividad*. El lenguaje es reflexivo en sí mismo, y esto es mostrado por el carácter realizativo de los actos de habla. *Todo acto de habla es autorreferencial*. Dice Habermas: "La peculiar reflexividad de los lenguajes naturales descansa pues, primariamente en el modo como asocian una comunicación del contenido proposicional efectuada en actitud objetivante y una metacomunicación efectuada en actitud realizativa acerca del aspecto de relación bajo el que ha de entenderse ese contenido proposicional" (*ibid.*, 343). Quien habla se está comunicando en ambos niveles. Los actos de habla son autoidentificantes, se refieren a sí mismos, pues el componente ilocucionario explicita qué tipo de acto se está *realizando*. Aquí se cumple la reflexión realizada sobre el lenguaje por el lenguaje mismo -en el nivel de los actos de habla ordinarios o cotidianos, pero también en el lenguaje filosófico como veremos. La necesidad de demostrar la reflexividad inmanente al lenguaje es una de las principales aportaciones de Apel y Habermas. Prescindir de ella es una abstracción, carente de sentido. Esto hace la racionalidad lógico-deductiva al prescindir de la dimensión pragmática del uso del lenguaje al tomar en cuenta sólo el contenido proposicional. ¿Es posible, a su vez, objetivar la autorreflexión constitutiva del lenguaje? ¿Cómo sería esto posible? Habermas reconoce que se tiene la posibilidad de objetivizar todo acto de habla, de objetivizar el componente ilocucionario y de convertirlo en objeto de un acto de habla constataativo. Pero esto sólo puede ser realizado, como justamente argumenta Habermas, mediante otro acto de habla el cual contiene también un complemento ilocucionario que no está objetivado, y por tanto, "no es posible ejecutar un acto de habla y *al mismo tiempo* objetivarlo" (*Ibid.*). Se pueden analizar las estructuras del habla de forma objetivante, pero a la vez el componente ilocucionario de ese análisis no puede ser objetivado por él mismo.

Evidentemente la autorreflexión no es tomada aquí como mera "introspección empírica" objeto de la psicología, ni como irrelevante lógicamente porque pueda conducir a paradojas (como la del mentiroso), ni se la considera como irrelevante para la posibilidad de proposiciones autorreferenciales afirmadas con pretensión de validez universal y sustituirla así por la gradación

infinita de metalenguajes de los lenguajes formales como se afirmaba antes (1.1)(36), sino por el contrario es lo más importante.

Con esto se ha abandonado la perspectiva del observador en la reconstrucción de los actos de comportamiento, es decir la consideración y punto de vista objetivo, neutral, tomando como base el modelo de la ciencia empírica a favor de la perspectiva del hablante y participante en la comunicación, en la interacción y el entendimiento lingüístico.

1.4 Fundamentación última filosófica.

El "a priori de la argumentación" y la necesidad de la autorreflexividad del lenguaje permiten a Apel establecer una jerarquía o *autoestratificación del saber*, basada en la propia autorreflexión filosófica, en tres niveles (37) que corresponden a diferentes niveles de conocimiento según su objeto propio:

1. El de la ciencia empírica de la naturaleza. El entretreimiento de dimensión pragmática del lenguaje-teoría consensual de la verdad-evidencia de conciencia-falibilismo con sentido, es mostrado por Apel en su tratamiento de la *unidad* de evidencia de conciencia y acuerdo sobre la validez intersubjetiva en el marco de las ciencias empíricas de la naturaleza con lo cual pretende superar el solipsismo metódico de la filosofía de la conciencia prelingüística y prehermenéutica y la falacia abstractiva de la "lógica de la ciencia" en esta área del saber, tal y como ya vimos.

2. El de las ciencias hermenéuticas del espíritu o ciencias sociales crítico-reconstructivas. Aquí efectúa la crítica a Habermas y la hermenéutica, como veremos adelante.

3. El del conocimiento propiamente filosófico, el problema de los enunciados específicamente filosóficos. Esta es la parte principal del edificio apeliano, la cual sólo la puedo abordar a partir de la conjunción de los elementos ya tratados, en el intento realizado por Apel de una *fundamentación última filosófica*. En ésta se conjugan la pragmática en el sentido de Peirce y Morris, la teoría de los "actos de habla" de J. Austin, J. Searle y J. Habermas, el recurso a evidencias primeras -o certezas últimas- de conocimiento de la filosofía moderna, la teoría consensual de la verdad y la reflexión trascendental como método estricto específicamente filosófico. La fundamentación última podemos verla como la culminación de su intento por superar la moderna filosofía de la conciencia solipsista prelingüística y prehermenéutica y a su vez como el autoreforzamiento de lo planteado hasta el momento, es decir, como una justificación o autofundamentación que sostiene lógicamente las tesis sobre la pragmática, la intersubjetividad lingüística, y la reflexión trascendental.

Apel pretende haber llegado a enunciados distintos a los enunciados de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias hermenéuticas y sociales. Tampoco pertenecen ellos a la lógica (formal) ni a la matemática. Son propios de la filosofía. Para demostrar esto se tiene que hacer valer la *autorreflexión estricta* del sujeto de la argumentación que como vimos ya es el *a priori*

irremontable para todo pensamiento con pretensiones de sentido y verdad. La crítica se dirige ahora, también, como complemento de la tesis de que la "lógica de la ciencia" hacia abstracción del sujeto del conocimiento pues se afirma ahora que esta abstracción significa hacer abstracción de la *reflexión del sujeto de la argumentación* y por tanto evitar la pregunta por *las condiciones de posibilidad necesarias de la argumentación plena de sentido y por tanto intersubjetivamente válida*.

Los enunciados filosóficos intentan "decir algo verdadero acerca del sentido de la verdad de los enunciados"(38), de las clases de enunciados, de sus pretensiones de verdad y condiciones de realización. No se reflexiona sólo sobre las pretensiones de verdad de enunciados en contextos de acción comunicativa ni de la ciencia natural o hermenéutica sino, en tanto enunciados filosóficos que pretenden decir algo sobre la verdad de aquéllos, deben ser reflexivos respecto de su propia pretensión de verdad y validez, y deben por eso "ser incluidos en el ámbito de validez de su pretensión *universal de validez*"(*ibid.*). ¿Cómo distinguir entre estos diferentes tipos de enunciados? ¿Cómo distinguir las pretensiones de validez filosófico-universales de las empírico-generales? ¿Cómo llegar a esos enunciados que son principios filosóficos universalmente válidos? En suma ¿cómo demostrar la existencia de fundamentos últimos del conocimiento en tanto certezas últimas verdaderas que ya no pueden ser más refutables?

Apel intentará demostrar esto en confrontación con el "racionalismo crítico" y "falibilismo" de Albert y Popper, con su método lógico-deductivo de fundamentación, con el intento de negar valor epistemológico a la autorreflexión que ya expusimos, y con el recurso a evidencias últimas de conocimiento en tanto evidencias solipsistas privadas últimas de conocimiento.

La autorreflexión "realizada de una manera lingüísticamente responsable -en enunciados y proposiciones implícitamente autorreferenciales- del pensamiento y de su pretensión de verdad"(39) es el auténtico paradigma de la reflexión filosófica. La reflexión se encamina, de acuerdo con todo lo que hemos visto hasta el momento, y en cuanto renovación del planteamiento trascendental kantiano, a pensar *las condiciones de posibilidad necesarias de la argumentación en tanto discurso argumentativo, y de su validez intersubjetiva*. Esto representa la conjunción de reflexión trascendental y dimensión pragmática del uso interpretativo y performativo del discurso en tanto dimensión de la "autorreflexión trascendental de las pretensiones de validez de los argumentos"(*ibid.*, 151). Se trata de pensar y determinar las condiciones o presupuestos necesarios del *a priori de la argumentación*, de tematizar la autorreflexión lingüísticamente formulada y de hacer valer de este modo la "reflexión reflexiva del argumentante, sobre lo que él siempre supone necesariamente como condición de posibilidad del sentido y de la validez de su argumentar mismo"(*ibid.*, 151-152)(40). Es en este sentido que es reflexión trascendental, basada en el uso del lenguaje interpretativo y performativo del discurso, es decir, en cuanto el conocimiento es interpretación a través del lenguaje y establecido con pretensiones de validez (cualquier conocimiento o afirmación). ¿Por qué tiene que ser así? Porque ella no se puede pasar por alto tal como lo hace la reflexión lógico deductiva que ya vimos, esto es, ella representa la reflexión efectivamente llevada a cabo en el acto de argumentar, el cual, en el "plano filosófico" - pues no se trata de un discurso literario, o juego, o representación teatral, etc.-, es irremontable, es

decir, es el "factum *apriori*" en sentido trascendental para todo aquel que proponga y defienda una tesis, hipótesis, etc., puesto que está de hecho argumentando. La argumentación o discurso argumentativo tiene el carácter de irreflexibilidad (41). Esto es posible gracias a la reflexividad propia del lenguaje natural; reflexividad puesta de manifiesto mediante el análisis de la doble estructura performativo-proposicional del habla humana y de la pragmática de la interpretación de los signos; esto permite pensar, de acuerdo con Apel, los presupuestos lingüístico-comunicativos del saber filosófico. De este modo la fundamentación lógico-formal no es la forma real de fundamentación última. Lo importante para la *fundamentación última pragmático trascendental* no es la estructura de la *petitio principii* de la lógica deductiva sino la reflexión sobre los presupuestos, sobre los "fundamentos no criticables de la argumentación misma", es decir: "si yo no puedo impugnar algo sin autocontradicción real y al mismo tiempo fundarlo deductivamente sin *petitio principii* lógico-formal, entonces éste pertenece precisamente a aquellos presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación, que uno tiene que haber reconocido siempre, si el juego lingüístico de la argumentación ha de conservar su *sentido*"(42). Esto significa que *existen proposiciones filosóficas fundamentadas últimamente*; ellas son los presupuestos, que como *proposiciones ciertas*, son las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de, y que dan sentido a, la argumentación filosófica. No es posible negarlos o dudar de ellos pues esto nos llevaría a una "*autocontradicción performativa*" (o pragmática). La reflexión consiste aquí en el pensamiento, que en su camino hacia atrás, podemos decir, en la búsqueda de certezas últimas o fundamentos seguros determina éstos como aquellas proposiciones detrás de las cuales el pensamiento reflexivo ya no puede ir más pues al llegar a ellas nos tenemos que regresar ya que constituyen los *principios filosóficos universales* o "*universales pragmático-trascendentales*" en tanto presupuestos ya no más remontables, como dice Apel, y por tanto como la base cierta última de nuestro conocimiento; a ellos pertenecen los siguientes (43):

1. Algunos principios de la lógica formal (el principio de no contradicción).
2. Los presupuestos existenciales y de reglas de la comunidad de interpretación y experimentación de los científicos, o sea una pretensión de sentido y verdad.
3. Los principios de la pragmática universal de la argumentación, es decir, las proposiciones acerca de las cuatro pretensiones de validez universal, que se pueden formular así:
 - a. Con lo que digo afirmo como válido que tengo pretensión de sentido.
 - b. Con lo que digo afirmo que tengo pretensión de verdad.
 - c. Con lo que digo afirmo como válido que tengo pretensión de veracidad.
 - d. Con lo que digo afirmo como válido que tengo pretensión de corrección normativa.
4. El de que es posible alcanzar un *consenso* acerca de las pretensiones de validez.
5. La validez de aseveraciones de existencia como:
 - a. Yo existo
 - b. Existen los otros, o, existe una comunidad real de comunicación y una comunidad ideal contrafácticamente anticipada con cada uno de nuestros actos de habla y de argumentación.
 - c. Existe un mundo real.
 - d. Existe el lenguaje.

Estos presupuestos no son evidencias privadas de conocimiento y no se pueden negar racionalmente pues esto nos lleva, como ya dijimos, a contradecirnos; se trata de la reflexión sobre las evidencias performativas de los actos lingüísticos, del saber autorreflexivo infalible de estos presupuestos. Entramos aquí a lo que constituye la aportación principal de Apel en su intento de fundamentación última en la que se conjugan la lógica con el principio de no contradicción, la dimensión pragmático-intersubjetiva del discurso, la teoría de los actos de habla, la evidencia de conocimiento y la autorreflexión. Apel ya no habla (sólo) de contradicción formal sino de *autocontradicción performativa* que representa el criterio de racionalidad del pensamiento intersubjetivo. Ya no se toma en cuenta sólo el principio de no contradicción proposicional: A y no A. El criterio dado por Apel y exigido en un acto de habla en cuanto argumentación con sentido se funda en la doble estructura del habla que ya vimos. La autocontradicción performativa consiste en la contradicción existente entre proposición afirmada y el acto de su afirmación performativa (realizativa), i.e en un acto de habla; es la contradicción entre los dos componentes del habla, el proposicional y el ilocucionario o performativo. Al poner de manifiesto tal contradicción se manifiesta la inteligencia reflexiva, pues los enunciados filosóficos son -y tienen que ser- reflexivos respecto de su propia pretensión de validez universal, a diferencia de los de la ciencia natural o matemática que no pueden ser autorreflexivos. Se trata de demostrar la no autocontradicción de la razón como "criterio indicador" de los enunciados filosóficos universales (44). Tipos claros de esta autocontradicción en proposiciones explícitas son (45):

1. Afirmo con esto, que yo no existo.
2. Afirmo con esto, que tú no existes.
3. Afirmo con pretensión de inteligibilidad, que no tengo ninguna pretensión de inteligibilidad. Y así para las otras pretensiones de validez.
4. Afirmo como verdadero, que no tengo ninguna pretensión de verdad (Rorty).
5. Afirmo como consensuable, que deberíamos sustituir el consenso por la disensión como meta del discurso (posmodernos).
6. Afirmo ser capaz de convencerlos mediante la argumentación de que la argumentación es usar la fuerza (posmodernos).
7. Afirmo como válido para todos los signos, que ningún signo puede ni debe referirse a todos los signos (teoría semántica de los tipos de Russell).
8. Afirmo como válido para todos los lenguajes filosóficos, que ningún lenguaje filosófico puede ser autorreflexivo (teoría de la separación entre lenguaje objeto y metalenguaje de Tarski).
9. Afirmo como válido para todos los juegos del lenguaje, que los juegos del lenguaje son sólo comprensibles en determinados contextos y teniendo como fondo una determinada forma de vida, por lo cual no existen significados o proposiciones relativas o válidas para todos ellos (Wittgenstein).
10. Afirmo como válido para todos los discursos, que no hay metadiscurso alguno, en tanto discurso superior, que prescriba las reglas a un discurso subordinado (Habermas).

En todas estas proposiciones existe un choque entre la proposición afirmada y el acto mismo de afirmarla, pues el acto que realizo al emitir la proposición, afirmado en actitud performativa (realizativa) refuta lo afirmado por ella. A través de ella se manifiesta que los enunciados de la

filosofía son reflexivos respecto a su propia pretensión de validez. Por tanto este criterio caracteriza a los presupuestos de la argumentación que ya no son más criticables "como *proposiciones reflexivas fundamentadas últimamente*: es decir, como *proposiciones* que no precisan de *fundamentación en ninguna otra cosa*, porque *no pueden ser entendidas sin saber que son verdaderas*"(46). De este modo, los mismos enunciados de Apel referentes a la fundamentación última son autorreflexivos, es decir, no dejan de lado su propia pretensión universal de validez. Es en este sentido que todo lo que se diga en adelante en este trabajo, hará valer su propia pretensión universal autorreflexiva de validez.

El criterio de la no autocontradicción performativa permite distinguir además las pretensiones de validez filosófico-universales de las empírico-generales (*ibid.*, 120). Se trata de establecer la diferencia entre los enunciados para los cuales es posible su falsación empírica y aquellos para los que ésta no es posible. Es una discusión con el falibilismo de Popper y Albert. El análisis realizado por la reflexión trascendental sobre los presupuestos no es un método comprobatorio perteneciente a una investigación empírica, i.e su planteamientos y tesis no pueden ser objeto de comprobación ni de falsación empírica como pretendería el método popperiano pues son irrebables en sentido trascendental; cualquier intento de falsación de ellos, los presupone, es decir, en el concepto de falsación empírica están incluidos los enunciados que se pretenden refutar, como condiciones de posibilidad del examen y de la refutación mismos. Son rebasables por otro lado los hechos reglados que están condicionados histórica y socioculturalmente, que constituyen presupuestos contingentes de los distintos mundos de la vida. El problema se plantea aquí en el sentido de que entonces los presupuestos trascendentales no serían tales pues existe una diversidad de ellos en tanto existe la diversidad de mundos de la vida, es decir, aquéllos serían relativos a cada uno de éstos. Para refutar esto se tiene que partir de que lo dicho es ya una argumentación, por tanto se le puede mostrar reflexivamente lo ya presupuesto por ella. De este modo, si se quiere examinar la argumentación trascendental sobre los universales pragmáticos para intentar su refutación, sólo cuenta para ello "la *prueba reflexiva de consistencia* referida a ellos, en el sentido del intento de negar la afirmación de los presupuestos sin cometer autocontradicción performativa"(*ibid.*, 126). Los enunciados universales filosóficos son a su vez presupuestos necesarios del discurso acerca de la pregunta por los universales mismos. Sin embargo, Apel no rechaza totalmente el principio del falibilismo sino que intenta asumirlo en tanto principio con sentido y compatible por tanto con la fundamentación última. Eso es consecuente con el recurso de Apel a Peirce, cuya teoría acepta la posibilidad de falsación de las hipótesis empíricas de la ciencia, lo cual permite a su vez el progreso en la misma.

Lo importante es, para la reflexión de fundamentación última, no remitirse a la fundamentación deductiva o inductiva tradicional, evitar la perspectiva de la "*objetivación lógico-abstractiva (apodíctica) de la argumentación* en favor de la *reflexión estricta* sobre la propia argumentación"(*ibid.*, 131). Por eso se trata de una *autofundamentación última reflexiva*. La respuesta a la pregunta por el argumentante no es derivada lógicamente de algo distinto a la reflexión sino más bien es una toma de conciencia, en tanto reflexión sobre el discurso estando ya dentro de él, de los presupuestos de su mismo argumentar. "El principio de *consistencia performativa* se manifiesta de este modo como *órgano y criterio* de un *autoesclarecimiento de la*

razón absolutamente *explorativo e informativo* y por eso...es el *criterio esencial de la racionalidad autorreflexiva del discurso*"(*ibid.*, 134). El método objetivo abstractivo impide la reflexión sobre las propias pretensiones de validez, es un discurso que se inmuniza frente a esta exigencia, no es reflexivo respecto a sí mismo.

1.5 Fundamentación última y teoría consensual de la verdad.

Partiendo de la propuesta peirceana trata ahora Apel el problema de la verdad, que obviamente se deriva de toda la discusión anterior, pero que sin embargo está presupuesto por ella misma. Se trata de la formulación "*pragmático-trascendental de la verdad como consenso*" de Apel, un sentido de verdad válido, postmetafísico y metodológicamente relevante.

Con Peirce se trataba como vimos, del conocimiento empírico de lo real. El concepto de verdad está relacionado aquí obviamente con el de una comunidad ilimitada de interpretación y experimentación de los científicos, cuyo presupuesto de realización es un "selfsurrender moral" en cuanto que sus miembros han subordinado ya sus intereses individuales y sociales al interés en la búsqueda de la verdad. El contexto de la comprobación de hipótesis y creencias está constituido por una parte por esta comunidad que no representa ningún interés particular o social limitado, pero por otra, y más importante, por "la idea reguladora de la formación ilimitada e intersubjetiva del *consenso* sobre los criterios de verdad disponibles"(47). Para Peirce, según Apel, y de acuerdo con él, si la investigación científica debe tener sentido se puede y debe presuponer como *idea reguladora* una "*opinión en verdad intersubjetivamente válida*"(*ibid.*, 70) que la comunidad debe alcanzar *in the long run*, una opinión que ya no pueda ser discutida por nadie sobre la base de los criterios disponibles. Así dice Apel ahora: "Pero esa opinión *tiene que ser, para nosotros, idéntica a la verdad*; es decir, como *opinión absoluta e intersubjetivamente válida* tiene que ser también - en tanto que relación ontológica no demostrable- *la representación adecuada de lo real*"(*ibid.*).

Desde la *crítica del sentido* este argumento no quiere decir que un consenso fáctico sea criterio de verdad sino que el *sentido* de lo que podemos entender como verdad debe estar en la opinión que todos podemos alcanzar bajo *condiciones óptimas* no susceptible de discutir ya más. Esta opinión o consenso último funciona como *idea reguladora de un consenso inmejorable e ideal*, lo cual quiere decir que no le corresponde nada empírico ni es un hecho basado en la experiencia sino en que "todo consenso fáctico actual de los investigadores competentes puede y debe establecerse en el metaplano metodológico bajo una reserva falibilista y de mejora heurísticamente relevante"(*ibid.*, 73). De este modo: "la función *criteriológica* de la explicación consensual del sentido de la verdad sólo puede consistir en que ella -y sólo ella- permite relacionar mutuamente, de forma comparativa y sintética, los criterios fácticos de que se dispone para la verdad objetiva, mediante la interpretación y la argumentación y, de este modo, formar una opinión -siempre falible y, por eso, provisional- sobre el asunto"(*ibid.*). Tal parece que la verdad se hace depender del consenso y no que el consenso dependa de la verdad objetiva de los juicios; sin embargo, dice Apel, la teoría de la verdad orientada consensualmente presupone esto: "*que todos los criterios objetivos disponibles de la verdad fundamentan la validez intersubjetiva del consenso*"(*ibid.*). En

este sentido la verdad como correspondencia de las opiniones o enunciados con la realidad consiste en su *validez absolutamente intersubjetiva* (*ibid.*, 74).

El concepto de verdad ya no es explicado por Apel en relación con una "conciencia en general" (como ya vimos antes) pues este presupone la mera correspondencia con la realidad. Su propuesta pretende hacer valer la pertenencia de la interpretación lingüística del mundo al conocimiento verdadero, y de la misma manera la *función de síntesis* realizada por la comunidad de investigación como sujeto de la ciencia. Con esta coincidencia entre *verdad* y *validez intersubjetiva* Apel pretende dar una *explicación indirecta* del sentido de la verdad mediante el segundo concepto (*ibid.*, 74-75) al cual utiliza como "*idea reguladora de una aproximación metódica*, entendiéndolo como el objetivo ideal de una posible formación argumentativa del consenso en una comunidad ideal de investigación" (*ibid.*, 75). Esta posibilidad es apoyada por Apel en cuanto que sólo mediante la formación argumentativa del consenso acerca de los criterios de verdad es posible aspirar a una síntesis provisional y a otra última "en la valoración interpretativa de los criterios de verdad" (*ibid.*, 76). La "deducción trascendental" kantiana ha sido sustituida por una deducción trascendental de la "necesaria validez de los procedimientos sintéticos de razonamiento *in the long run*" (*ibid.*, 77 nota 45). Tal síntesis de los pensamientos es precisamente el presupuesto necesario, un *a priori*, sin el cual no tendría sentido la investigación ni la argumentación, y por consiguiente hay que presuponer ya siempre como idea reguladora, de la convergencia en el largo plazo o síntesis última -en tanto interpretación de signos- mediante el consenso. El argumento propuesto es, como dice Apel, cuasi-trascendental o crítico del sentido pues "sin la presunción de la convergencia en la verdad de todos los razonamientos sintéticos, nuestros argumentos sobre ese particular no tienen ningún sentido" (*ibid.*, 41).

De lo expuesto se sigue, de acuerdo con Apel, la conexión de esta teoría de la verdad con el falibilismo (fundado a su juicio también por Peirce). Esto se sigue de lo dicho acerca de la síntesis de los razonamientos a largo plazo pues ésta incluye el avance y progreso del saber. Para Peirce, dice Apel, el conocimiento o una hipótesis más bien, puede ser refutada por un único experimento, de modo que la estrategia de investigación debe ser la de buscar conscientemente contraejemplos que falseen nuestra teoría o hipótesis. El falibilismo del saber se deriva de que cuando sostenemos una convicción como verdadera o cierta pues no podemos dudar con sentido de ella dados los criterios de que se dispone, aún en este caso es necesario mantener una *reserva falibilista* en el sentido de que nuestros conocimientos podrían ser falsos en tanto son el resultado de razonamientos sintéticos.

Ahora bien, ¿cómo relaciona Apel el recurso a la evidencia reflexiva con la teoría consensual de la verdad? Conocer algo *como* algo es *a priori* algo público, o sea está "impregnado de lenguaje". No se puede recurrir a una evidencia privada de conciencia. De ahí parte Apel para decir: "Ahí está ya implicada la necesidad de una *capacidad de consenso* ilimitada por parte de cualquier *pretensión válida de conocimiento*" (*ibid.*, 138). ¿Por qué es esto así? Para Apel, en el marco de la ciencia empírica la evidencia fenoménica entra como criterio de verdad en la formación del consenso sobre la validez intersubjetiva si no suficientemente si necesariamente. Pero ahora, en referencia a la relación entre fundamentación última y teoría del consenso no se puede tratar de

esta forma, pues por un lado se haría imposible la fundamentación pues ésta se apoya más bien en una evidencia infalible de conocimiento: la evidencia trascendental de los enunciados filosóficos. ¿Qué sentido debería tener entonces el postulado de la formación de consenso cuando se trata de las proposiciones que no se pueden entender sin saber que son verdaderas?, pregunta Apel. ¿Qué carácter o especificidad epistemológica otorgan las condiciones lingüísticas y comunicativas (como presupuestos) a la validez intersubjetiva, buscada por Apel? El que el conocimiento esté impregnado de lenguaje implica que es lingüísticamente interpretable y explicable, y por tanto requiere del consenso: "Esto mismo es válido para todas las concepciones pragmático-trascentdentales posibles. Son, por principio, *explicables* y, respecto a su validez intersubjetiva, están *necesitadas de consenso*" (*ibid.*, 139); ellas en tanto "enunciados *evidentes*, también son *a priori capaces de ser consensuadas*" (*ibid.*, 140). La racionalidad filosófica (el *Logos* filosófico) es entonces entendida por Apel como una relación de complementariedad entre la representación proposicional del mundo y la reflexión performativa sobre las pretensiones de validez de la argumentación y los actos de habla. Evidentemente, todo lo anterior ha sido formulado proposicionalmente; i.e, se han realizado performativamente afirmaciones formuladas proposicionalmente sobre el saber performativo mismo. Sin embargo, esto no representa un círculo vicioso, sino, como lo expresa Apel, se trata del "'círculo hermenéutico' de la autoexplicación de la razón" (*ibid.*, 144), en el cual ya siempre hemos de haber entrado para poder decir algo sobre la misma, y dentro del cual se ha buscado la manera correcta de entrar. En este sentido se trata de la razón que se autoaclara, se autoexplica, se piensa a sí misma a través de su propia y estricta autorreflexión.

1.6 Crítica de la Pragmática Trascendental: Fundamentación última vs. Consenso.

En la propuesta apeliana los significados, conceptos, reglas, hipótesis, tesis, adquieren validez no a partir del pensamiento de un sujeto de conocimiento -aislado y solipsista- que hiciera surgir sólo a partir de sí mismo -y del cual dependa por tanto- la objetividad del conocimiento, sino de la comunidad de argumentación a la cual son sometidas aquéllas y que, a través del acuerdo y consenso, logran obtener validez intersubjetiva, y por tanto, verdad. Por eso se trata del planteamiento de la *intersubjetividad trascendental* como fuente de objetividad, como condición trascendental de posibilidad de ésta. El problema, para nosotros, no es la superación del solipsismo, de la filosofía analítica, del escepticismo, lograda a través de la demostración de la necesidad de la comunicación e interpretación lingüística y de los presupuestos de la argumentación -con todo lo cual estamos de acuerdo-, sino en el de si el consenso es el único garante de la objetividad e intersubjetividad del conocimiento -aun cuando Apel afirme la necesidad de *evidencia empírica* que entre a formar parte del consenso de la comunidad (48)- y los problemas que implica esta tesis para la fundamentación filosófica última y de la fundamentación de la ética, es decir, apuntamos al problema de la *conexión lógica* entre fundamentación última y teoría consensual de la verdad.

La *transformación* propuesta deriva la validez del saber de la necesidad de la dimensión pragmática en tanto dimensión comunicativo-intersubjetiva y por tanto del consenso implicado en la comunicación, pues el pensar con sentido sólo es posible en una comunidad de comunicación. ¿Qué significa que medie el lenguaje como condición de posibilidad de la experiencia objetiva? Para Apel, la mediación lingüística hace posible el conocimiento intersubjetivamente válido, pero ¿realmente queda claro el carácter de tal mediación? Mediación lingüística, conocimiento de las condiciones o presupuestos lingüístico-comunicativos del conocimiento (de la constitución de la objetividad), el papel de la comunicación lingüística en el conocimiento, todo esto quiere decir o significa el papel del *acuerdo en y a través de un proceso interpretativo-comunicativo entre los sujetos* de tal modo que lo fundamental para el conocimiento es ahora el saber de las condiciones que se requieren en tal comunidad de lenguaje para permitir expresar y aceptar algo que pueda ser considerado como conocimiento por esa comunidad, por lo cual el acuerdo o consenso funciona ahora como *criterio último*. Tanto Apel como Habermas introducen el lenguaje como condición de posibilidad del consenso. Puesto que siempre es necesaria la interpretación lingüística y "dado que 'uno solo y una sola vez' no puede seguir una regla (Wittgenstein), estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo"(49). ¿Se sigue del hecho de que estemos condenados al acuerdo que éste es ahora el *criterio* del conocimiento verdadero? Apel demuestra por una parte la necesidad de considerar la dimensión pragmática del uso de las expresiones lingüísticas y de la formación del conocimiento válido intersubjetivamente, criticando la falacia abstractiva de la lógica de la ciencia y del solipsismo metódico; demuestra la necesidad de la interpretación por una comunidad existente, y más, de una comunidad de argumentación hasta llegar al juego lingüístico trascendental del discurso filosófico argumentativo. Deriva así -trascendentalmente- la validez del conocimiento, de la necesidad de tomar en cuenta la dimensión pragmática, o sea, la comunicación intersubjetiva, como *dimensión trascendental última*. Tal parece que porque existe la comunidad de interpretación y argumentación lo válido del conocimiento depende de los acordado y consensuado en y por ella, pues en el conjunto de presupuestos del conocimiento está el del posible acuerdo sobre las pretensiones de verdad. De la necesidad de la pragmática deriva Apel la necesidad del acuerdo y del consenso, y de la necesidad de éstos deriva la de la validez del conocimiento.

Es cierto, los signos se interpretan y la evidencia fenoménica para la conciencia requiere interpretación a través de signos, pero ¿no involucrará ya la interpretación lingüística de los fenómenos y signos, conceptos reflexivos racionales que no dependen sólo de la pragmática en el sentido de dependientes, para su validez, del consenso de una comunidad aun cuando, efectivamente, tienen que ser interpretados y consensuados? Nos referimos con esto a la posibilidad de *criterios últimos* de la validez del saber no dependientes del consenso, es decir, criterios de conocimiento cuya validez no la aporta el consenso. El conocimiento intersubjetivamente válido propuesto por Apel va a esto: algo es válido si es reconocido como tal por una comunidad de argumentación, por eso recurre a Peirce.

Apel habla de criterios disponibles. Ahora bien, ¿en qué nos podemos basar para tomar como criterios válidos precisamente los *criterios disponibles* -a los que se refiere Apel?, ¿qué los hace criterios *objetivos disponibles*?, ¿no se tiene que aclarar el sentido de la validez de los criterios que

entran a formar parte de la argumentación e interpretación, y realizar esto a través de argumentos?, ¿por qué entran unos y no otros como criterios y por qué son adecuados para la verdad objetiva?, ¿en qué se basaría un consenso para la aceptación de cierto criterio?

La pregunta principal es ésta: *¿no existe una contradicción en el hecho de afirmar por una parte la existencia de criterios y por otra la relevancia que se le da al consenso en tanto criterio de objetividad del conocimiento?*, es decir, preguntamos ¿qué juega el papel fundamental para la objetividad del conocimiento, los criterios y por tanto la forma reflexiva de justificarlos como tales criterios válidos en relación con la verdad, o el consenso último como criterio de verdad aun cuando sólo sea en el sentido de idea regulativa? Si la validez intersubjetiva del consenso está garantizada por criterios objetivos ¿cómo se llegó a determinar estos criterios como objetivos?, ¿no hará esto superfluo al consenso?, ¿cuál es por tanto la relevancia del consenso en la formación del conocimiento objetivo?

Podemos hacer ver lo que estos problemas implican retomando los mismos argumentos aportados por Apel. El problema fundamental es la conexión establecida por él entre los enunciados propiamente filosóficos y la teoría consensual de la verdad. El agrega que estos enunciados son a su vez objeto de discurso argumentativo y precisan por tanto del consenso: "También es válida para ellos la definición peirceana del sentido de la verdad, según la cual la idea de la verdad queda representada, para nosotros, en el consenso de una comunidad ilimitada de argumentación, acerca del cual no es posible discutir ya más"(50). Apel ha formulado enunciados filosóficos acerca de la verdad (autorreflexivos). El último enunciado citado es filosófico y se aplica por tanto a sí mismo.

Si estos enunciados son ya filosóficos y requieren consenso, ¿cómo relacionar esto con el falibilismo y la fundamentación última?. No es posible (como ya vimos) un examen empírico de tales enunciados, pero el consenso sí es necesario para Apel. El problema es, para nosotros, el de si puede lógica y argumentativamente ser posible que sea objeto de discurso -en tanto susceptible de discutirse, problematizarse, aceptarse, criticarse, y de obtener un consenso sobre ello- aquello que hace posible al mismo discurso argumentativo filosófico. Apel parece concebirlo así dada su insistencia en la necesidad del consenso. ¿Necesita aún de consenso aquello sin lo cual ningún consenso sería posible puesto que se ha demostrado reflexivamente *como necesario*? ¿De qué depende entonces la validez de los enunciados filosóficos: del consenso en tanto aporta el reconocimiento intersubjetivo, o de la misma *lógica* de la reflexión trascendental radicalizada en tanto reflexión sobre sí misma que demuestra la *necesidad* irrenunciable de proposiciones filosóficas? ¿No será más bien que el reconocimiento intersubjetivo depende de esta demostración? Si las proposiciones filosóficas últimas no pueden ser entendidas sin saber que son verdaderas, ¿qué consenso requieren todavía?, ¿es necesario?, ¿qué agrega él?; y por tanto ¿cuál es el carácter constitutivo de la reflexión que realiza esta demostración?

La tesis citada de Apel al comienzo del párrafo anterior se aplica a sí misma, habla sobre la verdad de las proposiciones y a la vez de su propia pretensión de verdad: se afirma (performativamente) con pretensión de verdad que "las proposiciones filosóficas pretenden verdad y universalidad, son autorreflexivas, i.e se incluyen en su propia pretensión de verdad, están fundamentadas

últimamente y requieren del consenso de los argumentantes -incluyéndose por tanto esta misma afirmación ahora formulada- para su validez intersubjetiva". Para nosotros tal tesis es inconsistente. Esto significa que todas las proposiciones formuladas por la pragmática trascendental -la gran tesis en la que consiste ésta- también requieren del consenso para que pudieran funcionar como proposiciones verdaderas; pero entonces no se podría hablar de fundamentación filosófica última, pues de acuerdo con ésta existen proposiciones fundamentadas últimamente (demostradas así por la autorreflexión trascendental); sin embargo, se afirma a la vez que ellas precisan de consenso. Así, la propuesta de reflexión trascendental requeriría primero de consenso para que después pudiera ser aplicada o reconocida para justificar otras proposiciones; ella no sería de este modo válida por *si misma*. Por un lado afirma como válido universalmente los principios de la pragmática trascendental en tanto reflexión sobre los presupuestos indiscutibles de la argumentación filosófica, pero por otro anula esta misma pretensión al someterla a la necesidad del consenso. Y esto aun cuando Apel diga que las proposiciones formuladas por él son *consensuales a priori*, pues esto implica que se acepten *a priori* como ciertas; el consenso es aquí, por tanto, innecesario. Ellas son verdaderas por sí mismas. La reflexión que llega a los presupuestos irrefutables de todo discurso ha llegado a la vez a los de su propio discurso de fundamentación.

Se podría afirmar, con *pretensión performativa (de verdad filosófica) de validez universal*: "lo que hace verdadera a una proposición es la aceptación intersubjetiva en la comunidad de comunicación y no que sean las proposiciones verdaderas por sí mismas pues eso sería caer en la metafísica del sujeto trascendental, de la consciencia en general de Kant, o del sujeto absoluto de Hegel"; pero esta misma afirmación (realizada performativamente) no depende del consenso sino que se pretende cierta *a priori*, antes e independientemente de que exista algún consenso sobre ella, pues sólo a partir de la misma se pretende juzgar las demás proposiciones propuestas para su crítica y aceptación (consenso) o rechazo. El discurso filosófico en cuanto último nivel reflexivo de fundamentación tiene que radicalizarse para salir de estos problemas.

Así, o se entiende la validez intersubjetiva como el reconocimiento intersubjetivo a una *demostración filosófica* realizada, como pensamos que los son las tesis de la pragmática trascendental (aunque no todas), o se la entiende en el sentido de que la validez de estas proposiciones es únicamente lograda por el reconocimiento y el consenso, el cual es entendido, de este modo, como aceptación no de la demostración última llevada a cabo por la reflexión de un pensador individual (Apel) -aunque no forzosamente individual en sentido solipsista como él lo entiende- sino de la aceptación de lo dicho en y por una comunidad. No vemos por tanto cómo hacer compatible la teoría consensual con la fundamentación última. Pero ni Apel acepta sólo un consenso fáctico. Tenemos que exigir considerar aquí aquello sobre lo que se logra el consenso, aquello que es aceptado, es decir, *el contenido discutido*, o para decirlo hegelianamente, *sobre la cosa misma de que se trata*. Es decir, ¿cómo convencer a los otros de que lo que digo es digno de ser aceptado y reconocido?, ¿no depende acaso esto último de los argumentos aportados (tales como los principales argumentos de la propuesta apeliana)?, ¿qué haría que los otros y yo llegáramos a un consenso sobre las tesis propuestas?, ¿no será más bien que se depende de los argumentos aportados, y por tanto de los criterios involucrados en ellos, de modo que el acuerdo

recae sobre el hecho de si son válidos los argumentos en sí mismos, y si no, no es posible aceptarlos como válidos, o mejor, no es considerado verdadero lo por ellos propuesto y afirmado?; de este modo el reconocimiento intersubjetivo está conectado con los argumentos aportados por los argumentantes y no sólo con las condiciones y reglas de una "situación de argumentación" racional (como más claramente propone Habermas). Esto, sin embargo, no implica rechazar las condiciones de la situación de argumentación. Se trata entonces de la consideración reflexiva de aquello en que se basará cualquier tipo de argumento presentado para su aceptación por la comunidad, del tipo de razonamiento o argumento lógico que puede estar en juego al presentar una tesis, de lo que necesitan las razones a favor de una tesis para ser aceptadas; a la necesidad de todo ello apuntamos o sea: *a la racionalidad de las razones aportadas, pues afirmamos que el consenso se logra sobre un contenido determinado*. Tal parece que con la propuesta apeliana (y habermasiana) esto último no es fundamental. El problema es aquí, entonces, la separación que establecen ellos entre *las condiciones procedimentales de la situación de argumentación con otros*, que son necesarias pero, para nosotros, no suficientes, y la *justificación racional*, i.e la demostración lógica realizada para la verdad de lo afirmado, o la *racionalidad de las razones* expuestas. El rechazo de ésta es lo que, a nuestro juicio, las críticas escépticas y relativistas, antiguas y actuales han intentado. En el punto (4.1.4) desarrollaremos aún más esta argumentación después de haber planteado nuestro concepto de fundamentación última partiendo de Hegel.

Para explicarlo de otra forma -poniéndonos en una posición que quizá se tache de solipsista-, algún individuo o grupo de ellos puede aportar argumentos a favor de lo que propone (tal como Apel y Habermas lo hacen) y "si yo tengo razones para acordar, entonces esto significa precisamente que yo considero una pretensión de validez como verdadera. Pero la verdad no se sigue aquí de la racionalidad del consenso, se sigue de lo apropiado de las razones que puedo aportar para una pretensión de validez, y yo necesito haberme convencido a mí mismo de que esas razones son de hecho apropiadas antes de que pueda hablar de la racionalidad del consenso"(51). Evidentemente, si retomamos la doble estructura performativo-proposicional, el contenido proposicional es fundamental -el cual parece que se les olvidó a Apel y Habermas. Se va a discutir si lo que se pretende merecedor de reconocimiento es verdadero o no. ¿Qué otra cosa puede permitir otorgar reconocimiento intersubjetivo a un contenido dado sino que se ha demostrado la necesidad del mismo? Para nosotros lo fundamental es intentar conocer y reconocer si sus argumentos están fundados. Habermas habla de *consenso fundado* (52). Pensamos que éste sólo puede consistir en que los argumentos estén fundados, justificados lógicamente, y se los reconozca como tales. Si lo están se deben -racionalmente- aceptar, y si no, se rechazan. La cuestión es considerar el argumento mismo y no que el consenso sea el solo garante de la validez. Y esto es algo *sustantivo*.

Las condiciones formales pueden ser cubiertas y aun así no garantizar la verdad. Esta se refiere a la *necesidad de los contenidos* tratados -como la necesidad de los "presupuestos" señalados por Apel, pues ellos son contenidos determinados. Así se modifica el esquema que Apel y Habermas nos dan pues ahora no se trata de que las meras *reglas procedimentales ideales* garanticen la validez del saber -si son cumplidas cabalmente- sino de la discusión del contenido implicado en la

argumentación misma (contenido que por ahora se refiere a las verdades de la ciencia empírica, de la hermenéutica y de la filosofía, de acuerdo con la división realizada por Apel, pero que se ampliará cuando, en la siguiente parte de este trabajo abordemos con este planteamiento los problemas de la ética).

Puede haber además consenso sobre algo pero eso no garantiza que el contenido consensuado sea el correcto. Como afirma Wellmer: "nuestra fijación de los consensos como racionales es dependiente de nuestra fijación de si nuestras razones (propias o comunes) son apropiadas"(53). La dependencia es claramente *lógica* como reconoce Wellmer: "el concepto de un consenso logrado sobre la base de razones presupone el concepto de una convicción personal lograda sobre la base de razones"(54). Y no se trata de que esa convicción personal sea algo solipsista. Apel mismo presenta su *pragmática* trascendental con convicción -con pretensión de verdad- y aporta razones. Lo que nos ha interesado es precisamente lo adecuado de las razones que él da. Y eso no es algo solipsista. Pero entonces no todo depende del consenso. La racionalidad filosófica no es sólo *racionalidad procedimental*. Hay *criterios sustantivos*. Apel reconoce esto respecto a las proposiciones que no se pueden entender sin saber que son verdaderas: "es válido que se puede decir de las concepciones pragmático-transcendentales *suficientemente explicadas* que, en tanto enunciados *evidentes*, también son *apriori capaces de ser consensuadas*"(55). Esa capacidad *a priori* es, para nosotros, lo principal; ella sólo puede consistir en que los argumentos aportados son ciertos, verdaderos o válidos por sí mismos. Esto se comprueba también, con lo dicho por Apel sobre la proposición "*Cogito, ergo sum*" de Descartes. Si son así las cosas, ¿por qué introducir el consenso como criterio de validez?

La demostración realizada por Apel persigue consenso *sobre lo que dice* porque pretende validez, ésta no es otorgada por su propio argumento (esto es más claro en Habermas), sino por el acuerdo sobre ella. De no ser consensuada no sería válida por tanto. Pero de acuerdo con lo afirmado por Apel, no sería posible rechazarla por cualquier consenso pues si se la toma como una hipótesis revisable, su examen presupone lo que se quiere revisar: los presupuestos pragmático-transcendentales; y el argumento que intentara rechazarla argumentativamente presupondría -para ser tomado como argumento válido- lo que quiere rechazar. Por eso este argumento trascendental es válido por sí mismo. Esta es la razón por la que los múltiples intentos de crítica a la racionalidad se basan en la negativa a argumentar, o recurriendo a la experiencia estética, o al "pensar esencial", o a la "rememoración", o a la mera "narración", o a la "retórica", i.e a un pensar que ya no quiere ser argumentativo. La comunidad ideal de comunicación y argumentación en la que *la única coacción es la del mejor argumento* tiene que atenerse, para que exista verdaderamente sólo ese tipo de coacción, precisamente a lo adecuado y racional del argumento dado.

Además está esto. Un consenso infinito sería aquel sobre el cual no sería posible arrojar dudas. Sin embargo Apel y Habermas presuponen estas dudas. En eso consiste su falibilismo. La cosa es que Apel habla de consenso *in the long run*, en donde lo verdadero sea lo aceptado por todos, pero acepta a la vez que cualquier consenso es revisable. Todo consenso racional finito es provisional. Entonces ¿por qué ponerlo como criterio puesto que puede ser modificado? Aquí ocurre lo mismo que Hegel critica en su discusión del *mal infinito* y de los *postulados de la razón práctica* de

Kant. Se afirma algo que es contradictorio en sí mismo en cuanto por un lado, si se postula el progreso infinito, y así un consenso infinito *in the long run*, no hay conocimiento real alguno porque no se ha llegado a ese consenso infinito, no se puede alcanzar, o no sabemos si ya llegamos; y si hay algún conocimiento particular propuesto, éste se opone a lo postulado por un lado, pero por otro, es superfluo porque no podemos decir que no sea revisable pues se afirma la revisabilidad de los consensos parciales. En cualquier caso no hay conocimiento. Afirma Wellmer que "un consenso racional infinito no sólo es incapaz de proveer criterio, sino que no puede estrictamente hablando cumplir tampoco una función tranquilizadora"(56). La resolución de una pretensión de validez nunca se logra. Si la garantía está en un consenso infinito la teoría pierde su sustancia explicativa (57).

Se pretende que no hay algo sustantivo en esta racionalidad procedimental, ningún contenido considerado válido independientemente de la discusión intersubjetiva -eso sería metafísica. Sin embargo, la situación de argumentación, o mejor, los argumentos a favor de ella implican algo sustantivo, ellos llevan criterios tales como:

1. Cierta concepto de filosofía: *la racionalidad filosófica-argumentativa*.
2. El concepto de los participantes como *sujetos racionales y hablantes*, por tanto, capaces de argumentar filosóficamente.
3. La misma idea de que *se debe justificar argumentativamente*.
4. El de que lo verdadero tiene que ser algo *universal*, un contenido universalmente válido, esto es, un saber necesario, lo cual implica, el concepto de *necesidad absoluta*.
5. Algunos *principios de la lógica* (el principio de no contradicción y el de no autocontradicción performativa), *coherencia lógica*, los cuales no han resultado de acuerdo o consenso alguno.
6. La existencia de la autorreflexión, o mejor, la existencia del *pensar*.
7. Y así, en consecuencia, al entrar a una argumentación filosófica recurrimos ya a *los conceptos de los que nos valemos al defender nuestros argumentos*.

El *contenido sustantivo determinado argumentado*, su lógica, las razones que lo validan o hacen verdadero, se refiera él al mundo externo-objetivo, o social o subjetivo (Habermas), o a la misma propuesta filosófica reflexiva que habla y dice algo sobre lo verdadero, es adonde se necesita apuntar. Para analizar, estudiar, criticar el contenido de lo discutido no partimos de la nada. Nuestros juicios están guiados por criterios, conceptos, ideas, evaluaciones, valoraciones, que la mera situación ideal de habla no puede dejar de lado. Es como si, con Apel (y Habermas), llegáramos a un discurso argumentativo sin nada, y discutiéramos a partir de esto un contenido propuesto por alguien. Pero discutir implica saber leyes lógicas, tener evidencias, demostrar, conceptualizar.

Las afirmaciones ahora realizadas no son nada contradictorio ni nada forzado puesto que la misma reflexión llevada a cabo ahora, *in actu*, tiene en cuenta su propia pretensión de validez de verdad, intenta ser una argumentación autorreflexiva -para que no se piense que se está viendo todo este asunto desde fuera, desde una posición externa, objetivadora- y toma conciencia que lo dicho, *in actu*, performativamente, es un argumento, el cual por un lado pretende demostrar *la necesidad* de

la *racionalidad de las razones* y la abstracción que representa limitarse sólo al procedimiento del logro del consenso -bajo las condiciones de una comunidad ideal de comunicación (o situación ideal de habla)-; y así, por otro, el hecho de que la pragmática trascendental (y universal), en su autorreflexión teórica, ya presuponen ciertos conceptos, los cuales poseen un contenido sustantivo determinado; y por otro lado también, la necesidad de la reflexión (performativa) -aceptando lo que juzgamos fundamental de la pragmática trascendental- sobre los propios criterios según los cuales esta misma reflexión es válida, o verdadera por sí misma, y que el consenso, o aceptación de la comunidad de argumentación sobreviene a la argumentación racional aportada y no por la mera aceptación intersubjetiva de aquella comunidad. Es decir, acabamos de aportar un argumento en contra de la pragmática trascendental (y universal) cuya pretensión de validez radica en su propia lógica y no por la aceptación consensual en una comunidad de comunicación, pues ha demostrado que no es correcta la conexión establecida entre la propuesta de fundamentación última de tesis filosóficas y la teoría consensual de la verdad. El problema y la pregunta que se imponen en este momento son: ¿desde dónde se hace esta crítica?, ¿qué concepto de reflexión y razón se afirma entonces?, ¿cómo justificar racionalmente la validez de estos conceptos?, ¿cuál es y como determinar el contenido de los conceptos hechos valer ahora? Esto todavía está por contestarse más adelante (Capítulos 3 y 4).

1.6 Fundamentación de la ética.

Quise adentrarme en esta posición filosófica porque plantea la existencia de proposiciones *filosóficas*, es decir pertenecientes al propio discurso filosófico sobre la fundamentación, justificadas como verdaderas. Aclaro aquí lo de pertenecientes a la filosofía porque veíamos que la misma propuesta filosófica se debe hacer cargo de la fundamentación de sus afirmaciones teóricas. Las proposiciones -o creencias, o principios- que conforman la teoría acerca de la justificación o no de las tesis propias deben ser como dice Apel, reflexivas respecto de su propia pretensión de validez, y por tanto se debe señalar el criterio que permita definir si son o no adecuadas como proposiciones afirmativas de una posición fundamentalista del conocimiento. Ahora bien, ¿cómo aplicar esta reflexión a la fundamentación de una ética universalmente válida?

Apel parte ahora de su reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la argumentación humana para buscar e intentar encontrar en ellas las condiciones ético-normativas de la misma argumentación. Esta fundamentación tiene que mostrar entonces los presupuestos ético-normativos de la ciencia por un lado, y por otro, los del escéptico radical, o sea, del que niega todo conocimiento y existencia de normas morales universales. El argumenta contra Kant, que éste fundamentaba el deber absoluto, el imperativo categórico, como un "hecho de la razón", como hecho indudable de la autodeterminación moral mediante la ley que la razón se da a sí misma. Pero este argumento se expone a la crítica de caer en una falacia naturalista puesto que Kant pretende haber fundamentado la validez del imperativo categórico en el hecho de haber demostrado la "realidad objetiva" de tal principio ético. H. Ilting, a quien Apel recurre, dice que con esto Kant convirtió la pregunta por la validez moral del imperativo categórico en la pregunta por la "*facticidad* de la correspondiente *constricción* de la conciencia"(58), y para justificar esto

plantea su teoría de los dos mundos la cual Apel rechaza. No obstante, el intento kantiano de la fundamentación de la ética es de lo más valioso. Apel intenta reconstruirlo ahora como una "implicación del *a priori* de la argumentación" (*ibid.*, 397), es decir, de reconstruir el "factum" de que hablaba Kant, en términos del "perfecto apriórico". Ya no se trata del "hecho de la razón" sino del "factum de la argumentación"; el *a priori* del "yo pienso" kantiano es sustituido por el *a priori* irremontable del "yo argumento". Este paso queda justificado por todo el desarrollo ya realizado pues la argumentación es el punto arquimédico intersubjetivo, "factum" del que ahora se indagan sus presupuestos ético-normativos ya que éstos serán de igual forma que los anteriormente vistos, presupuestos universales pragmático-trascendentales, y por tanto irremontables. Es un intento de concretización dialógica del "principio de universalización" propuesto por Kant.

¿Cuál es por tanto el principio moral fundamental, válido universalmente, obtenido en esta reflexión? Si se parte de la argumentación, dice Apel, "quien se plantee el problema...de la justificación del principio moral, participa ya en la discusión, y puede *entender* lo que ya *siempre* ha aceptado como principio básico y también puede comprender que debe aceptarlo, ratificándolo voluntariamente, como *condición de posibilidad y validez* de la argumentación" (*ibid.*, 399), y quien no entienda o no acepte esto, no participa en la discusión, pero entonces ni siquiera puede por tanto plantear el problema de la justificación y validez de los principios morales. Existe de este modo una "*norma ética básica*" descubierta a través de la reflexión trascendental; ella es lo obligatorio normativamente, el principio del deber, aquello que nos obliga racionalmente. El "fundamento normativamente obligatorio de la validez de la norma ética básica" (59) radica en su indiscutibilidad como presupuesto que da sentido a nuestro argumentar; sin ella éste no sería posible, así que: "Quien argumenta...*en tanto argumentador* ya ha reconocido una *norma ética básica*...: el argumentante ya ha testimoniado in actu, y con ello reconocido, que la *razón es práctica*, o sea, es *responsable del actuar humano*; es decir, que las *pretensiones de validez ética* de la razón, al igual que su *pretensión de verdad* pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea que las *reglas ideales de la argumentación* en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan *condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso* y que por ello, *con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso* que respete las reglas de la argumentación de la comunidad ideal de comunicación, *llegar, en principio, a un consenso* y que, en la praxis *habría que aspirar a este consenso*" (60). Vamos a ir destacando las características de la norma ética básica a partir de esta larga cita. En otro lado dice Apel: "El *a priori* de la argumentación contiene la *exigencia de justificar*, no sólo todas las *afirmaciones científicas*, sino también todas las *exigencias humanas*" (61) mediante argumentos racionales. Esto es: *todas las cuestiones éticas se deben y tienen que resolver mediante argumentos en un discurso argumentativo*. Esta es la norma ética básica, lo moralmente obligatorio, el deber a cumplir, *discutir argumentativamente*. Se deben discutir y solucionar argumentativamente las cuestiones problemáticas. Quien argumenta, es esto lo que *in actu* ha testimoniado. La esencia de esta norma reside en que es un "principio metódico" (62) pues es la "metanorma" ya que a partir de ella es posible definir y organizar el "discurso práctico" a través del cual se podrán llevar a cabo los discursos de fundamentación de normas concretas (63), o sea, de la legitimación de las normas

problematizadas y puestas en cuestión. Ella ayuda a determinar "las reglas procedimentales"(64) del discurso argumentativo pues en ella están eliminadas a priori las limitaciones de contenido y validez intersubjetiva puesto que sólo es posible analizar o defender cualquier contenido bajo el presupuesto del reconocimiento de esta norma. Por ello es obligatoria. Así, existen normas morales imposibles de poner en duda en cuanto a su justificación o no justificación cuando se cuestiona la validez de exigencias morales ya que "el presupuesto de la validez de normas morales en general es una condición *paradigmática* del juego lingüístico que pretende justificar normas"(65).

Además de la norma ética -o inherente a su propio contenido- se presupone que todos los miembros de la comunidad de argumentación son reconocidos como personas con los mismos derechos (66); y debe ser así pues la justificación racional no puede renunciar a ellos ni a ninguna aportación a la discusión. Quien argumenta, presupone también una "*comunidad real de comunicación*" de la que forma parte, y a la vez, una "*comunidad ideal de comunicación*" anticipada contrafacticamente, que no existe pero es un ideal anticipado en el mismo acto de argumentar, donde se comprenderían y enjuiciarían en cuanto a su verdad los argumentos aportados; o sea, se anticipan las condiciones ideales y válidas universalmente de la comunicación (la situación ideal de habla de Habermas). Las normas ideales proporcionan el modelo del *procedimiento obligatorio moralmente* -por eso se trata de una *ética procedimental*- para solucionar los problemas prácticos. Lo racional es solucionar los conflictos de esta manera. Lo moralmente debido u obligatorio es el "principio formal procedimental"(67) del discurso argumentativo como hecho supremamente intersubjetivo. Este es el criterio apeliano de la evaluación responsable. No se trata de *un* principio ético, o de una regla, *para el discurso*, para aplicarlo exteriormente a éste, regla para la cual de este modo se requeriría una vez más su justificación, sino, claramente, del *principio ético discursivo*, que es ya, de hecho, normativo.

El principio normativo del discurso no puede ser negado sin caer en autocontradicción performativa, la cual se formularía así: "con esto afirmo (=afirmo como válido, y por tanto, como consensuable por una comunidad ideal ilimitada de comunicación de interlocutores con iguales derechos) que al argumentar no necesito presuponer la validez, y por tanto, la consensuabilidad de normas pragmático-comunicativas, en el sentido de la igualdad de derechos de todos los participantes en la argumentación"(68).

El imperativo de Kant: "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal", parte de que los individuos por sí solos, son quienes deben querer que su máxima se convierta en ley válida para todos; la capacidad de *universalización* se dejaba a su consideración, en algo así como un experimento mental donde el sujeto tenía que ser capaz de pensar si su norma o ley podía valer para todos, lo cual no escapaba de ser un acto meramente subjetivo, puesto que, efectivamente, el *criterio* que debía tener y tomar el individuo para poder pensar su norma como universal partía sólo de él; ésta podía llegar hasta depender de sus ideas puramente subjetivas, de su educación, de su particular interpretación, etc. ¿Cómo saber realmente que se había llegado a algo universal? Apel (y Habermas) propone en lugar de esto -de acuerdo con las ideas, nuevamente, de la comunidad de

comunicación y de la teoría consensualista de la verdad- la "idea reguladora de la capacidad de consenso de todas las normas válidas por parte de todos los afectados"(69), la cual lleva la idea kantiana al plano de la intersubjetividad lingüística. La norma ética básica exige que en el discurso argumentativo se fundamente la validez de las normas concretas a través de la formación de consenso de todos los afectados porque, dice Apel, es en el discurso donde se descubren las necesidades de los mismos, así como las consecuencias y subconsecuencias del seguimiento de las normas propuestas; por eso, el discurso está ya bajo la norma del principio de universalización de las pretensiones normativas de validez. Apel intenta de este modo superar la mera proyección subjetiva de la ley y la "ética de la intención" -de la buena voluntad kantiana- pues ahora son, en el discurso, consensuadas las normas que han de valer universalmente por un lado, y por otro, se pone el acento en las consecuencias de las acciones y de las normas propuestas en él. Apel formula así el nuevo imperativo categórico: "Obra sólo según una máxima, de la que puedas suponer en un experimento mental que las consecuencias y subconsecuencias, que resultarán previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, puedan ser aceptadas sin coacción por todos los afectados en un discurso real"(70). El discurso es la condición para encontrar el principio racional de fundamentación de normas referidas a situaciones concretas, es decir, el principio por el cual nos será posible -en cuanto criterio de universalización- fundamentar normas concretas problematizadas, puestas en cuestión y propuestas para su aceptación por todos: "el principio de la capacidad necesaria de las consecuencias previsibles de las normas que hay que fundamentar"(71). La capacidad de lograr consenso sobre las normas depende de la "capacidad de lograr consenso de las consecuencias de las normas que hay que aceptar"(72). La "ética de la intención" es transformada en una "ética de la responsabilidad o corresponsabilidad" en la cual la validez intersubjetiva de las normas es medida por el consenso sobre ellas. En esto radica la "transformación posmetafísica" de la ética de Kant. Las exigencias subjetivas dependen, para su validez, de las exigencias intersubjetivas: "Se exige, pues, una disponibilidad a justificar necesidades personales como exigencias interpersonales"(73). Vemos aquí nuevamente el planteamiento de la *intersubjetividad trascendental* de la cual es obtenida, ahora, la moral universal. El seguimiento monológico de normas presupone la explicación dialógica de su sentido. Adelante veremos cómo plantea Habermas este principio de universalización, así como las diferencias entre la ética discursiva planteada por él y la de Apel, pues existen diferencias que consideramos fundamentales. Pretendíamos presentar lo esencial de esta fundamentación de la ética; las críticas que nosotros proponemos las veremos después.

Notas.

1. K.O. Apel, 1985f, 357 n.26.
2. *Ibid.*, 1985d, 221-222.
3. *Ibid.*, 1985b, 155.
4. *Ibid.*, 1991a, 184.
5. *Ibid.*, 1985c, 169-170.
6. *Ibid.*, 1985f, 387.
7. *Ibid.*, 1985b, 151.
8. *Ibid.*, 1985c, 170.

9. *Ibid.*, 1985b, 152.
10. *Ibid.*, 1985c, 173.
11. *Ibid.*, 1985b, 152. Continuamos citando en el texto según el número de página de esta obra.
12. Cf. *ibid.*, 1986a, 140 y sigs.
13. J. Urmson, caps. I, IX.
14. K.O. Apel, 1986, 144.
15. H. Albert, 26; v. Apel, 1975; Séxto Empírico, libro I, XV.; Hegel, *Historia de la filosofía II*, 420-459.
16. Albert, 23.
17. K.O. Apel, 1975, 145.
18. *Ibid.*, 1986a, 153.
19. *Ibid.*, 1985c, 175.
20. Cf. 1985b, 1989a, 1992.
21. *Ibid.*, 1985c, 179.
22. Cf. 1985b.
23. *Ibid.*, 1985c, 182. Continuamos citando en el texto por el número de la página de esta obra.
24. *Ibid.*, 1985d, 213-214.
25. *Ibid.*, 1985f, 380.
26. *Ibid.*, 1985g, 56.
27. *Ibid.*, 1985d, 211.
28. J. Habermas, 1989b, 299. Continuamos citando en el texto por el número de página de esta obra.
29. J. Searle, 26.
30. J.L. Austin, 138-146.
31. J. Habermas, 1989b, 335.
32. J. Searle, 38.
33. *Ibid.*, 34.
34. K.O. Apel, 1985f, 381.
35. J. Habermas, 1989b, 341. Continuamos citando en el texto por el número de página de esta obra.
36. Cf. Apel, 1986a, 140-146.
37. *Ibid.*, 1991a; 1992, 199-208.
38. *Ibid.*, 104.
39. *Ibid.*, 1986, 146-147.
40. Cf. 1985f, 390.
41. *Ibid.*, 1975, 165-166; v. 1991a, 109, 125, 129.
42. *Ibid.*, 166.
43. *Ibid.*, 166-167; 1988a, 242-243; 1991a, 109, 140; 1988b.
44. *Ibid.*, 1991a, 106.
45. *Ibid.*, 124; 1988a, 242; 1988b, 207.
46. *Ibid.*, 129.
47. *Ibid.*, 69. Continuamos citando en el texto según el número de página de esta obra.
48. Cf. 1992.
49. *Ibid.*, 1985g, 55-56.
50. *Ibid.*, 1991a, 110.
51. A. Wellmer, 1991, 161.
52. Cf. Habermas, 1989a.
53. A. Wellmer, 160.
54. *Ibid.*
55. K.O. Apel, 1991a, 139-140.

56. A. Wellmer, 165.
57. *Ibid.*, 166.
58. K.O. Apel, 1985f, 396.
59. *Ibid.*, 1986a, 158.
60. *Ibid.*, 161; 1991b, 158.
61. *Ibid.*, 1985f, 403. Cf. W. Kuhlmann; J. Conill.
62. *Ibid.*, 1986a, 162.
63. *Ibid.*, 163.
64. *Ibid.*, 1988a, 238.
65. *Ibid.*, 1985f, 375.
66. *Ibid.*, 380.
67. *Ibid.*, 1988a, 235.
68. *Ibid.*, 243.
69. *Ibid.*, 1991b, 158.
70. *Ibid.*, 1988a, 251.
71. *Ibid.*, 1986b, 88.
72. *Ibid.*, 101.
73. *Ibid.*, 1985f, 403.

CAPITULO 2. HABERMAS. RACIONALIDAD COMUNICATIVA.

Pretendemos ahora determinar el concepto de "racionalidad comunicativa" de Habermas. La base y fundamento de la teoría crítica habermasiana de la "acción comunicativa" y así de la "racionalidad comunicativa" es la teoría de la comunicación, de la cual ya vimos una parte en su propuesta de una "pragmática universal" (1.3). Aquí continuaremos ese análisis. No vamos a estudiar aquí el conjunto de la obra habermasiana, es decir, los análisis que hace de la teoría sociológica en diversos autores. Se trata de precisar el concepto de racionalidad comunicativa, por un lado porque consideramos que es la base a partir de la cual él va realizar el desarrollo de sus estudios, o sea el presupuesto reflexivo a partir del cual va a criticar, enfrentar, desarrollar las otras propuestas sociológicas; y por otro, porque a partir del mismo desarrollará su ética discursiva, que también expondremos (aunque de forma breve comparada con la de Apel) y enfrentaremos.

Nos interesa determinar el concepto de "racionalidad" propuesto por Habermas, y hacer ver el punto de su reflexión en el que estamos de acuerdo con él por considerarlo fundamental, es decir, intento por concebir la razón dentro de y a partir de la misma práctica comunicativa cotidiana, de afirmar que sí hay razón en el mundo, en la *racionalidad immanente* al habla humana, a la interacción comunicativa, en el mundo de la vida mismo (2.1).

Crítica fundamental es aquí la que Habermas dirige contra el concepto de racionalidad estratégico teleológica (2.2) demostrando que ésta es dependiente y derivada de la racionalidad comunicativa, por lo cual aquélla no puede ser considerada como la razón que mantiene y sostiene la sociedad, la interacción y la integración social.

De fundamental importancia es también el problema planteado por Habermas en relación con el contenido normativo de la interacción comunicativa y como posibilitante de la misma, es decir, sobre aquello que garantiza, como su condición de posibilidad, el entendimiento intersubjetivo. La respuesta tiene que ver con el análisis del papel del componente ilocucionario en cuanto componente de los actos de habla que determina y hace posible entablar y efectuar realmente una relación interpersonal comunicativa. Tal componente es intrínsecamente normativo como veremos (2.3). Esto nos permitirá recuperar en (2.5) (crítica positiva) su propuesta en un intento, por ahora elaborado sólo inicialmente, de formular como componente esencial de la sociedad lo normativo que va ya siempre ligado al componente ilocucionario de los actos de habla, es decir, de entender y concebir el orden social como un orden constitutivamente normativo en cuanto que lo que posibilita y realiza la interacción y la integración social es el elemento normativo constitutivo de dicho componente ilocucionario. Nos enfocamos radicalmente en esto por la importancia que tiene para el concepto de lo social en primer lugar, y en segundo por lo que representa para una defensa de la ética en cuanto a partir de ahí podemos hacer ver que el carácter normativo de lo social es un contenido sustantivo, y a él debemos apelar a la hora de enfrentar el concepto procedimental de ética.

Es necesario abordar la discusión entre Habermas y Apel referente al status teórico epistemológico de las ciencias sociales crítico reconstructivas del primero frente al concepto de fundamentación del segundo (2.4). Con Apel estamos de acuerdo en que es necesaria una fundamentación última frente a las ciencias sociales hipotéticas defendidas por Habermas. Nosotros agregamos algunos cuestionamientos (2.5) (crítica negativa) en cuanto a las pretensiones de validez de la propuesta habermasiana y a la distinción establecida entre pretensiones de validez.

Por último (2.6) elaboramos una crítica de la ética discursiva cuyo objetivo es demostrar que la fundamentación de la ética no puede ser puramente procedimental ni consensual sino que se necesitan contenidos sustantivos sobre los cuales apoyarse, discutir, y realizar, y que la ética discursiva requiere y presupone tales contenidos en su propia argumentación, i.e contenidos morales determinados ya sea por el contexto, la comunidad, por un lado, y por otro, en cuanto no dependientes del consenso para ser concebidos como válidos sino justificados como tales por la reflexión filosófica, por la lógica propia de la argumentación. Contenidos que será necesario explicitar. Todo ello Apel pesar de que Apel propone una fundamentación última de la ética.

2.1 Acción comunicativa y racionalidad.

Habermas se propone, a diferencia del intento de fundamentación trascendental de Apel, un análisis *formal* de las condiciones de la racionalidad. Su propósito no es lograr teorías sustantivas de la sociedad, la historia, la naturaleza, ni (vs. Kant) de reconstruir de modo a priori las categorías trascendentales del sujeto o conciencia en general. En la *Teoría de la acción comunicativa* Habermas conecta el problema de la racionalidad con la sociología como teoría de la sociedad. Establece de este modo, una conexión entre teoría de la racionalidad y teoría de la sociedad, basándose para esto en la teoría de la comunicación también desarrollada por él. La pregunta fundamental es aquí la que se refiere a *lo que significa que las personas se comporten racionalmente en determinada situación y que se consideren racionales sus emisiones y manifestaciones*. Para la determinación correcta de esto, su análisis formal parte de las pretensiones de validez entabladas por los hablantes en actos de comunicación (V. 1.3), las cuales pueden ser criticadas o defendidas, es decir, se pueden fundamentar. Lo formal radica en las cuatro pretensiones de validez de inteligibilidad, verdad, veracidad, y corrección normativa, expuestas en el capítulo anterior (allí tratadas para hacer ver la autorreflexión del habla humana); ellas son el punto de partida habermasiano.

El concepto de racionalidad comunicativa está relacionado así a un sistema de pretensiones de validez. Los actos de habla -veámos- llevan en sí pretensiones de validez. Estas son las condiciones universales de posibilidad de la comunicación humana. La racionalidad de las emisiones es tratada de forma provisional por Habermas al inicio de su obra *Teoría de la acción comunicativa* (TAC); la racionalidad, dice, se mide por las relaciones internas que entre sí guardan "el contenido semántico, las condiciones de validez y las razones que en caso necesario pueden alegarse en favor de la validez de esas emisiones o manifestaciones"(1). La racionalidad se mide por la suceptibilidad de crítica o fundamentación de las emisiones, por su capacidad de ser

enjuiciadas, y tal enjuiciamiento es objetivo si se realiza a través "de una pretensión transubjetiva de validez que para cualquier observador o destinatario tenga el mismo significado que para el sujeto agente" (*ibid.*, 26). Son más racionales las afirmaciones y las acciones teleológicas cuanto mejor puedan fundamentarse, *i.e. desempeñarse o resolverse (Einklösung)* las pretensiones de validez que involucran. Habermas va a investigar de este modo *la racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana*. En esto vemos nosotros lo más importante de la propuesta habermasiana. Son susceptibles de fundamentación las pretensiones de validez si el sujeto que las emite es capaz de dar razones cuando éstas se le exigen (*ibid.*, 30).

Todo el desarrollo realizado por Habermas está basado en las distinciones ya establecidas entre las pretensiones de validez, o sea, en su "pragmática universal". En la "acción comunicativa", capaz de responder de sus actos es quien es capaz de orientar sus acciones por pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas, como miembro de una comunidad de comunicación. De este modo se llega a la experiencia de la capacidad comunicativa, dice, de aunar o unir sin coacciones a los miembros de la comunidad y de generar un consenso motivado racionalmente, de coordinar sus acciones comunicativamente y de resolver sus pretensiones de validez. "La acción comunicativa transcurre sobre el trasfondo de un acuerdo aproblemático"(2). Lo que se sigue del sentido de las pretensiones de validez es, para Habermas, el *consenso* al que se puede llegar y del que intuitivamente se parte al plantear pretensiones de validez y la posibilidad, por tanto, de criticarlas. Con nuestros actos de habla planteamos cierta pretensión, de ahí se sigue la posibilidad de su *crítica y resolución a través de razones*, y así, del *consenso o acuerdo* al que podemos llegar con el oyente al que se dirigió nuestro acto de habla. Existe de hecho -sería la tesis de Habermas- un consenso en la práctica comunicativa cotidiana, en la "acción comunicativa", él es intrínseco o está implícito en el entendimiento entre sujetos. La racionalidad es entendida así, como una disposición de los sujetos "capaces de lenguaje y acción", manifestada en formas de comportamiento para las que existen buenas razones; manifestaciones accesibles, por tanto, a un enjuiciamiento objetivo. Los actos de habla constatativos, los regidos por normas, los expresivos, son tomados en cuenta en la pretensión de validez que entablan. Todos ellos son susceptibles de crítica y fundamentación, y de contar con el respaldo de buenas razones. Por eso, racional es también quien se expresa verazmente o quien sigue una norma vigente y justifica su actuar interpretando su situación de acuerdo con las expectativas legítimas de comportamiento. Es considerado racional quien es capaz de responder de sus actos.

Es fundamental por tanto, para la racionalidad de los actos, el *reconocimiento intersubjetivo* de las pretensiones de validez; ellas completan la práctica comunicativa, que sobre el trasfondo del mundo de la vida permite mantener, proseguir, lograr, renovar, el *consenso* que descansa, precisamente, sobre el reconocimiento de esas pretensiones de validez susceptibles de crítica. "La racionalidad inmanente a esta práctica se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en *última instancia* en razones" (*TAC 1*, 36); y a la vez, los participantes son racionales por su capacidad de fundamentar sus emisiones.

Las preguntas a plantear en este momento evidentemente son: ¿Cuál es la necesidad de todo esto? ¿No podrá ocurrir más bien que la comunicación no funciona de este modo sino que se basa en otros presupuestos totalmente distintos?, o ¿cómo sabemos que de hecho los sujetos se comunican de tal modo y que por tanto son racionales? Y ¿cómo será posible plantear una teoría de la sociedad partiendo de esta propuesta comunicativa? Una primera respuesta a esto ya la dió Habermas con su propuesta de pragmática universal, es decir, por la necesidad de guiarse en la comunicación por pretensiones universales de validez como condiciones indispensables de la misma. Pero todavía queda por precisar más adecuadamente lo que constituye la racionalidad no sólo de la *comunicación* sino de las *acciones* de los sujetos que actúan entre sí, es decir, de la *interacción* humana. Por eso Habermas va a partir, en sus análisis, de la teoría de la acción. La propuesta habermasiana va a conjugar, de este modo, su teoría de la comunicación, la teoría de la acción -que la derivará de aquélla-, la teoría de la racionalidad y la sociología en tanto teoría de la sociedad. Esta teoría de la comunicación necesita todavía de precisión, lo cual vamos a exponer a través de los análisis realizados por Habermas que intentan establecer la conexión entre los actos de habla, las pretensiones de validez, y de aquí, el paso al análisis de la teoría de la acción.

Sin embargo, es necesario antes precisar que la racionalidad de la que se ha estado hablando -la racionalidad guiada por pretensiones de validez susceptibles de crítica- remite, dice Habermas, a la *argumentación* "como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder" (*ibid.*). Al ser puesta en cuestión una de las pretensiones de validez la acción comunicativa es bloqueada. "Todo examen explícito de pretensiones de validez controvertidas requiere una forma más exigente de comunicación, que satisfaga los presupuestos propios de la argumentación" (*ibid.*, 43). El problema se presenta cuando las pretensiones de validez realizadas por un hablante son puestas en cuestión, cuando son criticadas o no son aceptadas, cuando se exige explicitar claramente las razones que sustenten tal pretensión. Por eso es necesario desarrollar también, para él, una teoría de la argumentación. Esta viene a ser un nivel superior de apelación que permita desarrollar y proseguir la acción comunicativa. El comportamiento guiado por ésta es racional en un sentido especial para Habermas. La *argumentación* es un "tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos" (*ibid.*, 37). La fuerza de la argumentación dice él, se mide por *la pertinencia de las razones aportadas*.

El cambio realizado aquí por Habermas consiste en no dirigir el análisis a la argumentación en cuanto relación de inferencia deductiva entre oraciones o proposiciones como lo hace la lógica inductiva o deductiva, sino -de acuerdo con su "pragmática universal"- a las relaciones internas entre las "unidades pragmáticas", *i.e.* entre los actos de habla que componen los argumentos, o la situación de argumentación (de la que habla también Apel, como ya vimos). El análisis se centra en la *lógica de la (situación de) argumentación* para dar razón del fenómeno de la coacción sin coacciones ejercida por el "mejor argumento". El desempeño de pretensiones de validez se da a través de razones; esto quiere decir que el proponente de una pretensión de validez, ya sea

apelando a la experiencia, intuición, argumentación, justifica que lo que dice es digno de ser reconocido y merece reconocimiento intersubjetivo. La validez no puede ser reducida a argumentaciones deductivas concluyentes ni a evidencias empíricas justificadoras.

A esta lógica de la argumentación podemos plantearle problemas como éstos (que ya habíamos planteado con Apel): ¿cómo pueden quedar respaldadas por razones las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas?, ¿cómo pueden ser objeto de crítica a su vez estas razones?, "¿qué es lo que hace a algunos argumentos, y con ello a las razones que resultan relevantes en relación con alguna pretensión de validez, más fuertes o más débiles que otros argumentos?" (*ibid.*, 46), ¿en qué radica un "mejor argumento", o sea, qué lo hace mejor? Podemos decir que se trata por un lado de analizar formalmente la lógica de la (situación de) argumentación en cuanto a sus condiciones formales, o presupuestos necesarios de la argumentación *en tanto* situación de diálogo y argumentación (ideal); la descripción puramente formal de las condiciones que la pueden hacer posible. Pero por otro lado, se distingue de esto lo que constituye a un argumento como mejor que otro. La pregunta fundamental aquí es para nosotros, nuevamente (como ya vimos al plantear el problema de la teoría de la verdad de Apel (1.5)), sobre qué juega el papel principal, si estas condiciones formales o los argumentos expuestos, desarrollados, planteados para la obtención de su reconocimiento intersubjetivo; o sea, o la *lógica de la argumentación en tanto condiciones formales* de una situación de habla y diálogo o la *lógica de los argumentos* mismos presentados.

Para Habermas no es posible separar los tres planos analíticos de la lógica de la argumentación que él distingue, es decir, la argumentación como proceso, como procedimiento, y como producción de argumentos (*ibid.*, 46-47). Estos planos están ligados puesto que para que un participante en la argumentación pueda pretender lograr reconocimiento intersubjetivo es necesario no sólo precisar la estructura de los argumentos dados o empleados sino también es necesario recurrir a las condiciones de desempeño o fundamentación de esas pretensiones pues aquellos argumentos dice Habermas, sólo a través de éste pueden tener sentido, y por último es necesario reconocer el acuerdo racionalmente motivado. El acento es puesto tanto en el desempeño y consenso como en la estructura interna de los argumentos aportados. Al menos así pretende haberlo considerado Habermas. Con esta ampliación pretende él superar las limitaciones y abstracciones representadas por el intento de circunscribirse a la pretensión de verdad proposicional. Esta no abarca todo lo que puede pretender validez en la argumentación en sentido lógico. La teoría de la argumentación propuesta por Habermas pretende ser más amplia. "Las formas de argumentación se diferencian según las pretensiones universales de validez que con frecuencia sólo nos resultan *reconocibles* a partir del contexto de una manifestación, pero que no vienen *constituidas* como tales por los contextos y ámbitos de acción" (*ibid.*, 62). Por eso hay distintas formas de argumentación, distintos discursos (de resolución) para cada pretensión de validez problematizada (3).

Vamos a ver ahora el desarrollo de este sistema de la acción comunicativa. Habermas hace corresponder a cada pretensión de validez un tipo específico de argumentación, y establece, partiendo del análisis de los actos de habla, múltiples relaciones de éstos con las pretensiones de validez, con los tipos de discurso que corresponden a cada una de ellas, con las relaciones que entablan o realizan los actores con el mundo al hacer sus emisiones lingüísticas, y con los tipos de acción que se derivan de cada una de éstas distinciones analíticas, lo cual amplía lo ya expuesto antes respecto a las pretensiones de validez (1.3). Todo esto con el fin, claro, de presentar y dar a entender el concepto de racionalidad comunicativa propuesto.

Ahora bien, este sistema de pretensiones de validez lo detalla él, no mediante una *deducción trascendental* (como lo hace Apel) sino a través de un "procedimiento fiable para la comprobación de las correspondientes hipótesis reconstructivas" (*ibid.*, 63), es decir, mediante un procedimiento que permita comprobación empírica de tales pretensiones planteadas como hipótesis empíricas. Esto muestra el intento de Habermas por superar cualquier propuesta de filosofía última trascendental. En el apartado 2.3 veremos la confrontación entre ambas propuestas.

Una pretensión de validez "equivale a la afirmación de que se cumplen las *condiciones de validez* de una manifestación o emisión" (*ibid.*). La racionalidad se refiere, de este modo, a un sistema de pretensiones de validez realizadas en la "acción comunicativa", a las cuales corresponden distintas *formas de discurso* en los que se discutan tales pretensiones. Todo esto constituye las condiciones formales de la argumentación. Y en esto consiste la explicación, en términos de pragmática formal, del concepto de *racionalidad comunicativa*. Se trata de un concepto de *racionalidad formal* en tanto analiza los presupuestos universales de la comunicación y de la argumentación, pero que carece de contenidos sustantivos, como serían un determinado tipo de verdad, de normas concretas y universales, de un concepto de razón que involucre determinados contenidos de determinado contexto vital. Este concepto de racionalidad se pretende universal en tanto las pretensiones de validez, como condiciones de posibilidad de la comunicación y de los actos de entendimiento, representan el "momento de incondicionalidad" buscado por Habermas, de modo que trascienden los contextos particulares.

Habermas analiza el concepto de acción comunicativa a partir del análisis del entendimiento lingüístico. El entendimiento (*Verständigung*) nos remite al concepto de un acuerdo racionalmente logrado entre los participantes y medido por las pretensiones de validez susceptibles de crítica.

Estas pretensiones son analizadas bajo dos aspectos: el de cómo pueden fundamentarse y el de cómo los actores se refieren con ellas a algo en el mundo. "El concepto de racionalidad comunicativa, remite por el primer lado, a las diversas formas de desempeño discursivo de pretensiones de validez" (*ibid.*, 111), y por el otro, "a las relaciones que en su acción comunicativa los participantes entablan con el mundo al reclamar validez para sus manifestaciones o emisiones" (*ibid.*). Una pretensión de validez es planteada por un hablante (H) frente al menos un oyente (O). El hablante plantea esa pretensión al pronunciar una oración implícitamente, pero que se puede hacer de forma explícita del siguiente modo: "Es verdadero que 'p'", donde p es un enunciado; y así para las demás pretensiones de validez, como ya lo vimos antes. El oyente puede

aceptar, rechazar o dejar en suspenso por el momento la pretensión de validez. La decisión por, o el tomar postura frente a, una pretensión de validez no es solamente decir sí o no, sino una respuesta basada en razones; la acepto, rechazo o me abstengo porque existen razones para ello, no es cuestión arbitraria o de imposición particular de uno hacia el otro. De esta manera, el sistema de relaciones que Habermas establece podemos mostrarlo a través de los distintos cuadros que él nos va presentando. Nosotros vamos a ir explicando el desarrollo y concretización realizado por él del concepto de acción comunicativa, tomando como base para nuestra exposición y explicación las distinciones presentadas en estos cuadros (los cuales presentaremos no exactamente en la forma como lo hace Habermas):

(I) Partiendo del análisis de los actos de habla (de Austin y Searle) Habermas hace corresponder a cada acto una determinada pretensión de validez. No es posible reducir el uso del lenguaje solamente a la función expositiva ni decir que los actos de habla fundamentales son sólo los expositivos de estados de cosas. Existen de hecho otros tipos de actos de habla significativos. Habermas deriva de los tipos de actos de habla las pretensiones de validez, o mejor, determina cuál es la pretensión de validez correspondiente a cada acto de habla (Cf. *ibid.*, 64, 144, 394, 395):

Acto de habla	Pretensión de validez
Constatativo	Verdad <ul style="list-style-type: none"> - es una oración descriptiva, una proposición. - sirve a la exposición de estados y sucesos al referirse a estados de cosas existentes - se refiere a la constatación de hechos. - se acepta o rechaza la pretensión de verdad de la proposición.
Normativo	Corrección normativa <ul style="list-style-type: none"> - es una oración normativa. - sirve para establecer relaciones interpersonales refiriéndose a ordenaciones legítimas y así a la justificación de acciones. - se refiere a la rectitud o justificación de una forma de actuar. - se rechaza o acepta la rectitud normativa para su acción en determinado contexto normativo o las normas mismas del contexto.
Entendimiento	Inteligibilidad <ul style="list-style-type: none"> - sirve para explicar operaciones como

hablar, clasificar, etc.

- se refiere a la inteligibilidad o corrección formal de las expresiones simbólicas.
- se rechaza si está incorrectamente formada la expresión.

Expresivo

Veracidad

- oración expresiva.
- sirve a la autopresentación, para la expresión de vivencias al referirse a la propia subjetividad.
- se refiere a la veracidad de las manifestaciones o emisiones expresivas.
- se acepta o rechaza bajo el aspecto de la veracidad de las vivencias subjetivas.

(II) Tales pretensiones se fundamentan, se justifican, pero qué "significa fundamentar es algo que sólo puede aclararse recurriendo a las condiciones del desempeño discursivo de pretensiones de validez" (*ibid.*, 65), condiciones formales claramente. Cada pretensión tiene su forma propia, según Habermas, de fundamentarse; así (Cf. 65):

verdad: mediante demostración de la existencia de estados de cosas.

corrección normativa: mediante demostración de la aceptabilidad de acciones o normas de acción.

inteligibilidad: mediante demostración de que son expresiones correctamente generadas.

veracidad: mediante la demostración de la transparencia de las autopresentaciones.

(III) De aquí deriva los discursos que les corresponden a cada una para su fundamentación y las relaciones que se establecen con el mundo a través de las expresiones lingüísticas (Cf. 38,44,144):

Actos de habla	P.V.	Tipo de discurso	Mundos
constatativos	verdad	teórico	objetivo
normativo	rectitud	práctico	social
expresivo	veracidad	terapéutico	subjetivo

A los actos de habla constatativos corresponde la referencia al ámbito del conocimiento o lo cognitivo, a los normativos el de las obligaciones, y a los expresivos el de lo estético y lo subjetivo. Por esto cada uno de los actos de habla (o componentes de los mismos) tienen una referencia a un distinto mundo:

Por *mundo objetivo* entiende el conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos.

Por *mundo social* el conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas, de normas e instituciones vigentes.

Por *mundo subjetivo* la totalidad de las vivencias del hablante, a las que éste tiene un acceso privilegiado.

La pretensión de validez de inteligibilidad ya no es tomada en cuenta aquí por Habermas porque tal pretensión no es posible justificarla en un discurso sino por el actuar-consecuente del sujeto que entabla la pretensión.

En los discursos teóricos, prácticos y explicativos, los participantes en la argumentación tienen que partir del presupuesto contrafáctico de que se cumplen aproximadamente las condiciones de una "situación ideal de habla" (4).

Como ya vimos Habermas parte del análisis de los actos de habla. A través de éstos llega a las pretensiones de validez realizadas en cada uno de los distintos tipos de actos de habla por los hablantes. Este sistema de pretensiones de validez, como condiciones universales de la comunicación, es lo que él llama la "Pragmática Universal". Tales pretensiones están a su vez, y por lo mismo, inmersas en la acción comunicativa pues ésta se refiere a la "interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y acción que (ya sea con medios verbales o extraverbales) entablan una relación interpersonal" (*TAC I*, 124). Y, puesto que parte de los actos de habla, el papel fundamental lo juega aquí el lenguaje. Se debe aclarar por tanto, en qué se distingue el medio lingüístico aquí, en la acción comunicativa, respecto al utilizado en otros tipos de acciones.

Para Habermas el medio que representa el lenguaje es el supuesto fundamental; en él se reflejan las relaciones del actor con el mundo, como tales relaciones. De este modo, "la problemática de la racionalidad, que hasta aquí sólo se planteaba al *científico social*, cae ahora dentro de la perspectiva del *agente mismo*" (*ibid.*, 136). La racionalidad no sólo compete al científico, que objetivamente toma a los sujetos y sus acciones como objetos de estudio, sino a los participantes en la práctica comunicativa, en la interacción cotidiana. Por eso, como ya dijimos, se busca saber cuál es la *racionalidad immanente* a la acción comunicativa; se la busca en el mismo actuar humano y no sólo en la teoría científica aplicable a distintos actores o interacciones -desde una posición objetivante. Aquí opera ya un medio lingüístico; *i.e* el lenguaje desempeña, de este modo, la función de *coordinar la acción* de forma distinta a como lo hacen los otros tipos de acciones.

Que sea un medio lingüístico para lograr esta coordinación significa que es un medio de entendimiento, por el cual las acciones son mediadas a través de actos de habla, es decir, que participantes, hablantes y oyentes "se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social, y en el mundo

subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de pragmática formal" (*ibid.*, 137-38). El entendimiento lingüístico ajusta, dice Habermas, los planes de acción y las actividades teleológicas de los participantes para que puedan constituir una interacción. A la acción comunicativa son constitutivos actos de entendimiento lingüístico. El lenguaje es relevante, pragmáticamente hablando, debido precisamente al uso del mismo entre participantes en la interacción. Los hablantes, al hacer uso de oraciones orientadas al entendimiento "contra relaciones con el mundo" tanto directamente como en la acción teleológica, la regida por normas, o la dramática, como también de modo reflexivo. O sea, en la acción comunicativa se integran los tres conceptos de mundo y los hablantes "presuponen ese sistema como un marco de interpretación que todos comparten, dentro del cual pueden llegar a entenderse" (*ibid.*, 143). Así, llegamos a esta tesis importante: que "el entendimiento funciona como mecanismo coordinador de la acción sólo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la validez que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* con que se presentan unos frente a otros" (*ibid.*). El lenguaje es el presupuesto de la acción comunicativa, en tanto que por él y en él son posibles procesos de entendimiento en los cuales los participantes se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez susceptibles de crítica de modo que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión, y alcanzar al final un acuerdo sobre ellas, pues el entendimiento lingüístico remite al acuerdo al que se puede llegar. Aquí los participantes actores ponen en movimiento el "potencial de racionalidad" encerrada en las tres relaciones del actor con el mundo, con el propósito cooperativo de llegar a entenderse. Los actores se orientan a entenderse, y no a tener un éxito particular o seguir una norma y autoexpresarse aislados uno de otros.

La acción comunicativa enfocada en el entendimiento lingüístico se centra en la teoría del significado (proveniente de la filosofía analítica) como su adecuado punto de partida. No parte del análisis de las intenciones sino, de acuerdo con Austin y Searle, del "análisis formal de las reglas de uso de las expresiones lingüísticas" (*ibid.*, 335)(v. 1.3). En lugar del procedimiento de entendimiento objetivista como flujo de información, se parte del concepto pragmático formal de la interacción entre sujetos lingüísticamente competentes mediada por actos de entendimiento. De este modo Habermas pretende reconocer condiciones de validez no sólo para la validez de proposiciones de oraciones descriptivas sino también en el plano pragmático de las emisiones. Se trata no sólo de introducir otros modos de uso de lenguaje distintos al asertórico sino de precisar e identificar las pretensiones de validez y referencias al mundo implicadas por esos modos de empleo (*ibid.*, 357).

Los sujetos interactuantes se refieren de este modo, a través de sus emisiones -dada la trabazón existente entre actos de habla, pretensiones de validez, relaciones con el mundo- a un mundo y se basan para su comunicación en una situación compartida de mundos. Se refieren a uno o a los tres (ver cuadro 3) en cuanto la acción comunicativa los conjunta de modo que al comunicarse se refieren a la vez a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo. Toda esta trabazón de conceptos es realizada por Habermas debido a que, como vimos, el concepto de racionalidad está relacionado con el de sociedad, o a que quiere hacer ver las implicaciones que

tiene aquel concepto para éste último, y fundar así una teoría de la sociedad en términos de la teoría de la comunicación de tal modo que: "Una teoría de la comunicación elaborada en término de pragmática formal.. podrá utilizarse para una teoría sociológica de la acción si se logra mostrar de qué forma los actos comunicativos, esto es, los actos de habla..., cumplen la función de coordinar la acción *contribuyendo así a la estructuración de las interacciones*"(ibid., 358). Se trata de ver qué es lo que hace posible la coordinación de la acción o la interacción de los sujetos.

2.2 Contra la racionalidad teleológico-estratégica.

Habermas se refiere específicamente a la racionalidad implicada e inmersa en el actuar comunicativo cotidiano, en la práctica comunicativa cotidiana; precisamente por eso le es necesario analizar lo que significa la *racionalidad de la acción*. El pretende una teoría de la sociedad, y llega a ella en términos de teoría de la comunicación. La comunicación en la acción muestra las pretensiones de validez a través de los distintos actos de habla realizados por los participantes en su actuar con los otros. Con este concepto quiere superar los conceptos individualistas y solipsistas de la racionalidad de la acción, así como el concepto weberiano de racionalidad teleológico-estratégica que se limita sólo a la relación medios-fines, y que representa por lo mismo un concepto estrecho y unilateral de racionalidad. El *potencial de racionalidad* de la acción comunicativa puede permitir superar, nos dice Habermas, las *anomalías y peligros* que acechan a la sociedad moderna de desintegración. Este, pensamos, es el motivo fundamental de la propuesta de Habermas. ¿Cómo evitar ese peligro de desintegración social? Para nosotros el concepto de racionalidad habermasiano logra demostrar la existencia de un tipo de racionalidad que guía nuestro actuar, y demuestra la constitución intersubjetiva de ese concepto, o mejor, su realidad y realización intersubjetiva, y a la vez demuestra por tanto, la dependencia de la racionalidad medios-fines de la racionalidad teleológico-estratégica de esta racionalidad de la acción comunicativa. Esta es la parte fundamental que vamos a analizar ahora.

Después de lo expuesto, se plantean los problemas más graves a esta propuesta, pues evidentemente no basta con afirmar que la acción comunicativa se lleva a cabo de ese modo, mediante el uso del lenguaje a través del planteamiento intersubjetivo de pretensiones de validez, ya que existen otros modos de actuar que no se guían por el entendimiento, ni por la cooperación, sino que sus fines son otros: manipulación, engaño, fines particulares, poder, etc. Entonces ¿cómo justificar que *se debe seguir, o que de hecho se sigue*, el modo de actuar de la acción comunicativa? ¿Qué podría garantizar que la interacción social se guiará por esta forma de acción? ¿Por qué ésta garantizaría a su vez la *integración social*? ¿Cómo es posible que los actos de habla realicen o cumplan esa función? ¿Qué les es interno o constitutivo de tal modo que puedan cumplir la función de estructurar o coordinar las interacciones para crear vínculos, proseguir la comunicación y sostener el mundo de la vida? ¿Qué garantiza por tanto la integración social?

Tres aspectos son necesarios, a nuestro juicio, para demostrar la necesidad de la acción comunicativa: a. la demostración de que el lenguaje está dirigido al entendimiento como modo básico de la interacción humana, b. los componentes normativos inmersos en -o presupuestos de-

la acción comunicativa y el entendimiento lingüístico (comunicativo) que la permite, y de este modo c. la dependencia del uso del lenguaje estratégico respecto del uso comunicativo del mismo. Vamos a ver el a. y b. ahora y el c. lo veremos en el siguiente punto. Ambas partes intentan responder a las preguntas planteadas en el párrafo anterior.

Los conceptos de acción se distinguen por la forma en que plantean la coordinación de las acciones. En la acción comunicativa se trata de un proceso de entendimiento como proceso cooperativo de interpretación (*ibid.*, 145). La acción comunicativa es la interacción mediada por el lenguaje, en cuanto realizada a través de actos de habla, pero que no coinciden con éstos dice Habermas (*TAC I*, 146); ella no es realizar actos de habla solamente, sino la realización de interacciones a través de ellos. El no identifica comunicación y acción. El lenguaje es el medio de comunicación que sirve a los actores en su entendimiento al coordinar sus planes de acción. Por eso: "La cuestión teórico-social de cómo es posible el orden social se corresponde con la cuestión de la teoría de la acción, de cómo al menos dos participantes en la interacción, pueden coordinar sus planes de acción, de forma que *alter* puede 'enganchar' sus acciones es: las de *ego* sin conflictos y, en todo caso, evitando el peligro de toda ruptura de la interacción"(5).

Habermas va a intentar justificar su propuesta a través de la discusión de la teoría weberiana de la acción y de la problemática de la *racionalización social*, pues esta propuesta se ha dirigido solamente al concepto de racionalidad instrumental, que representa para Habermas una limitación de ese concepto: "Un primer problema consistía en que Weber investiga la racionalización del sistema de acción exclusivamente bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines...Un segundo problema consistía en que Weber estorbado por la angostura a que dan lugar los conceptos básicos de su teoría de la acción, equipara el patrón de racionalización que representa la modernización capitalista con la racionalización social en general"(6). Es en la tercera parte del primer tomo de la TAC que Habermas analiza los distintos tipos de acción para poner de manifiesto lo erróneo de esa concepción de la acción social.

(IV) Las distinciones presentadas anteriormente (en los 3 cuadros anteriores) permiten a Habermas plantear relaciones directas con la teoría de la acción. Estas lo llevan a las interacciones mediadas lingüísticamente. Las correspondencias se dan ahora entre los distintos tipos de actos de habla y determinado tipo de acción conectado con cada uno de ellos, de modo que se vea cómo es orientada la acción en cada caso (Cf. *TAC I*, 420):

Elementos pragmáticos formales	Actos de habla	Funciones del lenguaje	Orientación de la acción
Tipos de acción			
Estratégica	Perlocucionarios	Influencia sobre un oponente	Al éxito

Conversación	Constatativos	Exposición de estados de cosas	Al entendimiento
Regulada por normas	Regulativos	Establecer relaciones interpersonales	Al entendimiento
Dramatúrgica	Expresivos de uno mismo	Presentación	Al entendimiento

Para justificar su propuesta parte Habermas de la teoría weberiana de la acción y muestra la limitación de circunscribirse a la acción orientada al éxito y a la racionalidad implicada por este modo de acción, la racionalidad con arreglo a fines, y muestra así la dependencia de ésta respecto a la acción comunicativa. Esto es, logra demostrar la existencia de un *potencial de racionalidad* inmanente a la acción comunicativa. Para nosotros esto es lo fundamental como ya dijimos, pues Habermas demuestra que todo depende, en cuanto a la interacción humana, de las relaciones ético-intersubjetivas de la comunicación. La práctica comunicativa cotidiana está guiada por relaciones ético-intersubjetivas. Esta es la racionalidad inmanente al "mundo de la vida". A partir de ésta va a mostrar la existencia de normas y deberes en esa racionalidad del mundo vital. Todo esto realizado y hecho posible por y en un proceso de socialización-individuación. Esto también representa la base para la justificación discursiva-procedimental de la ética propuesta por Habermas como veremos.

Para Habermas el tipo fundamental de acción considerado por Weber es la "actividad teleológica de un sujeto de acción solitario" y no la relación interpersonal entre actores capaces de lenguaje y acción dirigidos al entendimiento lingüístico entre sí (*ibid.*, 360). El problema es si puede este tipo de acción convertirse en interacción social o si realmente son las acciones capaces de coordinarse comunicativamente pues en el modelo weberiano el entendimiento lingüístico es concebido, dice Habermas, como un modelo de mutua influencia que los sujetos que actúan teleológicamente ejercen entre sí. Para Weber los aspectos de la acción susceptibles de racionalización parten del modelo teleológico de la acción, *i.e* los relacionados con la racionalidad medio-fin de una acción, concebida ésta de forma "monológica" (*ibid.*, 361). Por eso sólo se enjuicia la eficacia de la acción en el logro de sus fines. "Se comporta de forma racional con arreglo a fines el agente que elige sus fines de entre un horizonte de valores articulado con claridad y que, tras considerar las *consecuencias* alternativas, organiza para conseguirlos los *medios* más adecuados" (*ibid.*, 362). La acción del sujeto es racional, y más racional, en cuanto logre eficazmente los fines propuestos con medios más adecuados para ello. Lo que permite coordinar las acciones aquí son sólo las intenciones del sujeto particular y aislado. Cada sujeto persigue su propio interés. La interacción social es resultado de la conjunción de las acciones individuales de cada uno de los sujetos, es interacción entre sujetos privados, cada uno persiguiendo la realización de sus fines propios. Es una postura individualista. La "racionalización de los sistemas de acción", la unidad y consistencia de las relaciones sociales se limita a la "implantación y difusión de tipos de acción racional con

arreglo a fines ligados a subsistemas sociales correspondientes" (*ibid.*, 365-366). No se realiza para esto ningún acuerdo entre los particulares ni se reconocen intersubjetivamente las pretensiones de validez realizadas en estas acciones. ¿Qué impediría decir que esta forma de acción y racionalidad son realmente aquellas por las que se guía la interacción social?, ¿a qué nos llevaría aceptarlas como las únicas formas de interacción racional posible?, ¿son realmente éstas las que sostienen la sociedad?, ¿es ésta la verdadera racionalidad?, ¿por qué realizar ese cambio de perspectiva del análisis de la racionalidad de la acción hacia otro tipo de planteamiento?, ¿por qué no seguir considerando sólo la racionalidad de la acción con arreglo a fines como lo constitutivo de las relaciones sociales y de la interacción humana?

Habermas por su parte, pretende demostrar que hay aspectos de la acción pasados por alto por Weber, y que se pueden racionalizar, basándose para esto nuevamente, en la teoría de los actos de habla. Distingue para esto (basándose en la versión no oficial de la acción de Weber (*ibid.*, 363)) entre las acciones sociales de acuerdo al mecanismo de coordinación de la acción, es decir, según que la relación social esté coordinada por tramas de intereses, o por consenso normativo. De este modo, la acción orientada al éxito es la acción estratégica (ver cuadro 4); la acción racional con arreglo a fines se orienta al éxito en cuanto éste es definido como la realización de un estado de cosas en el mundo. Esto lleva a los resultados de la acción, la realización del fin propuesto, las consecuencias previstas y no previstas por el actor. Habermas llama *instrumental* a esta acción cuando se la ve "bajo el aspecto de observancia de reglas de acción técnica y evaluamos el grado de eficacia de la intervención que esa acción representa en un contexto de estados de cosas y sucesos"; y es *estratégica* cuando se la considera "bajo el aspecto de observancia de reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un opositor racional" (*ibid.*, 367), es decir, cuando consideramos los posibles planes, decisiones y modos de acción de otros sujetos y tratamos de manejar a nuestra conveniencia la situación y lo que podemos obtener del conocimiento del posible curso de esos planes de acción. *Acciones comunicativas* son, en cambio, las que se dirigen al entendimiento, y se refieren así a acuerdos por lo cuales los actores implicados coordinan sus planes de acción, *i.e.* a través de actos de entendimiento y no a través de un "cálculo egocéntrico de resultados" (*ibid.*), no se orientan al éxito sino que logran sus fines individuales al armonizar sus planes entre sí "sobre la base de una definición compartida de la situación" (*ibid.*). Habermas no hace esta distinción por meros propósitos analíticos sino porque las acciones sociales se pueden distinguir según que los participantes adopten cualquiera de las dos posiciones: "Mi propósito no es una caracterización empírica de disposiciones comportamentales, sino el análisis de estructuras generales de los procesos de entendimiento" (*ibid.*, 368).

Ahora bien, para saber qué es una actitud orientada al entendimiento, Habermas analiza precisamente este concepto, para lo cual considera primero el de "saber preteórico" de los hablantes. Repetimos aquí algo ya dicho antes (1.3, 2.1), para conectarlo con lo que ahora tratamos. "Entenderse es un proceso de obtención de un acuerdo entre sujetos lingüística e interactivamente competentes" (*ibid.*). El acuerdo logrado no es por tanto algo impuesto por alguna de las partes, instrumentalmente o mediante intervención directa en la situación, o estratégicamente a través de un influjo calculado en las decisiones de los otros participantes en la comunicación, sino algo reconocido como válido por los sujetos mismos; no se trata así, de una

mera coincidencia fáctica pues el acuerdo debe satisfacer las condiciones de una aceptación motivada racionalmente al contenido de una emisión realizada por alguien. "Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional" (*ibid.*), "se basa en convicciones comunes" (*ibid.*, 369). La realización de una emisión tiene éxito si es aceptada por el otro, basado en "razones potenciales". Por eso: "El entendimiento es immanente como telos al lenguaje humano" (*ibid.*). El problema que Habermas enfrenta es -pensamos- el de cómo saber cómo distinguir la *interacción social* y qué es lo constitutivo suyo, de modo que se dé y se logre la *integración social*. La distinción entre orientación al éxito y orientación al entendimiento sólo se logra entonces si son analizadas esas orientaciones a través de los actos de habla de los sujetos. De hecho, existen los dos tipos de acciones, pero el intento de Habermas es demostrar que se da un modo primordial de entendimiento y que éste no es el orientado al éxito. A través del análisis de los actos de habla llega Habermas a que -y esto es, repetimos, lo fundamental- el empleo del lenguaje orientado al entendimiento es el "*modo original*" (*ibid.*, 370) del lenguaje humano, de la comunicación, y así, de la interacción social, mientras que los demás usos (el de la acción estratégica y el dirigido al éxito particular subjetivo) son parasitarios de aquél. Por esto afirma Habermas que el "concepto de acción comunicativa está planteado de modo que los actos de entendimiento que ligan los planes de acción teleológicamente estructurados de los distintos participantes, ensamblando las acciones particulares en un plexo de interacción, no pueden ser reducidos a su vez a acción teleológica" (*ibid.*). Y esto aun cuando no toda interacción signifique una acción orientada al entendimiento.

Ya vimos al estudiar la "pragmática universal" de Habermas y los análisis de Apel para justificar su principio de "no autocontradicción performativa" la distinción de Austin entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios. Las consecuencias que tiene el acto de habla sobre el oyente se llaman efectos perlocucionarios (Austin). El acto de habla resultante de los componentes performativo-proposicional es un acto emitido con la intención de comunicar algo a alguien, de que sea entendido y aceptado por los otros -éste es su efecto perlocucionario. En cambio, en la acción teleológica es posible identificar su sentido sólo a través de las intenciones del sujeto que emite el acto de habla. Los efectos perlocucionarios surgen cuando un acto ilocucionario es usado en una acción teleológica con el fin de obtener un efecto en los otros, distinto al efecto de entablar comunicación, *i.e.* con el objetivo de obtener un éxito para quien emite los actos de habla, cuando los vincula a intenciones y los instrumentaliza para sus fines particulares; se trata aquí de un uso estratégico del lenguaje.

Nuevamente, el análisis de los actos de habla muestra que el componente ilocucionario es el que, de este modo, "especifica qué pretensión de validez plantea el hablante con su emisión, cómo la plantea y en defensa de qué lo hace" (*ibid.*, 357). Con la "fuerza ilocucionaria" de su emisión un hablante puede motivar a un oyente a aceptar la oferta que con ese acto de habla se le hace y contraer así un vínculo (*Bindung*) motivado racionalmente. Con un acto ilocucionario el hablante hace saber que lo dicho por él quiere ser entendido de cierto modo, como orden, mandato, saludo, etc. "Su intención comunicativa se agota en que el oyente lleve a entender el contenido manifestado del acto de habla" (*ibid.*, 372). En cambio, en los actos perlocucionarios el propósito u objetivo no se sigue del contenido del acto de habla, y sólo sabemos cuál era el objetivo al

averiguar las verdaderas intenciones del sujeto que lo emite. El problema para Habermas es deslindar específicamente estos dos tipos de actos. Se agrega a lo anterior el hecho de que el éxito ilocucionario, el entendimiento de la oferta hecha, es interno al acto de habla, es una relación "regulada por convención" (*ibid.*, 374) mientras que los efectos perlocucionarios no poseen esa relación interna, son externos a lo dicho y dependen de contextos contingentes. Lo "convencional" significa que con la aceptación de una afirmación por un oyente, éste se dispone a conectar sus acciones subsiguientes a la aceptación de determinadas obligaciones convencionales, con su aceptación acepta a la vez contraer obligaciones y formas de acción determinadas. Además las perlocuciones no se expresan abiertamente mientras las ilocuciones sí. Pero lo fundamental es esto: un acto perlocucionario solamente se puede hacer realizando a la vez un acto ilocucionario, i.e sólo puedo conseguir obtener cierto resultado o reacción en el oyente para obtener determinado fin emitiendo un acto de habla con intención comunicativa, de modo tal que: "Sólo pueden conseguirse efectos perlocucionarios por medio de actos de habla si éstos quedan incluidos *a fuer de medios* en acciones teleológicas, en acciones orientadas al éxito. Los efectos perlocucionarios son indicio de la integración de actos de habla en contextos de interacción estratégica. Pertenecen a las consecuencias o resultados de una acción teleológica que el actor emprende con el propósito de ejercer mediante un éxito ilocucionario un determinado efecto sobre un oyente. Ahora bien, los actos de habla sólo pueden servir a este fin no ilocucionario de ejercer una influencia sobre el oyente si son aptos para la consecución de fines ilocucionarios" (*ibid.*, 375). Es decir, para que se pueda provocar cierta reacción o conseguir cierta respuesta en un oyente que conlleve un éxito para quien emite el acto de habla dados sus intereses particulares, es necesario para esta acción realizar un acto (pretendidamente) comunicativo. Pretendidamente porque quiere pasar únicamente por eso, pero de hecho existe tal acto comunicativo pues si el "oyente no entendiera lo que el hablante dice, ni aun actuando teleológicamente podría el hablante servirse de actos comunicativos para inducir al oyente a comportarse de la forma deseada" (*ibid.*).

Esto demuestra que un acto de habla orientado a las consecuencias subsume un acto de habla cuyo fin es ilocucionario (comunicativo) bajo condiciones de la acción orientada al éxito, y lo más importante, demuestra que "el modo originario del empleo del lenguaje" es el que se orienta a la comunicación y al entendimiento. Lo constitutivo de los procesos de entendimiento es la actividad dirigida a entenderse entre sí. Estos actos de entendimiento no son algo teleológico sino que conseguimos un éxito al plantear un acto de habla ilocucionario, o sea guiados a utilizar la capacidad comunicativa y de entendimiento con los otros, immanente al lenguaje. Por eso bien dice Habermas que los "actos perlocucionarios constituyen una subclase de acciones teleológicas que el actor puede realizar por medio de actos de habla a condición de no declarar o confesar como tal el fin de su acción" (*ibid.*). Los actos perlocucionarios, acciones teleológicas, orientadas al éxito, basadas en la relación estratégica medios-fines son por tanto *dependientes* de actos ilocucionarios y del éxito de éstos. Sólo puedo engañar a alguien -en el caso típico, cotidiano y extremo a la vez- porque realizo un acto ilocucionario, con pretensión comunicativa expresando cierto contenido y de determinado modo en que quiero que sea entendido mi acto de habla pero sin declarar la verdadera intención que tengo; sin esto no podría engañar a nadie. Pero para eso tengo que conseguir que el otro entienda y contraiga las obligaciones que se siguen de la aceptación de mi acto de habla sin expresar mis verdaderas intenciones ni lo que realmente me propongo conseguir.

La utilización comunicativa del lenguaje es condición de la posibilidad del éxito del uso estratégico del lenguaje.

Dos hablantes se entienden cuando se consigue el propósito ilocucionario; la comunicación y el entendimiento "se consiguen en un plano de relaciones interpersonales, en el que los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre algo en el mundo" (*ibid.*, 376). Ellas se producen "en todo caso en el mundo de la vida a que pertenecen los participantes en la comunicación y que constituye el trasfondo de sus procesos de entendimiento" (*ibid.*). El componente ilocucionario ejerce por tanto, en este momento, el "efecto de vínculo", cuyo constitutivo es entablar, realizar relaciones interpersonales. Por eso para Habermas sólo éste permite explicar la coordinación de la acción de los sujetos, es el mecanismo lingüístico de esta coordinación. Ese efecto de vínculo significa que quien realiza un acto de habla actúa comunicativamente y "en ese mismo plano de interacción no puede generar efecto perlocucionario alguno" (*ibid.*, 377). A través los componentes ilocucionarios se crean plexos de interacción con el fin de llegar a un acuerdo como base de la coordinación de los planes de acción de los sujetos individuales sobre la base del planteamiento, enjuiciamiento y aceptación de las pretensiones de validez. *La acción comunicativa es por tanto aquella interacción mediada lingüísticamente en la que los participantes persiguen sólo fines ilocucionarios, de entendimiento, y el efecto es por lo mismo la coordinación de las acciones y planes de los sujetos.*

2.3 Efecto de vínculo y normatividad.

Habermas plantea ahora un problema que se deriva de lo anterior: el de las condiciones que debe satisfacer un acuerdo comunicativamente logrado para cumplir las funciones de coordinar la acción. El hablante emite una expresión, un acto de habla, y el oyente tiene que entender el significado de la emisión. La aceptación de la oferta hecha genera un acuerdo el cual se refiere por un lado al contenido de la emisión, a lo dicho en ella, y por otro, a las garantías inmanentes al acto de habla y a las "obligaciones relevantes para la interacción posterior" (7). Con la aceptación del oyente se establece una relación interpersonal entre los sujetos en cuanto ordena las secuencias de la interacción y abre distintas posibilidades, para el oyente, de proseguirla. Ahora bien, Habermas se pregunta "de dónde obtienen los actos de habla esta fuerza de coordinar la acción" (*ibid.*, 380).

Esta pregunta es sumamente importante. Nosotros la interpretamos como la pregunta por aquello que hace posible que un acto de habla sea aceptado. Puesto que el fin del acuerdo es coordinar las acciones, las preguntas de Habermas se refieren, así lo entendemos, a cuándo podemos decir que el acuerdo logrado es racional y que por tanto los actos de habla realizados tienen ese "efecto de vínculo": ¿Por qué puede un oyente aceptar la oferta que otro le hace?, ¿bajo qué condiciones se puede lograr con el proponente un acuerdo motivado racionalmente?, ¿qué condiciones son necesarias para motivar a un oyente a aceptar la pretensión de validez de un acto de habla? Todo esto se reduce a la pregunta: ¿qué garantiza que se logre una relación interpersonal? -pues como ya hemos dicho, a través del componente ilocucionario de los actos de habla (regulativos o normativos) se establecen relaciones interpersonales.

Habermas recurre para responder a esto, a la teoría del significado. Para que el oyente *entienda, acepte o rechace* el acto de habla de otro sujeto y para que pueda orientar sus acciones subsiguientes a esa aceptación o rechazo son necesarias ciertas condiciones sin las cuales no se podrá proseguir la interacción. Si no entiende la expresión no puede proseguir la interacción; su aceptación o rechazo lo expresa con una respuesta afirmativa o negativamente; y de su respuesta dependen las obligaciones contraídas. Aclaremos que Habermas pone el acento en las condiciones formales de la aceptación y el acuerdo, es decir, las "condiciones del reconocimiento intersubjetivo de una pretensión lingüística que, de forma típica a los actos de habla, establece un acuerdo, especificado en cuanto a su contenido, sobre las obligaciones relevantes para la interacción posterior" (*ibid.*, 382). De modo que las condiciones de aceptabilidad "*en sentido estricto* se refieren al *sentido del papel ilocucionario*, que, en los casos estándar" un hablante expresa "con ayuda de un predicado de acción de tipo realizativo" (*ibid.*, 383), es decir, el sentido expresado al emitir una oración realizativa por el cual se establece cierta relación interpersonal, pues el acto quiere ser entendido en el determinado modo que funda esa determinada relación interpersonal. El papel ilocucionario es establecer una relación interpersonal, alguien lo emite y alguien lo escucha; quien lo escucha debe poder entender lo que se le dice. ¿Cómo sabemos que se da este entendimiento? Para Habermas, la comprensión de una emisión se reduce a las condiciones bajo las que puede ser aceptada por el oyente: "Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable" (*ibid.*, 382). El plantear y reconocer una pretensión de validez están sometidas a restricciones convencionales puesto que sólo se puede rechazar tal pretensión en forma de crítica o ser defendida al refutar esta crítica. Quien se resiste, ya sea a una proposición verdadera, o a una exigencia, mandato, orden, tiene que dar razones de su rechazo. "Las pretensiones de validez van conectadas *internamente* con razones" (*ibid.*, 386). Habermas distingue (como lo vimos antes, 1.3) entre a) la validez de un acto de habla o norma que lo respalda, b) la pretensión de que se cumplen sus condiciones de validez y c) la resolución de tal pretensión, o sea la prueba de que sí se cumplen las condiciones de validez del acto o norma. De este modo *en primer lugar* (adelante veremos una segunda justificación): "Un hablante puede *motivar racionalmente*... a un oyente a la aceptación de la oferta que su acto de habla entraña, porque en virtud de la conexión interna" existente entre los tres elementos mencionados "puede garantizar que en caso necesario aportará razones convincentes que resistan a una posible crítica del oyente a la pretensión de validez. Así, un hablante debe la fuerza vinculante de su éxito ilocucionario, no a la validez de lo dicho, sino al *efecto coordinador* que tiene la *garantía* que ofrece de desempeñar llegado el caso, la pretensión de validez que su acto comporta" (*ibid.*, 387). Esto vale lo mismo para los demás tipos de actos de habla. El acuerdo logrado a través de la aceptación de la pretensión de validez ligada al acto de habla se basa en el reconocimiento intersubjetivo no sólo de una pretensión sino que el consenso se busca respecto a las tres pretensiones, es decir, que el hablante al tener una intención comunicativa, con su acto de habla realiza un acto que comprende a su vez tres aspectos pues: a. realiza su acto de habla correcto en relación con un contenido normativo determinado para poder establecer una relación interpersonal que sea legítima con otro, b. hace un enunciado verdadero (o presupuestos de existencia ligados al enunciado emitido) para que el oyente asuma y comparta el saber proposicional, y c. expresa verazmente opiniones, sentimientos, deseos, intenciones, para que el oyente se pueda fiar de él. El consenso logrado comunicativamente crea una comunidad intersubjetiva. Los sujetos participantes en la interacción se dan a entender a sí mismos y se

entienden entre sí sobre algo en el mundo. Cuando se rechaza un acto de habla se rechaza el que sea correcto normativamente, verdadero o veraz. La cuestión fundamental es en este momento el papel ilocucionario de los actos de habla pues es a partir de éste que se puede inferir "bajo qué aspecto de validez quiere el hablante que se entienda *preferentemente* su emisión" (*ibid.*, 394-395).

Ese componente es el fundamental en el establecimiento de relaciones interpersonales, el que lleva a entenderse y comunicarse con otro. Entonces sólo a partir de él es posible precisar el vínculo del entendimiento intersubjetivo. ¿Y qué relación tendrá ese componente con el contenido normativo? La respuesta a esta pregunta la consideramos fundamental.

Con el problema del "efecto de vínculo" que puede tener un acto de habla regresa Habermas a problemas que ya había planteado en su escrito sobre la "pragmática universal" y que prosigue en el segundo tomo de la TAC. Aquí vuelve a tratar sobre las fuentes de la acción comunicativa. Partiendo de la distinción de los tres componentes de los actos de habla: proposicional, ilocucionario (o normativo), y expresivo, afirma que *la oración realizativa es la que muestra la conexión entre habla y acción*. Estas oraciones, dice Habermas, no pueden ser ni verdaderas ni falsas. "Entre las oraciones asertóricas, las oraciones normativas y las oraciones expresivas no hay, por lo demás, ningún continuo lógico que permitiera deducir de las oraciones de una categoría oraciones de las otras" (8). No se pueden reducir las unas a las otras. Sin embargo, Habermas intenta por eso presentar las formas en que se relacionan los diferentes componentes de los actos de habla. Lo fundamental en este asunto son las consecuencias que se siguen del entrelazamiento del componente ilocucionario con los otros dos.

En cuanto a la relación entre el componente proposicional y el ilocucionario Habermas hace ver que para cada oración no descriptiva existe al menos una descriptiva que reproduce su contenido; por el contrario existen oraciones asertóricas cuyo contenido semántico no puede ser transformado en una oración normativa, evaluativa o expresiva. Esto significa que el componente ilocucionario o expresivo de un acto de habla puede ser expresado por medio de una oración descriptiva o enunciativa mientras lo contrario no puede ocurrir, es decir, el lenguaje de objetos o cosas no se puede transformar a oraciones normativas o evaluativas. "El lenguaje proposicionalmente diferenciado está estructurado de tal modo que todo lo que en general puede decirse, puede decirse también de forma asertórica" (*ibid.*, 97); así, la actitud de conformidad con normas o la expresiva sobre la propia subjetividad se pueden asimilar "al saber expresado asertóricamente que procede del comercio objetivante con la naturaleza externa" (*ibid.*). Las oraciones normativas y expresivas tienen una forma asimismo gramatical de enunciados aun cuando no se traten de oraciones descriptivas.

La tesis fundamental es esta: "Desde el punto de vista de la teoría de la sociedad lo más importante es cómo se acopla el *componente ilocucionario* con los otros dos componentes del acto de habla" (*ibid.*, 99). ¿Por qué precisamente este componente? La forma estándar de los actos de habla se forma por el componente ilocucionario y el proposicional. Sin embargo, también está ligado al componente expresivo puesto que el acto de emisión es por sí mismo una autopresentación del sujeto hablante de su intención de expresar una vivencia. Al llevar a cabo una

actitud realizativa, se realiza al mismo tiempo una actitud expresiva, se manifiesta una vivencia. Habermas concentra sus análisis en los tipos "puros e idealizados" de actos de habla (9). Por eso, del componente ilocucionario se sigue que *con los actos de habla constatativos y expresivos el hablante entra también en, y entabla una relación interpersonal*. El significado de los actos ilocucionarios lo entendemos en la actitud realizativa de participantes en actos de habla: "la comprensión ilocucionaria es una experiencia posibilitada comunicativamente"(10). Lo fundamental es que: "Los significados originalmente ilocucionarios los aprendemos cuando entramos en el plano de la intersubjetividad y establecemos una relación interpersonal"(11).

Por consiguiente, al emitir una oración asertórica o expresiva el sujeto hablante ejecuta, *realiza* un acto de habla que expresa con una oración realizativa tal como "yo afirmo que...", "yo confieso que...", etc. Con estas oraciones "se hace lingüísticamente explícito que los actos de habla constatativos y expresivos guardan una relación con normas sociales similar a la que guardan los mandatos, las exhortaciones, las confesiones, etc."(12). Esta es, para nosotros, la clave, es decir, *sin este componente ilocucionario no hay comunicación, él realiza efectivamente la comunicación, y ello es posible por el contexto y contenido normativo involucrados en tal acto*.

A esto queremos llegar, por eso nos hemos detenido en este punto. Ese componente está ligado a órdenes normativos sin los cuales o sin el cual tal componente no tendría sentido. *Tiene y da sentido porque depende de normas, de obligaciones -tal y como lo había dicho antes: "La fuerza ilocucionaria del acto de habla, que genera entre los participantes una relación interpersonal, está tomada de la fuerza vinculante de las normas reconocidas de acción...Se presupone ya siempre la validez de un trasfondo normativo de instituciones, roles sociales, formas socio-culturales de vida, es decir, de convenciones"*(13). Las oraciones realizativas están sometidas a regulaciones normativas. "El que se puedan o deban hacer afirmaciones o confesiones y ante quien pueden y deben hacerse es algo que depende del contexto normativo de una situación de habla"(14). Sin éste no tendrían sentido, por una parte porque no serían aceptados dado que no encajarían en el contexto normativo en el que se emiten, y por otro lado, y más importante, porque debido a ello no establecerían acto comunicativo alguno.

Sin embargo, para Habermas se da también otra situación. Los actos de habla constatativos y expresivos deben tener efecto de vínculo por sí mismos y no sólo debido a su contenido normativo. Para Habermas un hablante, con la fuerza ilocucionaria de estos actos "puede motivar al oyente a aceptar su oferta, aun con independencia del contexto normativo en que ese acto de habla se efectúa"(15). Con esto él trata de que no dependan estrictamente del contexto normativo sino de que tengan fuerza por sí mismos. Aclara, no obstante, que ello no significa el intento de lograr un efecto perlocucionario sino de un entendimiento motivado racionalmente. Sin embargo, la pregunta que surge es la de cómo lograr ese entendimiento, de qué depende, hablando normativamente. Para Habermas esto se logra en cuanto el componente ilocucionario, de afirmaciones y oraciones expresivas, es entendido como "representantes lingüísticos de la pretensión de *validez* de las correspondientes oraciones asertóricas o expresivas: no sólo expresan el carácter de acción en general, sino la exigencia del hablante de que el oyente *debe* aceptar la oración como verdadera o como veraz"(16), es decir, aun sin un contexto normativo particular los

actos de habla contienen por sí mismos una fuerza normativa basada en la pretensión de validez que realizan los sujetos con su emisión lingüística, o sea, en cuanto el entendimiento se logra sobre la base de tales pretensiones de validez susceptibles de crítica. El carácter constitutivamente normativo se muestra en esa *exigencia* de que el oyente *debe* aceptar la proposición hecha.

¿Cuál es la importancia de este análisis del efecto de vínculo de los actos de habla? ¿Que papel juega en relación con el cometido habermasiano de responder racionalmente la pregunta por la realización y mantenimiento del orden social, de la integración social? ¿Y qué relación podemos establecer entre este análisis y el contenido normativo puesto de manifiesto a través de él con el problema de la justificación de la ética y de la legitimidad política? Trataremos de responder a estos problemas en el punto (2.5) y en el capítulo 4 de este trabajo, resaltando por una parte lo positivo que en ello vemos pero por otro lado poniendo de manifiesto algunos aspectos negativos de la misma posición habermasiana.

2.4 Apel vs. Habermas. Fundamentación última vs. Ciencia social crítico-reconstructiva.

La crítica a la teoría de Habermas se sitúa a sí misma por arriba -pero no fuera- del plano comunicativo de los participantes en la interacción social, i.e en el plano metacomunicativo argumentativo del discurso filosófico autorreferencial estricto, en tanto juego trascendental filosófico del lenguaje de acuerdo con Apel. La crítica de Apel a Habermas se da en tanto la propuesta de éste se presenta como ciencia crítico-reconstructiva, y así, sus tesis se plantean como hipótesis sujetas aún a comprobación empírica. Por lo demás es claro que estamos de acuerdo con esta crítica. Veamos.

Para nosotros el problema es el siguiente: ¿desde dónde dice Habermas su discurso?, ¿cuáles son los criterios teórico-prácticos que de hecho él está utilizando en tanto pretende fundar una teoría de la sociedad y una ética discursiva?, ¿cómo fundar normativamente una teoría de la sociedad? Habermas afirma que su propuesta pertenece a las ciencias sociales crítico-reconstructivas, que ya no se trata de filosofía. Pero ¿en qué se basa la reflexión habermasiana en tanto pretende haber superado el discurso filosófico? Entonces, ¿cuáles son y cómo justifica los criterios de los que se vale para su reconstrucción?, ¿y de dónde los toma? Las razones que aporta ¿pertenecen al mismo plano interactivo-comunicativo? Si no, ¿qué puede contar como racional en ellas para poder decir que, por tanto, no sólo existe racionalidad en la interacción humana, en la práctica comunicativa cotidiana -que era el objetivo de Habermas- sino también en el discurso que pretende decir algo verdadero (racional) sobre esa racionalidad comunicativa, o sobre la racionalidad simplemente? Estas preguntas son insoslayables.

Debemos mostrar la conexión existente entre las pretensiones universales de validez del discurso habermasiano y el plano filosófico de la reflexión. Habermas, con su teoría de la acción comunicativa se coloca ya, él mismo, en este plano metacomunicativo, está expresando de hecho pretensiones universales de validez las cuales no se sitúan en el plano de la acción comunicativa, orientada al entendimiento en la práctica comunicativa cotidiana sino en el plano reflexivo del

discurso filosófico de justificación o fundamentación teórica -aún en tanto teoría reconstructiva hipotética. Su propuesta pretende terminar con el discurso filosófico en tanto ella es una propuesta postmetafísica. En la acción comunicativa una pretensión de validez es realizada para entablar una relación interpersonal, exponer un estado de cosas o expresar una vivencia, pero en el plano filosófico también se realiza esto; así, preguntamos, ¿cuál es la pretensión universal realizada de hecho por Habermas al presentarnos -al presentar a otro- su propuesta?, ¿se trata sólo de una pretensión de validez normativa -puesto que de hecho pretende realizar una relación interpersonal con sus oyentes-, o de verdad, o de veracidad, aislada cada una de la otra, o se trata de un entramado que las envuelve a las tres? Sea cual sea la pretensión de validez realizada por él al plantear su teoría, ¿cuál es el modo estricto de justificación de tal propuesta en tanto superior al nivel comunicativo cotidiano e interactivo? Habermas no responde a esto. No se puede negar que Habermas se coloca en un plano reflexivo sobre el plano comunicativo-interactivo. Para nosotros no es posible aislar los tres pretensiones de validez del discurso filosófico. Habermas mismo dice que no son separables en la interacción comunicativa.

Las normas y criterios racionales ético-normativos de los que se vale la teoría filosófica deben ser -como ya lo vimos con Apel- trascendentes a los meros contextos vitales. Habermas no puede justificarlos remitiéndose simplemente al mundo de la vida o a la práctica comunicativa cotidiana, pues está proponiendo una teoría sobre éstos mismos. Y sin embargo, es lo que hace. Tampoco puede plantear sólo una pretensión normativa pues entonces no podría hablarse de verdad en cuanto a su propuesta, lo cual no creemos que Habermas aceptara. ¿Cómo cerciorarse que el componente proposicional que de hecho contiene -o representa- su teoría dice algo verdadero o no? A lo que estamos apuntando aquí -retomado el discurso de fundamentación apeliano- es a los criterios racionales y éticos, y a las razones para justificarlos como tales, que tiene que dar una reflexión filosófica (o ciencia reconstructiva) para poder afirmar su universalidad y así su trascendencia a cualquier contexto normativo histórico contingente, que por lo demás es una pretensión clara del discurso de Habermas. Ella debe explicitar sus propias pretensiones como teoría reconstructiva o filosófica, no sólo respecto al contexto de acción comunicativa. Dice Schnädelbach: "Bien puede suceder que en la acción comunicativa se formulen pretensiones incondicionales; pero eso no las cualifica para fundamentar a la teoría crítica. Para ello deberían ser, ellas mismas, enjuiciables críticamente, es decir, el teórico debería poder aportar incondicionalmente los baremos incondicionales de la crítica y no poder separarlos de su objeto por el camino de la construcción hipotética de reglas"(17). Esos baremos son, para nosotros, los criterios ya mencionados en la crítica a la teoría consensual de la verdad y los criterios éticos que mencionaremos en la parte siguiente al criticar la ética discursiva y en (4.3.1), así como también las proposiciones filosóficas sobre las pretensiones de validez tal como las pone de manifiesto Habermas mismo y Apel.

La crítica que Apel dirige al intento habermasiano demuestra esta necesidad de criterios universales. El antitrascendentalismo de Habermas rechaza una fundamentación última de enunciados pragmático-universales o presupuestos trascendentales del discurso argumentativo; él pretende una reconstrucción empírico-universal de las condiciones universales de la comunicación, una colaboración entre las ciencias empíricas particulares -con las ciencias sociales en especial- y

la filosofía (18). Todas las proposiciones de su propuesta de pragmática universal, de su ciencia reconstructiva, las considera como proposiciones empíricas, que deben ser comprobadas (o falsadas) empíricamente, y así por tanto, con una "reserva de falibilidad". Es falible, dice, la "reconstrucción de este conocimiento preteórico y de la pretensión de universalidad que le añadimos"(19). Pero, como dice Apel, esto es válido quizá para las proposiciones de la ciencia empírica pero no para las de la pragmática trascendental pues éstas son proposiciones filosóficas que dicen "cómo se comportan las proposiciones universales autorreflexivas con el conocimiento, con la verdad, etc"(20). Habermas cae en la paradoja de las tesis filosóficas que prohíben las proposiciones universales, o sea, al negar su propia pretensión de validez universal y afirmar el carácter falible, y por tanto revisable, de los enunciados sobre los presupuestos de la comunicación, cae en la siguiente autocontradicción performativa (ya anotada antes): "(Yo afirmo como válido para todos los discursos) no hay ningún metadiscurso en el sentido de que un discurso superior pudiera prescribir las reglas a un discurso subordinado". Sin embargo, Habermas sí ha prescrito reglas al discurso subordinado con su teoría de las cuatro pretensiones de validez necesarias y universales. "Si la pragmática universal es una ciencia reconstructiva empírica, si el pragmático universal se procura un saber *a posteriori*, si por tanto, una reconstrucción que sea operativa en el ámbito objetivo correspondiese exactamente a las reglas...¿cómo se puede llegar al resultado de que las cuatro pretensiones de validez sean condiciones universales, es decir, generales e ineludibles, del posible acuerdo? ¿No ha emprendido Habermas una explicación conceptual pragmático-universal de un tipo de acciones que él destaca? Y si es así, ¿por qué razones puede servir ésta como base de validez del discurso?"(21). En resumen, no se puede llegar a universales a través de una mera generalización empírica.

Por ello Apel distingue entre "explicaciones hipotéticas del sentido" e "hipótesis empíricas"(22). La crítica de las proposiciones sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación es distinta de la crítica de las proposiciones o hipótesis empíricas. A estas últimas sí se puede aplicar el criterio de la refutación mediante criterios empíricos; en el primer caso no, porque toda posible corrección de una "hipótesis de explicitación" supone ya el principio a explicitar, si no, se cae en una autocontradicción performativa. Hay enunciados -los filosóficos- que no pueden ser falsados porque ellos "están incluidos -como *presuposiciones*- en el concepto de la *falsación empírica*"(23). El enunciado no es refutado sino explicitado correctamente. No se pueden probar tampoco empíricamente los enunciados sobre las cuatro pretensiones universales de validez (ya anotados antes) pues la verificación empírica ya los presupone necesariamente como presupuestos de los mismos conceptos de verificación o contrastación empírica, confirmación, falsación, etc., i.e. para contrastarlos empíricamente son presupuestos ya en la misma prueba de comprobación, son condición de posibilidad de la misma, "el sentido del concepto de *examen de hipótesis* depende de los presupuestos necesarios de la argumentación"(24). Las proposiciones filosóficas sobre el saber performativo (todas las que enumeramos anteriormente, junto con las proposiciones sobre las cuatro pretensiones de validez) son afirmaciones evidentes a priori, irremontables. Son sometidas a corrección, pero sólo como explicitaciones de las condiciones de posibilidad de la argumentación, pues explicitan su sentido, y no como objetos de contrastación empírica. La distinción entre "explicaciones hipotéticas del sentido" o presupuestos de la argumentación, e "hipótesis empíricas", es pasada por alto por Habermas. La "*revisión de hipótesis* trascendentales

de explicación"(25), tiene su correctivo no en experiencias externas sino en las *evidencias performativas del saber reflexivo argumentativo*, descubiertas en la autorreflexión del acto de argumentar. Se trata entonces de *autocorrecciones* pues "se corrigen a si mismas mediante reflexión estricta sobre las *evidencias performativas* ya siempre presupuestas"(26), evitando así la autocontradicción performativa; es decir, son "correcciones que no serían posibles si no pudiera presuponerse también como *sabido* aquello que hay que corregir"(27).

En cuanto a lo normativo, Habermas no permite entonces, con su propuesta empírica, trascender los contextos vital-mundanales al recurrir simplemente al mundo de la vida, el cual no puede funcionar sin normas (como ya vimos). Pero evitar una fundamentación normativa lleva a Habermas a la inconsistencia pues es una *petitio principii* el remitirnos nuevamente a las normas vigentes del mundo vital. Recurrir al mismo trasfondo vital normativo es circular (28). Éste es algo contingente, variable, propio de una forma sociocultural particular. Los criterios del filósofo reconstructor serían relativos a la forma de vida a la que él pertenece. Habermas se aproxima así "al límite de la pérdida de la motivación crítica en favor de la glorificación del mundo de la vida"(29). Y así también, pensamos, al relativismo. Ni Habermas, ni ningún científico social pueden dejar de lado la reflexión filosófica de fundamentación de los criterios por ellos utilizados: 1. la necesidad irrenunciable de los presupuestos universales trascendentales (Apel). 2. la necesidad de criterios éticos para la valoración y la crítica moral. 3. la necesidad de criterios teóricos (de verdad) como coherencia lógica, evidencias, etc. Adelante trataremos de aportar críticas a lo que aquí se ha puesto de manifiesto: el problema del relativismo cultural y sociológico (4.5).

Ahora bien, de acuerdo con Apel, el discurso argumentativo "legitima a priori al representante de la ciencia reconstructiva a plantear un proceso de racionalización del mundo de la vida y, de esta manera, reconstruir -crítica-normativamente- que el discurso argumentativo y sus presuposiciones deben ser planteadas como presupuestos irrefutables de la reconstrucción de la posibilidad de un *telos* asequible -al mismo tiempo como *facto* histórico y por lo tanto, como ya alcanzado- por parte de los procesos de racionalización del mundo de la vida"(30). A esto llama él el "*principio de autoalcance*" de las ciencias reconstructivas (31). Su carácter es efectivamente autorreflexivo.

El "a priori argumentativo" y sus "presupuestos necesarios" son un *telos* histórico ya logrado y alcanzado, a partir de cual -y por el cual- se representa la fundamentación normativa de la crítica, es decir, el científico social y crítico tiene el derecho, por tanto, de plantear la racionalización y racionalidad del mundo de la vida pues ésta muestra su efectividad en el logro racional -históricamente concretizado- de la realización del discurso argumentativo como instancia última y fundamento de apelación en la solución y en la misma reconstrucción de la ciencia social. Tal principio se deriva de evitar la autocontradicción performativa, que permite, como vimos, llegar a los enunciados filosóficos irrefutables; así se logra coherencia y consistencia lógica (32). El *principio de autoalcance* representa entonces la condición de posibilidad de la reconstrucción histórica, por eso "debe ser al mismo tiempo un hecho y un *telos* de la historia por reconstruir"(33). Esta reflexión pone de manifiesto, y nos permite afirmar otra vez, la existencia de lo racional en el mundo, que se ha llegado al momento en que se tienen con certeza ciertos

conocimientos, reflexivamente fundamentados, los cuales, por un lado, son resultado de un proceso histórico de racionalización, el telos del desarrollo, y por otro, a partir de los cuales se puede realizar la labor reconstructiva pues, *¿cómo se va a realizar una reconstrucción si no se sabe de antemano, y no se tiene con certeza, el conocimiento de aquello a lo que la reconstrucción apunta, ya que ella es reconstrucción de un saber teórico con pretensión de validez universal?*; es decir, el saber de los enunciados filosóficos irrefutables es un hecho, y se trata de la reconstrucción crítico-filosófica del proceso -reflexivo e histórico- que ha llevado al mismo. En este sentido podemos hablar del saber que se alcanza a sí mismo (dicho con Hegel), de que ya sabemos algo con certeza y vamos a ver cómo fue posible llegar a este punto del saber, a través del saber mismo (v. 3.1.7, 411). El discurso es lo supremo. A él ha llevado la racionalización. Este principio muestra, como dice Apel, "que la reconstrucción racional de procesos de racionalización deben tener prioridad en todo momento sobre las estrategias explicativas y desenmascaradoras externas"(35). Se habla entonces de la evolución cultural, y social, de la conciencia moral. En el punto (4.4) abordaremos nuevamente estos planteamientos desde la propuesta del concepto de eticidad posconvencional en el sentido de los procesos de racionalización y los criterios a los que han llevado.

2.5 Crítica de la racionalidad comunicativa

Crítica positiva. Primeramente trataremos de reconsiderar el aporte positivo de la propuesta habermasiana. Habermas busca y encuentra el "efecto de vínculo" de los actos de habla en el componente ilocucionario. Para nosotros, el hecho de poner el acento en este componente significa hacer ver que éste es el momento principal en cuanto que sin él no sería posible acto de habla constatativo, expresivo y obviamente normativo alguno, pues se afirma o constata o describe o expresa algo frente a otra persona, *i.e en una relación interpersonal*; es ésta la que se realiza a través del componente ilocucionario del habla humana como dice Habermas. Con esto llegamos a lo que pretendíamos poner de manifiesto al pasar revisión a su teoría: *el constitutivo último que posibilita, permite, y muestra la racionalidad de la interacción humana es un contenido normativo, son las normas encarnadas en nuestros actos ilocucionarios, ya sean éstas dependientes de determinado contexto normativo, o sean normas justificadas como válidas universalmente (de acuerdo con una fundamentación de la ética); normas, obligaciones, deberes, expectativas, que guían la realización adecuada del acto, por un lado, y por otro, el cumplimiento de las obligaciones contraídas con el acto de habla por parte de ambos participantes en la interacción. Las oraciones realizativas tienen la "fuerza de motivar al oyente a aceptar la oferta que el acto de habla implica"*(36). Las mismas oraciones asertóricas y expresivas toman su fuerza de este componente ilocucionario. Ese "efecto de vínculo" sólo es posible porque quien emite una oración sea constatativa, normativa o expresiva, como quien acepta la oferta que tal acto implica, están guiados por normas fundamentales, aun cuando los sujetos de la acción no tengan conciencia explícita de las mismas o del contenido normativo que su acto de habla conlleva. Es eso lo que la crítica reconstructiva intenta poner de manifiesto. "El presupuesto esencial para el logro de un acto ilocucionario consiste en que el hablante contrae en cada caso un determinado compromiso, de suerte que el oyente puede fiarse de él"(37). El hablante contrae compromisos. Lo normativo

proporciona la base al oyente para poder fiarse de lo que se le dirige. Tal compromiso radica en obligaciones: "El tipo de obligaciones constituye el contenido del compromiso"(38). El hablante de hecho se compromete a efectuar una relación interpersonal, a atenerse a las consecuencias que se siguen de su acto de habla, a la obligación de sostener lo dicho o lo ofrecido, a proseguir y actuar de acuerdo con lo dicho, a aceptar la crítica (su afirmación puede ser falsa, no veraz, etc.), a realizar las normas u obligaciones planteadas o exigidas por él mismo, ser consecuente con el pensamiento expresado, y más importante, trata al otro como sujeto de respeto, con igualdad - contenidos universales sustantivos como trataremos de demostrar al plantear la crítica de la ética discursiva en (2.5)-, y así de acuerdo con los distintos tipos de actos de habla. El oyente, por su parte, al aceptar la oferta o al rechazarla, adquiere también obligaciones, como atenerse a la afirmación o propuesta aceptada, a respetar lo aceptado, a cumplir las normas o exigencias reconocidas por él, de actuar de conformidad con lo acordado. Evidentemente cada uno adquiere a la vez, con el establecimiento de la relación, *derechos* correlativos a las *obligaciones* mencionadas. Podemos afirmar que esto es válido tanto para la interacción comunicativa cotidiana como para la comunicación científica y filosófica. Derechos y obligaciones que quizá no estén contemplados como la base de la interacción de determinado contexto normativo sino que son puestas de manifiesto por la crítica reconstructiva, o mejor, filosófica, como constitutivas de la misma, esto es, la reflexión social y filosófica también demuestra la existencia de un contenido normativo necesario para que pueda realizarse y mantenerse la interacción comunicativa en el mundo de la vida cotidiano.

La cuestión central se refiere a los componentes ilocucionarios de los actos de habla y las fuerzas ilocucionarias por las cuales las oraciones quedan incluidas en la acción comunicativa. Por la oración realizativa queda explicitada la pretensión de validez planteada por el hablante y bajo qué aspecto lo hace, y esto debido a la doble estructura performativo proposicional del habla. *El componente ilocucionario está estricta y efectivamente ligado a deberes, obligaciones y derechos, a normas.* Las demás oraciones pueden ser comunicadas, dadas a entender, expresadas con intención de comunicar algo a otro debido precisamente a ese componente pues él es el que, en sí, lleva el poder realizar relaciones interpersonales, acto posible porque involucra normas, deberes, obligaciones, reconocimiento, derechos, y las expectativas de comportamiento que de éstos se derivan, que no dependen de ningún contexto normativo contingente sino por el contrario, son necesarias pues ellas deben estar presentes en cualquier situación comunicativa e interactiva debido pues sólo por ellas es posible la integración social, la cual es asignada por Habermas precisamente a la pretensión de validez normativa, y de este modo a las oraciones realizativas en su componente ilocucionario. *Lo que mantiene el vínculo, la acción comunicativa en acto, es el estar basada en este componente normativo.* Por consiguiente, *el lenguaje mismo es constitutivamente ética, es decir, depende de aquél para ser posible.* El vínculo es asegurado tanto por las pretensiones de validez, su proposición y aceptación, y así, el acuerdo sobre ellas, como también y principalmente por el vínculo ético en cuanto reconocimiento de los sujetos, de las obligaciones y deberes involucrados en sus actos de habla posibilitantes de la acción subsiguiente a la aceptación de las pretensiones de validez. Tanto el hablante como el oyente presuponen esto para comprender el acto de uno y la respuesta del otro. No es que una cosa sean las normas a través de las cuales la acción es posible, y otro cosa las acciones mismas, como si cada una

podiera funcionar sin estar en relación con la otra, sino más bien esto: sólo por ese *núcleo normativo* el entendimiento y las acciones son posibles, lo cual implica necesariamente su unidad.

No podemos comprender o explicar una acción o interacción sin remitirnos a la norma implicada en ella. La norma le da sentido. Decir interacción es decir acción normativa entre sujetos. Tal como lo dice Giddens, la interacción tiene un carácter constitutivamente moral: "La constitución de la interacción como orden moral puede entenderse como la actualización de *derechos* y la imposición de *obligaciones*. Existe una simetría lógica entre ambas, que, sin embargo, puede ser quebrada en los hechos"(39). "La racionalización de la acción está estrechamente vinculada con las evaluaciones morales de la 'responsabilidad' que los actores hacen en forma recíproca de su conducta, y por consiguiente con las normas morales y las sanciones a que están sujetos quienes las contravienen; de este modo, las esferas de 'competencia' se definen en derecho como lo que 'se espera que sepa al respecto' y tome en cuenta cada ciudadano al controlar su acción"(40). "Cada acción verídica constituye un hecho ético que tiene consecuencias; tanto quien lo inicia como quien acepta participar en ella asumen las consecuencias"(41).

El componente ilocucionario pertenece a cada una de las pretensiones de validez de las cuales no puede separárselo, pues siempre, en cualquier acto de habla realizamos ese acto de autoidentificación (como ya vimos antes), se da ese componente. Se trata de su autorreflexividad. Sin esto no habría lenguaje y así, comunicación. Siempre decimos algo al otro. Cada acto de habla explicita su componente ilocucionario: yo afirmo, yo ordeno, yo creo, etc. Pretender escapar de tal componente es escapar de la reflexividad propia del lenguaje. Y en tanto pertenece a las demás pretensiones de validez, éstas son posibles por el mismo vínculo ilocucionario que permite dar a entender, o decir, algo a otro.

Nuestro intento ha sido poner de manifiesto la universalidad del componente ilocucionario en su carácter normativo y por ello dirigimos nuestra atención a lo que podríamos denominar la *racionalidad immanente a la práctica comunicativa cotidiana, a la interacción comunicativa*.

Ésta queda de manifiesto precisamente en el contenido normativo explicitado por la reflexión reconstructiva o filosófica: el contenido ético que guía la acción humana. Lo racional en este sentido es entonces el reconocimiento reflexivo de tal contenido normativo por un lado, y por otro el reconocimiento de su efectividad y realización en la misma práctica comunicativa, en el actuar guiándose por el mismo. La racionalidad reflexiva es la demostración de la existencia de ese contenido, y la racionalidad comunicativa es el seguimiento y reconocimiento, el actuar de acuerdo con tal contenido. Esto es lo único que puede permitir la integración adecuada del mundo social, del actuar con los otros, del vivir con los otros, del ser intersubjetivamente con los otros, ya se lo vea desde la perspectiva del científico social o filósofo reconstructor que toma conciencia explícita de ello, o ya sea desde la posición del mismo participante en la interacción comunicativa.

Este es el carácter positivo que vemos en el intento habermasiano de pensar reconstructivamente las condiciones de la racionalidad, de llegar a un concepto de ésta, y de mostrar el contenido normativo necesario constitutivo de la misma racionalidad comunicativa. *Lo constitutivo del orden*

social es ser un ordenamiento normativo; lo que mantiene cohesionado e integrado el orden social son los contenidos normativos que posibilitan la interacción, por más convencionales o preconconvencionales que sean. La sociedad es un orden por lo normativo que la conforma. Esto lo hace ver Habermas mismo recurriendo a Durkheim (42). Beriaín también lo expone así a través del entramado sociedad= moralidad=solidaridad: "La sociedad no es pues...un acontecimiento extraño a la moral o que no tiene sobre ella más que repercusiones secundarias; por el contrario, es la condición necesaria. No es una simple-yuxtaposición de individuos que aportan, al entrar en ella, una moralidad intrínseca; por el contrario, el hombre no es un ser moral sino por vivir en sociedad, ... (ésta) consiste en ser solidario a un grupo y varía como esta moralidad"(43); la moralidad deviene, dice Beriaín, una especie de "pegamento normativo" con el cual la comunidad es mantenida integrada (44). Igualmente dice McCarthy: "En la interacción social normal imputamos recíprocamente racionalidad práctica a los compañeros de interacción, reputándoles el conocimiento de lo que están haciendo y por qué lo están haciendo, consideramos que su conducta está bajo su control y que es producto de algún propósito racional por ellos conocido, y por tanto, les hacemos responsables de la misma. Aunque este supuesto omnipresente de responsabilidad racional sea con frecuencia contrafáctico, es de fundamental importancia para la estructuración de las relaciones humanas que tengamos normalmente relaciones unos con otros como si este fuera el caso"(45). Miranda dice por su parte: "Es imposible que los hombres nos entendamos recíprocamente si no acertamos en cada caso con el tipo de acción verbal que el interlocutor está queriendo ejecutar y si no adoptamos el rol correspondiente"(46). Por ello: "La sociedad es la fuente y el fin de la moralidad, representa una *comunidad ética ideal*, la cual es un fin en sí mismo"(47). El progreso moral radica en la racionalización y universalización de este contenido ético (48).

Si por un lado la interacción comunicativa no satisface la fundamentación de las normas o pretensiones de validez normativa, como afirma correctamente Apel, por otro lado es verdad que el contenido normativo operante en ella nos muestra la *existencia real* del mismo, contenido universal en cuanto involucra el lenguaje, la comunicación, normas, reconocimiento del otro. *La existencia de algo obligatorio, normativo, de derechos, o sea de algo ético sin lo cual no sería posible la convivencia es lo principal. Esto no lo puede criticar el escéptico ni el relativista. Es la existencia de lo ético que hace posible el mundo humano.* Y esto es algo sustantivo, a pesar de Habermas y Apel. A esto llamamos lo racional de la interacción comunicativa. Por consiguiente, una acción racional *reconoce* esto y lo toma como base de su actuar. La falla de Habermas consiste en no tomar conciencia explícita de lo que esto representa para la ética como algo sustantivo, y así, para una auténtica fundamentación última de la ética, esto es, un contenido más fuerte y exigente de lo que él le da. Veremos cómo este contenido normativo necesario del concepto de acción racional está conectado con dicha fundamentación, de modo que se puedan ver las fallas y debilidades de la propuesta de Habermas.

Critica negativa. Existe un problema que atañe al mismo punto de partida de la propuesta de Habermas (y de Apel). Se refiere a la separación que establecen entre las distintas pretensiones de validez y lo que implica tal separación.

La separación entre distintos ámbitos de validez podemos verla como continuación de la separación kantiana entre las cuestiones referentes al conocimiento teórico-científico abordadas en su *Crítica de la razón pura*, las cuestiones morales abordadas en su *Crítica de la razón práctica*, y las cuestiones referentes a lo estético abordadas en su *Crítica del juicio*.

La pretensión de verdad, se afirma, se refiere a la constatación de estados de cosas objetivos. En este sentido tal pretensión de validez, no se aleja de la pretensión científicista puesto que se la deja como pretensión legítima y planteada como válida sólo en relación con tal área de conocimiento.

Sin embargo, la pretensión de verdad que Habermas realmente formula -que no puede evitar plantear ya que iría contra su propio discurso pues no puede decir que en cuanto teórico no está entablando tal pretensión de validez- no se refiere a estados de cosas existentes pues aquello de lo que habla, la sociedad, no es ningún estado de cosas intramundano, meramente constatable -en un acto de habla- por un enunciado o proposición neutralmente valorativa, no es un mundo de objetos manipulable; esta pretensión abarca mucho más que la referencia al mundo como totalidad de los estados de cosas existentes -tal como lo define, considerado en la actitud meramente objetivante de la ciencia natural. Por lo tanto, o su teoría tiene que ser falsa, porque no tiene ninguna pretensión de verdad tal como ésta es definida por la pragmática universal, o tiene que ampliarse ese concepto de verdad de modo que se pueda hablar con pretensión de verdad universal justificadamente en cuanto a la propia teoría de la sociedad, y de este modo también en relación con la ética y lo expresivo o individual pues la sociedad está constituida por los individuos en interacción comunicativa, y así, por lo normativo según lo expuesto. Esto por supuesto implica negar el concepto de verdad propuesto por Habermas que lo refiere solamente -en conjunción con la teoría de la ciencia empírico-analítica explicativa, con el neopositivismo, y con Wittgenstein- a lo constatable proposicionalmente, referido a estados de cosas en el mundo, a un mundo dado ahí frente al sujeto. Habermas propone su teoría (de la acción comunicativa) como verdadera, por tanto pretende referirse a estados de cosas existentes, pero esto es lo que no hace pues lo social -y la sociología que lo estudia- no se refiere a un mundo objetivo neutral, y si se refiere efectivamente a esto su teoría hipotético-reconstructiva está cayendo en la actitud objetivante que él mismo critica. Formular la cuestión de la verdad como una noción meramente constadora de estados de cosas elimina el carácter autorreflexivo del discurso reconstructor (o fundamentador).

Ahora bien, el componente ilocucionario puede ser expresado de forma proposicional. Esto, como vimos, no evita formular a la vez un acto ilocucionario, lo cual implica que no se puede objetivar éste último. Si el componente ilocucionario puede ser expresado proposicionalmente significa que se puede hablar acerca de la verdad de esta última formulación, la cual tiene que ubicarse en un plano metacomunicativo, esto es, filosófico reconstructor, en cuanto se refiere a las condiciones de posibilidad de realizar actos ilocucionarios con pretensión de verdad. Y ella misma, la formulación de esto, posee tanto contenido proposicional como ilocucionario. La formulación de la teoría sobre la doble estructura del habla humana se tiene que hacer cargo de sus propios contenidos. En este sentido se debe hacer cargo de su propia autorreflexión, y por tanto del contenido de verdad de su propia propuesta. El habla humana, la comunicación, las relaciones interpersonales, no son estados de cosas, no se las puede considerar desde la perspectiva del

observador sino del participante como propone Habermas. Por lo mismo, la propia formulación teórica -en cuanto comprende hermenéuticamente su objeto desde dentro- tiene que justificar la pretensión de verdad de sus proposiciones acerca de esos problemas sobre los que se formulan lingüísticamente proposiciones reconstructivas, de modo que, o tienen una pretensión de verdad, y por tanto es posible hablar con pretensión de verdad sobre problemas, hechos, sucesos, actos, que no son meros estados de cosas del mundo objetivo, o no se le adjudica tal pretensión a las proposiciones de la teoría impidiendo de este modo, por consiguiente, validez para las proposiciones formuladas. Pero entonces, ¿qué haría que aceptáramos esta propuesta si no se nos justifica su pretensión de verdad? Parece que la aceptamos por las posibilidades de reconstrucción empírica que ofrece. Sin embargo, esto no es posible de acuerdo con la crítica de Apel. Al final parece que la aceptamos, otra vez, por alguna razón metafísica. Pero esto es lo que Habermas pretende rechazar. De hecho Habermas no considera su propuesta como ciencia puramente empírica, sino en la visión de la filosofía postmetafísica, como guardián e intérprete (49). Sin embargo, el problema radica en que tiene pretensión de verdad sobre el lenguaje, la sociedad, la comunicación, la interacción, etc. La superación de esto sólo puede ser la exigencia de reflexión en un nivel superior donde se justifique la irrefutabilidad de las pretensiones.

Además, la propuesta Habermas-Apel de la distinción entre pretensiones de validez distintas, asociadas a los distintos tipos de actos de habla, mantiene separados dos campos (o tres), el de lo teórico y el de lo normativo, y se impide hablar de verdad respecto a las normas morales, siéndo que su propuesta exige tener un *conocimiento* de ciertos criterios normativos. ¿Cuál es entonces el carácter *cognitivo* de la ética discursiva?, ¿mediante qué tipo de conocimiento se justifica su carácter cognitivo? Para Habermas lo que caracteriza a la modernidad es la diferenciación de esferas de valor y así de validez, que se muestra en la diferenciación de las distintas áreas del saber. La racionalización a través de la diferenciación de las pretensiones de validez pretende mostrar y recuperar este hecho. No criticamos el hecho de que se planteen pretensiones de validez con nuestros actos de habla, y menos para el discurso filosófico. Sí criticamos el que, a partir de estas distinciones, tanto Habermas como Apel impiden hablar con pretensión de verdad respecto a las normas morales; de ahí que la apelación a criterios éticos últimos sustantivos -el saber de lo ético- es enviada a otro lugar, lo que significa: aún cuando pretendan una ética cognitiva y por tanto racional, tal carácter cognitivo no es estrictamente tal pues se ven obligados a mantener separados los ámbitos de lo cognitivo y lo volitivo (ya vimos lo que dice Apel sobre el carácter irracional de la voluntad). Debido a esto pueden plantear su ética basada solamente en el discurso argumentativo como criterio fundamental y se nos conduce a una propuesta consensualista -aun cuando Apel intente una fundamentación última de las normas morales. Por su parte, la pretensión de veracidad la remiten al carácter expresivo estético, siendo sin embargo ella una auténtica norma ética. Aquí se muestra, como dice Wellmer "un reducto veladamente cientificista de las teorías de Apel y Habermas"(50). Por eso aceptan ellos la crítica de la falacia naturalista a las normas morales. En el capítulo 4 plantaremos la crítica de la propuesta de la falacia naturalista, lo cual nos permitirá ver con más claridad la defensa del conocimiento práctico.

COPIA DE ORIGEN

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

2.6 Crítica de la ética discursiva de Apel y Habermas.

La propuesta más completa de la ética discursiva habermasiana la encontramos en el ensayo "Ética discursiva", y en los ensayos de *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Sin embargo ya desde su libro *Problemas de legitimación* presentaba su propuesta en confrontación con la de Apel. En primer lugar se debe acentar de inmediato que Habermas está en contra de la posibilidad de una fundamentación última de las normas éticas. Trataremos ahora precisamente, algunas de las principales distinciones entre ambos autores para mostrar el punto en el que ambos convergen y entonces poder presentar algunas críticas a ambas propuestas, que a nuestro juicio tocan el centro de la ética discursiva.

La ética discursiva *posconvencional* es a juicio de Apel y Habermas, una ética *cognitiva, formal-procedimental, universalista y deontológica*. Deontológica porque antepone lo obligatorio moralmente para todos a la cuestión de la "vida buena" y su "telos", la felicidad o bienestar individual o colectivo; la teoría moral tiene que explicar la validez del deber ser de normas de acción. Es cognitivista en cuanto "tiene que poder responder a la cuestión de cómo fundamentar los enunciados normativos"(51). Es formal porque en lugar del imperativo categórico kantiano se establece el procedimiento de argumentación moral para que todos puedan aceptar algo como lo moralmente obligatorio. Y universalista porque pretende validez universal y no sólo para determinada cultura o época dada (52).

Habermas pretende reelaborar también, junto con Apel, el principio de universalización de Kant de forma dialógica y discursiva. El principio básico (el principio D) de Habermas es: "únicamente pueden aspirar a validez universal aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico(53). Una norma es válida si consigue la aprobación y si logra el consenso de todos los afectados: "insistimos en denominar *morales* únicamente a aquellas normas que son universalizables en sentido estricto"(*ibid.*, 86, nota 41). Ahora bien, ¿cómo es posible universalizar una norma determinada? Habermas responde (como también Apel) por medio de su "principio de universalización" que afirma que una norma encuentra aceptación "cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*"(*ibid.*, 116). Este postulado *que posibilita el consenso* queda fundamentado trascendentalmente en cuanto se demuestra como componente necesario en la estructura de la argumentación moral ya que al actuar como regla de argumentación, "se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación"(*ibid.*, 110). Quien participe en el discurso tiene que aceptarlo. A través de esto evita los contenidos morales sustantivos (igual que Apel.) Sin embargo, Habermas no pretende fundamentar *últimamente* la moral. Su argumento escéptico es: aún cuando los participantes estén obligados a obrar con presupuestos de contenido normativo "podrían librarse de esta exigencia pragmático-trascendental en cuanto salieran del círculo de la argumentación"(*ibid.*, 109). El escéptico, dice, puede negarse a entrar en el diálogo. Tal negativa es tomada por Habermas como contraargumento a la posibilidad de fundamentación última. Para él existe un *residuo decisionista*

que ya no se puede justificar argumentativamente: la buena voluntad para discutir, la decisión por el discurso.

Apel, por el contrario, afirma contra Habermas que quien se niega a argumentar, no puede plantearse estas preguntas, ni siquiera respecto a sí mismo: quien niega el discurso es como una planta, su actitud es irrelevante para el problema de la fundamentación, esa actitud *no es un argumento*. Además, el problema de la buena voluntad "no se puede resolver a través de argumentos racionales"(54). Todo argumentante ya ha decidido a favor de la razón, y así, de la razón ética. Pero esto no implica, dice él, que se garantice la buena voluntad para cumplir con las normas. Aquí es necesaria una corroboración volitiva del reconocimiento del principio discursivo a la que, como filósofos, no podemos renunciar: "Aquí termina el derecho del *cognitivismo* y comienza el del *voluntarismo*"(55). La ética discursiva reconoce como su límite, dice, "el misterio irracional de la libre decisión de la voluntad"(56).

Sin embargo, dice Habermas, el escéptico no puede negar que comparte una forma vital sociocultural y que ha crecido en ciertas relaciones de acción comunicativa en las que reproduce su existencia. Por eso "puede negar la moralidad pero no la eticidad de las relaciones vitales en las que, por así decirlo, participa todos los días"(57). No es necesaria una fundamentación pues la teoría de la acción comunicativa puede mostrar, como ya vimos, que se tienen que presuponer normas válidas en el mundo de la vida. Sin embargo, de que existan normas válidas en el mundo de la vida no se sigue que estén fundamentadas racionalmente. Habermas mismo afirma esto (58). Para Apel esto es sustituir la fundamentación "por el recurso a supuestas normas válidas de la moral convencional"(59); no se puede, dice Apel, "derivar la validez de las normas *obligatorias para nosotros a partir de los hechos socioculturales del mundo de la vida*"(*ibid.*, 199). Las normas de la moral convencional pueden estar mezcladas con concepciones míticas, dogmáticas, religiosas, con intereses, etc. Por eso es necesaria la fundamentación; existen diversos mundos de la vida con sus propias normas: ¿cómo saber cuáles de ellas son correctos, universalizables? La respuesta de Habermas es inadecuada para Apel (con lo cual estamos de acuerdo) porque remite otra vez a las normas y costumbres de la moral convencional. Habermas afirma que: "Las instituciones *morales* cotidianas no precisan la ilustración del filósofo"(60). Nos quedamos aquí con la pura eticidad sustancial que el mismo Habermas pretende criticar por otro lado. ¿Para qué hacer filosofía si así están bien las cosas?

Los problemas principales de la ética discursiva, a los que nos queremos enfrentar, podemos formularlos del mismo modo como en la primera parte respecto a los conceptos de verdad y racionalidad propuestos: ¿garantiza el procedimiento la racionalidad y universalidad de las normas morales?, ¿realmente la ética discursiva no presupone ya a su vez ciertos criterios éticos?. Trataremos de hacer ver que la fundamentación ofrecida tanto por Apel y Habermas presupone criterios y contenidos éticos sustantivos, y que por tanto existe una falla en el proceso de fundamentación. Dado lo cual, es necesario otro concepto de lo ético. Los puntos a los que dirigiremos la crítica son:

- a. a la misma fundamentación en cuanto ella requiere y se vale ya de ciertos criterios éticos sustantivos.
- b. al principio de universalización.
- c. al problema de la voluntad libre.
- d. al de la intersubjetividad -y no el acuerdo intersubjetivo- en cuanto determinada ya moralmente.
- e. y por otra parte preguntamos si será realmente un procedimiento formal -así como ya vimos en cuanto al concepto de racionalidad trascendental y al concepto de verdad en la primera parte- el único medio para trascender las formas concretas de vida; preguntamos si no presupondrá ya el procedimiento mismo determinados criterios ético-normativos pertenecientes a éstas últimas. Con esto se apunta a la discusión actual con los nearistotélicos y neohegelianos, y al problema de la eticidad.

En esta parte abordaremos los problemas referentes a la fundamentación misma y al principio de universalización, y respecto a los otros siguientes los abordaremos posteriormente (Cap. 4), después que hayamos expuesto de Hegel su concepto de intersubjetividad y de eticidad, pues es en conjunción y/o en confrontación con ellos que los distintos autores plantean sus soluciones.

Aun cuando la posición de Apel es más reflexiva que la de Habermas el criterio de ambos para la determinación de los contenidos morales es el discurso y el consenso obtenido a través de aquél. La exigencia es *realizar discursos argumentativos, argumentar*. La "norma ética básica" de Apel y "el principio D" de Habermas son *lo ético mínimo* propuesto por la ética discursiva en lo que respecta a principios morales.

Así, como dice Taylor, el entendimiento racional es entendido en esta ética sólo como un proceso ético formal. Es una ética formal pues como ya vimos se trata de un concepto formal de racionalidad. Lo "correcto" o "válido" éticamente es determinado por el seguimiento adecuado del procedimiento que nos lleva a decidir lo que debemos hacer. Si las reglas procedimentales de la derivación de las normas se han cumplido, éstas son válidas. No se trata de un contenido racional sino de la racionalidad del procedimiento. Los contenidos determinados, pertenecientes a determinadas formas de vida, o conceptos de la vida buena individual o colectiva, de lo *bueno o justo en sí*, de una vida feliz, de un proyecto determinado de sociedad, son todos dejados de lado pues ellos dependen de la aceptación, o no, por los participantes en un discurso práctico argumentativo acerca de lo que todos queremos aceptar como válido. El contenido surgirá así del procedimiento, siempre que se cumplan las condiciones ideales (adecuadas) del mismo. Por esto se trata aquí de una ética postmetafísica: los contenidos normativos sustantivos -al igual que los de verdad y racionalidad- son puestos en cuestión y se hacen depender de las garantías de racionalidad de un procedimiento.

Sin embargo, ¿por qué debo seguir tal norma? O, como pregunta Taylor: "¿Por qué entonces debo preferir un entendimiento racional?"(61), o ¿por qué *no debo* violar la *lógica* del discurso?, ¿de dónde viene, o cómo se justifica el *deber* de argumentar *con el fin de lograr un acuerdo libre de dominación?*, ¿por qué *debo* buscar tomar en consideración los intereses de *todos* los afectados, es decir, *por qué debo* eliminar mis intereses particulares y subjetivos?. "¿Por qué no debo intentar

lograr mi fin deseado al costo de ser ligeramente inconsistente?"(62), ¿por que debo (o debemos) argumentar, o sea, por qué seguir, respetar y cumplir la "norma ética básica" ya reconocida implícitamente al plantear la pregunta por la validez de las normas -y al plantear esta misma pregunta? Todas éstas son preguntas éticas fundamentales. Para la pragmática trascendental están resueltas en tanto al preguntar nosotros mismos ya entramos al discurso y presuponemos la "norma ética básica" de solucionar los conflictos argumentativamente y si la negamos caemos en autocontradicción performativa. Esto está bien. La estructura del preguntar muestra la estructura argumentativa de la racionalidad ética. Y esta aportación es para nosotros sumamente adecuada en contra del relativismo y del escepticismo moral, y obviamente contra el cientificismo que tanto critican Apel y Habermas. En esto vemos el mérito de estos filósofos.

Sin embargo, muchas cuestiones requieren hacer valoraciones y juicios estrictos sobre la situación: los problemas ecológicos, de hambre en muchos lugares, de dictaduras, de racismo, de sexismo, de religión (los fundamentalismos), de narcotráfico, de corrupción, en la familia y las relaciones amorosas, y obviamente de explotación, etc. ¿Qué puede decir la ética discursiva ante éstos? Nada. De hecho, en la vida cotidiana, en el enfrentamiento con esos problemas, ya hacemos juicios sobre los mismos, los calificamos de malos, perjudiciales, negativos, inmorales, intentamos resolverlos de alguna forma. Claramente el problema es saber si los juicios que hacemos sobre tales problemas son correctos, si los criterios y normas en los que nos basamos son los adecuados y válidos para resolver el problema, es decir, si la solución es éticamente correcta, pues, qué tal si ellos resultan ser meramente particulares, subjetivos, con intereses de poder y dominio, o estar en choque y contradicción con los juicios y soluciones aportados por individuos pertenecientes a comunidades culturalmente distintas. Pero en la ética discursiva la crítica y resolución de tales problemas así como los criterios utilizados y las normas que se deben seguir al efecto quedan a ser resultado de la discusión, *como si no hubiera nada de dónde partir*, es decir, como si los criterios adecuados *surgieran a partir del curso práctico* y sólo fueran morales por este hecho. Todos los problemas apuntados y los criterios morales que involucran los juicios sobre ellos son determinados como pertenecientes a un concepto de "vida buena" que por tanto relativizaría la universalidad del procedimiento. Tal concepto pertenece a, o es determinado por una particular concepción perteneciente a su vez a una forma de vida o cultura.

El asunto es que si se pretende negar o rechazar argumentativamente el "a priori argumentativo" sólo es posible hacerlo a su vez argumentado (ésta es ya también una presunción moderna). Ahora bien, existe la posibilidad de que alguien quiera justificar argumentativamente la desigualdad, el racismo, el sexismo, o un fundamentalismo religioso. Al hacer esto, dice Apel, ya ha aceptado los presupuestos pragmático-trascendentales, y su posición es autocontradictoria e irracional por no reconocer estos presupuestos. ¿Qué pasaría si tal persona -ya no el eséptico racional- simplemente se niega a argumentar, justificar y someterse a la crítica de sus argumentos, y simplemente quiere y pretende ejercer la fuerza, la violencia?, ¿qué puede decirse y hacerse desde "el punto de vista moral" defendido por estos autores?, ¿qué se le puede exigir, a qué se le puede *obligar moralmente*?, ¿qué se puede hacer, exigir, defender con actos, en contra de quien simplemente ejerce el poder y la violencia?, ¿se podrá exigir algo? Creemos que desde el punto de vista moral no se puede exigir nada. Como no ha habido acuerdo sobre algo no hay tales exigencias ni

obligaciones, no podemos exigir pues no hay normas con contenido sustantivo que valgan independientemente de los discursos. Eso sería metafísica. Exigir esas obligaciones y derechos en contra de un racista, sexista, etc., sería presuponer que ellos tienen esas obligaciones por el hecho de estar en relación con los demás. Pero para la ética discursiva sólo será posible exigir *después* de haber realizado el discurso práctico y de haberse sometido todos a lo acordado. Es como si no existieran exigencias hacia posturas como aquellas, como si no hubiera deberes de hecho. Que sí lo hay, es lo que trataremos de hacer ver.

Es aquí donde vamos a preguntarnos sobre los contenidos morales inmersos en el mismo discurso, es decir, *afirmamos que al discurso ya entramos siempre con criterios y que los resultados, el consenso logrado, está ya siempre fundado a su vez en determinados criterios que no proceden del discurso solq, y que la ética discursiva se basa en determinados criterios éticos.* Se trata de los siguientes:

1. La consideración y *reconocimiento* del otro *como persona, como sujeto* (pensante, hablante y actuante racionalmente), y por tanto,
2. El concepto del sujeto como *sujeto libre, con buena voluntad, o sea, autónomo, y así,*
3. El *reconocimiento* y el *respeto de la dignidad humana*, de los sujetos como *fines en sí*, de lo cual se sigue,
4. El *reconocimiento* de la *igualdad humana*. Y de este modo,
5. La defensa, afirmación, exigencia y deber de respetar la vida de cada individuo, de la humanidad; de ahí se sigue,
6. La afirmación del *deber de realizar* una vida (político-social-económica) acorde con estos conceptos y que permita la realización de los mismos.

Todos ellos son criterios sustantivos, no algo formal. Al argumentar nuestros criterios pueden estar equivocados. Podemos estar errados en nuestra argumentación al defenderlos contra críticas posibles. Pero lo importante es que ya siempre llevamos determinados criterios que guían nuestra argumentación -de eso se trataría en un discurso práctico: los conceptos de los que nos valemos. ¿Cómo distinguir entre criterios válidos y no válidos, correctos y no correctos? Para nosotros lo fundamental para la resolución de este problema es considerar reflexivamente los *conceptos* en los que nos basamos. Es decir, no se trata de principios, como si fueran leyes o reglas. Se trata de los conceptos con los cuales concebimos la situación: libertad, persona, sujeto, igualdad, universalidad, derechos, racionalidad. Sin estos conceptos filosóficos no podríamos formular nuestra propuesta, ni la ética discursiva podría plantear la fundamentación de la ética si no se apoyara en ellos, que es lo que hace. Ahora bien, ¿por qué guiar la problemática de la fundamentación por tales conceptos, por qué optar por ellos -filosóficamente?, ¿cómo los hemos llegado a *concebir como conceptos filosóficos*?

Evidentemente estos son también contenidos sustantivos. Determinados conceptos de sujeto, de persona, de ser pensante y hablante, capaz de responsabilidad, y de una forma de vida guiada por éstos, están involucrados. Podemos decir que el mismo concepto de entendimiento racional presupone determinado concepto de lo que es ser racional, presuponemos "que la humanidad es definida en la vieja forma como *zoon echon logon*, como animal que habla"(63). Si nos ponemos

...la. ivistas diríamos que tales conceptos pertenecen a la cultura occidental, al "horizonte hermenéutico normativo de la modernidad"(64). Esos conceptos -se puede decir- surgieron en, y pertenecen a determinada cultura, a determinada filosofía. Pero tampoco pretendemos quedarnos sólo aquí.

Para la ética discursiva es en el discurso donde se tienen que discutir los contenidos y fundamentar las normas propuestas o problematizadas. Sin embargo ¿con qué criterio propondremos una norma o la aceptaremos como susceptible de validez universal? El caso es el mismo que ya discutimos al analizar la teoría consensual de la verdad. Se trata de que al afirmar yo o alguien alguna norma como válida universalmente su defensa sólo la puede hacer racionalmente *a través de argumentos* -en lo cual estamos totalmente de acuerdo con la pragmática trascendental o universal, aunque en este sentido podemos estar de acuerdo con ellas sino con la filosofía en general pues en ella se trata de argumentar; así lo han hecho los principales filósofos: argumentan. La pregunta es nuevamente, ¿qué pasa con estos argumentos?, ¿acaso no llevan ellos en sí mismos los criterios que pueden definir la resolución, el consenso, a su favor? Se trata de *la racionalidad de las razones aportadas*, de los criterios que involucra la argumentación ética que puedo dar yo o cualquier otro y que puede ser sometida a la consideración de todos. ¿Qué otra cosa pueden considerar los otros sino el contenido -normativo- de lo que estoy diciendo en actitud performativa en el discurso? Tomamos en cuenta aquí, por tanto, tanto las reglas ideales del discurso como el contenido de lo discutido. Las reglas por sí solas no garantizan nada si no se discute el contenido. Y claramente tal contenido puede ser tanto los criterios ya mencionados como sus contrarios. ¿Por qué aceptaríamos unos y rechazaríamos otros? Pensamos que sólo considerando esto tiene sentido, nuevamente, lo dicho por Habermas en cuanto a someternos a la coacción del mejor argumento. Este *mejor argumento* es lo que buscamos. Por tanto, si ya entro con criterios y contenidos al discurso, no basta con decir que se tiene que buscar, a través del consenso, que la propuesta realizada por mi obtenga aceptación universal. Aquí está el mayor error. Dice Miranda de Habermas que éste "se figura que puede crear de la nada: espera que normas morales igualitarias sean el producto de una discusión ideal que no se apoya en nada, que no presuponga nada y sin embargo asegure la universalidad por su solo procedimiento"(65). ¿Qué haría que nuestra propuesta -o la de cualquier otro- fuera aceptada universalmente?, ¿en qué radicará el *consenso fundado*?, ¿qué hace a un argumento mejor que otro? Nuestra tesis es que esto sólo se consigue en la reflexión filosófica sobre el contenido propuesto, como ya dijimos antes.

Tampoco basta, por tanto, considerar sólo las consecuencias pues aún éstas dependerán y se seguirán del contenido propuesto. Si yo intento proponer algo en un discurso práctico, ¿cómo se que ciertas normas y consecuencias y subconsecuencias serán aceptadas por los demás? Cualquiera *debe tener* una idea de esto -individualmente, lo que no quiere decir solipsistamente. De todos modos es como si tuviera que hacer el experimento mental de plantearse lo que él o ella creen que todos los demás aceptarían. Lo que yo u otro consideremos como norma válida, como consecuencia buena o mala *para todos* -y como ya dijimos, aún este *todos* tendría que justificarse- lo planteamos nosotros, si se quiere, desde antes de realizar el discurso práctico -para lo cual podemos aportar criterios-, y pensamos que todos los demás lo aceptarían, obviamente no por nuestro gusto personal sino por las razones que estamos dispuestos -éticamente- a dar. Pero

entonces lo fundamental son las razones aportadas. Sobre ellas debe recaer el consenso, sean ellas razones para una propuesta racista, relativista, escéptica o fundamentalista, o sea que se persigan determinados fines, intereses, tipos de acción, consecuencias, etc. -de hecho eso, como ya dijimos, hace Apel: da argumentos. Y tales razones tienen contenido, si no, sobre qué se discutiría. El consenso no funda el contenido correcto, sino que un contenido que se ha demostrado como correcto *merece ser reconocido por todos como válido*. Y la racionalidad de las razones aportadas garantiza su validez -o corrección, o verdad; "de hecho el consenso se consigue, cuando se consigue, *porque* alguno de los participantes formula un argumento convincente, apelando a criterios morales que todos los participantes 'siempre ya' habían aceptado...No es el procedimiento el que permite esperar consenso, sino el contenido"(66). Como dice Taylor, nuestra razón práctica no procede formalmente, basada en un criterio procedimental sino que "reconocemos diferentes propósitos de vida o virtudes...; y nos esforzamos a fusionar todos ellos en el punto correcto y en una relación apropiada el uno al otro en esta vida que tenemos"(67), nuestras deliberaciones "sobre esos propósitos a los cuales *debemos* acordar reconocimiento están inextricablemente ligados a aquellas consideraciones sobre lo que nosotros como humanos *somos*"(68).

El contenido correcto del que hablamos nosotros es precisamente el concepto del otro como otro, como persona, como sujeto, como yo, o mejor, la afirmación de todos nosotros como sujetos iguales, y con los mismos derechos, mercedores del respeto de éstos y de la dignidad de la persona. Estos son los conceptos últimos de los cuales se parte y a los cuales se llega en la reflexión. Además están el considerarnos como seres racionales, capaces de argumentación, y la idea misma de argumentación. Sólo basándonos en ese concepto es posible preveer -si se quiere privadamente (no decimos solipsistamente)- que nuestra norma y las consecuencias que preveemos del seguimiento de la misma recibirán el reconocimiento de todos. Podemos decir que sabemos que si una norma no es en interés de *todos* y que las consecuencias son buenas para todos la norma no obtendrá el consenso. Pero por qué en interés de todos: porque todos somos personas iguales con los mismos derechos. Y esto es algo sustantivo, se habla de sujetos, de derechos, de responsabilidad (y corresponsabilidad), y claramente (para decirlo con Apel) de una comunidad de comunicación basada en el respeto y realización de estos conceptos. Por lo tanto el concepto de *imparcialidad* es también previo al consenso, pues "cuando tiene lugar un discurso real sobre la fundamentación de una norma, los participantes no pueden hacer valer simplemente sus intereses, sino que en su discurso deben ya partir de la idea de imparcialidad; esta idea no es el resultado, sino el presupuesto de un discurso semejante...que todos estén dispuestos a ponerse mentalmente -de forma hipotética- en el lugar de todos los demás"(69).

Lo mismo sucede con el concepto de "buena voluntad". Tanto Apel como Habermas presuponen o suponen -es lo único que se pide dice Apel- que los individuos argumentantes ya tienen un sentido de buena voluntad en cuanto están dispuestos a argumentar, pero ¿qué pasa si no hay esa disposición?, ¿qué pasa si el escéptico o mejor, el *cínico* no está dispuesto a hacerlo así y simplemente actúa *contra los demás*? Hablar de buena voluntad presupone a su vez el concepto de *autonomía*, es decir, la *autodeterminación* del sujeto argumentante tanto para disponerse a participar en la discusión, como para ser capaz de reconocer y aceptar -racionalmente- lo que de ella resulte, como también para ser capaz de esforzarse y cumplir con las obligaciones que de ella

resulten, i.e ser capaz de dictarse a sí mismo, como ley de su voluntad (Kant), los deberes y obligaciones acordados en los discursos, y, de igual forma, de cumplir a sí mismo lo que se haya pactado, es decir, es necesaria también otra norma moral: la de respetar y cumplir los acuerdos, norma que también es previa y presupuesto de la discusión y argumentación (cosa que también Apel reconoce); en todo esto se presupone y supone, se da por hecho, la existencia de un *sentido ético o conciencia moral* en los individuos sin la cual nada de lo anterior sería posible, pues "hasta las leyes de la lógica, que son consideradas como un ejemplo paradigmático del conocimiento científico 'obligable', apelan al espíritu abierto de un interlocutor que no ha de ser 'ni de mala voluntad ni imbecil'. Quien no entienda voluntaria e independientemente que dos más dos son cuatro no puede ser obligado a reconocer la verdad de esta proposición"(70). Esto puede representar por un lado algo circular en la argumentación de la ética discursiva pues la pregunta se refería a si se puede demostrar la existencia de ese sentido ético universal. Efectivamente, como dice Taylor, esta concepción asume e involucra ya la aceptación de la libre determinación de las personas (71), lo cual representa la introducción de ciertas valoraciones fuertes; la libertad como valor supremo. La teoría está motivada por estos fuertes ideales morales que son los "hyperbienes distintivos a ella"(72). Y como dice Taylor, esto conduce a sus teóricos a una negación de estos bienes ya que "están atrapados en una extraña contradicción pragmática, por la cual los grandes bienes que los mueven los empujan a negar o denaturar tales bienes"(73); *las evidencias performativas éticas sustantivas que sus actos de habla argumentativos de fundamentación procedimental implican, contradicen el contenido proposicional que niega precisamente los contenidos éticos sustantivos de esos actos de habla.*

Además, como lo afirma Hinkelammert: "Hay un consenso falso, que ni Apel ni Habermas pueden concebir. Se trata del consenso sobre el suicidio colectivo de la humanidad"(74). Basados en el consenso esto tendría que ser válido. Pero no. La vida humana es otro criterio ético. De modo que "una norma, con la cual no se puede vivir bajo ninguna circunstancia, sería a priori nula. Eso tendría validez por ejemplo para la decisión universal por el cometimiento de suicidio colectivo. Sin un criterio de verdad esta norma tendría que ser tratada como cualquier otra"(75). La vida y el respeto a ella, en tanto criterio ético, se deriva de la dignidad de, y respeto universal a, los seres humanos.

De igual modo, pregunta Miranda: "¿Pero por qué aceptar la igualdad y reciprocidad del procedimiento, en primer lugar, si no partimos de la previa obligación moral de reconocer como iguales a todos los seres humanos?"(76); así, afirma, si el consenso debe ser racional "la discusión necesita presuponer algo que simplemente no está a discusión", y "ya estamos en un movimiento histórico en que, afortunadamente, no todo está a discusión" (*ibid.*, 382) pues: "Hay derechos que no pueden estar a discusión. Es definitivamente inmoral sostener que todo está a votación" (*ibid.*, 380): "Que la persona es fin y no medio, no está a discusión, porque toda discusión verdadera presupone ese principio"(*ibid.*, 382). La ética procedimental es una abstracción. Pretende fundamentar deberes partiendo de algo vacío que de hecho no es tal vacío pues involucra criterios morales, que siguen funcionando en las consideraciones morales, en los discursos, que se han tomando del mismo mundo de la vida, y que se pretende que no son válidos por particulares. Como dice Benhabib, estos modelos de discurso práctico son definidos mínimamente, de modo

que o son triviales en sus implicaciones por un lado, o por otro "hay más premisas controvertidas sustantivas que guían su intención, y las cuales no pertenecen a las condiciones mínimas que definen la situación de argumentación, caso en el que ellos son inconsistentes"(77). También para ella están involucrados en la ética discursiva contenidos éticos sustantivos como el "principio de respeto moral universal" y el "principio de reciprocidad igualitaria"; el primero, por reconocer el derecho de todos los sujetos de participar en conversaciones morales, y el segundo, al reconocer derechos simétricos de hablar, iniciar nuevos tópicos, preguntar, etc. Así que: "Las grandes presuposiciones de la situación de argumentación tienen entonces un contenido normativo que precede la argumentación moral misma"(ibid., 29); y hace una pregunta muy importante: "¿Cuál es la fuerza del 'deber' que se les atribuye?"(ibid., 31). Ese es el problema, cómo justificar ese deber, en qué radica su obligatoriedad. En esta situación el "paso que conduce desde la especificación de las reglas del debate justo y la argumentación a la norma moral material del respeto moral universal para todos está todavía ausente"(ibid.).

Al aceptar, la "norma ética básica" en tanto argumentantes reconocemos a los otros como personas con iguales derechos. No obstante, aún así podemos preguntar: *¿por qué reconocer y tratar al otro como igual, como sujeto con derechos iguales, como otro, como fin en sí mismo de acuerdo con Kant, y por tanto con respeto absoluto de su dignidad?, ¿cómo justificar este deber, es decir, por qué es esto obligatorio?, ¿en qué radica su necesidad moral, su obligatoriedad?; por tanto, ¿qué es lo que se debe justificar como deber universalmente válido, la norma discursiva o el criterio del otro como sujeto?; y, ¿qué se sigue social y políticamente del seguimiento y cumplimiento de tal deber? Para nosotros sólo es posible justificar la ética discursiva porque ella misma presupone ese deber moral -que en ella es un presupuesto trascendental. Ese deber no ha surgido por consenso de un discurso práctico-argumentativo, por lo tanto hay criterios éticos que no dependen para su validez del consenso. La ética procedimental se funda en algo que no es procedimental. Así, sólo aceptaríamos una norma como universal si cumple, respeta y exige realizar en una realidad social tal concepto de sujeto moral, de dignidad, y por tanto si hace depender las consecuencias y subconsecuencias de su seguimiento de tal principio ético. En la realidad social esto se traduce, como Marx lo dice "en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable"(78). De esto depende el principio de universalización, i.e podemos decir que sólo porque sabemos que una norma moral contribuye a esto le damos nuestro consenso y la aceptamos.*

Para Apel es obligatorio el contenido por trascendental, pero entonces ¿cuál es la diferencia entre los distintos presupuestos trascendentales: yo existo, etc. y la "norma ética básica"? ¿cómo sabemos que determinados presupuestos ya son de contenido moral y otros no?, ¿será moralmente obligatorio el "yo existo" puesto que también es un presupuesto trascendental? Aquí se muestra nuevamente que para distinguir los presupuestos ético-normativos de una argumentación -y de la acción comunicativa- de los que no lo son ya tenemos, desde antes, a priori, con qué distinguirlos. Sin esa *conciencia moral* no sería posible distinción alguna.

Lo que hemos hecho hasta aquí es claramente aportar argumentos. Si se realizara un discurso práctico de fundamentación, de acuerdo con la pragmática trascendental o universal, estos

argumentos deberían ser sometidos a discusión para ver si son universalmente aceptados. Para nosotros la solución sólo puede ser esta: estos argumentos serían aceptados por lo que ellos dicen, el consenso recaería sobre los argumentos y el contenido proposicional de lo dicho (lo afirmado ahora performativamente) pues pretendemos que tal contenido es cierto. El consenso no garantizaría su validez. De igual modo, si son rechazados (refutados), la aceptación de tal rechazo sólo puede estar basada en el contenido argumentado de la refutación. Tal refutación no podría carecer de contenido.

Notas.

1. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa 1*, 25-26. Continuamos citando en el texto según el número de la página de esta obra.
2. Cf. E. Serrano, 144.
3. Cf. J. Beriaín, 77-84.
4. Cf. E. Serrano, 169-181.
5. J. Habermas, 1985, 157.
6. *Ibid.*, *Teoría de la acción comunicativa 2*, 429-430; v. E. Serrano, 164-169; J. Beriaín, 107-118.
7. *Teoría de la acción comunicativa 1*, 379. Continuamos citando en el texto según el número de página de esta obra.
8. *Teoría de la acción comunicativa 2*, 93. Continuamos citando según el número de página de esta obra.
9. *Ibid.*, *TAC 1*, 395.
10. *Ibid.*, 1989b, 348.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, *TAC 2*, 100.
13. *Ibid.*, 1989b, 354.
14. *Ibid.*, *TAC 2*, 100.
15. *Ibid.*, 101.
16. *Ibid.*
17. Citado por Apel 1991a, 100, n. 65; v. Giddens 1993c, 179 y sigs.
18. Cf. J. Habermas, 1985, caps. I y II.
19. *Ibid.*, 122.
20. K.O. Apel, 1988b, 207.
21. Citado por Apel 1991a, 122, n. 84.
22. *Ibid.*, 1988a, 241.
23. *Ibid.*, 1991a, 121.
24. *Ibid.*, 141-142.
25. *Ibid.*, 143.
26. *Ibid.*, 1988a, 242.
27. *Ibid.*, 1991a, 143; cf. Bengoa, 141 ss.
28. Cf. Apel, 1989b, 3...
29. *Ibid.*, 1991a, 101 n. 65.
30. *Ibid.*, 1994, 242; v. 1989b 78-81.
31. *Ibid.*; v. 1991a, 127; 1992.
32. *Ibid.*, 1989b, 93.
33. *Ibid.*, 1994, 242.
34. *Ibid.*

35. *Ibid.*
36. J. Habermas, *TAC* 2, 101.
37. *Ibid.*, 1989b, 361, 362, 363.
38. *Ibid.*
39. A. Giddens, 1993a, 109.
40. *Ibid.*, 106.
41. P. Miranda, 1989, 300.
42. J. Habermas, *TAC* 2, cap. V, 2:
43. Durkheim citado por Beriain, 29; v. Cap. 1.
44. *Ibid.*, 29; v. Giddens, 1993a, 109. Es fascinante el estudio sobre las raíces sagradas de la autoridad moral, el cual tratan diversos autores aquí estudiados: Beriain, 34, 36; Hab TAC 2, cap. V, 2, 139; Hegel también en su *Filosofía de la religión*; Miranda, 1989.
45. Th. McCarthy, 1992, 39-40.
46. P. Miranda, 1989, 300.
47. J. Beriain, 41.
48. Así lo concibe Durkheim, v. Beriain, 42; v. 3.2, 3.3.2, 4.3.1, 4.3.2, 4.4 donde continuaremos esta reflexión desde los fundamentos de la ética.
49. J. Habermas, 1985, "Ética discursiva...".
50. A. Wellmer, 1991a, 227
51. J. Habermas, 1991, 100-101.
52. *Ibid.*; v. Apel 1988a.
53. *Ibid.*, 1985, 117. Continuamos citando en el texto según el número de página de esta obra.
54. K.O. Apel, 1988b, 204.
55. *Ibid.*, 205.
56. *Ibid.*, 1988a, 234.
57. J. Habermas, 1985, 124.
58. *Ibid.*, 81.
59. K.O. Apel, 1988b, 200.
60. J. Habermas, 1985, 122.
61. Ch. Taylor, 1991, 31.
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*
64. Sh. Benhabib, 30.
65. P. Miranda, 1983, 379.
66. *Ibid.*, 382.
67. Ch. Taylor, 1991, 33
68. *Ibid.*
69. E. Tugendhat, 133-134.
70. W. Kamlah, 100.
71. Ch. Taylor, 1989, 87.
72. *Ibid.*, 89...
73. *Ibid.*, 88.
74. F. Hinkelammert, 1993, 15.
75. *Ibid.*, 13.
76. P. Miranda, 1983, 379. Continuamos citando según el número de página de esta obra.
77. Sh. Benhabib, 28-29. Continuamos citando según el número de página de esta obra.
78. Marx citado por Hinkelammert, 1993, 15.

CAPITULO 3. HEGEL. RAZON ESPECULATIVA.

La ética discursiva no puede por tanto evitar hablar nuevamente de los *sujetos morales*. En la consideración de los otros como personas, como sujetos con dignidad se basa aquélla. Y esto es ya un contenido sustantivo determinado pues depende por tanto de que se defina quién es ese sujeto moral, en qué radica su cualidad de persona, de *sujeto*, lo cual depende también de una o más culturas en las que se ha desarrollado históricamente, y obviamente, de determinadas filosofías que han intentado justificar o rechazar racionalmente estos conceptos. Regresamos así al *problema moderno del sujeto*.

¿De qué sujeto moral se trata en la ética discursiva? Si preguntamos por el carácter del sujeto moral, de igual forma tenemos que preguntar por el mismo concepto de sujeto. Apel y Habermas pretenden escapar de la "filosofía del sujeto" o "filosofía de la conciencia" -igualmente los posmodernos y Heidegger y Nietzsche y el naturalismo. Los problemas ya señalados y apuntados por estas propuestas hacen necesaria una nueva consideración de los planteamientos éticos y el papel que representa el concepto de sujeto moral puesto que, como afirma Hegel: "Si no se indaga la naturaleza de esta conciencia, es decir, si no es lo particular y casual de ella separado, lo cual no puede ser sino obra de la reflexión, el consentimiento universal será una opinión que habrá que tener en cuenta, que constituye un elemento de la conciencia. Para la satisfacción del pensar, lo que se muestra como presente universal, saber como necesario, el *consensus gentium* no es efectivamente suficiente" (1). Así: ¿Cuál es el contenido de tal concepto?, ¿cuál es el carácter de la autorreflexión del pensamiento? ¿Cuál es el constitutivo esencial del *pensamiento* involucrado en la autorreflexión? ¿Qué papel juega éste en la fundamentación filosófica? ¿Cuál es la relación que existe entre la racionalidad y la *existencia del pensar*? ¿Por qué ya no se hace esta pregunta hoy? En Habermas y Apel existen convicciones morales y ontológicas -en cuanto a la capacidad reflexiva, de lenguaje y de acción- acerca de los agentes participantes en la argumentación, y de la reflexión filosófica misma, las cuales ya no aclaran pero que sin embargo juegan un papel decisivo en sus argumentos.

¿Cómo será posible hacerse cargo de estos problemas? ¿En verdad es ya absolutamente innecesario hablar de sujeto de conocimiento así como de sujeto-moral como base racional para defender tanto la validez del conocimiento teórico como práctico? ¿Cuál es la relación o conexión entre el concepto de subjetividad y el de metafísica? ¿O no hay tal conexión? ¿Cómo puede establecerse una conexión entre ambos conceptos, de modo que las críticas actuales a la metafísica que niegan la existencia de un saber válido por sí mismo se muestren carentes de justificación? ¿En realidad ya no hay sujetos? ¿Qué se necesita para demostrar la necesidad de seguir reflexionando y pensando filosóficamente a partir de esos conceptos? ¿Qué ámbito de lo real surgirá al responder estas preguntas? Se necesita solamente, efectivamente, demostrar que esos conceptos son necesarios.

Para enfrentar estos problemas recurrimos a la propuesta hegeliana cuya base fundamental es el concepto de sujeto, de la subjetividad, *como base de la autorreflexión filosófica y como fundamento de lo ético*. Intentaremos exponer la demostración de la necesidad de este concepto a

partir del desarrollo fenomenológico mismo como método adecuado y reflexión de fundamentación necesaria para justificar que el contenido del mismo y la reflexión que lo justifica como necesario son un mismo proceso; por lo cual, no es posible separar el contenido tratado y necesitado de justificación en cuanto a su verdad, del procedimiento como la única forma de trogar validez al mismo.

Ya señalamos en la introducción general los objetivos que perseguimos al tratar la filosofía de Hegel. Ahora apuntamos algunos objetivos más específicos respecto de la asunción que hacemos de ella. Lo que vamos a realizar en esta parte es a) exponer la concepción del sujeto (espíritu) de Hegel, intentando realizarla en sus pasos lógicos necesarios, es decir, siguiendo la demostración hegeliana de la necesidad del mismo, del proceso por el cual éste llega a saberse a sí como razón autoconsciente, lo cual significa desplegar el contenido del concepto de la subjetividad, b) poniendo de manifiesto a la vez la constitución esencialmente intersubjetiva del mismo, y c) su realidad ética igualmente constitutiva; tal como es expuesto por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.

Intentamos desplegar el movimiento lógico-fenomenológico de los momentos de lo que podríamos llamar *la estructura básica fundamental, los momentos lógicos fundamentales*, del llegar a saberse del saber, del concepto. Sólo a partir de esta estructura, pensamos, es como Hegel desarrolla todos los demás momentos en su despliegue inmanente, y como sitúa en cada una de estas exposiciones fenomenológicas el surgimiento de una figura del saber. Así, abordamos esencialmente los pasos, el tránsito, de la consciencia a la autoconsciencia, de ésta a la razón, y de ésta al concepto verdadero del espíritu (3.1.1-3.1.6).

Nos detenemos en el importante paso de la consciencia a la autoconsciencia por lo que representa para el concepto de la subjetividad, es decir, en cuanto crítica de la mera consciencia objetivante - y del empirismo-, y del paso necesario a la concepción de la autoconsciencia como base y sostén de aquélla (3.1.1).

El desarrollo de la exposición culmina con el concepto del saber absoluto, *puro*, esto es, la autorreflexión pura del pensar filosófico (3.1.2, 3.1.7), o dicho de otro modo, el concepto del saber que se sabe en su necesidad y por tanto como absoluto. Con esta exposición pretendemos explicitar el movimiento de automediación, de mediatez, y autorreflexividad propio de la autoconsciencia, del yo, y así del saber filosófico. Se trata del concepto del sujeto en sus determinaciones necesarias, constitutivas. Es un apartado sumamente complicado, pero el fin es definir lo que el pensar absoluto es para Hegel, asumiendo tal concepto, que nos permita después, en el capítulo 4 (4.1) desarrollar el concepto de la fundamentación última a partir del concepto del *pensar puro* al cual se ha llegado, pues nuestra tesis es que la fundamentación última es real y auténtica como movimiento del pensar puro, desligado de toda contingencia, particularidad y empiricidad. Sólo eso la define como necesidad absoluta. Se intenta demostrar que ese movimiento de automediación en el cual y por el cual el saber se sabe sólo es saber verdadero en tanto es un desarrollo lógico necesario, en tanto hay necesidad lógica, y que ésta es garantizada por el desarrollo mismo. De igual modo, se trata de explicitar las distintas categorías mediante las

cuales Hegel concibe el movimiento de automediación del yo, de la autoconsciencia, del sujeto, del pensar, tales como "en sí", "para sí", "en sí y para sí", "inmediación-mediación", "acto", "manifestación". "autodeterminación", "autoconocimiento", "unidad de sujeto y objeto", "autoproducción", y principalmente los conceptos de "sustancia" y "realidad".

Sin embargo, es necesario indicar las limitaciones del trabajo presente. Dejamos de lado gran parte de la exposición de la *Fenomenología*, principalmente la parte más histórica (por decirlo así): la dialéctica señor-siervo; el estoicismo, escepticismo y consciencia desventurada; no desarrollamos las partes donde (ya en la razón) expone los intentos por universalizar ese concepto partiendo de lo individual; de BB. VI. El espíritu, abordamos el concepto y no el desarrollo y crítica que hace Hegel de la eticidad griega, la cultura y la ilustración; de igual modo no exponemos lo que se refiere a la religión.

De este modo, intentamos esclarecer la respuesta a la pregunta por la subjetividad del sujeto, lo que lo constituye como tal, y así, demostrar la necesidad de este concepto para la reflexión de fundamentación filosófica y ética. Por eso es necesario preguntar por la constitución de la *autorreflexividad* del pensar, por la *constitución del pensar mismo* pues uno de los presupuestos o contenidos racionales sustantivos en que se apoya la reflexión apeliana como hemos hecho ver, es en el concepto del pensamiento, que él ya no aclara más. Y de igual forma, establecer el concepto de intersubjetividad. Pero ya no se tratará del concepto pragmático trascendental de *acuerdo intersubjetivo* sino del *hecho intersubjetivo*, esto es, de la existencia del *hecho o acto intersubjetivo originario y primario* de la relación dada ya siempre entre sujetos, los cuales conforman la propia reflexión en la relación dialéctica de unos con otros. Sólo a partir de aquí es posible elaborar adecuadamente el concepto de una ética racional universal, ética cuya base fundamental es precisamente el concepto de la subjetividad, del sujeto. La filosofía de Hegel nos aporta estos elementos que retomaremos en el siguiente capítulo para elaborar nuestra propuesta, a partir de la asunción de, y en conjunción con las tesis de Hegel. Con este concepto pretendemos criticar el concepto de razón procedimental elaborado por Apel y Habermas, y obviamente, las tesis escépticas y relativistas.

Ahora bien, si la base de lo ético es el concepto de sujeto es necesario concebir de igual modo la libertad de la voluntad sin la cual el actuar moral no tiene sentido, libertad que es igualmente racional. Es esto lo que Hegel intenta poner de manifiesto con su ética (3.2). Abordamos la libertad de la voluntad mostrando su necesaria conexión con la filosofía del derecho, como su fundamento pues aquella es el objeto de ésta, y ésta es la culminación del planteamiento ético hegeliano en el concepto del estado, del verdadero concepto de lo político. Entramos aquí en el problema planteado por el concepto hegeliano de eticidad mediante el cual critica la moralidad kantiana, el derecho abstracto y la mera eticidad ingenua (3.3, 3.4). Las partes tratadas hasta aquí están lógicamente conectadas en cuanto que, como se demostrará, de acuerdo con Hegel, la verdadera realización del concepto intersubjetivo del sujeto es posible sólo por la ética, por el contenido moral que el propio concepto del sujeto posee, y en cuanto comunidad ética.

3.1 Fenomenología del espíritu.

La filosofía distingue entre certeza y verdad, pues la primera es algo no verdadero todavía, es algo que se contradice. La pura representación (*Vorstellung*) no diferencia entre certeza (*Gewissheit*) y verdad (*Wahrheit*) dice Hegel (2). El objetivo es resolver esa contradicción. De acuerdo con la *Fenomenología*, lo que se ha de explicar es el concepto del saber y de la ciencia. ¿Qué es el saber y la ciencia?, ¿cómo se llega a ella?, ¿cuál es el proceso reflexivo necesario para lograr tal tarea?, ¿de dónde partir?, ¿qué método utilizar? El desarrollo de la elevación de la certeza a la verdad es lo que pretende exponer Hegel a través de los diversos momentos del desenvolvimiento de la consciencia en su *Fenomenología del espíritu*, la *exposición del saber en su aparecer, tal como se va manifestando*.

En su *Enciclopedia* expone de forma resumida los tres pasos principales:

- a. la consciencia en general que tiene un objeto (*Gegenstand*) ante ella.
- b. Autoconsciencia que se tiene a sí misma, al yo, por objeto.
- c. Razón, o unidad de consciencia y autoconsciencia "en donde el espíritu se percibe a sí mismo en el contenido del objeto, y a sí mismo como determinado en sí y para sí". Esta es la razón, el concepto del espíritu (*der Begriff des Geistes*). Ella es el principio que reside (*Zugrundeliegende*) en el fondo de aquellas, es lo primero, y, por la superación de ambas formas unilaterales (*einseitige Formen*) se muestra (*erweist*) como su unidad originaria (*ursprüngliche Einheit*) y su verdad.(3).

Este es el mismo desarrollo realizado en la *Fenomenología*, como desarrollo completo del movimiento lógico por el que, de las contradicciones en los momentos y figuras primeras, es necesario avanzar a otras figuras más elevadas, en los que quedan superadas las contradicciones y conservados (*aufheben*) aquellos momentos. Intentamos reconstruir los pasos lógicos de este desarrollo. El objetivo es demostrar la unidad de la autoconsciencia y consciencia en el concepto de la razón, esto es, la unidad de subjetividad y objetividad, o de pensamiento y ser.

3.1.1 Consciencia.

La *consciencia* (*Bewusstsein*) es el acto de saber de un algo otro de la consciencia, de un objeto distinto del yo. Es el punto de partida más inmediato. En ella tenemos un saber de algo, del que se puede decir que es inmediato, pues nos pone algo frente a nosotros, algo que está dado ahí frente a uno mismo, y que por tanto, parece ser algo de lo que no se puede dudar; parece ofrecernos la realidad y verdad de lo que se ofrece. En la consciencia lo verdadero para ella es algo distinto de ella misma (4), se tiene conocimiento de un objeto "exterior" a ella, "certidumbre inmediata" de un objeto. Aquí se presenta la relación entre un sujeto y un objeto distinto de aquél. El problema fundamental es el de saber si realmente en este momento termina toda la reflexión, si la consciencia es lo único que existe en el sentido de saber de otra cosa extraña, ajena y distinta a la consciencia que la capta y la piensa. O sea, si nos tenemos que quedar con esa oposición absoluta entre un sujeto o consciencia y un objeto externo, dado ahí frente a aquélla, separados totalmente

in posibilidad de captar la verdad -o siendo esta separación la verdad misma-, la separación total entre subjetividad y objetividad, que como el mismo Hegel lo afirma, es el problema fundamental que su filosofía intenta resolver. Pero, dice Hegel, el espíritu, como consciencia (*Bewusstsein*) es sólo el fenómeno (*Erscheinen*) del espíritu. Se tiene que demostrar por qué.

La consciencia no sabe aquí que el objeto es idéntico con ella, ella aparece como determinada por el objeto, determinada diferentemente según las diferencias del objeto. Los cambios no son obra de la consciencia sino del objeto dado (*des gegebenen Gegenstandes*). El objeto es cambiado por la consciencia pero aquí ella se limita a captar el desenvolvimiento del objeto como si su actividad no tuviera nada que ver, como si su actividad fuera sólo reflejar al objeto. Sin embargo la "certidumbre subjetiva no debe detenerse ante el objeto como ante un límite, sino que debe recibir la objetividad (*Objektivität*) verdadera"(5). Y el objeto no debe permanecer como objeto abstracto.

El fin del espíritu, como consciencia, es hacer idéntica su aparición (*Erscheinung*)(o fenómeno) con su esencia (*Wesen*), elevar a verdad esta certeza de sí mismo (*die Gewissheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben*).

Las críticas de Hegel en este punto son una refutación del empirismo y del mero realismo. Esto lo desarrolla a su vez en tres momentos tanto en la *Fenomenología* como en la *Enciclopedia* (§413-439): certeza sensible, percepción, y entendimiento.

a) Certeza sensible.

¿Qué cosa pueden poner de manifiesto los solos sentidos?, ¿qué de verdadero nos ofrecen?, ¿nos aportan la realidad verdadera?, ¿se justifica el conocimiento verdadero solamente a través de los sentidos?, ¿es el empirismo radical la única posibilidad?, ¿qué nos aportan realmente ellos?, ¿cuál el saber que en la certeza sensible se sabe? Todas estas preguntas están a la base de la consideración de Hegel.

Hegel parte de la certeza sensible porque ésta parece ofrecer el saber más seguro, por inmediato, un contenido múltiple y rico. El saber inmediato y lo inmediato que éste da son aquí el objeto a considerar. La captación inmediata se da a través de los sentidos. Se trata de comportarnos *receptivamente*, sin alterar nada en ese saber, y de "mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción"(F., 63). Pero aquí Hegel exige que el objeto tome la forma del yo, que revista "la forma interna del yo"(6) -la necesidad de esto se verá en el desarrollo mismo- y que la actividad del pensamiento esté presente en el objeto, que lo penetre con su acción. Para esto Hegel tiene que presuponer lógicamente algo, que la razón está ya presente en la consciencia, si no, no se podría pedir esto. De hecho, la exposición fenomenológica, en este momento, lo que hace es describir etapas del saber preconceptual, prerreflexivo (7), i.e., se intenta poner de manifiesto lo que hay al inicio de la reflexión, cuando se deja que participen sólo nuestros puros sentidos haciendo abstracción del pensar. Es una forma de exponer experiencias prelingüísticas, preconscientes, experiencias que la consciencia tiene a través de *la mera captación sensible de algo* sin determinación alguna del pensamiento, pero expuesto todo esto desde el saber ya conceptual pues "sólo accedemos a algo in-mediatamente si nosotros, que sabemos absolutamente, no

nos tomamos...totalmente en serio, si condescendemos con un saber sólo inmediato"(8). Lo inmediato está contemplado desde el saber ya mediado. "Lo *in*-mediato es lo *in*-mediato del mediar"(9). El *nosotros* del que aquí se habla es el del saber absoluto que contempla al saber que hace la experiencia en este caso (la certeza sensible). De modo que, como dice Heidegger: "Ya somos los que saben absolutamente, pues de no ser así en modo alguno podríamos comenzar"(10). Se exponen así, los movimientos de la consciencia mostrando sus contradicciones, y por tanto, poniendo de manifiesto la necesidad de su superación en una consciencia más elevada. ¿Qué es lo que se pone de manifiesto en este saber inmediato?

Lo único que la certeza sensible enuncia de lo que sabe -del algo que ve, siente huele, etc- es *que es*. Aquí, ni el yo ni la cosa significan una mediación, el yo está como puro yo, como éste, y el objeto como *esto*. Aquel no es un representar o pensar y ésta no es un múltiple de cualidades sino sólo una *cosa que es*, "y *es* solamente porque *es*"(F., 63). Este puro *es* es la verdad de la cosa. ¿Qué otra cosa podemos decir que se capta o enuncia en una pura certeza sensible -en un simple acto de ver? Sin embargo, en ese *puro ser* hay mucho más. En la certeza sensible el esto es puesto como la esencia, es el objeto, y el yo es lo inesencial, como *un saber* que sabe el objeto porque éste es, que es indiferente a que se lo sepa o no "y permanece aunque no sea sabido"(ibid., 64), y el yo puede ser o no ser. Para ella lo "verdadero es lo presente ante la mano que justamente está presente ante la mano(*Vorhandensein*)"(11) ¿Es el objeto la esencia que pretende ser?

Del *esto* se puede decir que es aquí y ahora, la doble figura de su ser. Pero si se considera lo que se quiere decir con el ahora, la verdad puede ser, por ejemplo, el que "es ahora de noche", verdad que se vuelve vacía si en otro ahora, el mediodía, revisamos la verdad anterior. Igual sucede si el esto se refiere al espacio, al aquí, por ejemplo, un árbol, pues si doy la vuelta y veo en otra dirección esa verdad desaparece, la verdad es ahora una casa. El aquí no desaparece, permanece, y es indiferente al ser casa, árbol, esto otro, etc. "Por lo tanto, este ahora (o aquí) que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene *por el hecho* de que un otro, a saber, el día y la noche, no es"(F., 65 paréntesis añadido).

El *esto* consiste en el ahora y el aquí. El ser del ahora y el aquí es también algo universal. A este algo simple que es por medio de la mediación lo llama Hegel un *universal*, el cual es lo verdadero de la certeza sensible puesto que lo que enunciamos en ella es el *esto universal*, no un particular, aunque no nos representemos el esto universal. Eso es lo que el lenguaje expresa, no decimos lo que *suponemos*, decimos más; decimos lo universal. "Nosotros pretendemos fijar a lo singular y el lenguaje dice a lo universal"(12), el es "en sí lo que está mediando, lo que no nos deja hundirnos en lo que es del Esto, en lo enteramente unilateral, relativo, abstracto. Al invertir, consigue dar la espalda a lo relativo"(13). Ese *ser puro* de la certeza no es algo inmediato sino mediado, no es el mero ser que *suponemos u opinamos* sino "el *ser determinado* como la abstracción o lo universal puro"(F., 65).

Los términos se invierten, lo esencial es ahora el saber y lo inesencial el objeto. El objeto (*Gegenstand*) es porque *es mi objeto y porque sé de él*. La certeza se repliega ahora en el yo, en la inmediatez de mi vista, oído, etc. Sin embargo, yo puedo afirmar el aquí como árbol pero otro yo

afirma otro aquí, como casa, y ambas verdades son igualmente legítimas. Una de ellas desaparece con la otra. Pero lo que no desaparece es el yo, que *se supone es singular*, mas al "decir *este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares*; y lo mismo, al decir *yo digo este yo singular*, digo en general, *todos los yo*; cada uno de ellos es lo que digo: *yo, este yo singular*" (*ibid.*, 66). Decimos otra vez más de lo que pretendemos decir:

Por consiguiente, la verdad de esta certeza no está ni en el yo ni en el objeto ni la inmediatez es inmediatez de uno u otro, la esencia es la totalidad de la certeza sensible como inmediatez, i.e. "una relación que permanece igual a sí misma que no establece entre el yo y el objeto (*Gegenstande*) diferencia alguna con respecto a lo esencial y lo inesencial, en la que, por tanto, no puede deslizarse ninguna diferencia" (*ibid.*, 67). Yo soy puro intuir y me mantengo en que "ahora es día" o el que "aquí es árbol", en una relación inmediata, una certeza que se niega a salir de sí cuando se le muestra otro aquí o ahora. "La certeza sensible se afirma en el interior de sí como mutua referencia invariable y carente de diferencia del yo y del objeto..." (14). ¿Pero cómo está constituido este inmediato? Para saber esto es necesario ver qué se muestra en el ahora o aquí que se afirma inmediatamente. Se muestra el ahora, *este ahora*. Sin embargo, cuando se muestra, ya ha dejado de existir, ya es otro ahora; el ahora consiste en no ser ya, algo que *ha sido*, y ésta es su verdad, pero entonces no es esencia ni ser, que era de lo que se trataba, pues lo que ha sido *no es*. Por otro lado quisiera *indicar* un esto, pero con ello pongo más bien un otro -del cual se diferencia el esto indicado- con lo que es superado el primero, y este otro es a su vez superado también -por el primer esto-, retornando así a lo primero. El ahora no es así algo inmediato simple, es un movimiento con momentos distintos, "este primero reflejado en sí no es exactamente lo que primeramente era, es decir, algo *inmediato*, sino que es cabalmente otro *algo reflejado en sí* o algo *simple*, que permanece en el ser otro lo que es: un ahora que es absolutamente muchos ahora" (F., 68); "la *indicación* es la experiencia de que el ahora es universal" (*ibid.*). Igual sucede con el aquí que se trata de indicar; éste desaparece en otros aquí que a su vez desaparecen. Se llega al *aquí* universal, "una simple multiplicidad de aquís" (*ibid.*, 69).

La dialéctica de la certeza sensible es este mismo movimiento, su experiencia, resultado al que la misma consciencia natural llega pero igualmente lo olvida. La verdad y certeza de la realidad (*realität*) de los objetos sensibles no es tal. "La verdad del *esto* sensible debe ser experiencia universal" (*ibid.*). Se habla de "objetos *externos* (*äusserer Gegenstände*), que cabe determinar todavía con mayor *precisión* como cosas *reales* (*wirkliche*), *absolutamente singulares, totalmente personales o individuales*, cada una de las cuales no tiene ya su igual absoluto y dicen que esa existencia posee certeza y verdad absolutas. Suponen *este* trozo de papel en que escribo, o mejor dicho he escrito, *esto*; pero no dicen lo que suponen. Si realmente quisieran *decir* este trozo de papel que suponen y *esto* es lo que quieren decir esto es imposible, ya que el esto sensible supuesto es *inasequible* al lenguaje, que pertenece a la consciencia, a lo universal en sí" (*ibid.*, 70).

Los conceptos no indican lo singular, afirman lo universal. Esto es sabido desde el saber que como ciencia sabe, porque: "La certeza sensible misma en modo alguno es capaz de captarse a sí como saber abstracto" (15).

Lo que la certeza sensible nos da, el contenido particular de esta consciencia son el olor, el color, lo sentido por el tacto, etc.; la exterioridad en el espacio y el tiempo, tiene un contenido múltiple y particular de sensaciones, nos aporta el múltiple de la sensibilidad (Kant). Sin embargo, existe ya una unidad puesto que identificamos un objeto con múltiples cualidades; éstas no están disgregadas pues en tal caso no identificaríamos un objeto como tal objeto independiente, individual e inmediato. El objeto es, para la consciencia, algo totalmente inmediato, algo que es, que no posee determinaciones del pensamiento (*Gedanken bestimmungen*). Esta unidad, aquí, en la consciencia, no está en mí sino que me llega accidentalmente, está fuera del yo, como si el objeto la poseyera por sí mismo (16). La cosa, el ser sensible tiene múltiples propiedades (*Eigenschaften*), predicados diversos, por eso llega a ser un "ente complejo, una multiplicidad de relaciones, de determinaciones reflejas y generalidades"(17), todas las cuales *están colocadas por el pensamiento, son determinaciones lógicas (logische Bestimmungen)* puestas por el yo. El contenido de la consciencia sensible es por tanto dialéctico en cuanto tiene la forma individual, pero por lo mismo, no es un solo individuo sino todos los individuos, su contenido no es solo de uno sino de todos los individuos como él. Pero además, su contenido individual excluye otros contenidos, y por tanto está a su vez en relación con ellos, depende de este contenido contrario y éste lo mediatiza. La verdad de esa individualidad inmediata es su llegar a estar relacionado (*Bezogenwerden*) con su otro. La determinación de esta relación son las determinaciones de la reflexión (*Reflexionsbestimmungen*).

b) Percepción.

En la *Enciclopedia* dice Hegel que la *percepción (Wahrnehmung)* es la consciencia que toma por objeto estas determinaciones reflexivas. Ella suprime la individualidad de las cosas y "niega la exterioridad de la relación del objeto (*Gegenstand*) con el yo"(18). El yo y el objeto son universales, sin embargo el yo todavía considera este movimiento como si tuviera lugar en el objeto, éste es la esencia, a la que es indiferente ser percibido o no, el percibir es lo inconstante (*F.*, 71). Sin embargo, la percepción lleva ya algo de universal y necesario, y hay así en el objeto una combinación de determinaciones sensibles y del pensamiento en cuanto que el objeto se muestra como *la cosa de muchas cualidades (ibid.)*. La consciencia perceptiva (*wahrnehmendes Bewusstsein*) toma por objeto (*Gegenstand*) la esencia (*Wesen*) de la cosa (*Ding*)(19), lo universal -la verdad de la certeza sensible, del *esto singular-*, "lo que para ella es lo que es (*das Seiende*)"(F., 71), la cosa como verdadera; pero la unión de lo individual y lo universal es aquí imperfecta pues aquél sigue en su existencia independiente frente a este último, y sólo se da una mezcla por tanto.

El objeto de la percepción es la cosa, objeto que "debe determinarse ahora con mayor precisión"(ibid.). Lo sensible está presente aquí como universal, como *propiedad*. Cada cosa muestra distintas propiedades, cada una de las cuales se relaciona consigo y es distinta de las otras, de tal modo que son ellas *indiferentes entre sí*, no entran en contacto. Y cada propiedad es algo universal, pues lo "que el Esto, el objeto, es, el *qué-es*, es un universal"(20). ¿Cómo establecer relación entre la multiplicidad de las propiedades y la unidad de la cosa de la que son propiedades?, ¿qué es la *coesidad* de la cosa? La contradicción que existe aquí se da entre las

cosas individuales de la percepción sensible que deben constituir el fundamento (*Grund*) de la experiencia general y la universalidad que debe ser la esencia y el fundamento, entre la cosa individual y las propiedades múltiples que le pertenecen, que son sus propiedades, las cuales también son materias generales independientes (*selbständige allgemeine Materien*)(21). "La percepción aprehende lo universal, pero lo universal todavía impregnado de lo sensible"(22). La sal, por ejemplo, es un aquí simple y a la vez múltiple, es blanca, y también de sabor salino, y también de forma cúbica, y también con determinado peso (y así las demás cosas). La *coseidad* es este "médium universal abstracto" "como un conjunto simple de muchos"(F., 72), el *aquí* en el que se dan y compenetran esas propiedades sin afectarse ni cambiarse unas a otras. Sólo se relacionan unas a otras "por el indiferente también. Este también es, por tanto, el mismo puro universal o el médium, la *coseidad* que las reúne"(ibid.). "El También es por eso, más exactamente, la unidad indiferente de los muchos indiferentes entre sí, pero copertenecientes"(23).

Pero las propiedades no pueden ser sólo indiferentes, no serían así propiedades determinadas de una cosa, ya que sólo son eso en cuanto se distinguen y relacionan con otras como contrapuestas. El médium simple no es por tanto *unidad indiferente, un también, sino un uno excluyente, la cosa como uno que se contrapone a otros*, y que por eso es la exclusión de la propiedades contrapuestas en ella, la unidad que las reúne (F., 73) (24). La cosa de la percepción se constituye en cuanto la "universalidad sensible o la unidad inmediata del ser y de lo negativo sólo es, así, *propiedad* en cuanto que el uno y la universalidad pura se desarrollan partiendo de ella y se distinguen entre sí y aquella universalidad sensible enlaza la una con la otra; sólo esta relación de dicha universalidad con los momentos esenciales puros es la que consume la *cosa*"(ibid., 73). Es decir, la coseidad de la cosa se constituye tanto por la unidad del también indiferente de las propiedades como por la unidad -el *uno*-que a la vez las excluye.

La consciencia se determina así como consciencia percipiente que sólo tiene que captar ese objeto y comportarse como pura aprehensión, pues el objeto es lo verdadero, y ella es lo inesencial otra vez, a la que puede ocurrirle caer en el error o engaño y aprehender el objeto de modo inexacto. El objeto es lo igual a sí mismo, el uno, éste es su criterio de verdad, de modo que lo que la consciencia hace es relacionar los distintos momentos de su aprehensión; y si en ésta hay alguna desigualdad no se trata de la no-verdad del objeto sino de la de la percepción (ibid., 74). "El tomar toma al objeto como lo verdadero. Pero al tener consciencia del engaño, en cierto modo sabe que el tomar es lo verdadero: *él y no el objeto*. La percepción es justamente lo que es porque vive de esta contradicción sin tomarla en serio, sin saberla como tal y sin asumirla"(25). Veamos qué pasa con la experiencia que hace la consciencia en su percibir real, dice Hegel. Se muestran las contradicciones en cuanto el objeto se ofrece como puro uno, pero en él se encuentran las propiedades que son algo universal, cada una como determinada, contrapuesta a, y excluyente de las otras, no hay continuidad entre ellas, por tanto la consciencia "no percibía acertadamente el objeto cuando lo aprehendía como *excluyente*" (F., 74), sino que es un médium común en el que las propiedades son cada una para sí. Pero por otro lado, lo percibido no es ese medio universal sino sólo la propiedad singular que por lo mismo no es propiedad ni un ser determinado pues está separada del uno y de las otras propiedades sólo en relación con los cuales es lo que es (ibid., 75).

O sea, ni como *uno* ni como el medio universal -el también- toma en verdad la percepción a la cosa. La propiedad vuelve a ser un puro *ser sensible* en general, y la consciencia para la que él es "sólo es un suponer" (con lo que retorna a la certeza sensible). Pero si es eso, la consciencia ha salido de la percepción y ha retornado a sí misma, de modo que para ella se ha determinado "cómo se halla esencialmente constituido su percibir, a saber: no es una aprehensión pura y simple, sino que en su *aprehensión* la consciencia, al mismo tiempo, *se refleja dentro de sí*, partiendo de lo verdadero" (*ibid.*). La actividad de la consciencia, del percibir, es importante, ella "recoge a lo verdadero en el percibir y así toma *en el interior de sí y sobre sí* la verdad de lo percibido" (26).

Lo verdadero no es sólo el objeto, la consciencia interviene, cambia éste. Ella distingue "su aprehensión de lo verdadero de la no verdad de su percibir" (*F.*, 75), y corrige éste último, y así, cae en ella la verdad como verdad del percibir; "en todo eso ya está contenido el hecho de que, en el percibir, el tomar no es un mero aprehender" (27); por tanto, ella no sólo percibe sino que es "consciente de su reflexión dentro de sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión misma" (*F.*, 75-76) ya que, en tanto es esencial al percibir la consciencia de la posibilidad de engañarse, "al aprehender le pertenece en propiedad la reflexión sobre el propio actuar, sobre el modo del tomar" (28). La consciencia de la diferencia de propiedades no la sacamos de la cosa sino de nosotros quienes somos ahora "el médium *universal* en el que esos momentos se separan y son para sí" (*F.*, 76): la cosa es blanca ante nuestros ojos, y también salada ante nuestra lengua, y también cúbica a nuestro tacto. La cosa (*Ding*) "es la *subsistencia de múltiples propiedades distintas e independientes*" (*ibid.*, 77), pero la separación y unificación de ese múltiple corresponde sólo a la consciencia; ésta encuentra que tanto su *captar* como la cosa, *lo verdadero*, muestran el doble modo de tener en sí la diversidad de la aprehensión y a la vez el retorno a sí misma. La cosa es un *uno*, *reflejado en sí*, y es *para otro*, *para la consciencia*, ella "se presenta para la consciencia que la aprehende de un modo determinado, pero, *al mismo tiempo*, es fuera del modo como se ofrece y *reflejada en sí* o tiene en sí misma una verdad opuesta" (*ibid.*).

Ahora bien, si la cosa es en y para sí, "esta unidad consigo misma se ve perturbada por otras cosas" (*ibid.*, 78). Ahora se da la diferencia tanto entre cosas distintas como dentro de la cosa singular. Cada cosa no se diferencia de sí sino de la otra, cada una se determina como algo diferente, cuya diferencia esencial la distingue de las otras. Se da la contradicción de que en la cosa se halla la diversidad (las propiedades), que es inesencial, y se da *también la determinación simple* de la cosa, su *esencia, como un uno*, que es lo que la distingue de otras. Un uno simple y a la vez un conjunto de propiedades independientes. Por la propiedades ella es lo que es, pero en tanto uno, las tiene que excluir. "Ahora bien, es cosa o lo uno que es para sí sólo en cuanto no se halla en esta relación con otras...la conexión con lo otro es el cesar del ser para sí" (*ibid.*, 79). La cosa se derrumba por medio de esta su propiedad esencial, su *carácter absoluto* que la distingue de las otras pues se relaciona a lo otro, y no es así algo independiente. "La cosa se pone como ser *para sí* o como negación absoluta de todo ser otro, y por tanto, como negación absoluta, relacionada solamente consigo; ahora bien, la negación relacionada consigo es la superación de sí misma, o el tener su esencia en un otro" (*ibid.*). La determinación de la cosa contiene, de este modo, el que tenga de un lado una propiedad esencial -el ser *uno*- pero también, de otro lado, el que tenga en ella la diversidad -las propiedades- que "aun siendo *necesaria*, no constituya la

determinidad *esencial*" (*ibid.*). Lo no esencial -la diversidad, las propiedades- es necesario. Y la cosa sólo es como relación a otro puesto que el objeto es "en uno y el mismo respecto" lo contrario de sí, i.e. "*para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí*" (*ibid.*). Es para sí en tanto reflejado en sí, un uno, pero que se pone en unidad con su contrario, el ser para otro, la relación con otra cosa, y sólo por ella es un uno distinto de otro uno, cada una es la otra de la otra. Así, todo es relación, los unos sólo son en ésta. Por tanto el objeto es superado en sus determinidades, las propiedades, "que debieran constituir su esencialidad" (*ibid.*).

Retomemos el camino anterior para mostrar el paso necesario al siguiente momento. Se partió del *ser sensible* que se convierte en algo universal, el cual es condicionado precisamente por provenir de lo sensible, una universalidad afectada de la contraposición: la separación entre los extremos de lo singular y lo universal, "del uno de las propiedades y del también de las materias libres" (*ibid.*, 80-81). Estas, que parecen expresar la esencialidad de la cosa son sólo un ser para sí, que lleva implícito el ser para otro, y ambos momentos son "esencialmente *en una unidad*" (*ibid.*, 80) con la cual se presenta la "universalidad absoluta incondicionada", y así la consciencia entra ahora en el entendimiento. Las abstracciones de lo singular opuesto a lo universal, a los muchos, esencial e inesencial, lo inesencial y sin embargo necesario, el también y el uno, para uno y para otro, son un juego del entendimiento, donde va de un lado a otro y afirma lo uno y como lo otro. La consciencia percipiente cree manejar "materias y contenidos perfectamente sólidos" (*ibid.*, 81) sin darse cuenta de que son cosas del entendimiento. Se necesita empujar al entendimiento a agrupar y superar esas "esencias no verdaderas", pero el entendimiento se resiste a esto, persiste en mantener separados los pensamientos uno frente a otro, y así, en las contradicciones: "la percepción y su reflexión no es capaz de captar a esta unidad en la que ambos son esenciales, esta unidad de los contradictorios. La percepción no está en condiciones de pensar la contradicción" (29).

c) Fuerza y Entendimiento.

El *entendimiento* (*Verstand*) en tanto desarrollo lógico desde la percepción, es la consciencia que toma al objeto (*Gegenstand*) como el lado fenoménico, como apariencia o manifestación (*Erscheinung*), y como conteniendo a la vez un lado interior oculto, lo verdaderamente esencial, que de un lado es la multiplicidad superada de lo sensible porque ha logrado unificarlo, y es así identidad abstracta, y por otro lado, encierra por lo mismo la multiplicidad pero como diferencia simple interna. El universal incondicionado (*Unbedingt-Allgemeine*) es ahora el objeto, un universal no condicionado por los sentidos ni por lo singular (como en la percepción), que tiene que ser verdadera unidad (30). Este es ahora la esencia objetiva, todavía no la consciencia como tal, ésta no participa en la realización de aquél, sólo lo aprehende y contempla. Aquí, de lo que se trata fundamentalmente es de reconocer lo *esencial* y la *necesidad* de las cosas, lo cual no era reconocido ni en la sensación ni en la percepción. Pero se trata de necesidad lógica, como aclara Lauer y no histórica o psicológica. El entendimiento "busca en el objeto el *más* suprasensible que es responsable de su universalidad como conceptualizado. Tal *más*, sin embargo, puesto que no puede ser percibido, está en el interior de las cosas, y puede sólo ser inferido" (31). Claramente, si es algo inferido, es ya asunto del pensamiento y no de los sentidos, se trata de conceptos. El

problema es determinar si realmente la explicación del entendimiento es la adecuada, si mediante ese concepto logra captar la realidad del objeto.

Este universal es *para* la consciencia. Los momentos del contenido son a. el ser el medio universal de múltiples materias subsistentes, la multiplicidad de aspectos que se perciben de las cosas y b. el ser un reflejado en sí mismo (*in sich reflektiertes Eins*) (F., 83) que anula estas diferencias. Aquí se da esta contradicción y el problema es cómo llegar al universal verdaderamente incondicionado que es el objeto del entendimiento. Sin embargo, ambos momentos no son algo separado ya que "este universal es totalmente la *multiplicidad* de aquellos diversos universales" (*ibid.*, 84); por tanto, las diferencias pasan a su unidad, la cual pasa, a su vez, al despliegue (*Entfaltung*) que retorna, a su vez, a la reducción. "Este movimiento es lo que se llama *fuerza (Kraft)*" (*ibid.*). Es ésta la que unifica las materias, la fuente de la unidad o la unidad esencial, su fundamento. Mediante este concepto se pretende captar lo verdadero de las cosas, explicar la esencia del objeto, de las realidades físicas (fenoménicas) observables, ser la explicación de este movimiento de la unidad del objeto y la multiplicidad de características en el mismo objeto, *en el objeto mismo que está ahí afuera* (32). "La verdad del Esto es la cosa, y la verdad, la esencia de la cosa, es la fuerza" (33): "Sobre el...nexo causal se alza el concepto de fuerza; la fuerza reúne en el interior de sí a los dos lados esenciales de la relación, la identidad y el estar separado, entendiendo a aquélla, de una manera más precisa, como identidad del estar separado o de la infinitud" (34). Por eso la fuerza "(expresa) la idea de la relación misma" (35)

Ahora bien, ¿qué está contenido en el concepto de fuerza? Uno de los momentos de este concepto es su exteriorización (*Ausserung*) -en las materias independientes- pues la fuerza necesita exteriorizarse, sólo así es ella, y otro, el repliegue hacia sí desde esta exteriorización pues ella sigue siendo una fuerza en sí, algo independiente, para sí. Ambos momentos son distintos en la fuerza misma, pero "la diferencia es sólo, por tanto, en el pensamiento" (F., 84) pues el entendimiento lleva en sí esos momentos diferentes pero en su unidad; así que "lo único que se ha establecido más arriba es el concepto de fuerza, no su realidad (*Realität*)" (*ibid.*). "Lo que es *puesto* es supuesto como realidad objetiva" (36). Su ser sólo es *ser para* la consciencia que la piensa. Se da la contradicción entre la fuerza como un uno excluyente (*ein ausschliessendes Eins*) para el cual el despliegue de las materias es otra esencia independiente (*bestehendes Wesen*), y se dan así, dos lados independientes: la fuerza se distingue de su actividad que son las materias desplegadas, y sin embargo, estos dos lados "son aquí momentos de la fuerza; son en una unidad, que aparece como el medio con respecto a los extremos que son para sí y se escinde siempre precisamente en estos extremos, los cuales sólo son de este modo" (F., 85). "La referencialidad de los momentos a la unidad en cuanto unidad *interior*, en cuanto retorno de los momentos a esta unidad, significa que aquí hay una reflexión" (37). La fuerza como algo reflejado en sí, para sí, y las materias subsistentes son algo otro que ella, y como aquélla se exterioriza (*sich aussesre*) -éste es su actuar-, y actúa sobre un otro, necesariamente "su exteriorización (*Ausserung*) se presenta de modo que *aquello otro* la *aborda* y la *solicita*" (F., 85), y por lo mismo, ella lleva en sí lo que se considera como otra esencia (las materias independientes), es decir, al exteriorizarse es ella misma lo otro que la solicita, lo otro sobre lo que actúa -esa es su actividad-, y este otro que aparece como otro es también fuerza (como la que se exterioriza) (*ibid.*, 86). Se da así un despliegue de

dos fuerzas independientes; la segunda (las materias subsistentes) aparece como solicitante, la primera como solicitada, pero esta primera es ella misma fuerza, y en cuanto es "la sucesión alternada de estos dos momentos" es sólo "el medium universal en tanto que se la solicita" (*ibid.*) y es igualmente unidad negativa que solicita que la fuerza sea replegada hacia sí porque ella es solicitada. Esto es: "La que solicita se pone, por ejemplo, como medium universal y, por el contrario, la solicitada como fuerza repelida; pero aquélla sólo es, a su vez, medium universal porque la otra es fuerza repelida; en otras palabras, ésta es más bien la solicitante con respecto a aquélla y la que la convierte en medium" (*ibid.*). La una es solicitante en tanto es solicitada por la otra para que sea solicitante; la solicitada pone lo que la solicita, por tanto ambas son lo mismo. El concepto de la fuerza deviene real (*wirklich*) al desdoblarse en estas dos fuerzas que existen como esencias que son para sí (*existieren als sich seiende Wesen*) (*ibid.*, 87), pero esta existencia (*Existenz*) "es ese movimiento de la una con respecto a la otra en cuanto su ser es más bien un puro *ser puesto por un otro* (*Gesetztsein durch ein Anderes*)" (*ibid.*), i.e su esencia consiste "en que cada uno sólo es por medio del otro y en no ser inmediatamente en tanto que el otro es" (*ibid.*, 88), de modo que no tienen ninguna sustancia (*substanz*) propia ni son algo verdadero por sí mismos aislados uno del otro ambos momentos. Sólo *son* en la relación, ellas sólo son *realmente efectivas como juego de las fuerzas*.

Entonces ¿qué papel juega la consciencia en todo esto?, ¿cómo influye en la determinación, en el saber y reconocimiento de tal esencia o unidad esencial de la multiplicidad de diversos aspectos del objeto?, ¿es algo que meramente encuentra ahí dado en el objeto?, ¿y si es algo que ella pone, cómo es esto, cuál el proceso, y cuál el resultado? "La verdad de la fuerza -dice Hegel- se mantiene (*bleibt*), pues, solamente como el pensamiento (*Gedanke*) de ella" (*ibid.*). La fuerza es una "fuerza conceptual" (38) pues el entendimiento "puede estar correcto en inferir la existencia de la fuerza desde la existencia de sus manifestaciones, pero la verdad de la inferencia es el *pensamiento* de la fuerza, no su *realidad*" (39). "*Inferir* que existe fuerza física es otra cosa" (40). Pero el entendimiento no sabe ni reconoce esto. El pensamiento es entonces fundamental. El concepto de ese interior es un concepto del entendimiento y no algo que encuentre en la realidad. La consciencia es esencial para la manifestación de la fuerza.

El concepto de fuerza es así lo mismo tanto como "esencia real" como en su "exteriorización", ella deviene universalidad (*Allgemeinheit*) que el entendimiento conoce como esencia (*Wesen*) de los momentos. "Este juego de fuerzas es, por tanto, lo negativo desarrollado; pero la verdad de él es lo positivo, a saber: lo *universal*, el objeto que es *en sí*" (*F.*, 89), la esencia verdadera -la unidad buscada- que se determina como el "fondo verdadero (*wahren Hintergrund*) de las cosas" (*ibid.*), como el "interior (*Innere*) objetivo" donde la consciencia tiene lo verdadero -aunque él mismo sigue siendo, primero, un algo exterior a ella pues ésta no se encuentra a sí misma en él. En ese interior verdadero se revela por primera vez un "mundo suprasensible" (*übersinnliche Welt*) como el mundo verdadero que permanece más allá del mundo sensible percibido como mundo que se manifiesta (*erscheinenden Welt*) (*ibid.*) o que desaparece. Es fundamental reconocer aquí que este en sí "es la manifestación primera de la razón" (*ibid.*, 90). El objeto del saber es ahora, dice Hegel, el silogismo que tiene como extremos al entendimiento y al interior de las cosas y como término medio al fenómeno -el juego de las fuerzas. La pregunta clave se refiere a lo que verdaderamente

contempla (*erblickt*) el entendimiento como "interior de las cosas". Sin embargo, ese interior sigue siendo un más allá para la consciencia, no tiene contenido, es vacío, lo universal simple, de él no se conoce nada "porque en lo vacío nada es conocido" o porque "se lo determina como el más allá (*Jenseits*) de la consciencia". ¿Cómo captar su contenido o cómo dárselo? Aquí juega su papel fundamental el entendimiento en tanto su principio es la *unidad*, y por tanto intenta reconducir a ella a la diversidad de las fuerzas (41). La manifestación de ese interior suprasensible, su mediación, es su esencia: "Lo suprasensible es por tanto, el fenómeno como fenómeno (*Erscheinung als Erscheinung*)" (F., 91) pues sin su manifestación no sería nada para la consciencia. La verdad de lo sensible y percibido es por tanto, dice Hegel, ser manifestación, tal como ya se dijo en el caso de las fuerzas, cuyos comportamientos, la solicitante y la solicitada, son uno solo y mismo. Igual sucede ahora al desaparecer toda diferencia entre las fuerzas particulares "ya que se basaban exclusivamente en aquella diferencia" que forma "una unidad con ambas" (*ibid.*, 92), y "en este cambio absoluto sólo se da ya la *diferencia como universal*", i.e. el cambio de las fuerzas es puesto en el *interior* como diferencia que permanece igual a sí, que es "*lo simple en el juego de la fuerza misma* o lo verdadero de él; es la *ley de la fuerza (Gesetz der Kraft)*" (*ibid.*) que gobierna las cosas reales. "Este juego de las fuerzas encuentra su unitariedad en la ley" (42), el "Uno que corresponde constantemente de forma alternativa a cada fuerza, es decir, este simple universal al que el juego de las fuerzas retorna según su esencia" (43). La ley como lo interior es lo que determina su exteriorización y alternación. Lo interior, universal en sí, es también diferencia universal, que en la ley se expresa "como la imagen constante del fenómeno inestable" (F., 92).

Así, el mundo suprasensible consiste en un tranquilo reino de leyes, que se encuentran presentes en el cambio constante -lo fenoménico-, como dadas ahí, en sí, independientes, objetivas, en la realidad. Pero, ¿es la ley ya la verdadera unidad incondicional?, ¿explica también este concepto lo que la realidad es en sí?, ¿cuál es la realidad de la ley?, ¿pertenece su necesidad al objeto o al entendimiento?

Sin embargo, ellas no son la ley en general sino leyes particulares, con lo que se da una multiplicidad de éstas, lo cual es un defecto "pues contradice al principio del entendimiento para el que, como consciencia (*als Bewusstsein*) de lo interior simple, lo verdadero es la unidad *universal* en sí" (*ibid.*, 93). Por eso las tiene que hacer coincidir en una sola ley (la de la caída de los cuerpos, la de la gravitación universal) (44). Pero al hacerlo así, cada ley pierde su determinación particular. Además: "La unificación de todas las leyes en la *atracción universal* no expresa más contenido que el *mero concepto de la ley misma*" (F., 93), es decir, es una explicación tautológica. La ley de la gravitación no expresa nada más que la naturaleza es regular, y con eso lo único que se hace es describir el caso, no se lo explica (¿por qué es regular?), pues el contenido de la ley es el mismo fenómeno que se pretende explicar, por eso es algo tautológico, "la única definición de tales fuerzas (y leyes) es ser la explicación del fenómeno que se trata de explicar" (45); "se postula como explicación una entidad que no se ve, pues lo que se ve es el fenómeno que se trata de explicar, y cuando uno pide le definan esa entidad para saber de qué se trata, le responden que no saben en qué consiste" (46). El entendimiento descubre mediante este concepto de ley, no algo (una ley) que exprese la "realidad universal (*allgemeine Wirklichkeit*) como tal", sino el concepto de la ley. No obstante, Hegel resalta la importancia de la expresión de la ley en cuanto "va dirigida contra esa

: *ep. esentación* carente de pensamiento para la que todo se presenta bajo la figura de lo contingente y según la cual la determinabilidad tiene la forma de la independencia sensible" (*F.*, 93). El conocimiento puro de la ley se enfrenta a las leyes determinadas, las cuales sin embargo, desaparecen pues lo verdadero es solamente la ley que debe aprehenderse de modo tal que "las *diferencias* que se dan en la ley como tal retornen de nuevo a lo interior como *unidad simple*; esta unidad es la *necesidad* interna (*innere Notwendigkeit*) de la ley" (*Ibid.*, 94). Otra vez, contradicción de la unidad y la diferencia. Esto lo ejemplifica Hegel con la ley del movimiento, donde éste necesariamente se divide en tiempo, espacio, distancia, velocidad; el movimiento por un lado es lo universal, lo que se divide, y por otro, "el espacio es representado (*vorgestellt*) sin el tiempo, el tiempo sin el espacio y la distancia, al menos, sin la velocidad" (*ibid.*, 95), por consiguiente hay ahí sólo *necesidad* de la división pero no de las partes. Es por tanto, falsa necesidad. El movimiento es representado como ya dividido y no como simple esencia pura, "tiempo y espacio son sus partes independientes o *esencias en ellas mismas*, o distancia y velocidad modos del ser o del representar cada uno de los cuales puede ser sin el otro, por lo cual el movimiento sólo es su relación *superficial*, pero no su esencia" (*ibid.*). Como simple esencia el movimiento no encierra ninguna de estas diferencias. Entonces, ¿a quién adjudicar la falla, a la realidad o a nuestros conceptos?, ¿cuál es la conexión entre el concepto de movimiento y los demás conceptos? El entendimiento tiene, sin embargo, el conocimiento de esta diferencia entre la ley como en sí y sus diferencias pero "esta diferencia interna, al principio, corresponde (*fällt*) solamente al *entendimiento*; no aparece todavía *puesta en la cosa misma*" (*ibid.*, 96), es la necesidad del entendimiento por tanto, sus conceptos, y no la de la cosa, él realiza todas estas separaciones, no la forma en que la realidad es. En este movimiento consiste la explicación (*Erklären*). El movimiento recae en el entendimiento y no en el objeto, y la explicación "no explica nada" (*ibid.*) (47). Es la descripción (*Hererzählung*) de los momentos, se los diferencia, pero a la vez tal diferencia no es de la cosa misma (*der Sache selbst*). "En la cosa misma no nace con este movimiento nada nuevo" (*ibid.*). En este sentido, la ley es el "*modo* mental de explicación que capacita a las ciencias para *manipular* la realidad, no para comprenderla (*begreifen*)" (48). "Los 'conceptos' del entendimiento, entonces, son completamente útiles como herramientas (tools) de la investigación 'científica' pero tautologías ilusorias si son tomados como revelatorios de la verdadera naturaleza de la realidad" (49).

Ahora bien, en este movimiento del entendimiento se reconoce lo que faltaba en la ley, i.e, un movimiento que pone las diferencias pero que las supera y es así unidad. Es el cambio que se presentaba como juego de las fuerzas. De modo que con la explicación estos cambios y mutaciones que se daban en el fenómeno penetran en lo suprasensible (*F.*, 97). El mundo suprasensible es de este modo, el mundo invertido (*verkehrte Welt*) (*ibid.*, 98). Si todo recaía en el movimiento del entendimiento, el mundo invertido también, las determinaciones son del entendimiento y no del mundo separado de él. El quieto reino de leyes y el mundo percibido eran los momentos opuestos, aquél permanecía y éste era la diferencia. Pero ahora se ve que ambas cosas son lo contrario de sí mismas, i.e, lo igual -la ley- se pone como desigual y éste -lo fenoménico- como igual a sí mismo. Así afirma Hegel: "Sólo con esta determinación tenemos, de hecho, la diferencia de lo *interior* o la *diferencia en sí misma*" (*ibid.*). Es un segundo mundo suprasensible, el primero era el de la fuerza y la ley, ahora, "aquí ya no se dan los antagonismos

entre lo interno y lo externo, el fenómeno (*Erscheinung*) y lo suprasensible (*übersinnlichen*), como dos tipos de realidades (*Wirklichkeiten*)"(*ibid.*, 99). Esto sería caer otra vez en la diferencia de un mundo percibido frente a uno interior. Es necesario, por consiguiente, "concebir en su pureza este concepto abstracto de la diferencia como diferencia interna"(*ibid.*, 100) en la que "lo opuesto (*Entgegengesetzte*) no es solamente uno de dos..., sino que es lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo"(*ibid.*). Por eso el mundo invertido ha superado (*übergegriffen*) al otro y lo ha incluido en sí mismo, es la inversión de sí mismo, "él mismo y su contraposición en una unidad"(*ibid.*), y así es como infinitud (*Unendlichkeit*), "esta unidad que se diferencia y que en la diferencia es lo para sí no-diferenciado, es la diferencia en sí, la interna diferencia" (50). Es decir, los elementos de la diferencia se superan en la unidad, son subsistentes, en sí, contrapuestos, pero tienen su otro en ellos mismos y son, de este modo, una unidad (*F.*, 101), y *esta unidad o infinitud simple (el concepto absoluto (der absolute Begriff)) es la esencia simple de la vida*, ella es todas las diferencias y lo es en una unidad, es diferencia interna (*innerer Unterschied*), es lo que se diferencia y que permanece igual a sí misma, lo que vuelve sobre sí, ella es relación sólo consigo misma a la vez que desdoblamiento (*das Entzweien*), "es una esencia (*Wesen*) pura igual a sí misma, que no tiene en ella diferencia alguna (*ein reines sichselbstgleiches Wesen, das keinen Unterschied an ihm hat*)"(*ibid.*, 101). El concepto de la vida como movimiento en sí misma es la verdad del despliegue anterior(*ibid.*, 102), el verdadero universal incondicionado, de ahí que lo fundamental sea esto: la infinitud, como "inquietud abstracta del puro moverse a sí mismo"(*ibid.*) es el alma de todo el movimiento anterior, en el juego de las fuerzas, en la explicación por la ley, y al final, como objeto para la consciencia.

Los conceptos que pretenden explicar la realidad, no se encuentran dados ahí afuera, son el propio hacer de la consciencia, su propio movimiento, su actuar, por eso ella retorna a sí misma. Es por esto que la "explicación del entendimiento sólo es, de momento, la descripción de lo que la autoconsciencia es"(*ibid.*), se ha estado explicando lo que ella es y no las cosas separadas de ella, "parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma"(*ibid.*, 103). La esencia de su mundo no está fuera, "la consciencia debe buscar su mundo dentro de sí misma"(51). La diferencia interna (*innerer Unterschied*) es por consiguiente, de este modo, lo que en verdad es, "la diferencia en ella misma o la diferencia que no es ninguna"(52). Ahora bien, y ésta es la tesis de Hegel, en esta determinación de la forma en general, la consciencia en sí, que contiene la independencia del sujeto y del objeto, ha desaparecido, ya que ella tiene también la determinación de objeto, por tanto, se identifican el contenido de la ley con el de la consciencia. Es el mismo movimiento de la consciencia: "El yo tiene como dividido un objeto (*Gegenstand*), que no es diferenciado de él -sí mismo-; -Autoconsciencia"(53). La diferencia interna que no es ninguna se aplica también al yo, a su movimiento. "Como la ley no es sólo contra algo otro (*anderes*), sino diferenciada *en sí misma*, es en su diferencia idéntica consigo misma, así es también lo que se tiene por objeto a sí mismo, el yo que sabe de sí mismo(*von sich selber wissende Ich*)"(54). En esto, "la consciencia, como entendimiento, sabe de las leyes, se relaciona a sí misma a un objeto, en el cual el yo encuentra el reflejo de su propio sí mismo, y con ello se pone en el salto de desarrollarse en *autoconsciencia como tal*"(55). Es necesario este paso lógico que lleva del saber de la ley al saber del sí mismo del yo. Lo que Hegel ha estado exponiendo es el movimiento dialéctico por el cual se identifica la esencia de la ley, en su movimiento interno necesario, con la necesidad del

movimiento del yo mismo en la reflexión de sí mismo, y por lo tanto, su identidad. El "resultado final será que el ser-invertido-en-sí quiere decir volverse-contra-sí o relación consigo mismo, y ésta es precisamente la estructura del ser vivo"(56). La vida es la realidad verdadera, ella es lo que se mueve a sí misma. El conocimiento de la infinitud es solamente *para nosotros*, pero la consciencia que hace la experiencia ve en ello algo distinto. Sin embargo, al hacerlo su objeto, es consciente de la diferencia como superada (*aufgehoben*), por eso ella es la consciencia para sí misma, es *autoconsciencia*. Surge ésta y lo interior mira lo interior como dice Hegel: "*Yo me (unterscheide mich) distingo de mi mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto (dies Unterschiedene nicht unterschieden ist)*"(F., 103). Pero el entendimiento no se eleva a este punto. Es en lo vivo, por el contrario, en donde Hegel encuentra que la consciencia intuye el proceso mismo del poner (*Setzen*) y del superar (*Aufheben*) las diferentes determinaciones y percibe que la diferencia no es ninguna diferencia absoluta, y no en lo natural objetivo, material. De este modo, lo vivo mismo es ese interno, que no permanece abstracto sino que "entra por completo en su exterior (*husserung*); es uno que a través de la negación de lo inmediato, de lo exterior, es mediado, que supera ésta su mediación misma a su intermediación"(57). Lo vivo es algo sensible, exterior, pero al mismo tiempo es existencia interna, algo material (*Materielles*) en el cual la separación de la partes está superada; la vida debe ser, de este modo, considerada como un fin de ella misma (*Selbstzweck*), como fin que tiene en sí mismo su medio, una totalidad en la cual cada diferencia es al mismo tiempo fin y medio. Por eso la vida "es una primera manifestación del espíritu"(58). La autoconsciencia se exalta en la consciencia de esta unidad dialéctica y viviente de las diferencias, la consciencia que es objeto de sí misma, que tiene en ella sus diferencias. La vida es esta unidad que se mueve a sí misma, "la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta"(F., 109), el medium simple y universal, la "fluidéz universal" que "como independencia igual a sí misma, es ella misma la *subsistencia* o la sustancia de ellas (de las diferencias), en la cual ellas son, por tanto, como miembros diferenciados y partes que son *para sí*"(*ibid.*); es por eso que su *ser* es "aquella simple sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo"(*ibid.*). Este es el saber de la verdad de lo natural, el saber del yo (*das Wissen von der Wahrheit des Natürlichen, vom ich*)(59). La verdad de lo natural es el saber de lo que el yo es. Aquí hay entonces unidad de lo subjetivo y de lo objetivo puesto que lo que nosotros "consideramos como viviente, lo tenemos que ver efectivamente, en un sentido decisivo, como un sí mismo. Pero 'sí mismo' significa: autoidentidad en la indiferenciación y autodiferenciación"(60), y es esto lo que se pondrá de manifiesto ahora, en las siguientes figuras, partiendo de la autoconsciencia, hasta llegar a saber lo que ella en sí es.

3.1.2 Entendimiento, dialéctica y razón.

En este momento es necesario exponer lógicamente lo que constituyen las "*determinaciones de la reflexión*" (*Reflexionbestimmungen*) porque la reflexión sobre éstas aclara por qué permanece el saber hasta este momento en el puro entendimiento (*Verstand*) y no llega a la razón (*Vernunft*).

Esto implica necesariamente comprender adecuadamente el significado de la *dialéctica* puesto que con ésta se pretende precisamente superar las separaciones y contradicciones en las que el entendimiento se ve envuelto y en las que permanece sin llegar a verdaderos conceptos. Esto es de relevancia suprema tanto para lo que ya se ha expuesto hasta ahora como para lo que viene, pues aquí se presenta el *movimiento inmanente del pensar* por el cual se van realizando y concretizando los pasos hacia adelante en el saber de sí de la consciencia del espíritu, la marcha del pensamiento en la superación de las contradicciones, o la *necesidad metódica del despliegue lógico de los conceptos del pensamiento*. A través de esto se entenderán los movimientos lógicos desarrollados en la consciencia, la autoconsciencia, la razón, el espíritu, los conceptos fundamentales a desplegar en lo que sigue.

La crítica se dirige fundamentalmente a la filosofía de Kant, pero en general, es crítica a toda filosofía que se queda con abstracciones, en la representación (*Vorstellung*) sin llegar, como dice Hegel, a verdaderos conceptos. Este filosofar se queda en el puro "entendimiento", el cual fija cada uno de los conceptos que hemos estado pensando -y los que veremos adelante- en su ser separado de todos los otros, de su otro. Conceptos y oposiciones como los de uno-otro, cosa-propiedades, fuerza-manifestación, esencial-inesencial, finito-infinito-, libre-necesario, yo-otro, sujeto-objeto, sujeto-realidad, individual-universal, apariencia-cosa en sí, apariencia-realidad, identidad-diferencia, etc. son dejados como estáticos en esta separación. Pero así, separados, no tienen significado. Este lo obtienen en su unidad con su otro (61). El intelecto abstracto está contra esto que es lo concreto, mantiene inmóvil y separada cada determinación y contenido del pensamiento en su diferencia y considera estas abstracciones como bastándose a sí mismas y como siendo verdaderas en su aislamiento (62). Hegel se opone igualmente a la concepción de la dialéctica entendida como el constante progreso que establece tesis-antítesis-síntesis sin fin, con lo cual nunca se llega a nada. Se opone al intelecto que "abstrae y por lo tanto separa y que insiste en sus separaciones. En contraste con la razón, se comporta como el *intelecto humano común*, y hace prevalecer su manera de ver, según la cual la verdad tendría por base la realidad sensible, las ideas *no serían más que ideas*, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría contenido y su realidad, y que la razón, al permanecer en sí y por sí, crea sólo quimeras"(63). Esto va contra Kant, para quien la "representación" (*Vorstellung*) del entendimiento lleva en sí un contenido sensible que la hace adecuada. Pero eso es lo que Hegel critica. Ella no es un concepto puro pues necesita de lo sensible para ser válida. Por su parte Hegel afirma que el "contenido de la representación es también esta materia sensible, pero una materia que yo me he apropiado, este contenido reside en mí, y de la universalidad, de la relación sobre sí, de la simplicidad, puesta"(64). En la representación en cambio, el contenido queda en estado de individualización y aislamiento. Sin embargo, en ella se combinan a la vez determinaciones sensibles y del pensamiento -ya lo vimos esto al tratar del entendimiento pues es lo que lo define. Ella posee un contenido sensible y una forma y contenido que da el pensamiento (65), forma que recibe ese contenido sensible porque está dado en mí, es mi contenido y me lo he apropiado. El pensamiento está aquí mezclado con lo empírico. "Ante todo pertenecen a la representación formas y configuraciones sensibles"(66), es decir, se pretende proporcionar un contenido sensible a los conceptos. El objetivo de la filosofía es por consiguiente, transformar las representaciones en pensamientos y los simples pensamientos en conceptos (67) ya que las determinaciones del pensar

finitas en su oposición no son adecuadas para comprender lo verdadero. El entendimiento engendra las determinaciones finitas, que son finitas "cuando solo son determinaciones subjetivas y están en oposición permanente con el objeto", o cuando "tienen un contenido limitado por consecuencia, ya de su oposición recíproca, ya de su oposición con lo absoluto"(68). Son finitas porque tienen un límite, lo finito "acaba allí donde está en conexión con su contrario, y es, por tanto, limitado por él"(69). Su otro es su negación y su límite -es lo que ya hemos visto con las determinaciones de la consciencia. Igualmente, en esto consiste el dogmatismo, en detenerse en una u otra de estas determinaciones separadas y aisladas. Por el contrario, el *pensamiento especulativo comprende* la unidad de estas determinaciones, como totalidad, pues ellas *sólo en su unidad llegan a su verdad* (70). Así el entendimiento produce determinaciones aisladas, sin conexión, "su pensamiento es una reflexión subjetiva externa que se enfrenta a, o se mueve por encima de, un mundo independiente separado"(71). Veremos cómo se realiza la unidad de estas determinaciones.

De lo que se trata entonces es de dar significado verdadero a cada una de las determinaciones racionales del pensar. Lo que el pensar maneja, o mejor, produce, son conceptos, por tanto estos deben poseer un contenido verdadero. Pero la sola representación no logra dar esto. Conceptos, o determinaciones puras del pensar (*reine Denkbestimmungen*), como esto, uno, múltiple, ahora, aquí, finito, infinito, existencia, ser, no ser, cosa, para sí, en sí, cualidad, cantidad, fenómeno, cosa en sí, ley, esencia, fundamento, ley, concepto, pensamiento, razón -conceptos puros que Hegel estudiará y desarrollará en su *Lógica*- (algunos de los cuales ya hemos analizado hasta aquí), deben ser comprendidos por el pensar mismo, éste debe demostrar lógico-racionalmente su contenido y significado, su verdad. La tesis de Hegel, que intentaremos esclarecer lo mejor posible, es la necesidad de comprender *la identidad de identidad y de la no identidad, la identidad de identidad y diferencia* (72) puesto que estos conceptos, estas categorías están implicadas en el desarrollo lógico de las demás, y el movimiento dialéctico de la identidad y la diferencia permite entender la superación y resolución de las contradicciones. Sólo de este modo los conceptos adquieren su contenido verdadero. Aquí adopta Hegel lo verdadero de la dialéctica platónica(73). Lo que el entendimiento reflexivo hace en cambio, es separar por un lado la identidad y por otro la diferencia como si fueran distintas y como si su significado se pudiera obtener sin relación alguna de uno con respecto al otro. Los conceptos fundamentales son los de *identidad y diferencia* ya que de ellos depende el desarrollo total de los demás conceptos, están implicados en la dialéctica de todos los demás. Pero el entendimiento convierte lo que es pura relación en algo desrelacionado (74). "La función del entendimiento, visto aisladamente, es la fijación de la objetividad en categorías, en conceptos formales, así fijando la oposición de un concepto a otro. La razón entonces, debe unir (reunir) lo que está así separado y, al hacerlo, traerlos a su verdad original (y unidad) en el absoluto, el infinito"(75). La tarea de la razón es por consiguiente superar los límites fijados por el entendimiento (76). El pensar puro -que será la culminación de nuestra exposición- implica por tanto la liberación y superación de cualquier interferencia de los sentidos; es pensamiento de las determinaciones conceptuales en sí mismas, el *atreveramiento de pensar los pensamientos puros* dejando de lado cualquier intento de proporcionarles un significado empírico, sensible, de lograrlos y realizarlos a través de éste. La representación si requiere de ese contenido sensible para proporcionar significado a sus conceptos,

per) por eso no es adecuada para captar lo verdadero (77). Pues sólo el pensamiento puro proporciona la *necesidad* de lo racional.

El despliegue de la unidad de identidad y diferencia está efectuado propiamente en el libro II de la *Ciencia de la Lógica*, (la "Doctrina de la esencia", en la primera sección, "la esencia como reflexión en sí misma", segundo capítulo) (78) en la parte dedicada a las "esencialidades" o "determinaciones de la reflexión". No vamos a exponer todo el desarrollo realizado por Hegel hasta ese momento, sino presentar la lógica propia de esos conceptos, para lo cual nos basamos en la *Ciencia de la lógica*, porque es allí donde esta dialéctica está desarrollada.

Los conceptos del ser (libro primero de la *Ciencia de la lógica*) son los conceptos inmediatos, descriptivos, por medio de los cuales se pretende haber captado *inmediatamente* el ser de las cosas, de los objetos; en cambio, los de la esencia (libro segundo) son los conceptos mediatos (reflexivos), donde surge la diferencia -implícita en el ser-, y así puestos en relación unos con otros, la separación y movimiento fuera de aquella unidad inmediata. "Las categorías de la esencia son, por tanto, dualidades, antítesis explícitas" (79). Claramente la superación de ambas partes es el concepto (libro tercero), así como en la *Fenomenología* es la razón la unidad de ambos momentos, su identidad absolutamente mediada, la efectuación acabada del movimiento reflexivo que ha retornado a la unidad originaria pero ahora enriquecido con su propio movimiento -la *mediación mediada*.(80) Se puede establecer un paralelo entre la estructura de la *Fenomenología* y la de la *Lógica* (y la *Enciclopedia*): al desarrollo de los conceptos de la parte sobre la consciencia (de la certeza sensible y la percepción) corresponde la reflexión sobre los conceptos del la doctrina del ser, los conceptos del entendimiento son los conceptos desarrollados lógicamente en la doctrina de la esencia, y los conceptos de la razón son los desarrollados en la doctrina del concepto, pero es evidente que hay diferencias y precisiones en el desarrollo realizado en la *Lógica* y la *Enciclopedia* (81). Lo importante es el despliegue lógico de los conceptos. Intentaremos desplegar aquí el movimiento autorreflexivo dialéctico de la *Fenomenología*, cuya culminación será el "saber absoluto", el concepto que se comprende a sí mismo (3.1.7), y cuyo despliegue intentaremos presentar en su forma lógica pura (4.2).

De este modo, para desarrollar la dialéctica de identidad y diferencia, que se ubica en el libro de la esencia, i.e el de los conceptos mediatos, es necesario precisar antes algunos de los pasos lógicos fundamentales realizados por Hegel. La *Ciencia de la lógica* explicita ese movimiento dialéctico que en la *Fenomenología* se despliega. Es necesario comprender que: "La verdad del *ser* es la *esencia*"(82) -del mismo modo que la autoconsciencia es la verdad de la consciencia (V. 3.1.3). El ser es lo inmediato, pero no se trata de permanecer sólo ahí, las cosas no son como *inmediatamente se muestran*, el saber quiere conocer lo verdadero y no limitarse a percibir las cosas en ésta su forma inmediata, por eso penetra en el ser, en las determinaciones inmediatas del pensamiento para encontrar tras la cosa algo más que el simple ser, algo a hallar en su fondo, pues ellas no son tal como *inmediatamente se muestran*, "descubriendo en ella un elemento permanente; y este elemento es la *esencia*"(83). "Se representa aquí el ser inmediato de las cosas, por decirlo así, como una envoltura bajo la cual se encuentra la *esencia*"(84). La *esencia* es lo que se supone está en el fondo de las cosas, su ser constituyente, lo constitutivo definitorio de su ser mismo. Para

llegar a esto es necesario ir más allá del ser o, como dice Hegel, entrar en él. Y por eso este conocimiento es ya mediato, porque parte del ser, para salir de él. "Pero este camino representa el movimiento del ser mismo"(85), movimiento por el cual el ser se determina como esencia, i.e donde se niega lo determinado y finito. Debido a esta negación de lo determinado y finito la esencia deviene sólo la unidad simple, *carente de determinación*, pura referencia a sí misma. ¿Qué implica ese intento de encontrar la esencia de las cosas, de los entes?, ¿cuál es la determinación de la esencia? La esencia es la primera negación del ser, su movimiento consiste en establecer en ella la negación o determinación y con esto darse su existencia, precisamente porque sus determinaciones son reflejadas en sí mismas, y así "devenir, como infinito ser por sí, lo que es en sí"(ibid., 341). De este modo dice Hegel, su existencia es igual a su ser en sí y se convierte en concepto. Lo que Hegel trata de poner de manifiesto es el movimiento negativo -reflexivo- de la esencia, demostrar la mediación en ella o que ella es mediación y por tanto la verdad de la inmediatez. "La negatividad de la esencia es la *reflexión*, y las determinaciones son *reflejadas*, establecidas por la esencia misma, y permanecen en ella como superadas"(ibid.). La esencia es reflexión en sí, movimiento de mediación, y es esto solamente porque "a partir del ser inmediato, el saber *se interna*, halla la esencia por vía de esta mediación"(ibid., 339). A este movimiento llama Hegel *negatividad*, movimiento de internarse, de llegar al fondo de las cosas por parte del saber, es la reflexión en la que la esencia se constituye -ya lo vimos principalmente con los conceptos de fuerza y ley. Esta reflexión es la esencia misma que "tal como se ha vuelto aquí, es lo que es, no por medio de una negatividad que le es extraña, sino por la que es suya propia"(ibid., 340), por su puro movimiento intrínseco. El movimiento por medio del cual se pone de manifiesto que la esencia es reflexión permite comprender que sus determinaciones son reflejadas, mediadas, y no inmediatas. Por eso la primera sección de la esencia se titula: "La esencia como reflexión en sí".

Se está tratando de comprender cómo se determina la esencia, y Hegel nos dice que ella es reflexión en cuanto es un movimiento de mediación que parte del ser. Entonces: "La negatividad de la esencia consiste en su *igualdad consigo misma*, o sea en su simple inmediatez e indiferencia"(ibid., 348), inmediatez producto de la negación y conservación del ser en la esencia.

Así, lo que de ésta se tiene que decir inmediatamente -su determinación primera- es que es igualdad consigo misma, y nada más. Pero, ¿comprendemos con eso todo lo que la esencia es? Tal inmediatez es ya, no obstante, algo mediado, *su igualdad es su referencia negativa a sí misma y es así inmediatez*. Es referencia negativa porque el movimiento es propio de ella. Es una inmediatez mediada, ya no la inmediatez pura del ser. La determinación de la esencia es un movimiento reflejado que se refiere a sí, no es relación con *otro* sino que este *otro* es lo negativo de sí misma de la esencia, es su propia determinación que por tanto es negada y retorna así a sí misma, es negación de la negación, negación de la determinación como pura relación a un otro -lo que sucede en las determinaciones del ser, o en las de la consciencia en la *Fenomenología*-, y por ello determinación de sí misma. El retorno a sí es su inmediatez, y ésta "es sólo este movimiento mismo"(ibid., 350; v. 351). O como lo expresa Mure: "puesto que la Esencia es el resultado dialéctico que contiene al Ser superado, el Ser está ya presupuesto, y, al poner un presupuesto, el movimiento de la esencia es reflexión en sí misma"(86).

Esta reflexividad de la esencia es puesta de manifiesto al diferenciarla de la determinación del ser que es la cualidad -la característica inmediata de algo-, la cual "traspasa, por su relación, a otro; en su relación empieza su modificación"(Ciencia..., 357), pues es característica de algo sólo en relación con la característica de otro algo -tal y como ya vimos en el caso de las cosas y sus propiedades; en cambio, la determinación reflexiva tiene como fundamento el ser reflejada en sí misma y no es ya mera cualidad -el caso de la fuerza. "La determinación no subsiste aquí por medio del ser, sino por su igualdad consigo mismo"(ibid., 356). La cualidad -con la cual intentamos concebir (determinar) inmediatamente lo que algo es- es un momento que traspasa en el otro con el cual está en relación; en cambio la determinación reflexiva subsiste en sí misma porque es determinación esencial que no traspasa, ella no es de naturaleza cualitativa (ibid., 360); sino determinación que se refiere a sí misma. Se dijo que el ser es lo indeterminado, y esta su indeterminación (*Bestimmungslosigkeit*) "es lo inmediato (*das Unmittelbare*); no es la indeterminación mediada, no la superación de toda determinabilidad, sino la inmediatitud de la indeterminación, la indeterminación previa de toda determinación, lo indeterminado como punto de partida absoluto" (87). A esto llamamos ser, dice Hegel, cuya inmediatitud no es la de la esencia. Ahora, en las determinaciones reflexivas "la determinación se ha afirmado y fijado infinitamente por medio de la relación consigo misma"(Ciencia..., 356). La determinación no existe aquí como inmóvil, relacionada con un otro como en las determinaciones del ser que son esencialmente "un traspasar a su opuesto"(ibid., 360) -pues toda determinación es negación-, "de modo que lo relacionado y su relacionamiento sean diferentes entre ellos"(ibid., 357), donde lo relacionado excluya de sí al otro y su relacionarse con él, sino que ella es lo relacionado y el relacionamiento mismo; ella "ha recuperado en sí su ser otro", "unidad de sí misma y de su otro y sólo por este medio es esencialidad"(ibid.), es ser puesto y al mismo tiempo su eliminación, y así "infinita relación consigo misma"(ibid.). Por consiguiente, los conceptos, las determinaciones de la esencia, son determinaciones de relación. La esencia es el "ser o la inmediatitud, que por la negación de sí misma es mediación (*Vermittlung*) y relación consigo misma, y con ello es una mediación que se supera en una nueva relación consigo, en una nueva inmediatitud"(88). No son determinaciones rígidas, sino que cada una se funda en la otra: "En la esfera de la esencia no se encuentra ya una transición sino solamente una relación"(89). En la esfera del ser, cuando alguna cosa pasa a la otra, desaparece; en la esencia por el contrario, no se tiene otro sino la "relación con su otro", de modo que no hay traspaso y desaparición de una determinación en la otra sino que "en la transición (*Übergehen*) de las diferencias (*des Verschiedenen*) de lo uno en lo otro, las diferencias no desaparecen, sino que las diferencias permanecen en su relación"(90). Lo que distingue las determinaciones del ser de las de la esencia es que en aquéllas todo está en estado inmediato, y en éstas todo es relativo -relación. Las determinaciones no son atributos, ni propiedades, ni características, ni cualidades de los objetos -cosas- independientes del pensamiento, como ya constituidos éstos totalmente en sí mismos, independientemente de su relación con el pensamiento, y que hasta después, al ser pensados, entraran en relación con éste -relación contingente porque aún sin ella el objeto seguiría siendo lo que es-, sino que sólo son lo que son en el ser pensados, pues sus determinaciones son determinaciones del pensar y por tanto de la razón. No hay existentes inmediatos. (V. 4.1.3).

No obstante, las determinaciones reflexivas tienen sin duda "la forma de ser iguales a sí mismas, y por consiguiente de no estar relacionadas con otro, y de no tener antítesis"(361); aquí, debido a la reflexión en sí, las determinaciones reflexivas aparecen como "esencialidades" libres, "sin atracción o repulsión recíproca"(*Ciencia...*, 356). Sin embargo, su examen muestra que "ellas son determinadas unas contra otras; por tanto no están sustraídas, por su forma de reflexión, al traspaso y la contradicción"(*ibid.*, 361). Ellas en sí mismas son relaciones (*ibid.*, 360). "Así, las determinaciones de la reflexión constituyen el más convincente de los argumentos en favor del recíproco encadenamiento interno de las ideas"(91). De este modo, la esencia es "una simplicidad no inmediata" sino negativa, es mediación (*Ciencia...*, 359). Por eso ella es a) pura *identidad*, ésta es su determinación propia, el ser igual a sí misma; pero b) por ser determinada -toda determinación es negación- es ya *diferencia*; y c) como oposición que se refleja en sí misma es la *contradicción*, la identidad que retorna a su principio. Las determinaciones de la reflexión en sí, por lo tanto, son la identidad y la diferencia.

Decir de algo, de una cosa que es sí misma es decir que posee la *identidad* como constitutivo suyo, como su determinación fundamental, lo que la hace ser lo que es, y la *distingue* de todo otro ente o cosa u objeto. Es la determinación por medio de la cual se pretende definir lo que eso es. ¿Qué significa esa *identidad*?, ¿cómo se llega a esta determinación?, ¿cómo es que la cosa es idéntica consigo misma?, ¿cómo se realiza su identidad?, ¿sólo está en ello implicada esa simple e inmediata (?) referencia a sí de la cosa de que se trata?, ¿y que pasa con la relación a lo otro? "En la esencia, la relación consigo toma la forma de la *identidad*, de la *reflexión sobre sí*. Esta ha reemplazado a la *inmediatidad* del ser"(92). Se afirma que todo es idéntico consigo mismo y, de este modo, que todo es diferente. Por lo tanto, se toma a cada cosa como separada y aislada de las otras, independiente, sin relación. La esencia es simple inmediatidad, y por consiguiente, pura igualdad consigo, idéntica a sí, donde el ser otro y la relación con otro han desaparecido. Lo que de ella se sabe es solamente su igualdad simple consigo, sin más determinación (*Ciencia...*, 361).

La reflexión externa (el entendimiento) ve sólo esta "identidad abstracta" y al lado de ésta la diferencia; la identidad fuera de la diferencia y la diferencia fuera de la identidad. Pero éstas son abstracciones mantenidas de modo arbitrario pues todo lo que existe muestra en él mismo que, en tanto es igual a sí mismo es desigual y contradictorio, y aun a pesar de esta diferencia sigue siendo idéntico consigo mismo. El concepto, que considera la identidad como simple negatividad que se refiere a sí misma, no es producto de la reflexión externa. "Por consiguiente, se presenta aquí la diferencia que se refiere a sí misma, la diferencia reflejada, o sea la *diferencia pura, absoluta*"(*ibid.*, 362) pues la identidad es reflexión sobre sí misma, por eso es la identidad "como diferencia idéntica consigo misma"(*ibid.*). Ella no es, de esta manera, diferente de modo extrínseco sino que el ser diferente está en ella misma, es su propio movimiento, es el paso de una de estas determinaciones a la otra en ella misma "porque cada una en sí misma es el contrario de sí misma"(*ibid.*). Se sigue entonces que "la verdad está completa sólo en la unidad de la identidad con la diferencia"(*ibid.*). La identidad no puede ser la vacua tautología $A=A$, cuando se afirma que todo es idéntico consigo mismo hay algo más que esa simple identidad. La misma afirmación de que la identidad es *diferente* de la diferencia ya está, en sí, afirmando la *diferencia* como determinación de la *identidad* (*ibid.*, 363).

Por otra parte, ¿qué implica la afirmación de la diferencia de dos cosas? Implica mantener la diferencia como una determinación aislada e independiente, como si fuera una cualidad determinada de las cosas. Pero aquí, en la esencia -en la esfera de la reflexión-, ya no se trata del ser puesto de un ser determinado y de otro ser determinado como separados entre ellos, uno frente al otro, sino que la diferencia se presenta como diferencia reflejada (*ibid.*, 367), lo mismo que la identidad; no es diferencia con respecto a un otro sino de sí con respecto a sí -negatividad; es la diferencia de la reflexión y no del ser otro del ser determinado (*ibid.*, 366) perteneciente a la esfera del ser. "Pero la diferencia de la diferencia es la identidad. Es por lo tanto ella misma (esto es, la diferencia) y la identidad" (*ibid.*, 367). Ambas determinaciones constituyen la diferencia: "Los momentos de la diferencia son la identidad y la diferencia misma" (*ibid.*, 368; v. 373); mantenerlas separadas es destruirlas, pues ambas son relaciones de la una con la otra, "ambas tienen esencialmente esta relación misma, y fuera de ella no tienen significado" (*ibid.*, 369)(93). Tanto una como la otra son el todo y su propio momento. "Esto tiene que ser considerado como la esencial naturaleza de la reflexión y como *primer fundamento determinado de toda actividad y movimiento*" (*ibid.*, 367). La diferencia es *diferencia determinada* al no tener su otro fuera de ella, al no ser traspaso a otro, sino en tener en ella misma la identidad; igualmente la identidad al relacionarse con aquella no se relaciona con un extraño, sino que sólo es identidad determinada en su diferencia y en ella se conserva ya que es reflexión en sí de esta diferencia, la cual es "la negatividad que la reflexión tiene en sí" (*ibid.*, 366). Por lo tanto, tomar ambas determinaciones en su separación es quedarse sólo con la "diversidad indiferente" (*ibid.*, 368). Tanto una como otra son reflexiones, i.e. unidad de sí mismas y de su otro, y por lo mismo, esa determinación de ser sólo identidad o sólo diferencia está superada. Lo diferente es lo que es sólo en su contrario, en la identidad y viceversa. Esta unidad de determinaciones diferentes "está precisamente constituida de modo que una de las determinaciones no es verdadera sino por mediación de la otra -o si se quiere, cada una está mediada (*vermittelt*) con la verdad sólo por mediación de la otra"(94).

El hecho de que cada una de las determinaciones reflexivas independientes excluye a la otra "en el mismo aspecto en el que la contiene" y por eso es independiente es lo que Hegel llama *la contradicción*. Pero al excluir una a la otra, excluye al mismo tiempo su independencia pues ésta consiste en tener en sí la otra determinación de modo que no sea *relación* con algo extrínseco. No obstante, cada determinación reflexiva consiste en ser ella misma excluyendo la otra. Esto es, tanto la necesaria exclusión de la otra como la necesaria inclusión en sí de esta otra determinación -para ser ella misma- están contenidas en cada una de esas determinaciones (*Ciencia...*, 379). Cada una está mediada consigo misma por la otra, y cada una es "una unidad que existe por sí y excluye de sí al otro" (*ibid.*). Contra Kant, Hegel sostiene la necesaria solución de las contradicciones, y así el saber verdadero de la realidad. Las categorías del pensamiento según Kant son sólo subjetivas, no conocen las "cosas en sí", no la aprehenden, y deja el resultado de la contradicción como la nada -resultado puramente negativo; Hegel en cambio exige no abandonarla en ese resultado (*ibid.*, 380), pues ella contiene no sólo lo negativo sino también lo positivo. La reflexión en sí de las determinaciones por la cual se *ponen* como independientes en sí es en primer lugar su independencia como momentos diferenciados. Al mismo tiempo esta "reflexión exclusiva" (*ibid.*, 381) elimina este ser puestas de ellas y las hace independientes no sólo en sí sino por sí "por su relación negativa con su otro" (*ibid.*). Los lados opuestos se destruyen por cuanto se determinan como idénticos consigo, pero como un idéntico que es *relación* con otro. Sólo por la superación

La independencia en sí se logra la unidad por sí, y de este modo, la efectiva independencia: la independencia que excluye es relación consigo mismo que elimina: elimina 1. lo negativo (lo otro), pero al hacer esto 2. se pone al mismo tiempo como un negativo frente al otro, y 3. este negativo es aquél negativo que elimina. Por eso esta determinación reflexiva independiente representa a la vez el otro cuya negación ella constituye. "Así la independencia es una unidad que vuelve en sí por medio de *su propia* negación, pues por la negación de *su* ser puesto, vuelve en sí, es la unidad de la esencia, que consiste en ser idéntica consigo misma por medio de la negación, no de otro sino de sí misma" (*ibid.*). De esta forma, la oposición independiente vuelve por medio de su contradicción a su *fundamento*, la "contradicción solucionada es así el fundamento" (*ibid.*, 382). "La contradicción cierra el retorno de la reflexión sobre sí misma, porque muestra que la reflexión es el fundamento de la cosa pensada y el origen y la causa de las determinaciones contrapuestas que se han concebido en la cosa" (95).

Se trata, por consiguiente, de la unidad de los opuestos. Unidad no forzada ni arbitraria, sino proveniente del mismo movimiento de los conceptos puros, pues "individualidad implica que el ente se *distingue* de otros entes, e identidad implica que no se distingue de sí mismo" (96). El concepto de diferencia entra en el concepto de identidad y éste en aquél. Dos entes se *distinguen* porque no se *identifican* entre sí, y son idénticos a sí mismos. Un ente en tanto es *idéntico consigo* -i.e no es *diferente* de sí- se *distingue* de otro o de los otros, y es *diferente* de otro u otros -i.e no se *identifican* entre sí- por ser *idénticos* consigo mismos, y sólo por esa y en esa *relación* cada uno es lo que es. "Como cada uno de los dos lados opuestos contiene en sí mismo su otro y ninguno puede ser pensado sin el otro, de esto se sigue que ninguna de estas determinaciones, tomada por sí sola, tiene verdad, sino que la tiene sólo su unidad. Esta es la verdadera consideración dialéctica de ellas, tal como su verdadero resultado" (*Ciencia I*, 174). Los opuestos en su unidad son lo mismo. O como lo dice en la *Fenomenología*: "unidad, diferencia y relación son categorías cada una de las cuales no es nada en y para sí, sino solamente en relación con su contrario y que, por tanto, no pueden desglosarse. Se refieren la una a la otra por medio de su *concepto*, pues son los puros conceptos mismos; y esta relación absoluta y este movimiento abstracto constituyen la necesidad" (97). La necesidad absoluta de entender y establecer lo constitutivo de las determinaciones de la reflexión es -dice Hegel- de los más importantes conocimientos puesto que sólo así se comprende que "su verdad consiste sólo en su relación mutua, y por consiguiente sólo en el hecho de que cada uno, en su concepto mismo, contiene la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en la filosofía" (*Ciencia...II*, 384). "La oposición dialéctica es esencial al proceso del pensamiento, puesto que concebir del todo es 'poner' (*setzen*), y toda 'posición' (*Setzung*) implica su opuesto (*Entgegengesetztes*), sin el cual no es concebible" (98). En el afirmar y determinar algo ya siempre están involucradas las determinaciones de la identidad y la diferencia: "No se puede formular una proposición sin que, con ello entren ya en juego las categorías de la identidad y la diferencia" (99).

Es esto lo que empezamos a ver -a determinar, a conceptualizar- desde la simple e inmediata proposición con la que la *Fenomenología* partió, la proposición de la certeza sensible de que lo verdadero es el "esto, aquí, ahora", en la percepción sensible y en el juego de las fuerzas. Esta dialéctica está presente en todo el movimiento y despliegue del pensamiento, y la veremos de forma fundamental en la constitución intersubjetiva del espíritu, de la razón, puesto que ésta es su

verdadera realización, el punto del que el movimiento del pensar parte y al cual llega como su propio resultado -es así autorrealización. En cambio, la representación sólo se queda en la contradicción, con las determinaciones opuestas sin ver su propio traspasar, y así lleva la contradicción a la nada como su resultado. La razón en cambio radicaliza la contradicción para convertir la diferencia en diferencia esencial. "Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad" (*Ciencia...II*, 388), pues cada cosa concreta o concepto son esencialmente una unidad de momentos diferentes que pueden ser diferenciados y traspasan a la contradicción por medio de la diferencia determinada, *esencial (ibid)*; y la contradicción vuelve a su unidad negativa, de modo que al final, en el resultado, la cosa, o más bien el sujeto, el concepto es esa unidad negativa misma (*ibid.*, 388-389), la contradicción solucionada.

3.1.3 Autoconsciencia.

El desarrollo fenomenológico intenta poner de manifiesto cómo es que la consciencia llega a ser consciente de que ella es autoconsciencia, cómo se convierte en autoconsciencia (100), esto es, ¿cómo llega la autoconsciencia a ser efectivamente autoconsciencia? Lo que surge a través de la experiencia de la consciencia es que lo en sí, lo objetivo, lo que se tomaba como realidad objetiva, dada ahí frente al sujeto e independiente absolutamente de éste -donde el saber *no sabe de sí, no se sabe-*, no es tal, sino sólo en relación con la consciencia, es algo *para ella*; en la consciencia lo verdadero era el objeto, ahora es el saber mismo como objeto para él mismo-aun cuando en su primera fase, inmediata-; surge así, como establece la *Fenomenología*, "una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto" (*F.*, 107). "Lo que la consciencia estará encontrando es que el único 'interior' de la realidad que hay está *en la consciencia*, i.e. por decirlo así 'fuera' de la realidad"(101) El segundo momento de la elevación de la certeza a la verdad es la autoconsciencia para la cual el objeto (*Gegenstand*) es el yo (102). La expresión de la autoconsciencia es el puro yo=yo (103), pero ésta es una mera tautología, algo vacío. El *yo es la igualdad inmediata consigo mismo*. Es necesario desarrollarla en su contenido pleno. La consciencia, es "la contradicción de la independencia de los extremos y de su identidad, en donde estos extremos están superados (*aufgehoben*)"(104), es decir, un objeto (*Gegenstand*) existe en mí pero es a la vez independiente de mí, aparece él como dado ahí previamente y como no establecido por el yo (105), como poseyendo una consistencia independiente (*selbständiges Bestehen*). Refiriéndose a Kant y Fichte dice Hegel, que en el extremo, ese objeto externo aparece como una "cosa en sí" (*Ding an sich*), como un límite absoluto al sujeto; el yo y el no yo, el yo y la "cosa en sí" son en tales filosofías algo absoluto, cada uno por su lado y como verdaderos cada uno en tal separación. Tal contradicción debe ser resuelta dice Hegel, lo cual sólo es posible por el paso a la autoconsciencia.

El yo, "el sujeto de la consciencia, es pensamiento (*Denken*); el desenvolvimiento lógico del objeto (*Objekt*) es lo idéntico en el sujeto y en el objeto, su absoluta conexión, porque el objeto es el suyo del sujeto (*Subjekt*)"(106). Es por ello que lo fundamental es esto: "La consciencia (*Bewusstsein*) de un otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente

autoconsciencia (*Selbstbewusstsein*), ser reflejado en sí, consciencia de sí misma en su ser otro (*Reflektiertsein in sich, Bewusstsein seiner selbst in seinem Anderssein*)"(*F.*, 103). Esto representa la realización de los dos momentos en su unidad, el saber de algo distinto de mí y el saber de mí pues soy el que sabe de ese otro algo, por eso: "Con la autoconsciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad"(*ibid.*, 107). "La verdad de la consciencia es la *autoconsciencia*, y ésta es el fundamento de aquella, así que en la existencia (*Existenz*) toda consciencia de otro objeto es autoconsciencia: yo se (*weiss*) del objeto como mi objeto (el es mi representación [*Vorstellung*]), por tanto se de mí mismo en ello"(107); "toda perceptio es, al mismo tiempo, *apperceptio*" como lo pone Heidegger. Esto es, no podría existir consciencia de ningún otro objeto si no se diera, como su condición de posibilidad la consciencia de sí, o sea el yo, no se entendería ni comprendería una consciencia de objeto que no fuera consciencia de sí, i.e sin al mismo tiempo saber de nosotros en tanto conscientes de tal objeto. Por tanto: "La consciencia de sí tiene la consciencia por objeto, y se establece a sí frente a ella"(108). Al mismo tiempo la consciencia es mantenida como un momento en la autoconsciencia. La consciencia tomada por objeto no es un mero objeto empírico, sino la reflexión que sabe de sí, inmediata. El idealista pretende que lo otro de la consciencia, como otro, "no puede aún ser el objeto de la *autoconsciencia*, excepto en cuanto que como *consciencia es autoconsciencia*, lo cual significa que todo conocimiento de otro debe ser derivable del conocimiento del sí mismo"(109). El verdadero significado de esto lo veremos aún, en el concepto de *razón*.

La autoconsciencia es lo que el hombre es, de ahí la necesidad de pensar su contenido, o de pensarse a sí mismo. Y como dice Lauer: "Esto no significa que lo que el hombre *hace* no es importante, sólo que el *hacer* no es otro que el ser"(110). Ese es el ser del pensar, de la autoconsciencia. Con ella la consciencia ha regresado a sí desde el mundo sensible y percibido. En la autoconsciencia se lleva a cabo efectivamente la adecuación -inmediata aún- entre el saber y su objeto porque el objeto es la consciencia misma, "el objeto corresponde al concepto"(*F.*, 107). Aquí se trata del concepto de lo verdadero en el sentido de la adecuación del concepto con el objeto, que Hegel explica del modo siguiente: podemos llamar, dice, *concepto* al acto del saber y *objeto (Gegenstand)* al saber dado como yo, puesto como el objeto de que se trata saber; o se puede llamar "concepto" a lo que el objeto (el yo) en sí es, y "objeto" a lo que "es como *objeto o para otro*"(*ibid.*), es decir, para la consciencia. Ambos, sujeto y objeto, en ambas explicaciones, se corresponden ya que son lo mismo el ser en sí y el ser para otro. El "en sí" que se intenta conocer es la consciencia, pero ésta es también aquello para lo que el en sí es, aquello a lo que está referido y con lo cual se relaciona, de modo que "el yo es el contenido de la relación (*Beziehung*) y la relación misma"(*ibid.*), el yo es el sujeto cognoscente y el objeto conocido. De la objetividad de los objetos se ha pasado ahora a la consideración del *sí mismo* de la consciencia; "se trata de *la conquista del ser-del-sí-mismo del sí mismo en su autonomía*"(111). Sin embargo, al inicio, dice Hegel, esta verdad sólo nosotros la captamos, no la consciencia inmersa en la experiencia, nosotros que vemos esto desde el saber absoluto especulativo que sabe ya lo que la autoconsciencia es; "si la consciencia es verdad para sí misma, llegará inevitablemente a la comprensión (*realization*) de que el autoconocimiento es todo el conocimiento. El punto real, sin embargo, es lo que el llegar a esta comprensión involucra"(112). Es lo que hay que ver ahora.

La autoconsciencia "sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como *yo puro*"(F., 111), no está totalmente desarrollada pues aquí sólo tenemos que ella ha llegado al simple yo=yo (*ibid.*, 108) que expresa la identidad e igualdad consigo mismo, formal y abstracta, carente de contenido, libertad abstracta, idealidad (*Idealität*) pura (113). Ella es en este momento sin realidad (*Realität*) porque, mientras es su objeto, aún no lo es tal pues no hay diferencias entre ella y el objeto que tiene, no sabe lo que ese yo es. La autoconsciencia abstracta (*abstrakte*) es la primera negación de la consciencia. Enriquecer este objeto abstracto es el cometido de Hegel. Lo que él sea en verdad está por verse. Y "aunque esta clase de autoconsciencia nos dice muy poco, en ninguna otra parte debe ser buscada la verdad"(114). Es necesario saber qué es este saber de sí, el contenido de la autoconsciencia. Aquí se da la contradicción entre sí misma como autoconsciencia y todavía como consciencia de un objeto externo, contradicción que debe ser resuelta. El yo se debe dar verdadera *objetividad*, debe darse un *contenido*, tiene que salir de esa identidad simple y abstracta, y superar la "objetividad" (*Objektivität*) que le es dada y ponerla como idéntica con ella (115). Ambos momentos son lo mismo, la identificación (*Identifizierung*) de su consciencia y su autoconsciencia, de modo que, en cuanto afirmación de sí misma frente al objeto está implícita en ella esta tendencia pues ¿quién o qué le daría ese impulso?. Pero en este momento tal unidad del yo y del objeto sólo es para nosotros, los observadores, "es por esto sólo para nosotros, no para sí misma libre"(116), como la verdadera libertad real (*wahrhaft wirkliche Freiheit*).

Para exponer el llegar a ser (*werden*) de la autoconsciencia partiendo de esta tendencia, Hegel parte, en primer lugar, de la caracterización de la autoconsciencia inmediata, en el primer grado de su desarrollo, como individual y como deseo, cuya determinación es sólo la de ser impulso, tendencia (*Trieb*)(117), continuando con esto el final de la sección *Entendimiento* que ya expusimos. En la vida del yo (individual), el deseo se dirige sobre un objeto exterior en el cual busca su satisfacción, sin ser determinado por el pensamiento. "Allí en donde un ser idéntico con sí mismo lleva en sí una contradicción y del sentimiento de su identidad que es en sí consigo mismo y del mismo modo está lleno como del sentimiento contrario de su contradicción interna, ahí se produce necesariamente el impulso a superar esta contradicción"(118). En este momento Hegel pone el acento en la práctica, en la acción en cuanto deseo, pues la pura relación sujeto-objeto (contemplativa) de las formas de consciencia objetiva (consciencia) es una relación sólo cognitiva, que no logra negar la objetividad del objeto, no lo toca. Esto es sumamente importante (y fascinante): "La llave para el retorno de la consciencia a sí misma la encuentra Hegel en un modo de consciencia que a la vez retiene la objetividad del objeto de cognición y persigue la eliminación de su otredad, la relación de 'apetición'(*Begierde*)"(119). La autoconsciencia es la "actividad absoluta" que se apodera del objeto, cuya independencia no es real por tanto. En este proceso el yo es su fin y por él se conserva a sí mismo, es deseo de vida, afán de sí mismo. La tesis de Hegel es que la identidad es realizada por la actividad del yo pues el objeto no puede oponer resistencia (activa) a esta actividad del yo; y en ello "se expresa el hecho de que el sí mismo no está para él simplemente presente ante la mano (*vorhanden*), topándose con él en una mirada reflexiva y reflejante, sino que el sí mismo debe *devenir* necesario para sí en su ser mismo"(120). El objeto "no tiene individualidad" (*das Selbstlose*)(121), a través de "la satisfacción (*Befriedigung*) del deseo es puesta (*gesetzt*) la identidad en sí del sujeto y del objeto (*Objekts*), y son superadas (*aufgehoben*) la exclusividad de la subjetividad y la aparente independencia del objeto"(122). Ya

desde la mera satisfacción del deseo se da la superación de la supuesta absoluta independencia del objeto, por ejemplo en el simple acto de comer!. La relación vital entra en juego en este momento.

Así, para Hegel "no hay tal cosa como una consciencia descorporalizada" (123). Al realizar esto la autoconsciencia suprime aquella contradicción y da "objetividad (*Objektivität*) a su subjetividad" y así "el objeto es puesto (*gesetzt*) subjetivo"(124), ya que "la autoconsciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de éste otro, que aparece ante ella como vida independiente"(F., 111). "El sujeto autoconsciente se sabe como *idéntico en sí* con el objeto exterior"(125). El yo ha salido de sí mismo, de su identidad formal. El producto de esto es que el yo se une (*zusammenschliesst*) consigo mismo y así es real (*Wirkliches*).

Sin embargo, ésta es una relación solamente negativa pues el objeto es sólo destruido por el sujeto; "el deseo es egoísta, en cuanto a su contenido"(126). La satisfacción se da sólo en un ser individual y es pasajera, se tienen que buscar nuevas satisfacciones constantemente, pues la certeza de sí y la apetencia "se hallan condicionadas por el objeto"(F., 112) en cuanto éste *tiene que ser* para que su superación por la autoconsciencia *sea*, la esencia de la apetencia es este otro. Una consciencia individual que considera la vida como sólo la suya propia no es verdadera individualidad. Como el deseo o apetencia destruye el objeto en su independencia, la forma subjetiva que éste recibe no llega a una existencia permanente. *Ésta la logrará cuando el objeto se mantenga en su objetividad y la autoconsciencia obtenga a través de esto la suya propia*. "El juicio o la división de esta autoconsciencia es la consciencia de un objeto libre (*freien Objekts*), con el cual el yo tiene el saber (*Wissen*) de sí como yo, que sin embargo es también exterior a él"(127). *De ahí que sea necesario el paso a la intersubjetividad*.

3.1.4 Intersubjetividad.

Hegel hace el planteamiento de la intersubjetividad del yo al inicio del capítulo IV de la *Fenomenología*. Es necesario exponer el desarrollo lógico-dialéctico de la reflexión en su camino por llegar a este concepto. Ya vimos el desarrollo de los pasos que llevaron de la consciencia a la autoconsciencia. Ahora es necesario demostrar que la autoconsciencia es en esencia algo intersubjetivo, esto es, *relación entre autoconsciencias*. Es por eso que *la verdad de la certeza de sí mismo es otra autoconsciencia, el concepto de intersubjetividad*. La realización de tal certeza de sí sólo se da cuando el objeto es otra autoconsciencia, esto es, ella llega a sí sólo a través de otra autoconsciencia. En la satisfacción de la apetencia, a la que ha llegado la autoconsciencia, el objeto desaparece, y por tanto no era ese objeto una independencia verdadera. Al aniquilar la consciencia las diferencias adquiere y se da su certeza de sí misma, y aquí pasa ésta "por la experiencia de la independencia de su objeto"(F., 111-112); tal certeza es aún condicionada por el objeto hasta que no sea éste suprimido para que ella sea para sí. Como ya dijimos, el objeto es aquí la misma consciencia y por eso las preguntas necesarias en este momento, que Hegel no formula pero que a nuestro juicio están debajo de este planteamiento, son: ¿qué es lo verdaderamente independiente?, ¿cuál es ese objeto absolutamente independiente?, ¿radica la independencia de la autoconsciencia sólo en su certeza de sí misma?, ¿cómo la logra?, ¿en qué radica la independencia del objeto de la autoconsciencia? Si el objeto es independiente es igual a la consciencia que era para sí al superar su ser otro. Por eso dice Hegel: "Por razón de la

Independencia del objeto, la autoconsciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación"(*ibid.*, 112); en cuanto que "el objeto es en sí mismo negación, y en la negación es al mismo tiempo independiente, es consciencia" (*ibid.*). De ahí que, si la "autoafirmación demanda la negación del objeto, y el objeto es independiente, entonces el objeto debe negarse a sí mismo. Pero la única clase de objeto que puede hacer eso es otra autoconsciencia"(128). El objeto debe ser por sí mismo independiente, debe realizar por sí mismo la negación de lo otro tal como la otra consciencia lo ha realizado, de modo que la autoconsciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconsciencia. Ella es lo verdaderamente independiente de otra autoconsciencia porque es "un objeto para la consciencia, que pone en sí mismo su ser otro o la diferencia como algo nulo, siendo así independiente"(F., 112), y por consiguiente "la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconsciencia"(*ibid.*). Es un objeto que pone por sí mismo su objeto (la consciencia) como diferente, tal como lo hace la otra autoconsciencia, pero a la vez pone esta diferencia como nula, como no existente, porque se identifica con su objeto, con la otra autoconsciencia, pues esta otra hace lo mismo que ella y es igualmente autoconsciencia: "Es una autoconsciencia para una autoconsciencia"(*ibid.*). Por tanto: "La autoconsciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconsciencia"(*ibid.*, 113). "La afirmación de la vida que es esencial para la autoconsciencia no puede ser la afirmación de la propia vida de uno sola"(129). Esta es la dialéctica de la autoconsciencia, la *unidad* de la autoconsciencia en su duplicación, en su *diferencia*, en donde se mantiene la unidad a pesar de y por la diferencia y viceversa, la unidad en la diferencia y la diferencia en la unidad, y sólo por esto cada uno de tales conceptos es lo que es; es la *intersubjetividad, relación y unidad originaria entre sujetos distintos*.

Evidentemente el espíritu, tal como lo muestra Hegel hasta aquí, es ya intersubjetivo. De aquí se debe partir para una crítica al mero subjetivismo y al solipsismo. *El yo es yo solamente si está puesto frente a otro yo*. No se trata de un yo subjetivo o aislado, pues no se puede entender lo característico de una autoconsciencia como algo aislado. No se piensa por tanto en la existencia de un individuo solitario, ya totalmente constituido como individuo. Las preguntas obligadas serían entonces: ¿cómo llegó a ser tal individuo?, ¿cómo llegó a ser independiente?, ¿cómo llegó a la certeza de sí mismo? En el planteamiento solipsista se parte precisamente de que esto es posible, la constitución solipsista de la autoconsciencia, de que un individuo llega a saberse y constituirse por sí solo, sin contacto alguno con otro ser autoconsciente, independientemente y fuera de toda relación con otros. La reflexión parte del yo, pero llega a que su verdad es el otro, esto es, sólo se puede comprender a sí mismo porque está en esa relación con otro. Hegel afirma que los momentos entrelazados aquí, en la duplicación de la autoconsciencia, deben, por un lado, ser mantenidos en su separación absoluta, en su absoluta independencia, y por otro, deben ser "reconocidos también como momentos que no se distinguen"(F., 113).

Así que: "Para la autoconsciencia hay otra autoconsciencia" (*ibid.*). En primer lugar, la (primera) autoconsciencia se ha perdido a sí misma y se encuentra como otra esencia, es decir, ve que hay otra (la segunda) autoconsciencia independiente y exterior a ella. En segundo lugar, con esto -con nuestra reflexión pues partimos aquí de que somos nosotros mismos los que realizamos la experiencia en cuanto somos consciencia, y debemos colocarnos como realizando nosotros mismos, de hecho, esta reflexión, este movimiento del pensamiento aun cuando lo que ahora se

considera es la consciencia que realiza la experiencia- ha superado a lo otro, a la otra autoconsciencia, pues se ve a sí misma en ello, ella es también autoconsciencia, y por tanto la otra autoconsciencia no es la esencia sin más. Pero la autoconsciencia "tiene que superar este su ser otro" (*ibid.*, 114). Lo que ve la autoconsciencia (lo que vemos) es otro yo, pero ve en él lo que ella es (un yo). La autoconsciencia debe superar esa esencia independiente para ser plenamente certeza de sí misma, yo, independiente, como la esencia misma. Pero llevando a cabo esto se supera a sí misma pues la otra esencia es ella misma, de modo que, mediante esta superación, a) el yo se recobra a sí mismo pues se pone como sí mismo, como yo independiente, y a la vez b) "restituye también a sí misma a la otra autoconsciencia" (*ibid.*), la libera como otra, la hace ser otra, ya que esta otra autoconsciencia supera también "su ser en lo otro" (*ibid.*) puesto que antes era sólo en aquélla, en la primera autoconsciencia, y para aquélla. Pretendía ganarse sólo a sí misma y resulta que también a ganado a la otra como para sí. Ahora bien, este movimiento lo ha realizado sólo una autoconsciencia (la primera de la que hablamos) y parece presentarse sólo como el hacer de ésta.

Sin embargo, "este hacer de la una tiene él mismo, la doble significación de ser tanto su hacer como el hacer de la otra" (*ibid.*). Si partiéramos nosotros como un saber objetivante que ve todo desde fuera, diríamos que nuestro acto o hacer (el de la autoconsciencia) sólo es nuestro hacer (el de ella) y no el de la otra. Sería como salir del yo solitario para llegar al otro, para constituirlo. Pero no es posible decir esto pues "la otra (autoconsciencia) es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay nada en ella que no sea para ella misma" (*ibid.*). La primera no se enfrenta a un mero objeto, quieto, a una cosa, sino que ésta es para sí, independiente como aquélla en cuanto independiente de ella y en cuanto se relaciona negativamente a ella, i.e la niega también. El movimiento no es sólo de una sino de las dos, el movimiento duplicado de ambas. La reflexión que parte de sí (que realiza la experiencia) encuentra que su verdad es el movimiento de las dos autoconsciencias: "el hacer unilateral sería ocioso" (*ibid.*). "Cada una de ellas ve a la otra hacer lo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo" (*ibid.*). Cada autoconsciencia realiza esa acción tanto hacia sí misma como hacia la otra, por tanto, y esto es lo fundamental en este momento, "lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas" (*ibid.*), acción y hacer que "es tanto el hacer de lo uno como el de lo otro" (*ibid.*). *Lo que ha de lograrse* son ellas mismas como autoconsciencias en su absoluta individualidad e independencia, en la unidad de ellas mismas, y sólo en ella, la cual se realiza por este movimiento duplicado de ambas (*ibid.*, 115). "Al superar al otro era yo mismo superado, pero al superarme me encuentro y me libero. Este reencontrarme es, a su vez, la liberación del otro" (130). Busco ser yo superando al otro independiente; al superarlo me planto, me recobro como yo; pero al hacer esto me supero a mí mismo pues restituyo a la otra autoconsciencia a sí misma, la libero. Quería implantarme como yo independiente, pero al hacerlo, he puesto como independiente al otro. Resulta que sólo me recobro cuando recobro el otro a la vez, cuando lo reconozco como otro libre. Cada autoconsciencia se recobra así al liberar al otro como independiente en este movimiento duplicado de ambas. Lo que se está expresando entonces, en este movimiento de la reflexión, es el *reconocimiento* de las autoconsciencias puesto que la autoconsciencia "sólo es en cuanto se la reconoce" (*F.*, 113). *Sin reconocimiento del yo por el otro yo no hay yo*. Cada yo es consciente de sí mismo y de no ser el otro, por eso está consigo mismo, y a la vez es consciente del otro pues es distinto precisamente respecto de él. Esto mismo es también el otro yo. Cada uno es *para sí* y es *para el otro*. "Cada extremo es para el otro el

término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo"(ibid., 115). Cada uno realiza el mismo movimiento de ser consciente de sí y ser consciente del otro a la vez, *cada uno es el otro del otro*. Este movimiento y proceso de reflexión es el fundamento intersubjetivo por el cual y en el cual -y sólo por éste-, cada yo es lo que es: cada yo "sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente"(ibid.). El yo es yo a través de la mediación reflexiva de sí mismo por sí mismo y del *reconocimiento de su individualidad* por parte del otro yo (131). Así, no basta la certeza solipsista de sí mismo para ser propiamente un yo, sino que ésta depende, a su vez, del reconocimiento de nuestro propio yo por parte de los otros, y lo mismo ocurre con los otros en cuanto a nuestro reconocimiento de ellos. Sólo a través de este reconocimiento (*Anerkennung*) mutuo cada uno de los yos de la relación intersubjetiva es lo que es, es decir, un yo individual e independiente en su inseparable unidad con el otro yo. "Se tratará de alcanzar la certeza de sí a través del otro, siendo este otro tan independiente y libre en el reconocimiento como yo mismo"(132). "Así, a diferencia de la fenomenología husserliana de la intersubjetividad que primero descubre el sí mismo y entonces busca 'constituir' un mundo de otros sí mismos, la fenomenología hegeliana encuentra que los otros sí mismos son esenciales para el descubrimiento del propio sí mismo de uno y que este 'descubrimiento' es realmente un producir de uno mismo en relación con otros"(133).

El acto autorreflexivo del pensamiento llega a lo que constituye la condición de posibilidad de su propia realidad. Este acto, expresado en las proposiciones anteriores, no es algo particular, surgido de un sólo individuo, sino de la reflexión que se cerciora de sí misma en lo que constituye su realización verdadera. La condición última de posibilidad de sí, es su pertenencia a esa *relación intersubjetiva real* dada siempre, condición de posibilidad que, al final, no es algo externo a esa realidad suya sino su propio hacer. Otra vez, unidad en la diferencia. Fenomenológicamente expresado, esto sucede aun cuando ninguno de los yos que forman la relación, que hacen la experiencia, sepa de esto. Dice Hegel, cuando se está considerando reflexivamente la duplicación de la autoconsciencia: "Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu* (F., 113). Los yos de la relación están realizando la experiencia, no tienen el saber explícito (para sí) de esto, la autoconsciencia es para sí sólo individual; el cometido de la autorreflexión fenomenológica es sacar esto a la luz, de forma autorreflexiva pues se esta reflexionando acerca de la experiencia que también la consciencia que filosofa ha realizado ella misma, hasta que se lleve a demostrar el concepto del espíritu que "en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas consciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros es yo* (*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*)"(ibid.), es decir, intersubjetividad en su plena realización puesto que "la verdadera autoconsciencia sólo se alcanza cuando la relación del uno con el otro se desarrolla en la relación recíproca de dos individuos autoconscientes"(134).

El concepto del espíritu en su intersubjetividad ha sido presentado ahora desde el saber reflexivo filosófico. Faltan etapas por ver. Lo que éstas mostrarán es la necesidad de la realización del concepto ahora justificado dialécticamente. El desarrollo completo de este concepto sólo se logra al final, a través de los diferentes momentos puestos de manifiesto por Hegel, de las diferentes experiencias concretas -e históricas- a través de las que se intenta llevar a cabo aquella relación: así en el capítulo de la *razón*, comenzando por la experiencia de la dominación y la servidumbre, del señor y el siervo (IV.A), que representa la primera experiencia intersubjetiva, inmediata, de lucha, de *desigualdad*, de *no reconocimiento mutuo*; después en las secciones (V.B) y (V.C)

como experiencias de la consciencia en cuanto razón individual; que claramente está a la base del capítulo sobre el *espíritu* (BB.VI.), que culmina en la sección (VI.C) en la *moralidad* como realización del reconocimiento (135).

3.1.5 Razón.

La autoconsciencia es esta tautología del yo=yo. Con ella se refiere Hegel a la tradición filosófica de Descartes, Kant, Fichte, Schelling. Descartes había llegado a la certeza indubitable del "yo pienso", pero a lo que llegó fué sólo a esa tautología. Hegel por el contrario pretende determinar el contenido del concepto, del yo, pues este no es algo abstracto ni formal. La autoconsciencia "sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como *yo puro*"(F., 111). Enriquecer este objeto abstracto es el cometido de Hegel; su tarea, o más bien, la que él ve como la tarea del pensamiento, es desarrollar la certeza a la que había llegado el pensamiento moderno y llevarla a su verdad. Aquí vamos a intentar dar la demostración de la necesaria conexión entre la consciencia y la autoconsciencia y la dependencia de aquélla respecto a ésta, o mejor dicho, su unidad, tal como Hegel la presenta en el concepto de la razón.

Esta es una de las partes más difíciles de comprender del desarrollo hegeliano pues se trata de que la razón se demuestra como real, no sólo para sí sino en sí al devenir realidad, y esto se lleva a cabo a través de todo el movimiento por el que "la suposición, la percepción y el entendimiento, el ser otro desaparece como *en sí*"(*ibid.*, 144); pero también tal demostración implica (conserva) el movimiento que pasa por la independencia de la consciencia en la relación señor-siervo, y por el pensamiento de la libertad (escepticismo, estoicismo, consciencia desventurada) que negaba el mundo y se replegaba en sí solamente como la esencia, y que al final se sabe como universal. En todo este proceso "el ser otro en cuanto sólo es *para ella*, desaparece *para ella misma*"(*ibid.*).

El siguiente paso es el que va de la autoconsciencia a la razón. La Razón (*Vernunft*) "tiene la certeza de sí misma como de la realidad (*Realität*) o la certeza de que toda realidad (*Wirklichkeit*) no es otra cosa que ella"(*ibid.*, 143). El pensar es la realidad (*Wirklichkeit*): "La razón es la certeza de la consciencia de ser toda realidad (*Realität*)"(*ibid.*, 144). El idealismo expresa esta certeza así: yo soy yo. Es esto lo que se demuestra como toda la realidad. Se afirma que la verdadera realidad es el pensar mismo; se ha rechazado ya tomar como real la mera objetividad externa, lo otro de la consciencia, y se ha percibido que lo esencial no es aquélla sino el pensar, la razón.

Pero este idealismo "que, en vez de presentar dicho camino, comienza por esta afirmación, es también, por tanto, una pura *aseveración*"(*ibid.*). No sólo basta aseverar, es necesario el proceso de llegar a ello. Por ello Hegel utiliza aquí el concepto de "certeza" (*Gewissheit*), que es un saber todavía inmediato, por eso ese idealismo "sólo *asevera* ser toda realidad"(*ibid.*), es una certeza inmediata. Para no quedarnos con un idealismo subjetivo, no tenemos que olvidar el recorrido. Pero entonces, en el regreso de la consciencia a sí misma existe el problema de que ella se encuentra a sí misma vacía de contenido. ¿De dónde tomarlo? Lo tiene que sacar de sí misma, esto es, "que la realidad que previamente buscó al ir fuera de sí misma tiene que ser encontrada sólo

dentro de sí misma y que habrá logrado la autonomía de la autoconsciencia en el ser consciente precisamente de eso"(136). La razón es la consciencia que hace esto, la experiencia de saber esto. El problema es, de este modo, la determinación concreta del significado del concepto de *realidad* que la *razón* pretende ser en cuanto *realidad pensante*.

Esta "realidad" es, por ahora, algo puramente universal, algo abstracto, es la "categoría" o la "unidad simple", "la primera positividad que la autoconsciencia es *en sí misma, para sí y yo*"(F., 145), esto es, simple unidad de autoconsciencia y ser; ser es pensar, pensar es ser, son "*la misma esencia*"(ibid.). El problema: que esta realidad (este certeza inmediata) es algo meramente individual, y no hay forma de decir si mi certeza es la verdadera y la de otro falsa o viceversa. Es necesario un proceso reflexivo que asegure que la verdad de la razón es en realidad la verdad (137), es necesario el paso lógico de esta mera aseveración de ser toda realidad a la comprensión efectiva de esta identidad, pues el hecho de afirmar que las cosas y la realidad son como las pensamos dice muy poco. La certeza de ser toda realidad no es aún la experiencia completa. No obstante, la vuelta sobre sí de la consciencia es absolutamente necesaria.

Ahora bien, la categoría del idealismo subjetivo, del cual se trata, es la unidad de la autoconsciencia, del yo, y tal unidad lleva ya en sí la diferencia, pues su esencia es "ser de un modo inmediato la igual a sí misma en el *ser otro* o en la diferencia absoluta"(F., 145); de hecho, debido al movimiento dialéctico ya expuesto, si es igual a sí lo es por referencia a una distinción respecto de otro, por tanto, la diferencia *está* puesta como diferencia que al mismo tiempo no lo es, y como ya vimos, este yo es desigualdad en la igualdad. La diferencia se manifiesta aquí como una multiplicidad de categorías (Kant). Pero, ¿cómo es posible que se de la unidad simple de la autoconsciencia y a la vez que haya en ella, como categoría, diferencias? Contradicción. Este idealismo plantea muchas categorías distintas de la categoría pura pero no justifica tales diferencias. De ahí que "en cuanto que *la diferencia* comienza en el yo puro, en el entendimiento puro mismo, ello lleva implícito el que aquí se abandona la *inmediatez*, el *asegurar* y el *encontrar*, y comienza el *concebir* (*Begreifen*)"(ibid., 146). Se trata de poner de manifiesto la necesidad de ese diferenciar y no postularlo solamente, pues "¿dónde podría el entendimiento poner de manifiesto una necesidad, si no pudiera hacerlo en él mismo, que es la necesidad pura?"(ibid.). Lo que Hegel llama "categoría" esta expresada por la afirmación de que pensar=ser. Sin embargo, él pregunta cómo surgen las distintas categorías y rechaza que éstas se tomen partiendo simplemente de los juicios como lo hizo Kant pues así no se mostraría ninguna necesidad, y aún ahí "las muchas categorías son *especies* de la categoría pura, lo que significa que *ésta* sigue siendo su *género* o su *esencia*, pero no algo contrapuesto a aquéllas"(ibid.). ¿Se mantienen acaso como una multiplicidad separada de la categoría pura, en contradicción con ésta? Esta tiene que superar esa diferencia, tiene que constituirse como "unidad negativa" de las diferencias. "La consciencia es, pues, ante sí misma, de una parte, la búsqueda que va y viene, y su objeto el *puro ser en sí* y la pura esencia; de otra parte, es la categoría simple y el objeto el movimiento de las diferencias"(ibid., 147). Aparece aquí nuevamente una diferencia entre la categoría simple y el objeto, otra contradicción. Pero la consciencia es todo este proceso mismo.

Hegel critica el "idealismo vacío" (subjetivo), el saber de un otro indiferente y separado de la consciencia que se muestra como un saber no verdadero. Esta no verdad la afirma ese mismo idealismo pues para él "la unidad de la apercepción es la verdad del saber" (*ibid.*, 148) (Kant). El idealismo de Kant no se aparta del suponer y del percibir (momentos de la "consciencia"): "Se halla en contradicción inmediata, al afirmar como la esencia algo doble y sencillamente contrapuesto, la *unidad de la apercepción* y, al mismo tiempo, la *cosa* que, aunque se la llame el *impulso ajeno*, la *esencia empírica*, o la *sensibilidad o la cosa en sí*, sigue permaneciendo en su concepto extraña a dicha unidad" (*ibid.*). ¿Cómo restablecer y realizar la unidad?, ¿o debemos quedarnos con esas dos partes totalmente separadas? Se llegó a esta contradicción porque tal idealismo afirma como lo verdadero sólo el "concepto abstracto" (*ibid.*) de la razón, por eso, "nace para él de modo inmediato la realidad como algo que no es la realidad de la razón (*nicht die Realität der Vernunft ist*)" (*ibid.*), esto es, como realidad objetiva, dada ahí frente al sujeto, frente a la consciencia. Lo abstracto es aquí el puro *mío* vacío, la certeza que tiene de sí de ser llenada con un contenido, que toma, por otro lado, de la sensibilidad, de lo empírico, de la *representación* -tal como ya vimos en (3.1.2) (138). Por eso, tal consciencia entra nuevamente en la suposición y el percibir, aunque ya no como una certeza de *otro* distinto sino como la certeza de que ella es este otro. Esta es la diferencia respecto al primer tratamiento realizado en la sección "consciencia".

Ahora la consciencia no sólo percibe y experimenta pasivamente sino que "dispone las observaciones y las experiencias" (*F.*, 148). Por eso ella misma supera el suponer y percibir, y aspira "a tener en la *cosidad* solamente la consciencia de ella misma" (*ibid.*, 148-149), de que ella se encontrará y poseerá a sí misma en su objeto. La necesidad es aquí la de que el ser multiforme devenga para ella como lo suyo mismo. ¿Cómo va a enfrentar la consciencia esa objetividad, ese ser *multiforme*? Se trata de un proceso (*Process*) de identificación. Como explica Lauer, la razón comprende la realidad externa con la seguridad de que al llegar a ella se encontrará a sí misma. La tesis es por tanto que la realidad es racional. De modo que es toda realidad porque prueba ser tal, prueba consistente en "el *proceso* de comprender (*Begreifen*) ambas, la realidad y a sí misma" (139). Cómo se da ese proceso está por verse.

En la *Fenomenología* la primera manifestación de este enfrentamiento para llegar a la reconciliación es la "*observación*", por la cual la consciencia quiere encontrarse de modo real, como algo "dotado de *presencia sensible*" (*F.*, 150), busca la esencia de las cosas (en lo objetivo y dado frente a ella), y "aunque es (ella) razón, su objeto no es todavía la razón como tal" (*ibid.*). Aborda las cosas como cosas sensibles y las observa, como opuestas al yo; se da una oposición yo-cosas sensibles. No vamos a exponer detalladamente todo el desarrollo fenomenológico expuesto por Hegel. Baste señalar que al final de esta sección (V.A): La Razón observante, trata Hegel la identidad de *cosidad* y razón (*ibid.*, 204), que significa la desaparición completa, para la consciencia, del ser *sensible*. Lo que ha hecho hasta ahora la certeza de la razón, en todo este desarrollo (desde la *observación* de la naturaleza hasta la *frenología*), es que ella se busca como un ser, como una cosa, "la certeza de la razón se busca a sí misma como realidad objetiva" (*ibid.*, 205). La autoconsciencia retorna a la consciencia para la que el objeto es una cosa, y sin embargo, ya no es lo mismo que antes (en la "consciencia") pues ahora el objeto de que se trata saber y conocer es la autoconsciencia misma, no un objeto en bruto, dado ahí, objetivo, o algo material. Por eso se trata de la "*categoría*", de la unidad del yo y del ser.

Como bien aclaran Lauer y Valls Plana, la dialéctica de la razón son diversos intentos de universalizar la singularidad de la razón individual (140). Consciencia y autoconsciencia son en sí razón, pero la consciencia tiene razón sólo en cuanto el objeto es determinado como "categoría". Sin embargo, aún es algo distinto saber lo que es la razón. La consciencia ya es razón al determinar su objeto como categoría pero todavía no sabe lo que la razón es. Este es otro momento del saber (F., 206). La realización y verdad de éste será el concepto de *espíritu*.

De ahí que, en los párrafos introductorios a la sección (V.B): La realización de la autoconsciencia racional por sí misma, Hegel hace la afirmación fundamental de que la realización de la autoconsciencia sólo se logra *en la vida de un pueblo*. Es en ésta donde "de hecho, encuentra su realidad (*Realität*) consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí", realización consistente en "intuir en la independencia del *otro* la perfecta *unidad* con él o en tener por objeto como *mi* ser para mí esta libre *coseidad* de un otro previamente encontrada por mí, que es lo negativo de mí mismo" (*ibid.*, 209). Con esto se abre dice Hegel, el *reino de la ética* (*das Reich der Sittlichkeit*): "la *unidad* espiritual absoluta de su esencia en la *realidad* independiente de los individuos (*selbständigen Wirklichkeit der Individuen*)" (*ibid.*), porque no hay aquí nada que sea estrictamente singular, individual, sin ser recíproco. Es el paso a algo verdaderamente objetivo, universal, pues el individuo en su singularidad es algo subjetivo y abstracto. La razón deja de ser individual al estar incierta en la vida de una comunidad y sólo esto la hace universal. Lo universal lo ve Hegel en el campo de lo moral. Aquí es donde empieza a concebirse lo que es *ser espiritual* y la verdad de todas las formas anteriores, que culminará a su vez en la siguiente sección (VI): El espíritu. Veamos por ahora como empieza Hegel a abordar este concepto que es el principal. Su objetivo -así lo pensamos- es presentar un anticipo de la verdad que será alcanzada al final de estas dos secciones (V.B y V.C) en las cuales no se ha logrado llegar a lo universal partiendo de lo individual o de una universalidad abstracta.

Se parte del concepto de la "sustancia universal" consistente en las *costumbres y leyes de un pueblo*, que "expresan lo que cada *singular es y hace*" (*ibid.*, 210). Ellas son la "coseidad objetiva universal" (*ibid.*) que el individuo reconoce como suya, y a sí mismo en ella. "Por tanto, solamente en el espíritu universal tiene cada uno la certeza de sí mismo,...está tan cierto de los otros como de sí" (*ibid.*). Así, la realización de la duplicación de la autoconsciencia se da en una comunidad de individuos. El individuo solo es algo abstracto si lo tomamos así, prescindiendo de la comunidad objetiva que como individuos siempre encontramos *dada previamente*. Esta es lo objetivo verdadero, la sustancia universal en la que intuyo a los otros "como yo, y me intuyo a mí como ellos" (*ibid.*). La duplicación de la autoconsciencia se presenta aquí nuevamente ya que el objeto de la autoconsciencia es otra autoconsciencia, pero es un momento más desarrollado de la verdadera realización de la duplicación de la autoconsciencia dada antes en su momento abstractos. Ahora "la autoconsciencia es el *espíritu* que abraza la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconsciencia y en la independencia de ambas. Esta certeza es la que ahora tiene que elevarse ante él a verdad" (*ibid.*, 208). Pues bien: "En un pueblo libre se realiza en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente" (*ibid.*, 210). El problema es entonces, en este momento, el de evitar la separación entre el individuo, su singularidad, y esa sustancia universal; evitar, por un lado, que ésta suprima al individuo, y por otro, que éste se haga valer por sí, aisladamente, egoístamente, contra ella. Se trata de lograr la unidad entre lo individual

y lo universal. Sólo esto constituye la realización de ambos. Para esto parte Hegel del concepto del "reino ético": "la *unidad* espiritual absoluta de su esencia en la *realidad* independiente de sus individuos" (*ibid.*, 209). Otra vez unidad en la diferencia donde cada autoconsciencia es real e independiente en la consciencia que tiene de estar en la unidad con el otro, y es así una "autoconsciencia universal" (*ibid.*) en la que uno es lo que es en su independencia al estar en unidad con los demás y donde cada autoconsciencia "*sólo en esta unidad* con esta esencia objetiva es autoconsciencia" (*ibid.*, énfasis añadido). Esta "sustancia universal" es "el medium universal que sostiene al individuo" (*ibid.*, 210), una comunidad, la esencia de las esencias independientes. Abstractamente tal universalidad es, primero, "la ley *pensada*" (*ibid.*, 209), pero también se muestra como autoconsciencia real en el "hábito ético". Hegel muestra que lo que cada individuo hace es lo que los demás hacen, su capacidad y hábito ético. Hasta en el trabajo del individuo "para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de la necesidad de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros" (*ibid.*, 210). El trabajo que se toma por puramente singular no lo es tal sino que es trabajo universal.

En esta parte de la *Fenomenología* aclara Hegel que, "si la verdad de esta autoconsciencia racional es para nosotros (para quien realiza la reflexión filosófica) la sustancia ética, para ella se encuentra aquí el comienzo de su experiencia ética del mundo" (*ibid.*, 212, paréntesis añadido). La autoconsciencia no sabe todavía la sustancia ética como su verdad, eso lo tiene que conquistar todavía. Por eso es necesario exponer aquí, todavía en la Razón (V.B y V.C), nuevas experiencias de la autoconsciencia que busca su verdadera universalidad. Pero todas ellas son intentos fracasados por universalizar desde la individualidad particular, así ya basándose en la pura satisfacción del placer individual, en la ley de nuestro corazón particular que se quiere imponer al mundo, o acudiendo a lo puramente virtuoso (V.B). Esta es una razón todavía individual. Sin embargo, se da aquí algo fundamental que culmina en las figuras siguientes (V.C), la realización de la razón activa, actuante, por contraposición a la meramente observante. Ahora, la razón se va a encontrar a sí misma en y a través de sus obras y acciones. Ella no es algo puramente contemplativo sino algo activo, práctico; a través de su actuar se encuentra y realiza ella misma, a través de sus propios productos (141).

3.1.6 *El espíritu.*

La universalidad no se encuentra partiendo del individuo, sino que éste es real por su unidad con la universalidad de la comunidad en que está y de las leyes y normas que expresan lo universal. Hegel retoma todo esto, por último, y como culminación del desarrollo, en la sección (VI.A) de la *Fenomenología* donde expone lo que es el *espíritu verdadero*: la *Eticidad* (*Sittlichkeit*) (éste es el título de la sección). La pregunta obligada aquí se refiere a cómo el espíritu logra elevar a verdad la certeza que tiene la razón de ser toda realidad. Esta es la síntesis superior, en la que el espíritu es consciente de sí mismo como de su mundo y viceversa, es decir, el mundo coincide con lo que él es. Consciencia y mundo coinciden, aquélla es la realización de éste y éste es la sustancia de aquélla. El movimiento de la consciencia expuesto en la *Fenomenología* hasta aquí ha sido abstracto, un repliegue sobre sí misma para saberse en las cosas primero, y después, encontrarse a

sí misma en las cosas pues es la esencia de éstas. El proceso por el cual llega a su verdad, a su verdadera universalidad, es lo que toca ver ahora. Vamos a presentar los pasos lógicos fundamentales del desarrollo fenomenológico para no ir exponiendo detalladamente toda su dialéctica.

"La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad (*Realität*) y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma" (F., 259); el espíritu es "la esencia que *es en sí y para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como consciencia y se representa a sí misma" (*ibid.*). Es real sólo como consciencia, como saber, sólo así es espíritu. O dicho simplemente, no hay consciencia sin mundo. La "sustancia ética" (*die sittliche Substanz*) por tanto, dice Hegel, es "la esencia de la autoconsciencia; pero esta es *su realidad* y su *ser allí* (*Dasein*), su *sí mismo* y su *voluntad*" (*ibid.*, 255); el individuo existe como individuo sólo en un todo universal que es su sustancia, y a su vez este todo es real por el movimiento de las individualidades que lo conforman, por su acción; "el espíritu es la *realidad ética*" (*die sittliche Wirklichkeit*) (*ibid.*, 259), de modo que: "Todas las figuras anteriores de la consciencia son abstracciones de este espíritu" (*ibid.*, 260). "Realidad" ética, no sólo "sustancia", pues lleva la consciencia en sí misma, el saber. Este entramado de individualidad y universalidad es una realidad ética, la cual es el fundamento, aquello a partir de lo cual obramos todos. Es el mundo real objetivo, que sólo puede ser una comunidad. "La comunidad es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el reflejo de los individuos -y que es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí" (*ibid.*, 263). Se trata de que el sí mismo de la consciencia y ese mundo real objetivo se identifiquen y no permanezcan separados- pero no se trata de una mera identificación arbitraria- y de que el carácter de aquello en lo que se realiza la autoconsciencia es de contenido ético. *Esa relación en que se da la certeza de sí de igual forma que la de los otros en cada autoconsciencia es, en esencia, de contenido ético.* Sólo es posible comprender cabalmente lo que una autoconsciencia es si se la comprende como una comunidad de autoconsciencias bajo normas e imperativos morales que determinan y guían la unidad de su actuar unos respecto de los otros. Lo universal sólo se puede encontrar en esas normas e imperativos. Por eso empezó Hegel tratando en (V.B) la realización del concepto de razón. En (3.3.2) estudiaremos este desarrollo del concepto de eticidad en la *Filosofía del derecho* de Hegel y las diferencias respecto al presentado en la *Fenomenología*.

A esto se debe también que Hegel intente el paso desde la eticidad sustancial inmediata de un pueblo -"una eticidad *que es*" (*ibid.*, 211)-, pues ella es sólo el modo inmediato de la vida de un pueblo y no la sustancia ética verdadera, a un momento superior, que "en la *consciencia de su esencia*" (*ibid.*) deja de ser algo limitado. *Sólo en la consciencia, en el saber*, llega la sustancia ética universal a su verdad. Se necesita *saber* de ella y no sólo tomar la "totalidad de las costumbres y leyes" como una "sustancia ética *determinada*" (*ibid.*) ya que de ese modo es ella algo limitado. La consciencia singular por su parte, en la sustancia ética, tampoco es algo verdadero pues tan sólo está en unidad inmediata con ella, no hace valer su individualidad y singularidad propias, no es todavía *para sí*. "Pero, cuando llega a este pensamiento, como necesariamente tiene que llegar, se pierde esta unidad *inmediata* con el espíritu o su *ser* en él, pierde su confianza" (*ibid.*). Cuando se reconoce como singularidad se enfrenta a las costumbres y leyes, las cuales dejan de ser esenciales; ahora ella, la consciencia, es lo esencial. Se da la

oposición entre lo singular y lo universal, el individuo, como yo, es la "verdad viva" (*ibid.*, 212). Este tema lo desarrollaremos adelante al tratar de las eticidades antigua y moderna pues es el desarrollo consecuente de la argumentación de Hegel (3.4). Allí desplegaremos las distinciones fundamentales establecidas por Hegel y trataremos de especificar las determinaciones de la eticidad consciente de sí.

Así, las nuevas figuras del espíritu, en la *Fenomenología*, ya no son figuras de la consciencia sino de un mundo, son los "espíritus reales" (*ibid.*, 261). Hegel pasa de este modo, de una razón individual, subjetiva, a lo que constituye su realidad y la sostiene, el mundo social, el verdadero mundo humano. Los momentos que configuran este desarrollo son a) el mundo ético, griego, b) el mundo desgarrado en un más acá y un más allá, y por último c) la visión moral del mundo. Esto es: a) la "sustancia ética" que primeramente es el "en sí", la esencia u obra universal que, b) "como ser para sí, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarra el universal y toma de él su propia parte" (*ibid.*, 260). Es la disolución de la sustancia universal, el momento del obrar, puesto que es por éste por el que se realiza la disolución de la primera sustancia universal, en cuanto ahora es el sí mismo de todos los individuos como individuos lo que se realiza y cuenta. Y c) el momento real de su unificación e identificación ya que esa unidad universal se da "por el obrar de todos y de cada uno" (*ibid.*).

Este movimiento es el que la hace ser "la esencia *real y viva*" (*ibid.*), cuya culminación es la *Moralidad*, la cual es, aquí, como Hegel pone de manifiesto, *el espíritu cierto de sí mismo*, la realización verdadera de la relación intersubjetiva, de la sustancia ética que es la verdad de aquella, y del verdadero deber y derecho. Aquí expondremos la propuesta lógico fenomenológica del constitutivo ético de la *Moralidad* ya que es la culminación y verdadera realización de la relación intersubjetiva ya definida pues es una comunidad, de la sustancia ética pues lleva en sí la consciencia, el saber, y de lo moral y ético pues lo ético universal es el constitutivo de esa relación, el absoluto moral que la sostiene, el deber, y como veremos después, la verdadera realización del derecho. Al inicio de esta sección (VI.C a y b) Hegel realiza la crítica de la moral kantiana y fichteana y en (c) da su solución. Ahora sólo nos referiremos a los puntos centrales de ésta crítica, los cuales nos permitirán poner de manifiesto la solución aquí aportada por Hegel al problema moral, y que será completada después cuando se expongan las críticas a la moral de Kant y al derecho abstracto en su *Filosofía del Derecho* (v 3.2, 3.3.1).

La *Moralidad* es el espíritu que está cierto de sí como espíritu. La autoconsciencia moral del deber (*Pflicht*) es la esencia absoluta. Pero la moral kantiana presenta y parte de la oposición entre un ser en sí y para sí moral y un mundo natural, donde el deber es lo esencial y la naturaleza lo inesencial. En esta oposición la consciencia moral se da cuenta que la naturaleza no le da su unidad, y que la puede hacer feliz como infeliz. Para Kant además el deber es lo fundamental, la esencia, la voluntad pura, que se opone a la naturaleza sensible del hombre, a sus impulsos, inclinaciones e instintos que tienen fines singulares. Es la lucha entre la razón y la sensibilidad. La consciencia tiene que unificarlas, superar esa lucha en la unidad de ambas, lograr la conformidad de la sensibilidad y la moralidad. Parece que la unidad sólo se logra superando la sensibilidad, sin embargo, ésta es un momento del proceso, lo que da realidad a la acción moral. Así, la armonía, el

El perfeccionamiento se remite al infinito, algo que nunca se alcanza porque si se alcanzara superaría a la consciencia moral (*ibid.*, 355), es algo meramente postulado, pues no existe, lo que existe es la oposición. De este modo "la moralidad sólo es consciencia moral como esencia negativa para cuyo puro deber la sensibilidad tiene solamente una significación *negativa* y es solamente algo *no conforme*" (*ibid.*). La naturaleza y la sensibilidad siempre permanecen como algo otro que se debe conformar a la consciencia, lo cual no se logra realmente; la meta de la armonía se piensa sólo como una tarea continua infinita. Pero al mismo tiempo el contenido es algo que debe ser y no quedarse en mera tarea. Cómo lograrlo si la tarea es infinita. Esto se queda en el puro deber; el cumplimiento es remitido a un tiempo infinito, indeterminado. Los dos postulados, el de la armonía entre moralidad y naturaleza, y el de la moralidad y la voluntad sensible son puestos sin prueba alguna. La consciencia moral es el simple saber y querer del puro deber. Y surge entonces otro postulado para lograr la unidad buscada: una consciencia donde lo universal y lo particular estén en unidad, Dios, "otra consciencia que santifique esos deberes" (*ibid.*, 356). En ella sí está el deber puro; por el contrario, el deber sagrado en y para sí cae fuera de la consciencia real, ésta que actúa, y es así imperfecta. Mas sin embargo, para ésta, "en su querer y su actuar *puro* el deber vale como la esencia" (*ibid.*, 357), y es por tanto perfecta. Otra contradicción. De este modo, la consciencia moral parte de que ella existe como consciencia moral, pero tiene que reconocer "la indiferencia moral del mundo real y de la sensibilidad. Eso la lleva a postular la armonía más allá de ella...se sigue...que siendo la consciencia moral inarmónica, no hay consciencia moral. Y como la moralidad consiste en la adecuación de la realidad al deber puro, resulta también que no hay ninguna realidad moral" (142). Postular la armonía no es realizarla.

La consciencia moral cae en un movimiento de un lado a otro de sus postulados, en un "desplazamiento" (*ibid.*, 360) (143). Con su acción la consciencia moral es remitida al objeto, la acción lleva a la realidad y el actuar entraña una multiplicidad de comportamientos, de relaciones morales y deberes, los cuales deben ser necesariamente considerados como deberes. En la acción es ella real y presente, pone una determinación moral en el mundo, se exterioriza (*ibid.*, 361) (144), y allí se deja de lado el postular de la armonía, ésta es real y actual en la acción. "La acción cumple de hecho, inmediatamente aquello que se establecía para que no llegara a tener efecto y que debía ser solamente un postulado, solamente un más allá" (*ibid.*). Para la consciencia no armonizan la moralidad y la realidad, pero en la acción ésta se realiza. No obstante, esta acción tampoco es tomada en serio, por ser algo singular, contingente, que se opone al bien supremo que la consciencia busca. "Pero esto es, a su vez, una deformación de la cosa, puesto que en ello desaparecerían toda acción y toda moralidad. O bien la consciencia no toma propiamente en serio la actuación *moral*, sino que lo más apetecible, lo absoluto, es que el supremo bien se lleve a cabo y que la acción moral resulte superflua" (*ibid.*, 362), o se toma en serio la acción. Si se toma uno desaparece el otro. Kant se mueve siempre entre el deber y la realidad sin lograr su unidad, en él se mantiene una dualidad entre un más allá y su realidad. Si la armonía se logra en el más allá entonces no hay consciencia moral. Y como la moralidad es la unidad de la realidad y el deber, y ésta no se da, tampoco hay moralidad. La unidad del deber y realidad es remitida a un más allá de la consciencia moral, y es así solamente algo pensado, representado, nada real. Pero, como lo pone Valls Plana: "el deber puro no se puede cumplir en la naturaleza porque comportaría la anulación de la distancia entre los dos extremos que es constitutiva de la moralidad", de modo que si se diera "habría alcanzado el fin, desaparecería toda oposición y...toda acción moral concreta o

seria superflua"(145). Ese mismo tipo de desplazamiento ocurre con los otros postulados de la razón práctica por el cual no se logra conciliar deber y realidad, entre moral y mundo. Lo importante es aquí que la esencia es sabida ya como esencia, el deber. No obstante, la "*moralidad pura*, totalmente separada de la realidad, de tal modo que no tenga con ésta ninguna relación positiva, sería una abstracción no consciente e irreal, en la que se superaría sencillamente el concepto de la moralidad de ser el pensamiento del deber puro y un querer y un obrar"(F., 366). ¿Cómo hacer que el deber se cumpla en la realidad de forma que su realización no sea lanzada a un más allá de la consciencia, y que tampoco sea algo meramente interior y contingente?

Con la "consciencia moral", ahora *Gewissen* y no *moralisches Bewusstsein*, el sí mismo busca el contenido del deber en la certeza de sí mismo, dejando de lado la separación entre moralidad y realidad. La *Gewissen* es la moralidad que se da su propio contenido a través de su convicción, la "autoconsciencia es espíritu moral concreto"(*ibid.*, 370), es la esencia moral que se realiza y a su vez la acción es figura moral concreta. Deber y realidad no son ya contradictorios. "La *Gewissen* tiene para sí misma su verdad en la inmediata certeza de sí misma"(*ibid.*, 372), esto es, la propia singularidad es el contenido de la acción moral, éste "sí mismo constituye, por tanto, el contenido de la esencia antes vacío, pues es el sí mismo *real*, que no tiene ya la significación de ser una naturaleza independiente en sus propias leyes extraña a la esencia"(*ibid.*). El saber de sí es el deber (*Pflicht*) como convicción (*als Überzeugung*) suya, y el obrar es el traducir su contenido *singular* al elemento objetivo "en el que es universal y reconocido, y precisamente esto, el ser reconocido, convierte el acto en realidad"(*ibid.*, 373). La "esencia del acto, el deber, consiste en la convicción de la consciencia acerca de él"(*ibid.*), convicción que es el sí mismo, la pura certeza de sí da valor moral al contenido concreto, a la acción. La convicción es todo. ¿Soluciona esto el problema? No. Por la acción esta consciencia es objetiva, y en la objetividad es donde debe ser reconocida (146); "lo que se sabe como deber se ejecuta y convierte en realidad"(F., 373), y la convicción, acción y reconocimiento son aquí necesarios. A pesar de ello, el problema es el de si lo que la consciencia (*Gewissen*) considera como lo bueno lo es también para los otros. La convicción puede ser, y de hecho es, subjetiva. Por eso:"Esta *pura* convicción es como tal tan vacía como el *deber* puro"(*ibid.*, 375). La *Gewissen* no admite otro contenido que no sea el dado por ella, pues ella se determina por sí misma. Pero el contenido es sólo esa certeza inmediata de sí misma, el cual es "la arbitrariedad del singular y la contingencia de su ser natural no consciente"(*ibid.*, 376), que da y acepta cualquier contenido. El contenido sigue siendo algo subjetivo aún cuando sea tomado por la consciencia como universal, "el deber puro es sencillamente indiferente hacia todo contenido y tolera todo contenido"(*ibid.*), todos los contenidos son iguales. No obstante, lo que para ella es bueno debe serlo también para todos. La consciencia que actúa y la consciencia universal que reconoce este acto como deber son momentos necesarios de la determinación de ese obrar. El problema es saber si coinciden el deber de aquella como certeza de sí, con la forma como los otros la consideran. Ahora bien, lo puesto por aquella consciencia, los otros lo deforman pues "es algo por medio de lo cual se expresa el sí mismo de otro y no el suyo propio"(*ibid.*, 379), y tienen que anularlo para conservar su sí mismo ya que en ello no se saben libres, aquella no es reconocida. En este momento estamos en el punto donde la subjetividad del saber es lo importante, por eso dice Hegel que lo que "debe valer y ser reconocido como deber lo es sólo mediante el saber y la convicción de ello como del deber, mediante el saber de sí mismo en el hecho"(*ibid.*); la consciencia, el saber, el estar cierto uno mismo de que eso es el deber es aquí lo fundamental, lo

ganado con Kant. Ahora, para hacer válida su convicción, la *Gewissen* la expresa, el lenguaje es la expresión de su propio contenido, y lo que asevera es que "la consciencia está convencida de que su convicción es la esencia" (*ibid.*, 381). "La buena consciencia necesita ese lenguaje porque necesita el reconocimiento para que la validez de su acción quede confirmada" (147). Su saber inmediato de sí es ley y deber, "su intención es lo recto, por el hecho de ser su intención" (*F.*, 381) de modo que quien diga que actúa por consciencia dice la verdad pues ella es el propio sí mismo que quiere y sabe, pero así, la *Gewissen* es sólo saber puro de sí, querer abstracto, no real. Lo justo depende de lo que ella exprese como su convicción. Seguimos en subjetivismo. La autoconsciencia vuelva otra vez a sí, se encierra en su interior, en el yo que es la esencialidad toda "ante el que desaparece toda exterioridad como tal" (*ibid.*, 383), no actúa, y se ha convertido a sí en lo universal y verdadero. Es un *alma bella*. Subjetivismo total. En este acto de retorno la consciencia no tiene existencia, le falta la fuerza de enajenarse, de convertirse en cosa y soportar el ser, por eso: "Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia" (*ibid.*, 384). Este sí mismo puro es lo carente de contenido y determinación; de un lado está el querer, saber, actuar de este singular en su saber de sí en oposición a los otros, y de otro el deber y universalidad. A esto se opone la otra consciencia universal que toma por esencia la universalidad, el deber, y para la que aquella consciencia es el *mal*. Cómo restaurar la igualdad entre la certeza de sí con lo universal verdadero es el problema. *La persistencia en esa unilateralidad de la consciencia sobre sí es el mal, el enclaustramiento en sí mismo* (*ibid.*, 386). Hegel presenta aquí un movimiento dialéctico entre consciencias, claramente con el fin de lograr esta reconciliación, la cual ya no se va a lograr a través de la postulación de una unidad entre razón y naturaleza, razón y sensibilidad, o con un legislador universal, sino en el mismo saber y querer de las consciencias contrapuestas. De este modo, se da por un lado la consciencia que actúa y por otro la que enjuicia este actuar, pero ¿cuál es la validez de este juicio? La consciencia enjuiciadora no acepta las aseveraciones de la *Gewissen*, y no se da el reconocimiento. La base de este juicio es, sin embargo, la propia ley de la consciencia que juzga, por tanto también particular, que habla pero no obra, sólo juzga las acciones del otro, sólo piensa lo moral sin realizarlo, no es real ni actuante como tampoco lo es la primera, por eso esta otra consciencia se hace vil, es "hipocresía, porque no hace pasar tal enjuiciar como *otra manera* de ser malo, sino como la *consciencia justa* de la acción" (*ibid.*, 388), y así es mala ella misma. "Estamos aquí ante dos aseveraciones nudas que no se reconocen la una en la otra, a pesar de que ambas aseguran que el otro debe reconocerse en esa palabra que pronuncian" (148). El deber "sin actos, no significa nada" (*F.*, 387). La dialéctica hegeliana demuestra que ambas consciencias son iguales. La consciencia que es juzgada reconoce que la otra es igual que ella (*ibid.*, 389), y reconoce así el juicio que la condena, se confiesa mala, hipócrita y espera que la otra haga lo mismo, pero esta otra se encierra en sí, no da la cara, se niega a la continuidad con aquel que ha reconocido su falta y que, al hacerlo, ya ha renunciado a su egoísmo, y al hacer esto se ha puesto como universal, pues el mal, como vimos, era persistir en la propia particularidad; es a ésta a la que se ha renunciado al ponerse en comunidad con los otros. En cambio, la consciencia enjuiciadora persiste en "su ser para sí que no se comunica" (149), es un corazón duro, encerrado en sí, que no escucha. No reconoce su pecado. No hay reconocimiento. Y como vimos, si no se da éste no hay sí mismo ni unidad consigo de ninguna de las dos autoconsciencias, no hay comunidad. Esta consciencia no se confiesa, lo único que ofrece es "el silencio de quien se repliega en sí mismo y se niega a

rebajarse a otro. Es puesta aquí la más alta rebelión del espíritu cierto de sí mismo...no reconoce la contradicción en que incurre, la repudiación acaecida *en el discurso*, como la verdadera repudiación"(F. 389), "se niega a mantener su comunicación con él" quien con su confesión había "renunciado al *ser para sí separado* y se ponía como particularidad superada y, por tanto, como la continuidad con lo otro, como universal" (*ibid.*). La verdadera repudiación, el pecado, el mal, es la repudiación de la continuidad y comunión con los otros. Las consciencias como polos separados son abstracciones. Esto es negar el espíritu. *La reconciliación sólo es posible por un acto supremamente ético: el perdón.* La consciencia enjuiciadora puede perdonar, y lo hace, y renuncia de este modo a su unilateralidad. La dialéctica se cumple en este acto por el que la consciencia enjuiciadora "renuncia al pensamiento que divide y a la dureza del ser para sí que a él se aferra porque de hecho se intuye a sí mismo en el primero"(*ibid.*, 391). El perdón es la renuncia a su esencia irreal. "La palabra de la reconciliación es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma -un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*"(*ibid.*), *una comunidad ética autoconsciente*, donde ambos "espíritus ciertos de sí mismos no tienen otro fin que su puro sí mismo"(*ibid.*), *su fin a realizar es esa relación de saber puro en que ambos consisten.* En esta unidad ambos tiene su verdad y ellos mismo saben esto, unidad de lo singular y lo universal donde la determinidad "absolutamente universal, es el puro saberse a sí mismo, lo mismo que lo es el otro, la absoluta discreción (diferencia) de la singularidad y ambas son solamente este puro saberse (unidad)"(*ibid.*, 392, paréntesis añadidos). El centro de esta reflexión es el saber, el saberse que es actuar del reconocimiento mutuo de las autoconsciencias por el cual ellas son plenamente reales como individualidades absolutas y a la vez en su propia unidad indisoluble, el sí de la reconciliación, dice Hegel, en el que los dos yo dejan su ser contrapuestos. Saber esto es el espíritu cierto de sí. "Lo que se reconcilia en la palabra del perdón mutuo son pues dos saberes igualmente unilaterales en su absolutez"(150).

3.1.7 Saber absoluto, Concepto y Ciencia.

El desarrollo realizado por el pensamiento, "la ciencia de la experiencia de la consciencia", es el despliegue de los pasos realizados o momentos lógicos del llegar a ser cierta de sí misma de la consciencia como espíritu, la presentación del despliegue y crecimiento del espíritu humano. *Es la experiencia de la consciencia realizada por sí misma sobre sí que constituye el automovimiento de su llegar a saberse en lo que en verdad ella es: espíritu.* El problema es la determinación de lo que, en la reflexión hegeliana, constituye el punto del cual depende la certeza y verdad de todo el desarrollo lógico de los momentos del saber, lo que se toma como punto de partida. ¿Se trata de criterios? Creemos que no sólo es eso, sino precisamente, de todo el desarrollo lógico fenomenológico. Sin embargo, podemos tomar como puntos concretos de partida el "yo pienso" cartesiano, desplegado por Kant y Fichte, el método dialéctico fenomenológico como automanifestación del pensar, y esto por la simple razón de que lo último a lo que todo esto nos remite es a la *existencia del pensar y de la simple resolución racional a pensar.* La fenomenología del espíritu es así, la manifestación que la consciencia hace de sí, su experiencia, su aparecerse a sí misma a través de su propia actividad, de modo que ella es el presupuesto del que

se parte, es el pensar mismo en su movimiento puro, no algo exterior a él y aplicado de forma externa. *Es la autorreflexión que el saber lleva a cabo para saberse como saber cierto y verdadero de sí.* Por eso *ciencia de esta experiencia*, no una ciencia objetivante ni empírica sobre algo, el espíritu, sino de éste mismo en su llegar a saber de sí, donde la consciencia es el objeto del experimentar y el sujeto de las experiencias; se trata de "*hacer una experiencia con algo..., de manera tal que así este algo se confirma en su verdad*, experimentar que ello no es como pareció en un primer momento, sino que en verdad es otra cosa"(151), y hacer surgir de este modo el nuevo objeto verdadero hasta manifestarse a sí como razón absoluta autoconsciente que se ha alcanzado a sí misma en su propia experiencia (F., 58). La fenomenología es el manifestarse, el aparecerse, el hacerse patente y presente a sí misma de la consciencia en lo que ella es en su verdad: saber que se sabe, saber absoluto, *espíritu absoluto*. Esto es el concepto, y así, la ciencia (152). El *Espíritu* que se conoce a sí como *espíritu* es lo que Hegel llama "*ciencia*" (F., 19, 467, 471). Ahora bien: "El aparecer -es decir, el revelarse- no es cualquier cosa o algo contingente que le pasa al espíritu, sino la esencia de su ser"(153). Por eso la fenomenología es el automovimiento del saber del espíritu, el modo y la manera como él es (154). "*El pensamiento es más bien esto: manifestarse; ésta es su naturaleza, esto es él mismo: aclararse. Manifestarse no es, en cierto modo, el estado que pueda darse o no darse, de manera que el pensamiento siga siendo todavía pensamiento aun cuando no se manifestara, sino que el manifestarse es mismamente su ser, su esencia*"(155). El espíritu es pensamiento, pensamiento del pensamiento, pensar que se piensa a sí mismo, autoconsciencia absoluta en el concepto de sí misma.

Ahora presentamos la autoexplicación que da Hegel de su propio hacer, del resultado al que llega en su obra, al saber absoluto, tomando como base el capítulo sobre el saber absoluto y el prólogo a la *Fenomenología*, que nos permita en la parte (4.1), retomar lo expuesto y volver a desplegar la estructura autorreflexiva de la fundamentación última en cuanto ésta es posible sólo desde el saber puro aquí conceptualizado. Lo hacemos así porque lo creemos conveniente en cuanto que los momentos desarrollados a través de la obra de Hegel nos permitirán comprender por qué hablamos de fundamentación del saber y a partir de qué la hemos concebido.

La pregunta que está a la base es siempre ésta: ¿qué es el yo, el pensar, el saber en verdad? El saber absoluto, o el concepto puro, es el saber al que se ha llegado, el saber puro como autoconsciencia pura, movimiento de automediación que se autodetermina en sus características constitutivas. Se trata así de la autoexposición de las determinaciones constitutivas del saber puro, del yo o autoconsciencia que se sabe a sí misma, del sujeto autoconsciente. El contenido del concepto es el despliegue realizado hasta aquí, eso es lo que el saber sabe, y se sabe en ello. El fin era saberse a través de ello. Es así que: "La naturaleza, los momentos y el movimiento de este saber han resultado ser, por tanto, el puro *ser para sí* de la autoconsciencia; el es yo, es *este* y ningún otro yo y es, asimismo, el yo inmediatamente mediado o el yo *universal superado*"(*ibid.*, 467). Se trata de la naturaleza del yo como la pura negatividad, el escindir y diferenciarse, el saber de un contenido, contenido que es el él mismo pues "el yo, en su ser otro, está cerca de sí mismo"(*ibid.*). El carácter autorreflexivo de esta afirmación -y de todo el proceso- se muestra en que el contenido de la autoconsciencia, del yo universal, "no es otra cosa que *el mismo movimiento que acabamos de emancipar* (cursivas añadidas); pues es el espíritu que se recorre a sí mismo, además, *para sí* como espíritu, por el hecho de ser la figura del concepto en su

objetividad"(*ibid.*). El *concepto es este haber ya llegado a sí del saber como saber -saber absoluto especulativo*. Cuando se sabe lo que el espíritu es, eso es el saber absoluto, pues ha igualado su sustancia con su autoconsciencia.

Se trató en todo lo anterior, poner en movimiento la inmediatez del en sí, de la sustancia, ya dada, ya presupuesta como punto de partida. Por eso Hegel parte de que "nada es *sabido* que no esté en la *experiencia* o..., que nó sea presente como *verdad sentida*, como lo eterno *interiormente revelado*, como lo sagrado en que se *crea*"(*ibid.*, 468). No se trata de un círculo vicioso, sino que para poder realizar el desarrollo es necesario lógicamente *saber* de aquéllo que se va a buscar en la experiencia que la consciencia hace de sí, algo ya presente, lo eterno interiormente revelado. ¿Cómo sería posible buscar algo que no se sabe lo que es?, ¿qué se buscaría en la experiencia si no se tuviera algo previo -sabido o intuido prefilosóficamente- en el que ya nos encontramos, del cual partimos y del cual se busca saber?: "... el absoluto mismo... es la meta buscada. Ya está presente, pues de no ser así, ¿cómo podría ser buscado? La razón lo produce sólo en tanto libera a la conciencia de las limitaciones; este asumir las limitaciones está condicionado por la ilimitación presupuesta"(156). El criterio aquí lo da, como afirma Hegel, la consciencia, por eso se va a comparar ella consigo misma. Se parte de la existencia del yo, del pensar, y el punto de llegada tiene que ser lo que él es como espíritu ya que "la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*"(*F.*, 473). El espíritu que ha llegado así a su concepto es la ciencia. "El contenido es, según la *libertad* de su *ser*, el sí mismo que se enajena o la unidad *inmediata* del saber de sí mismo"(*ibid.*, 471), "y en esta *forma* de la mismidad, en que el ser allí (*Dasein*) es pensamiento inmediato, el contenido es *concepto*"(*ibid.*, 472). No hay diferencia entre el saber y la verdad. Lo que Hegel llama saber absoluto es el saber -especulativo- de lo que el espíritu en realidad es pues "saber completamente lo que el saber es es saber lo que el saber sabe"(157). Se trata efectivamente del círculo autorreflexivo donde lo que el saber sabe es a sí mismo como tal saber en sus determinaciones constitutivas. Sólo éste es la verdad de lo que al principio aparecía como la (infinitud de la) vida, esa inquietud absoluta.

Para nada se trata entonces de la mera representación que lo concibe como el saber que sabe *todas las cosas*, que posee el conocimiento de todo, y que deja el camino cerrado para el progreso del conocimiento. Ni es tampoco el pensamiento concebido como meras ideas, o representaciones particulares, subjetivas y aisladas, sino *el acto puro de pensar en el que el ser racional consiste*. Saber que involucra el proceso de su venir a ser, de su llegar a sí; es la crítica de la mera consciencia, de todo saber externo a la consciencia o meramente empírico, sensible; que involucra la comunidad, su culminación en lo moral, la religión, y al final, como saber que sabe todo esto y que sabe que así lo sabe (158). Por eso es el "devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término (*Ende*) como su fin (*Zweck*) y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin"(*F.*, 16, 23), i.e donde al final se comprende lo que el comienzo en verdad es. "Si el saber es la actividad autónoma de un sí mismo espiritual, y la auto-manifestación del objeto es indistinguible de la misma actividad espiritual, entonces hay sólo una actividad, y el sujeto y el objeto son identificados en ella"(159). Todo el movimiento ha sido el retorno a sí de la consciencia, y "el espíritu es el movimiento mismo"(160). "Mirando hacia atrás sobre todas las

formas a través de las que ha ido, puede reconocer que en cada una de ellas, incluyendo la más alta, está encontrándose a sí mismo"(161).

En el prólogo a la *Fenomenología* Hegel reconsidera todo el movimiento y despliegue realizado por el saber en sus momentos y conceptos principales; es una reflexión especulativa sobre lo que ha sido la *experiencia de la consciencia* cuya culminación es esta reflexión última, una presentación del *concepto* después de haber realizado ya el recorrido o experiencia de la consciencia. Ya sabemos que el *concepto* es lo fundamental: "la verdad solo tiene en el *concepto* el elemento de su existencia (*Existenz*)" (F., 9). Al llegar al concepto, en el saber, se llega a la ciencia. Ahora bien, el concepto no es algo exterior al saber, es el saber mismo. *Es el saber que sabe, que se sabe a sí mismo*. Por eso fue necesario desarrollar el contenido del concepto, esto es, la forma en que se concibe y expone a sí mismo. *Conocer el contenido del saber es desarrollarlo, y la única manera de desarrollarlo es sabiendo, por consiguiente el desarrollo es el contenido mismo, ambos son uno, el saber que se sabe*. Hegel desarrolla precisamente el proceso por el cual el saber llega a ser ciencia, *saber cierto y verdadero*, lo que él llama saber absoluto, pues la ciencia sólo se hace inteligible en el camino y desarrollo que conduce a ella. Por eso el desarrollo es ya la ciencia misma. No se trata de que exista un desarrollo que lleve a un resultado, el cual, de forma independiente y aislada de aquél, sea ciencia o saber verdadero, pues no existiría conexión alguna entre ellos, no se sabría cómo fue posible que tal desarrollo llevara a ese saber, de alguna forma el desarrollo tendría que ser conocimiento, y de hecho, como demuestra Hegel, ya es conocimiento. Este proceso es, así lo consideramos de acuerdo con lo ya visto, un proceso autorreflexivo, es *autorreflexión del pensar*. Pero el desarrollo tiene que ser necesario, *lógico*; se trata por tanto, de exponer esa necesidad. Eso es lo que ya se ha hecho. La necesidad radica en el desarrollo inmanente del contenido mismo, esto es, del concepto. Se trata del paso necesario -en una totalidad de interrelaciones orgánica- de una figura a la figura siguiente del proceso porque la primera no se comprende racionalmente sin la que le sigue, la que a su vez presupone a la primera -necesaria por tanto-, siendo así la última la verdadera realización de lo que primero era abstracto, no completo, contradictorio, su superación (conservación), de modo que el pensamiento se logra, se alcanza a sí.

La afirmación de Hegel, de la cual depende todo el desarrollo por cuanto con ella y a partir de ella intenta poner de manifiesto el centro y punto clave o arquimédico, base del conocimiento, se torna inteligible: "todo depende de que lo verdadero no sea aprehendido y se exprese como *sustancia* (*Substanz*), sino precisamente como *sujeto* (*als Subjekt*)"(ibid., 15). Lo verdadero es sujeto, subjetividad, no mera sustancia. La tesis fundamental de Hegel, con la cual estamos de acuerdo es *que lo verdaderamente real es el sujeto*. Evidentemente todo depende por lo tanto, de cómo se entienda ese concepto del sujeto, de lo que él signifique, del contenido del concepto, de sus determinaciones fundamentales, y de la forma reflexivo filosófica por la cual y a través de la cual se llegue a él. Se tienen que fijar las determinaciones del sujeto en contra de las de la sustancia (Spinoza). La crítica fundamental es que el concepto de sustancia no es el adecuado para expresar lo verdadero porque en él la consciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) desaparece. En cambio la "sustancia viva" es, "además, el ser que es en verdad *sujeto*" (ibid.). Por eso tuvimos que ir paso por paso, con la *Fenomenología*. Y la sustancia en cuanto sujeto sólo es real (*wirklich*) en tanto "es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma (*die*

Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist"(ibid., 16). Para explicitar claramente este concepto es necesario exponer los diferentes momentos que constituyen el *movimiento o mediación de ser subjetividad*, de la autorreflexividad que constituye al yo como yo, al sujeto.

El sujeto es movimiento, y son tres momentos los que entran aquí, pero que constituyen a la vez *un sólo acto*, un sólo movimiento, que expresan la *dialéctica* del pensamiento defendida por Hegel (el movimiento dialéctico de la *Fenomenología*). Claramente no se trata, para repetirlo de nuevo, de un sujeto aislado individual sino de la realidad pensante universal.

La primera determinación es el pensamiento en cuanto lo "universal". Veamos. La "sustancia de un ser allí (*Dasein*) es la igualdad consigo mismo, pues su desigualdad consigo mismo sería su disolución"(ibid., 36). En la *Ciencia de la lógica* define Hegel lo universal como este simple estar consigo. Es esta igualdad consigo la que determina al pensar como lo que es, la cual es la "abstracción pura y ésta es el pensar (*das Denken*)"(ibid., 36-37), es decir, la igualdad consigo mismo es la identidad simple del pensar, la abstracción pura porque es sólo el recogimiento en sí mismo, el estar consigo, en sí mismo, y no en otro diferente, el abstraerse de todo otro -contenido-diferente de sí, el dejar de lado todo y sólo estar consigo, ese puro percibirse. Esta igualdad consigo es el *pensamiento*, lo constituye como tal; así lo podemos determinar inmediatamente pues el que sea igualdad consigo mismo es su *cualidad*, una característica y "mediante la cualidad se distingue un ser allí (*Dasein*) de otro o es un ser allí"(ibid., 37), y por eso tal ser allí, tal existente, está consigo mismo (inmediatamente). "Pero es por ello por lo que es esencialmente el *pensamiento (Gedanke)*. Es aquí donde se concibe (*begriffen*) que el ser es pensar (*das Sein Denken ist*)"(ibid.). Hegel afirma así la identidad entre *ser y pensar* (tal como lo había hecho ya Descartes) pues "decir *cogito ergo sum* y decir que el ser, la realidad, la existencia del yo me son inmediatamente revelados en la consciencia, es decir lo mismo"(162). Ser es igual a pensar, pues el ser es igualmente la igualdad no diferenciada de sí, la abstracción pura, lo que no ha desarrollado sus diferencias y determinaciones. De aquí parte Hegel, de la existencia del pensar, del sujeto.

Esta *inmediatez de la igualdad consigo mismo del pensar* es algo que simplemente *es, y es*, simplemente por esa igualdad consigo. Esto es el pensar, *estar consigo mismo, igualdad (identidad) inmediata consigo mismo*. "El ser allí (*Dasein*) es cualidad, determinabilidad igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado; esto es, el entendimiento (*Verstand*) del ser allí"(F., 37). Tal simplicidad parece algo fijo, pero no lo es, pues esa igualdad es también negatividad, i.e un distinguirse de sí mismo en sí mismo permaneciendo igual a sí en esta disolución. De modo que, "el que tenga en sí misma su ser otro y su automovimiento es lo que va precisamente implícito en aquella *simplicidad* del pensar (*des Denkens*); pues ésta es el pensamiento (*Gedanke*) que se mueve y se diferencia a sí mismo, la propia interioridad (*Innerlichkeit*), el *concepto puro (reine Begriff)*"(ibid., 38). En otra parte nos dice Hegel que esta simplicidad es ya *en sí* diferencia, pero en la que ésta no está todavía puesta como tal(163). ¿Qué es el diferenciarse del sí mismo, del yo, del pensar?, ¿qué hay de nuevo en esto?, ¿a dónde nos lleva?, ¿cuál es el contenido propio de esta simplicidad que se mueve?

Lo simple es el *en sí (An sich)*, la igualdad consigo misma, la simplicidad inmediata de la vida, donde no hay distinción ni diferenciación, la "universalidad abstracta", la "sustancia inmediata", que no es "lo real". Lo verdadero es el todo, y éste es "la esencia que se completa mediante su

desarrollo"(F., 16). "Este *en sí* tiene que exteriorizarse (*zu äussern*) y devenir *para sí* (*für sich*) mismo,...él mismo tiene que poner la autoconciencia como una con él"(*ibid.*, 20), hacerse objeto para sí mismo. De modo que la mediación es lo segundo, y ella es "la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí (*des fürsichseienden Ich*)"(*ibid.*, 17), la negatividad pura o el devenir, el tercer momento: "El yo o el devenir en general, este mediar ...es la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo"(*ibid.*). Por tanto, no hay un inmediato separado de un mediato, sino que en el yo, que es lo inmediato, se realiza el movimiento de mediación, es la inmediatez que deviene o la mediación por la cual pone un otro; la reflexión es el alejarse de lo inmediato, pero es a la vez el movimiento del reflejarse en sí mismo: "El espíritu, en cuanto consciencia, y consciencia de sí, implica de todos modos una diferenciación de sí mismo y de un otro y por tanto una mediación"(164). De ahí que la mediación es *reconciliación*, el momento del yo que es para sí, la superación de la contraposición, el reconocimiento de que el otro que el yo pone como objeto no es otro sino él mismo; es el retorno a la igualdad consigo mismo: "el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma"(F., 18), lo que se ha reflejado en sí mismo, el *sujeto, que por tanto es automovimiento, es en sí y para sí*, y sólo por eso es *real* (*wirklich*). "El espíritu es esa relación consigo mismo en cuanto otro, recuperando al otro en la consciencia de su identidad con él"(165). "Un sí mismo es *idéntico* consigo mismo porque *se identifica* a sí mismo consigo mismo"(166). De ahí que la verdad de la inmediatez es la mediación, ambos conocimientos "están tan íntimamente unidos que el saber inmediato (*unmittelbare Wissen*) es el producto y resultado del saber mediado"(167); "donde hay saber inmediato también hay saber mediato y viceversa. Tanto el saber inmediato cuanto el mediato, considerados por separado, son completamente unilaterales; lo verdadero es su unidad: un saber inmediato que a la vez está mediado, y un saber mediato que es a la vez simple en sí, referencia inmediata a sí mismo...En un sujeto que es objetivo en sí desaparece la unilateralidad, no la distinción"(168).

Estos tres momentos constituyen un sólo movimiento, *un solo acto*, que se expresan en el yo. Es decir, el yo es autoconsciencia, y lo que el *auto* de la autoconsciencia significa es que se pone a sí misma como objeto, ella es objeto para sí misma, como otro que sí, y supera esta duplicación y separación porque el objeto no es otro que él mismo. Es objeto reflejado en sí mismo. La consciencia (*Bewusstsein*), la reflexión, el yo, el pensar, al conocerse y saberse, tiene consciencia de un objeto como de otro, pero este otro es la consciencia misma, de modo que el objeto conocido no se distingue del saber que lo sabe porque es él mismo. Se tiene consciencia de la consciencia, o, es la consciencia que se sabe y conoce a sí misma como consciencia, y es por tanto, *autoconsciencia* (*Selbstbewusstsein*), es un *yo, reflexión sobre sí*. Ese *acto de autorreflexión pura* nos constituye como sujetos a todos nosotros. Con esto está expresado todo ese movimiento que la reflexión realiza sobre sí misma, acto en el que el pensamiento se piensa a sí mismo; no se trata de un pensamiento que piense un pensar separado de su ser pensado sino que en el *acto puro de pensar, lo que el pensar piensa es el pensar y sólo ese acto de síntesis y unidad es propiamente el yo, el pensamiento*. "El espíritu se convierte (*wird*) en objeto (*Gegenstand*), porque es este movimiento que consiste en devenir *él mismo un otro*, es decir, *objeto de su sí mismo* (*Gegenstand seines Selbst*) y superar (*aufzuheben*) este otro"(F., 26). "En aquel movimiento la negatividad es la diferenciación y el poner (*setzen*) de la existencia (*des Daseins*); en este recogerse en sí, es el devenir (*Werden*) de la *simplicidad determinada*"(*ibid.*, 36), pero concreta,

plena de contenido. O como lo dice en la historia de la filosofía, asumiendo el concepto que del yo da Schelling: "El concepto del yo, es decir, el *acto* por medio del cual el pensamiento se convierte en objeto y el yo mismo (el objeto) forman una unidad absoluta; fuera de ese acto, el yo no es nada" (169). "Yo me distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto" (F., 103). La subjetividad es entonces esa simple negatividad (*einfache Negativität*) consistente en la duplicación (*Entzweiung*), el desdoblamiento (*Verdopplung*) que el sujeto realiza en sí consigo mismo pero permaneciendo igual a sí mismo. En primer lugar, está lo simple, la unidad inmediata, o lo universal, el pensamiento. Lo segundo es el momento de la negación, el desdoblamiento, el *devenir su otro*, la duplicación, o el hacerse objeto de sí. Lo tercero es la *negación de la negación*, la negación de este diferente y así la restauración de la igualdad, pero sin ser ya inmediata sino *acto reflexivo de mediación absoluta*. El otro, el objeto es él mismo, el pensar, el yo, no hay diferencia, o más bien, hay identidad en la diferencia. Y todo esto es movimiento y continuidad realizados por la subjetividad misma, no por algo exterior a ella.

Sólo así la sustancia es sujeto. Deja de ser algo inmovil, estático, sin diferencias. El sujeto es el movimiento de diferenciación, el "desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo (*die Reflexion im Anderssein in sich selbst*)" (*ibid.*, 16). *Ese acto autorreflexivo puro es el ser del yo*. Lo que el yo sabe de sí son sus propias determinaciones, y el *saber de sí* es la determinación que lo constituye como yo. El cómo se ha llegado a esto es lo que la *Fenomenología* nos ha mostrado. "El yo es la relación infinita del espíritu con sí mismo" (170), la simple certidumbre de sí mismo, certidumbre que es su ser: "El yo y su ser están, por consecuencia, unidos de una manera indivisible", esto es, el pensar y el ser son lo mismo pues la certidumbre que aquél posee de sí no es una mera propiedad entre otras, como una más, sino su ser, es decir, sólo por ella el yo es lo que es, ésta es "su naturaleza misma", él no puede ser o "no puede existir, sin saberse a sí mismo" (171). Como dice Heidegger, "el *saber* absoluto es un concebirse, es 'concepto'" (171).

A la actividad del separar la llama Hegel la actividad del *entendimiento (Verstand)*, la energía del pensar, del yo puro. El sujeto es quien supera la "inmediatez abstracta que sólo es (*seiende*) en general" (F., 24), y al hacerlo es la "sustancia verdadera (*wahrhafte Substanz*), el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma" (*ibid.*). La reconciliación llevada a cabo entre la consciencia y su objeto es la superación del entendimiento, que sólo separa y mantiene esta separación. De este modo, el espíritu no es sólo "en sí", ni sólo "para sí" para nosotros que realizamos esta reflexión, sino que es "para sí mismo", pues *sabe* de lo espiritual, *se reconoce* en ello, se sabe a sí mismo como espíritu.

Por lo tanto, se deduce que todo ello es su propio *actuar*. *El espíritu es esencialmente actividad*. Es la actividad que el *saber* es, *su hacer es su ser* pues el "pensamiento es activo solamente mientras que se produce; él se produce a través de ésta su actividad misma" (173). No necesita de un sustrato, si así fuera sería algo separado del yo. "Pero la actividad no tiene ninguna otra determinación que el acto; tampoco aquello que se desarrolla puede ser otra cosa que lo que es la actividad" (174).

Ahora bien, en el regreso que la consciencia realiza sobre sí hay algo nuevo: precisamente el saber de sí, el saber lo que el yo es, que no existía al inicio. Se ha llegado a saber lo que el yo es a través de su propio hacer, de su propia actividad (movimiento), y es por tanto, de este modo, *autoconocimiento*. Hay un enriquecimiento con el saber del saber. "Es una diferencia de la forma; pero de esta diferencia depende todo"(175). "En eso consiste la gran diferencia, que el hombre sabe lo que él es"(176). Este automovimiento no da como resultado ningún contenido distinto al del sí mismo, al del yo en su simplicidad. Lo que éste sabe y conoce en su duplicación es a sí mismo. El contenido no le llega ni le puede llegar de fuera ya que, entonces, no sería automovimiento sino reflexión externa, y se permanecería en el entendimiento. El contenido lo obtiene de sí mismo, es su propio contenido, "todo contenido es su propia reflexión en sí"(F., 36).

En esto consiste el *autodeterminarse* del pensar, el yo se determina a sí mismo su contenido en su propio movimiento, en su propia actividad, en su *saber que es hacer*. El movimiento es en él mismo, por eso es autodeterminación, libertad, pues "es libre quien no depende de un otro"(177). En tanto la consciencia se sabe, en este saberse se determina a sí misma, y en esto radica su libertad. Las múltiples determinaciones que se da son las ya mencionadas: la actividad de pensar, esto es, autorreflexión, el ser un yo, que es por tanto automovimiento, desenvolvimiento, autodeterminación o libertad, acción de hacerse lo que él es, voluntad libre, y esencialmente no solipsista sino en intersubjetividad, comunidad de sujetos que conforman el pensar, cuyo fundamento, como vimos, es *lo ético por sí mismo*, y así, la verdadera realidad, el concepto; de ahí que se trate por consiguiente, de autodespliegue lógico. Autodeterminarse es efectivamente aquí, el acto de darse a sí sus propias determinaciones.

Toda la actividad del pensamiento desplegada hasta ahora es la esencia de su desarrollo, *de su proceso de concretización*. El propio movimiento de la consciencia que en su experiencia llega a saber de sí es su desarrollo, es así *autoproducción*. El resultado no es otro que lo que era al inicio pero *desarrollado* en sus determinaciones, y por tanto es algo concreto, "unidad de determinaciones distintas", no algo abstracto. "El desarrollo del espíritu es un desprendimiento, un desplegarse"(178) hacia algo concreto, hacia sí mismo. El pensar, el espíritu no es algo ya dado de por sí sino, por el contrario, él consiste en hacerse a sí mismo, en determinarse, devenir sí mismo. *Hacerse lo que tiene que ser es su ser*. Desarrollo, evolución, es que el yo como abstracto llega a ser concreto en cuanto se sabe. Desarrollo es desarrollo en el saber activo, en lo que el yo es de suyo, y no de un saber subjetivo o carente de contenidos reales. Lo que es de suyo llega a ser para sí. "En la evolución no puede descubrirse ninguna otra cosa que lo que existe ya en sí"(179). Lo producido mediante el desarrollo no es otra cosa distinta a lo que existía al inicio, son lo mismo; es unidad del punto de partida y el de llegada. El proceso y progreso que el yo realiza son los grados de comprensión de sí mismo; *lo que se desarrolla es el contenido del concepto, del yo, un yo que somos todos, intersubjetividad*. En tanto se va *comprendiendo* se va *realizando concretamente, su comprenderse es su realizarse como pensar universal*. Lo concreto radica en la unidad de las determinaciones que encuentra y conoce de sí mismo. El proceso de autocomprensión es su misma autorrealización, el movimiento -autodespliegue- de ir realizándose como razón y como espíritu.

Con todo ello entra en escena el concepto metafísico fundamental: lo real. "En esto y solamente en esto reside su realidad (*Wirklichkeit*)"(F., 17), esto es, el yo, el pensamiento *es la verdadera realidad*, consistente en las determinaciones ya expuestas. Es *real* en cuanto que lo *real* es "lo que

se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto"(ibid., 32): el espíritu; el pensar se hace real, se "realiza porque se determina por sí"(180), por eso: "Sólo lo espiritual es lo *real*"(F., 19). La exigencia y el *fin*, es que "lo que es en sí, tiene que convertirse en objeto para el hombre, llegar a la consciencia; así llega a ser para él y para sí mismo"(181). El fin es hacerse objetivo para sí mismo, hacerse real, y la sustancia sólo es subjetividad en cuanto "es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir. otro consigo misma"(F., 16)(182). La "experiencia" es el *movimiento* mismo en el cual, y por el cual, lo inmediato, el "en sí", se separa, se extraña "para luego retornar a sí de este extrañamiento y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad"(F., 26). Por eso para Hegel la ciencia sólo se puede organizar "a través de la vida propia del concepto" (ibid., 35). "En esta naturaleza de lo que es que consiste en ser en su *ser* su *concepto*, reside en general la *necesidad lógica*"(ibid., 38). La necesidad del concepto es su propia necesidad pues el contenido que el saber sabe es el suyo propio a través de la necesidad de sus momentos justificados autorreflexivamente; sólo mediante este saber del contenido es como se constituye como tal, como saber. El contenido y el concepto no son uno que esté frente a otro, como si el contenido fuera un accidente o predicado pues: "El elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto, lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo, sujeto"(ibid., 43). *El saber se constituye como saber sabiéndose*. El saber y el contenido se identifican pues el contenido que el saber sabe es él mismo como saber. De modo que en el pensar el saber coincide con lo sabido. En él hay verdadera unidad de objetividad y subjetividad (183).

3.2 Libertad de la voluntad y derecho.

Varios puntos tenemos que mencionar aquí como partes de la justificación hegeliana de la ética y del derecho: a) El mismo concepto de la subjetividad cuya demostración es el proceso reflexivo de la fenomenología (3.1), el cual nos ha llevado a, b) la necesidad del contenido ético de la intersubjetividad (3.1.4 y 3.1.6), que a su vez permite formular, c) la necesidad del concepto de derecho en cuanto defensa y realización de la libertad de la voluntad (que es realización del sujeto mismo)(3.2). Para ello es preciso concretar, d) la crítica a la moralidad kantiana que permita apreciar lo que es el concepto de eticidad en tanto superador de aquélla y del derecho abstracto (3.3). Para comprender mejor el concepto de eticidad y los criterios o conceptos fundamentales que permiten ponerlo como el concepto ético supremo es necesario trazar, e) la diferencia entre la eticidad moderna respecto de la antigua (3.4)(ya señalada en parte en lo expuesto hasta ahora). Con ello podremos plantear en el (4.4) el concepto de eticidad postconvencional.

Es necesario exponer gran parte de su *Filosofía del derecho* porque no queremos tratar sólo los puntos de crítica de Hegel contra Kant sino hacer ver que en la fundamentación del derecho están interconectados conceptos tales como el de lo ético mismo, del deber, libertad, voluntad, actuar, comunidad, individualidad, universalidad, subjetividad, autoconsciencia, saber. Se trata de demostrar su interrelación, su conexión lógica. ¿Qué es el derecho y cuál es su relación con lo ético, con la libertad de la voluntad y con la consciencia de los individuos? ¿Cuál es su realidad, y cómo se logra su realización? Veremos ahora la forma de concreción más acabada de la relación intersubjetiva, expuesta por Hegel en la eticidad del pueblo o comunidad en esta obra.

Tal parece que si no se precisan estos conceptos la eticidad se queda en un remitirnos a lo actualmente existente, sea lo que éste sea, o con el mero derecho positivo o son un sistema jurídico arbitrario. Se trata entonces de la idea del derecho, de su concepto y realización, de demostrar su necesidad. Al término de la *Fenomenología* vimos que *la realidad del concepto es su libertad y que ésta se la da en la intersubjetividad*. Esto se da aquí por supuesto. Hegel mismo afirma que el desarrollo de este concepto hay que tomarlo como ya desarrollado en partes anteriores del sistema (§ 4). El espíritu es inteligencia y las determinaciones de su desarrollo (sentimiento, representaciones, pensamiento (185)) son el camino en el que se produce como voluntad. Esta no es algo dado sino desarrollado. Y no es libertad de un individuo aislado sino de la comunidad, del estado. El despliegue completo de estos conceptos es lo que pretendemos exponer ahora (186).

La base es la subjetividad pues ella es la existencia y realidad misma del concepto de la libertad ya que ésta sólo es posible como conciencia, sólo es real en cuanto subjetividad, la cual es, en la eticidad, "la existencia adecuada a su concepto"(184). "La idea del derecho es la libertad" (§ 1 A), es decir, el contenido del derecho es el contenido de la libertad. El derecho no se funda en los sentimientos ni en las emociones ni en el corazón ni en la conciencia inmediata. El punto de partida del derecho es la voluntad que es libre, su defensa y realización. Se trata del derecho de la libertad, "la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza" (§ 4), puesto que al tratar de la voluntad se habla de la voluntad de los sujetos pensantes, de su acción y, por consiguiente, de sus relaciones al actuar, de sus modos de actuar, de sus fines, medios, razones. Es necesario por tanto demostrar la necesaria conexión entre estos conceptos. Por eso Hegel presenta los momentos del concepto de voluntad que ahora abordaremos, pues a partir de ellos se verá que la voluntad es racional y que la realización de ésta sólo puede ser el derecho, y en esto consiste *lo ético*.

La voluntad sin libertad es algo vacío; la libertad es real "sólo como voluntad, como sujeto" (§ 4 A). De igual modo, el pensamiento y la voluntad no están separados: "la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en existencia, en cuanto impulso de darse la existencia" (*ibid.*). Lo que normalmente se hace es separar estos conceptos pero así la voluntad sin pensamiento es puro sentir, instinto, impulso. Lo práctico radica en que al determinarme en el actuar establezco una separación, una diferencia, que sin embargo es mía, "son lo que yo he hecho, construido, llevan las huellas de mi espíritu" (*ibid.*). Ahora bien, lo "teórico está esencialmente incluido en lo práctico" (*ibid.*) y viceversa, porque no puede existir voluntad sin inteligencia, y lo que se quiere se representa. Lo teórico y lo práctico no son dos facultades separadas. El mismo pensamiento es activo. Esto se aclara al comprender los momentos de la voluntad:

a) La voluntad contiene el elemento de la pura indeterminación, la pura reflexión del yo en sí mismo, el puro estar consigo al hacer abstracción de toda otra determinación, de todo contenido. Esta es la universalidad del yo como ya vimos. "El hombre es el puro pensamiento de sí mismo y sólo en cuanto pensante es la fuerza de darse universalidad" (§ 5). "El yo es esa soledad y abstracta negación" (§ 6 A). Pero ésta es sólo la libertad negativa (la del entendimiento) (§ 6 Obs.), la

"libertad del vacío", la universalidad indeterminada, el abstracto movimiento de estar sólo consigo mismo, pero fundamental porque así el yo se tiene a sí y se afirma, es sí mismo.

b) Sin embargo, el yo no se queda indeterminado, pasa a la diferenciación, al determinar y poner un contenido, un objeto. "Por medio de este ponerse a sí mismo como un *determinado*, entra el yo en la *existencia*" (§ 6). "No solamente quiero sino que quiero *algo*" (§ 6 A). Este momento es sólo la primera negación de la abstracción anterior y así se limita pues el querer algo es una limitación, una negación. En esto radica su finitud.

c) La voluntad verdadera es por otra parte, la unidad de ambos momentos, de la indiferencia indeterminada y de la determinación particular: "la *particularidad* reflejada *en sí* misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*" (§ 7). Son los tres momentos lógicos unificados: universalidad, particularidad, individualidad; el despliegue lógico desde la universalidad abstracta a la particularización, donde el yo deja de ser universal al ponerse como otro en lo que quiere, y la individualidad como unidad de ambos puesto que en su determinación permanece consigo, no se pierde ni se abandona en ella. Esta es la autodeterminación del yo: la individualidad se pone como limitada al querer algo determinado pero a la vez está en sí en su identidad y universalidad, i.e permanece consigo misma. "El yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma; como tal relación consigo, él es al mismo tiempo indiferente frente a la determinación, la conoce como suya e *ideal*, como una mera *posibilidad* a la que no está sujeto, sino que permanece en ella porque él mismo se pone en esa posibilidad" (§ 7. Toda autoconsciencia es universal (está en sí consigo), y es particular pues tiene o se da un contenido determinado, pero en esa su limitación en otro -particular- la voluntad está consigo misma. La particularidad concuerda con lo universalidad y es la individualidad, y ésta es el concepto mismo, la subjetividad, la verdadera individualidad (§ 7 Obs.). Este es el concepto concreto de la libertad de la voluntad, "querer algo determinado y en esa determinación permanecer consigo y retornar nuevamente a lo universal" (§ 7 A).

Puesto de otro modo, en relación con el concepto de voluntad natural. La voluntad sólo es libre *en sí* -o para nosotros. Éste es el momento inmediato, la libertad natural, la voluntad guiada por lo puros instintos, apetitos, inclinaciones, deseos que de por sí trae consigo. Tiene que llegar a ser por sí libre -tal como ya lo vimos de acuerdo con la *Fenomenología*. Sólo es verdadera libertad si es puesta con contenido verdaderamente determinado. ¿Cuál es entonces éste y como se logra? "La voluntad libre sólo *en sí* es la voluntad *natural* o *inmediata*" (§ 11), cuyas determinaciones y contenido son los instintos, los deseos, las inclinaciones, pasiones, gustos; de modo que se encuentra determinada por la naturaleza. Ella tiene que salir de lo inmediato. "El hombre que es en sí racional, debe abrirse paso por la producción de sí mismo saliendo de sí y cultivándose al mismo tiempo interiormente, para devenir también racional por sí" (§ 10 A). "El niño es hombre *en sí*, tiene razón sólo *en sí*, es sólo la posibilidad de la razón y la libertad, y por lo tanto, es libre sólo según el concepto" (§ 10 A). Ahora bien, lo principal ahí es la decisión de la voluntad, ya que "sólo como voluntad que decide es real" (§ 12), "sólo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad" (§ 13 A); por ella se determina como individuo determinado, como una voluntad "que se determina frente a otro" (§ 13), y hace de su posibilidad una realidad: la "voluntad que no decide nada no es una voluntad real" (§ 13 A). La voluntad se *resuelve* y por eso contiene las

determinaciones y fines en ella y los produce desde sí (§ 12 Obs.). Esta es su finitud. Pero ella tiene que elevarse al pensamiento y dar a sus fines la universalidad immanente para ser voluntad objetiva y no subjetiva, ya que sólo así es verdadera voluntad libre, universal autoconsciencia autodeterminante.

Es necesario por consiguiente, distinguir, como lo hace Hegel, entre el mero *arbitrio* y la *libertad*. El primero es la mera posibilidad de determinarse por uno u otro contenido cualesquiera, de elegir entre ellos; aquí el contenido le es dado del exterior a la voluntad, le viene de fuera, es un contenido particular determinado que la determina a ella y del cual depende. Aquí ninguno de los contenidos le pertenece a la voluntad puesto que en ninguno de ellos se tiene a sí misma verdaderamente. "En el arbitrio ninguno de los contenidos está determinado por la naturaleza de mi voluntad, sino por la contingencia (§ 15 A). Pero la voluntad puede abandonar la determinación en la que se ha puesto, puede dejar un contenido y determinarse por otro, lo cual es también una abstracción pues va de un contenido a otro y así al infinito. Es simplemente otro momento unilateral (§ 16). Esto se muestra claramente en la dialéctica de los instintos e inclinaciones: unos molestan a los otros y los perturban, si se satisfice uno se sacrifica otro (§ 17). ¿Cómo elegir entre ellos y por qué? La respuesta es contingente en este momento. Los instintos e inclinaciones deben ser liberados de su forma inmediata natural, de lo puramente subjetivo y contingente de su contenido. Deben llevarse a lo universal. ¿Qué puede permitir determinar y elegir un contenido verdaderamente universal donde la voluntad sea libertad real? Sólo la reflexión: está por encima de los instintos e inclinaciones dice Hegel (§ 17 A) (tal como Kant ya lo había también puesto de manifiesto). Por lo tanto sólo la voluntad pensante puede dar respuesta a esto.

De este modo, la verdadera voluntad es la *voluntad libre racional que sólo tiene por objeto a sí misma, que se quiere a sí misma* (§ 15), es decir, que ella quiere su propia realización, no como voluntad subjetiva sino en su universalidad como su fin, que no depende de otra cosa sino sólo de sí misma, ningún contenido particular la determina sino que su contenido, objeto y fin es ella misma, lo que se tiene que realizar. "Cuando quiero lo racional no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético; en una acción ética no me hago valer yo mismo sino la cosa" (§ 15 A). Este concepto de lo ético es lo que se busca. "En cuanto la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre *en sí* sino también *por sí*, es verdadera idea" (§ 21). Esto es posible y real porque la voluntad es pensante: "la voluntad sólo es voluntad libre, verdadera, en cuanto inteligencia pensante" (§ 21 Obs.), puesto que la libertad "es precisamente el pensamiento mismo; todo el que rechace el pensamiento y hable de la libertad no sabe lo que está diciendo. La unidad del pensamiento consigo mismo es la libertad, la libre voluntad" (187). Todo esto es comprensible dado lo que ya se ha expuesto partiendo de la *Fenomenología*. El objetivo y fin de la voluntad no es algún contenido subjetivo y particular sino ella misma. Hegel exige comprender la existencia y necesidad de la *voluntad reflexiva y pensante*, y no separa ni deja de lado simplemente lo sensible de la reflexión en la voluntad, pues ambas existen en ella. Lo que exige es la superación de lo meramente sensible, de la inmediatez de la naturalidad y particularidad. "Esta superación y elevación a la universalidad es justamente lo que se llama actividad del pensamiento" (§ 21 Obs.). *Y sólo el tener como fin del actuar a la universalidad de la voluntad elimina la inmediatez, naturalidad y particularidad de los instintos, inclinaciones, deseos naturales y los fines*

particulares y subjetivos. La inteligencia pensante y no el querer natural es el constitutivo verdadero de la libertad. Lo cual evidentemente no elimina el actuar, la acción, el movimiento de hacer real y efectiva la voluntad -no es voluntad pensante meramente contemplativa. Por eso: *"Esta autoconsciencia que se capta como esencia por medio del pensamiento y con ello se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad"*(§ 21 Obs., cursivas nuestras). Es el principio del derecho (filosófico) porque el fin de éste es la defensa, justificación y realización de la libertad de la autoconsciencia; querer la realización del contenido de la libertad es querer la realización de la voluntad pensante pues ésta es lo universal, ella es voluntad de los sujetos, es racional y tiene que serlo, de modo que la realización de la voluntad universal es la autorrealización de los individuos; y como la voluntad y el pensamiento no están separados, se trata de la realización del pensamiento mismo, de la *subjetividad universal libre autoconsciente, intersubjetividad universal*, puesto que "la voluntad, en cuanto libertad *existente en sí misma*, es la propia subjetividad, y ésta es su concepto y su objetividad"(§ 26 Obs.). Continuaremos con esto en el (4.3.1). El contenido del deber es deducido por tanto, de la idea de la libertad, pues la libertad es lo constitutivo del espíritu de la subjetividad libre universal autoconsciente y por ello es *el propio derecho del espíritu: "la voluntad verdadera consiste en que aquello que se quiere, su contenido, sea idéntico con ella, es decir, que la libertad quiera la libertad"*(§ 21 A, cursivas nuestras). Realización de la libertad y derecho son uno. "Esta voluntad, que es determinada puramente por sí misma, y por tanto por el pensamiento o la racionalidad, es el criterio último de lo que es justo"(188). "La autonomía expresa la demanda del Espíritu de deducir todo su contenido de sí mismo, de no aceptar como obligatorio nada que sea simplemente tomado del exterior"(189). Por eso el verdadero derecho consiste en que "cada individuo sea tratado y respetado por el otro como ser libre, pues sólo entonces la libre voluntad tiene, para sí misma, su objeto y contenido en el otro ser humano. El derecho se basa en la libertad del otro ser humano, y consiste en que yo lo trate como ser libre"(190). Esto es lo *justo en sí y por sí, el concepto de lo ético. Sólo de este modo lo subjetivo es objetividad verdadera*. Es lo que veremos desarrollarse por sí mismo a través de las crítica hegelianas al derecho abstracto y a la moralidad subjetiva, cuya culminación es la eticidad como sistema de las determinaciones racionales objetivas del derecho, de la voluntad libre, ya que "una doctrina del deber inmanente y consecuente no puede ser otra cosa que el desarrollo de las *relaciones* que resultan necesarias por la idea de la libertad y son por lo tanto efectivamente reales en toda su extensión en el estado"(§ 148 Obs.). Ellas significan la realización de la libertad no subjetiva, individual, sino sólo en la realización de la libertad de los otros: las *relaciones necesarias por la idea de la libertad en una comunidad ética*. "El derecho es algo *sagrado* sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente"(§ 30).

3.3 Moralidad y Eticidad.

3.3.1 Moralidad.

Hegel no sólo critica la moralidad kantiana sino que resalta a la vez su absoluta importancia, el nivel de reflexión al que la filosofía moral llegó con ella: la *subjetividad de la libertad* (par. 104). Ésta es la base y culminación, por eso Hegel otorga a la moralidad el mérito de considerar la *realidad del concepto de libertad*. La autodeterminación de la subjetividad es el concepto fundamental, ella constituye la *existencia* del concepto, porque la reflexión sobre sí de la voluntad constituye a la persona como sujeto (§ 105), i.e sólo como voluntad consciente, reflexiva, como voluntad de un sujeto (191): "Sólo en la voluntad en cuanto subjetiva, pueden ser efectivamente reales la libertad y la voluntad existentes en sí" (§ 106). Se trata de la determinación de la voluntad como objetiva y concreta, no meramente subjetiva, individual o particular. "El punto de vista moral es, por lo tanto, la figura del *derecho de la voluntad subjetiva*. Según este derecho, la voluntad *es y reconoce* sólo lo que es *suyo*, es decir aquello en lo que ella existe como algo subjetivo" (§ 107). "Sólo en el sujeto puede realizarse la libertad, pues es el verdadero material para esa realización" (§ 107 A). "El concepto de la moralidad es el interno relacionarse consigo mismo de la voluntad" (§ 112 A) (192). El criterio de la moralidad es la voluntad consciente del sujeto que sabe y quiere y decide lo que está en su consciencia, y sólo reconoce como válido aquello de lo que tiene conocimiento. Donde no existe la subjetividad, no se reconoce eso como derecho.

No obstante, no basta la sola subjetividad. Esta es un momento necesario pero no es la voluntad existente en sí y por sí misma, es abstracta y limitada; en ella el interés del hombre es lo que entra en cuestión pues se sabe a sí mismo y se determina. Pero la autodeterminación no es aún idéntica al concepto; por eso este punto de vista es sólo el del *deber ser* o de la *exigencia*, que Hegel asimila al de la consciencia -como opuesto al de la autoconsciencia- en cuanto que, si de un lado se tiene la subjetividad, de otro lado ésta se opone a una objetividad externa. Por el contrario, "sólo en la eticidad la voluntad será idéntica con el concepto de la voluntad y tendrá a éste como su único contenido" (§ 108 A). "El deber ser que aún tiene su lugar en la moralidad, sólo se cumple en la eticidad" (§ 108 A). La voluntad no es, como bien sostiene Hegel, voluntad particular subjetiva; en Kant, en cambio, la moral es sólo subjetiva. Hegel trata de la voluntad en sí y por sí, universal (no una voluntad "más grande"). Se intenta por consiguiente, superar esta mera subjetividad, o mejor, subjetivismo de la moral -para no confundir los conceptos.

Ahora bien, la voluntad se da objetividad por medio de su actuar, y de este modo resulta que no hay sólo una voluntad sino que en el actuar la voluntad individual se pone en relación positiva con otra voluntad; su objetivación implica que se elimina lo puramente individual y unilateral de tal modo que "resultan puestas dos voluntades y una relación positiva de una a la otra" (§ 112 A). No es así algo que permanezca encerrado en sí, sólo como algo interno, "al actuar el hombre se entrega a la exterioridad" (§ 119 A). La exteriorización de esta voluntad subjetiva o moral es la *acción*. El problema es por consiguiente, determinar lo que constituye la auténtica acción moral, pues en el derecho abstracto ésta no existe: "La auténtica acción moral es, por lo tanto, diferente de la acción judicial" (§ 113 Obs). Es necesaria la acción (ya lo veíamos en la *Fenomenología*). "El

sujeto *es la serie de sus acciones*" (§ 124). El objetivo es entonces lograr la unificación entre intención y acción. El mero querer es algo nulo.

Por ello el problema es demostrar que en el concepto del bien no se oponen los intereses subjetivos y lo objetivo. Se busca el bien general, el bien del Estado, se trata del derecho del bien efectivamente concreto, puesto que el bien particular está en relación con lo universal. Se trata del bienestar de los otros, pues una acción no es un contenido aislado sino algo universal, en la intención está contenida una conexión múltiple, el propósito de un sujeto no contiene sólo algo singular sino un contenido universal que es la intención. Como pregunta Siep: "¿Es posible que se dé una voluntad guiada por la reflexión subjetiva y autodeterminación que deba ponerse como fin incondicional un orden de derechos y deberes de todos?" (193). Esto pretende Hegel solucionar con idea del bien, pues éste es la esencia de la voluntad, el fin último del mundo (§ 129).

Así llega Hegel a la tercera parte de la moralidad donde efectúa las críticas a la moral de Kant: "el bien y la conciencia moral". Define aquí la idea del bien como la "unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*" (§ 129). Se trata de integrar en ella los conceptos de la voluntad universal y de la voluntad particular, su unidad. En la idea del bien se ha eliminado, para Hegel, el derecho abstracto y la subjetividad del saber como independientes entre sí. El bien, por lo tanto, es la unidad de ambos. Un derecho sin subjetividad libre no es derecho, y una moral sólo subjetiva tampoco lleva en sí el verdadero derecho. Este es algo universal: "Es la *libertad realizada*, el absoluto *fin del mundo*" (§ 129). El bien es el deber incondicional, absoluto. Por eso: "El concepto 'moderno' de libertad moral contiene...la exigencia de autorrealización mediante la realización de algo que deba ser incondicional" (194).

¿Cuáles son entonces las determinaciones del bien concreto? Hegel trata de evitar las abstracciones representadas por un derecho abstracto, por una voluntad subjetiva -en el sentido de particular, individual, arbitraria-, y un bien, aislados cada uno de ellos, sin conexión alguna, subjetividad libre por un lado y objetividad en tanto instituciones políticas y leyes por otro. (195). "El bien es la verdad de la voluntad particular" (§ 131A), pero también aquél sin ésta es una abstracción. El *bien recibe su realidad sólo a través de la voluntad subjetiva, del actuar subjetivo*. De tal manera que el "derecho de la *voluntad subjetiva* es que lo que deba reconocer como válido sea *considerado* por ella *como bueno*" (§ 132). Su saber y su conciencia tienen que estar presentes en ello, así como su voluntad y acción de realizarlo. Ese es su derecho y ella lo sabe. Por eso el bien "es sólo *en el pensamiento* y *por medio del pensamiento*" (§ 132 Obs). "El derecho de no reconocer lo que yo no considero racional es el más elevado derecho del sujeto" (*ibid.*). Evidentemente no se trata aquí de un gusto personal de Hegel. Es el derecho existente en sí y para sí el que se hace valer, lo incondicional absoluto. Y para que no sea puro derecho formal es necesario considerar el "derecho de la objetividad", lo que significa que una acción, la voluntad subjetiva, sólo tiene validez si su acción encaja con el mundo real; quien actúa debe someterse a las leyes de ese mundo real y reconocer el derecho de la objetividad. Una acción puramente individual es carente de derecho; éste no depende de una particularidad y ni de su apreciación subjetiva.

a) El bien es, sin embargo, aún, la *esencialidad universal abstracta* del deber, esto es, sólo algo abstractamente universal, sin contenido determinado. Si sólo se sabe que el bien es para mí un deber, precisamente por esto lo único que se hace es "cumplir *el deber por el deber mismo*" (§ 133), de modo que permanezco todavía en su abstracción. Este significado del deber es lo que Kant ha puesto de manifiesto. "Debo cumplir con el deber por el deber mismo". Eso está bien, por no es suficiente, pues no hay contenidos del mismo; esto representa su falta. Si el deber es lo universal, es sólo algo interior en cuanto sólo está en la conciencia moral, su determinación es la "*identidad carente de contenido*, lo *positivo* abstracto, lo que no posee determinación" (§ 134).

Para Kant la raíz del deber es la autodeterminación de la voluntad. Reconocer esto es fundamental, tal como Hegel lo hace, pero aun así, lo que se critica es que esto todavía no da ningún contenido concreto: "el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad, convierte aquel mérito en un *vacio formalismo* y la ciencia moral en una retórica acerca del *deber por el deber mismo*" (§ 135 Obs.), sin decir nunca cuál es ese deber concreto en su contenido. La determinación del bien concreto es dejada por Kant al arbitrio del sujeto particular. (196).

b) Para Kant, una norma, el deber, podía hacerse universal y determinarse con tal de que no se contradijera a sí misma, que concordara consigo misma (la identidad formal). Pero definir el deber así, "no es otra cosa que el establecimiento de la *indeterminación abstracta*, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares" (§ 135 Obs.); hasta acciones injustas pueden ser justificadas de este modo pues ellas, igualmente pueden no contradecirse y concordar consigo mismas. No existe de este modo ningún criterio para decidir si un determinado contenido que se presente al sujeto moral es o no un deber.

El procedimiento de universalización de verificar si la norma o máxima propuesta puede ser pensada como válida universalmente, como pone de manifiesto Hegel, lleva consigo como criterios, otra vez, únicamente la no contradicción y la identidad formal, y sólo se exige del individuo que se proponga pensar la posibilidad de universalizar la norma sin que se contradiga, pero "una contradicción sólo puede surgir con lo que es, con un contenido que subyace previamente como principio firme" (*ibid.*); "el deber que debe ser querido sólo en cuanto tal y no a causa de un contenido, la *identidad formal*, consiste precisamente en la eliminación de todo contenido y determinación" (*ibid.*). La proposición kantiana "considera si tu máxima puede ser tomada como principio universal" "sería muy buena si ya dispusiéramos de principios determinados sobre lo que hay que hacer. Si exigimos de un principio que sea también determinación de una legislación universal, se le supone entonces un contenido, que, cuando está presente conduce fácilmente a la aplicación. Pero en este caso no está presente ni siquiera el principio mismo y el criterio de que no debe haber contradicción no produce nada, porque allí donde no hay nada tampoco puede haber contradicción" (§ 135 A).

Así que, en la moralidad, el deber permanece una universalidad abstracta, la particularidad se queda como algo subjetivo, individual, sólo ella decide, ella es "esa profunda soledad interior en la que desaparece toda exterioridad y toda determinación" (§ 136 A) a pesar de que la conciencia moral es el punto más elevado al que la conciencia ha llegado, el punto de vista moderno, en

donde ella se sabe como pensamiento, donde "mi pensamiento es lo único que me obliga"(*ibid.*). Se le ha dado su lugar a la subjetividad y se ha puesto de manifiesto la necesidad de la universalidad en lo moral, del deber, pero no se ha logrado la unidad de la universalidad abstracta y la subjetividad aislada, éstas permanecen separadas.

c) Ahora bien, el saber si lo que un individuo considera como bueno es realmente bueno, "sólo puede saberse examinando el *contenido* de lo que pretende ser bueno" (§ 137 Obs.). El contenido sabido es lo principal en la determinación de lo bueno, por eso es necesario su examen. De este modo: "Lo que constituye el derecho y el deber es lo en sí y por sí racional de las determinaciones de la voluntad, y no es por lo tanto esencialmente la propiedad *particular* de un individuo, ni existe en la *forma* del sentimiento o de cualquier otro saber singular, es decir, sensible, sino esencialmente en la forma de determinaciones *universales*, pensadas, o sea, *de leyes y principios*" (§ 137 Obs.). En la moralidad, en cambio, existe una ambigüedad en cuanto por un lado menciona la identidad del saber y querer subjetivos con el contenido universal, con el bien, pero por otro lado pretende justificarse sólo en cuanto reflexión de la consciencia sobre sí, de modo que se refiere, debido a esto, sólo al bien abstracto sin contenido objetivo. "Esta subjetividad, en cuanto abstracta autodeterminación y certeza pura sólo de sí misma, *disuelve* en sí toda determinación del derecho, del deber y de la existencia, pues es el poder que para cada contenido *juzga* y determina exclusivamente desde sí qué es lo bueno, y al mismo tiempo el poder al cual debe su realidad el bien que en un primer momento es sólo representación y *deber ser*" (§ 138). La autoconciencia moral se sabe como lo que no puede ni debe ser dañada por nada; ella adquiere así su derecho formal. Ya se ha ganado la autoconciencia moral, la voluntad subjetiva; lo demás depende ahora del contenido que ella se de (§ 138 Obs.). Pero la permanencia en su puro interior después de disolver los contenidos y de intentar sacarlos sólo desde sí misma la puede llevar a convertir lo universal en sí y por sí y hacer predominar su particularidad, i.e. "tiene la posibilidad de ser *mala*" (§ 139). No hay forma, por consiguiente, de que se garantice que la voluntad actuará en concordancia con lo bueno y justo. *Tanto la moralidad como el mal se originan en la certeza de sí de la conciencia que existe por sí y sabe y decide.* Ella puede querer realizar lo universal, pero también puede querer lo contrario, lo particular y subjetivo. "Esto último es el mal" (§ 139 A) -tal como ya lo había definido en la *Fenomenología*- pues "*sólo el hombre es bueno, precisamente en la medida que puede ser malo*" (§ 139 A). "Para Hegel el mal no es otra cosa que la consciente separación de la voluntad reflexionante que se aparta de lo universal del espíritu, o sea del *logos*, que se sabe como único en la naturaleza, en el mundo humano y en los individuos" (197). La voluntad es mala cuando se opone a lo universal y buena cuando se adecua al concepto de voluntad universal. El querer el bien abstracto no basta por tanto.

d) De aquí se sigue la otra determinación que Hegel critica de la moralidad kantiana: que esta conciencia sólo se queda en la "buena intención", con lo cual se le da todo el poder a la voluntad subjetiva particular determinada. ¿Cómo sabemos si las intenciones eran buenas ya que la subjetividad constituye aquí lo objetivo y éste queda a su arbitrio? "Para convertir la acción en buena basta reconocer este aspecto positivo como mi intención respecto de ella" (§ 140 Obs.). Además, "así como el bien es lo abstracto, también lo malo es lo carente de contenido y recibe su determinación de mi subjetividad" (*ibid.*). Es la pura justificación por la convicción y la intención: "La intención bondadosa de mi acción y mi convicción de ello *la convierten en buena*" (*ibid.*). No

¿Hay forma de saber entonces cuál pueda ser el contenido de lo ético en sí. La moralidad es subjetivismo: "por medio del momento de la *convicción* la acción es buena" (*ibid.*)
¿Cómo salir de las abstracciones?, ¿qué es el deber concreto?, ¿cómo desplegar los derechos y deberes a partir de la subjetividad?, ¿cómo dar contenidos concretos determinados al deber, al bien?, ¿de dónde obtenerlos, de dónde pueden llegarle éstos, de dónde tomarlos?, ¿y cuáles pueden ser estos contenidos?, ¿qué pasos son necesarios para llevar a cabo esta tarea?, ¿qué significa e implica el paso a la eticidad que da Hegel? Frente a la moralidad kantiana, la verdadera conciencia moral "es la disposición de querer lo *en sí* y *por sí* bueno" (§ 137), constituido por determinaciones objetivas y por deberes reales. Esto es lo que aparecerá con la eticidad, la *unidad del sistema objetivo de principios con la voluntad y saber subjetivos de cada individuo*. Como la conciencia moral no tiene esto como su contenido es ella sólo "la infinita certeza formal de sí misma, que por ello es al mismo tiempo certeza de *este sujeto*" (§ 137). Hegel considera correctamente, por el contrario, que "si por un lado es justo diluir el derecho y el deber en la subjetividad, por otro es injusto si este fundamento abstracto no se desarrolla a su vez" (§ 138 A).

3.3.2 Eticidad.

En los §§ 142-156 de la *Filosofía del derecho*, expone Hegel la superación de la moralidad y del derecho abstracto en el concepto de la *eticidad*: "La unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en sí y por sí es la eticidad" (§ 141 A), la reconciliación del actuar con el concepto. Ella es la *idea de la libertad* que por un lado tiene en la autoconciencia su *saber y querer*, y por otro, su *realidad* por medio de su actuar, los dos momentos fundamentales de lo ético (§ 142): la autoconciencia, es decir, el saber, conocer y querer, y el actuar por el cual llega a su realidad lo ético y que está fundado en el ser ético. No se trata por tanto, de algo puramente teórico o algo práctico, aislados uno de otro sino de su unión. Hegel exige *saber* de lo objetivo así como de la *acción* para realizarlo. Con este concepto Hegel pretende superar a la vez el formalismo tratando de demostrar la necesidad de contenidos del deber, la mera intención subjetiva a través de demostrar la existencia de contenidos objetivos de la moral, el universalismo abstracto por medio del deber verdaderamente universal y concreto, y contra el discurso sobre el puro deber a través de la necesaria objetivación de la voluntad, su actuar, ya que sólo por éste ella es real. La eticidad tiene como contenido su propio concepto, la libertad, pues, como ya vimos, sólo ésta es el contenido y el fundamento de lo ético. De esta manera, "el tránsito de la moralidad a la eticidad significa lo siguiente: la voluntad quiere su 'esencia' no haciendo de su universalidad o conformidad a la ley su propio fin, sino más bien queriendo fines que estén necesariamente ligados con la libertad (jurídica, moral, ética) de todos en una comunidad determinada" (198).

La eticidad (*Sittlichkeit*) son las normas, los usos establecidos, las costumbres y las prácticas, los hábitos, las instituciones; son las obligaciones, derechos y deberes, las normas y las leyes ya existentes y actuantes en las acciones y actitudes de la comunidad, en las relaciones entre sus individuos; las concepciones y valores compartidos aceptados universalmente. "Este conjunto de obligaciones que hemos de fomentar y sostener para una sociedad fundada en la Idea es lo que Hegel llama *Sittlichkeit*" (199); son "las obligaciones morales que yo tengo hacia una comunidad viva de la que formo parte...ella nos ordena producir lo que ya es...la vida común que es la base de

mi obligación *sittlich* ya está en existencia. Y en virtud de que es un asunto vivo tengo estas obligaciones; y mi cumplimiento de estas obligaciones es lo que la sostiene y la mantiene"(200). El recurso a la eticidad es la asunción que Hegel hace de la ética aristotélica; en Aristóteles "la ética es la doctrina del *ethos*, tomada como la constitución de la vida y acción individuales en la casa y la polis, una constitución desarrollada en la costumbre, uso y la acción"(201). De esta manera, se trata de unificar la moralidad con la realidad política y social, que ahora está fundada en la subjetividad. *La moral está unida así a la política*. "La estrategia teórica de la *Sittlichkeit* hegeliana consiste en conciliar la tradición clásica de la eticidad con el principio moderno de la subjetividad"(202). De este modo, lo ético objetivo es por medio de la subjetividad la sustancia concreta, y así "tiene un *contenido* fijo que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las *instituciones* y las *leyes existentes en y por sí*" (§ 144). Estas no dependen de ningún individuo particular, son lo racional. Es necesario considerar el concepto de eticidad pues es a través de éste que Hegel intenta comprender lo que estas instituciones son, y dar el verdadero contenido de lo ético, del derecho, del comportamiento moral individual y social así como de las instituciones sociales y políticas.

Existen así diferencias entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*) las cuales tienen que ser puestas de manifiesto. Diferentes autores ya han hecho esto. Vamos a tratar de resumir brevemente cómo se deben entender estos conceptos. Hegel mismo aclara que aun cuando significan lo mismo él los utilizará en sentidos diferentes (§ 33). Así, *Sittlich* "designa un código de comportamiento cuyo origen es desconocido y que tampoco es bien pensado ni cuestionado.

Es la forma más inmediata -e inadecuada- en que el espíritu se presenta a sí mismo"(203). Ya vimos esto en la *Fenomenología* al tratar de la eticidad como el "espíritu verdadero": "es un término general que abarca cualquier comportamiento basado en las normas proveídas por la conciencia general de la comunidad"(204). Ahí la moralidad era superior a la eticidad, "una actitud más sofisticada de reflexión racional o sobre las normas tradicionales o sobre las demandas de la razón como tal"(205). La moral de Kant y de Fichte se presenta ahí como superior. Pero ya en la filosofía del derecho la eticidad es superior, "una síntesis de las dos, fundada en las leyes racionales de la comunidad verdaderamente racional, el estado"(206). Lo que tratamos de entender es por qué ahora la eticidad permite superar a la moralidad.

Como dice Taylor, el objetivo de Hegel es fundar la sociedad sobre la libertad (207). Las costumbres, leyes, instituciones, etc. son manifestaciones y configuraciones de la libertad, están ahí para realizarla y sólo a través de ellas es ésta real. En la eticidad está presente lo objetivo y lo subjetivo. "El bien es aquí sustancia, es decir realización de lo objetivo con la subjetividad"(§ 144 A). Lo ético se considera entonces en esta sustancia y en el actuar por ella y en ella (y no en las abstracciones del pensamiento moral como la "razón legislativa" y "la razón que examina leyes"). Los individuos actuantes realizan lo universal en cuanto su actuar está guiado por las normas de la sustancia universal. Lo ético existe como acción y realidad.

El individuo particular vive como inconsciente de esta eticidad, que es lo existente en sí y por sí que surge -dice Hegel- de la naturaleza de la cosa misma, y sin embargo, "no en menor grado esta sustancialidad tiene también una conciencia"(§ 144 A). Por eso el recurso de Hegel a Antígona

cuando ésta dice que nadie sabe de dónde provienen esas leyes, pues son eternas, así que, aun cuando no se sepa su origen ni proveniencia son lo que ya siempre está ahí. "El individuo le es indiferente a la eticidad objetiva, que es lo único permanente y el poder que rige la vida de los individuos" (§ 145 A). Por eso se la ha visto como la "justicia eterna de los pueblos" frente a la cual las acciones particulares nada pueden. Tiene que ser claro que esto no puede ser motivo de acusar a Hegel de totalitarismo ni de supresión del individuo. Lo que esto significa es que tales determinaciones normativas no son producto de un individuo aislado sino por el contrario un poder ético, un conjunto de normaciones que el individuo asume desde su niñez y por las cuales él llega a formar parte de un todo social. Es lo objetivo, lo válido en sí, no trascendente al individuo pues es lo que constituye su vida, su fundamento. Como el contenido son las instituciones, es en éstas donde se logra el saber de la sustancia sobre sí. La sustancia es aquí objeto del saber. "Para el sujeto, la sustancia ética, sus leyes y fuerzas, tienen, por una parte, en cuanto objeto, la propiedad de ser, en el más elevado sentido de independencia, constituyendo una autoridad absoluta, infinitamente más sólida que el ser de la naturaleza" (§ 146); es la verdadera independencia, no de un objeto dado ahí frente al sujeto sino que ella no depende de mi deseo y arbitrariedad; por el contrario, yo (nosotros) me (nos) encuentro (encontramos) con ellas como algo ya establecido y que me (nos) *forman*. Ellas son reales, no mera fantasía ni proyección subjetiva individual. Pero el actuar está guiado aquí por la conciencia de los fundamentos morales del mismo y no sólo porque tales normas están simplemente dadas; "la verdadera eticidad que a Hegel importa incluye esencialmente conciencia propia, responsabilidad de uno mismo; para esa eticidad verdadera las costumbres y leyes positivas no son obligatorias nomás por el hecho de que son costumbres y leyes vigentes; el espíritu libre exige entender el por qué de esas leyes y juzgarlas, sólo se decide a observarlas cuando su conciencia de lo bueno y de lo malo testifica que son obligatorias" (208).

Ahora bien, en cuanto la sustancia ética es *saber* de los individuos que en ella se reconocen llega a ser autoconciencia efectiva y no ya mera sustancia (recordemos que esta es la clave de la *Fenomenología*). Estas leyes éticas "no son algo *extraño*, sino que en ellas aparece como en *su propia esencia el testimonio del espíritu*" (§ 147), vive en su elemento, el cual no se diferencia del individuo; es una relación inmediata entre ambos. Al nacer el individuo surge ya dentro de estas instituciones de las cuales las familiares son las más inmediatas ya que también éstas están inmersas en la sustancialidad universal que abarca a las leyes familiares. Esa relación inmediata se puede convertir "en algo mediado por una *reflexión ulterior*, en un conocimiento,...; su *conocimiento adecuado* corresponde, sin embargo, al concepto pensante" (§ 147). Hegel no se está quedando en el momento inmediato de la unidad con la sustancia irreflexiva sino que exige el conocimiento explícito de lo que en ella está sólo de modo implícito. El saber filosófico -en cuanto autorreflexión explícita- tiene como tarea poner de forma pensante el contenido ético sustancial universal ya presente y actuante en la sustancialidad de la vida regida por instituciones, costumbres y leyes. De este modo se evita el formalismo y el subjetivismo; los imperativos tienen contenido y no son productos del individuo particular. Igualmente se critica lo meramente dado. La universalidad de la *Sittlichkeit* moderna se adquiere por reflexividad individual y colectiva.

De manera que por una parte está el individuo particular, subjetivo, en relación con las leyes éticas como lo sustancial -lo objetivo-, que "son deberes que ligan su voluntad" (§ 148). El problema se

puede plantear en términos de qué es lo que predomina -o domina-, si el individuo o la sustancia. ¿Tiene que desaparecer uno para que el otro haga acto de presencia? Hegel responde con la reconciliación de ambos polos en una unidad dialéctica consistente en lo siguiente (§ 148): las instituciones y leyes son deberes que obligan al individuo, son los deberes existentes en una comunidad. Se trata del desarrollo de las *relaciones necesarias* por la idea de la libertad y que son reales en el estado (§ 148 Obs.). Esto es lo fundamental. Aquí se conecta el desarrollo lógico de la exposición de la eticidad con el concepto de la libertad. En la introducción a la FD se justificó el papel, la función, la necesidad de la filosofía del derecho en cuanto ella expresa el derecho, precisamente, de la voluntad. El derecho ancla en la libertad de la voluntad. El concepto del derecho es la existencia de la voluntad libre. *Del concepto de la libertad se despliegan relaciones necesarias puesto que ese concepto es el concepto de la subjetividad racional*, del concepto de sujeto acerca del cual ya se demostró la necesidad de su desarrollo. Lo que el derecho tiene que hacer es justificar la defensa de la autoconsciente subjetividad libre absoluta en su derecho a ser tal y a realizarse como tal. Lo que está en juego en el derecho es la subjetividad misma, su absoluta dignidad y libertad. Las determinaciones éticas son relaciones necesarias derivadas autorreflexivamente del concepto de la libertad pues la realización de ésta es la realización de la subjetividad como subjetividad; *son relaciones éticas necesarias dado el concepto de la libre realización intersubjetiva de la subjetividad*. Que ésta realización intersubjetiva de la subjetividad sea plenamente libre es el cometido de la filosofía del derecho en sí, puesto que ella sólo puede ser en una comunidad cuya unidad sólo es posible por el entramado de deberes y derechos en los diferentes niveles de la misma. Por eso: "Eticidad significa moralidad *objetiva*"(209). La moralidad deja de ser sólo interna pues está en relación con las instituciones sociales y políticas que constituyen así su realidad, y sólo en ellas es posible su realización, su exteriorización, su objetivación, sus fines a través de su actividad. La concretización de la eticidad es el tránsito de la moralidad a las instituciones de la familia, la sociedad civil y el Estado; sólo en éstas es la moral concreta, ellas son el "ser ético objetivo"; en ellas la voluntad subjetiva está puesta "bajo una determinación ética como estructuras en las que la libertad incluye la libertad de la subjetividad"(210). Deberes concretos, determinados, de un sujeto libre, sólo son posibles y reales en una comunidad ética, donde se garantice la libertad individual y universal. (211) Este concepto, el *estado*, es ahora el fundamento de lo ético. Veremos el concepto del estado en el punto (4.6.3).

La tesis hegeliana es, por tanto, la identidad de lo ético sustantivo con la realidad de los individuos, su actuar y su realización como el contenido verdadero de lo ético. Lo ético como modo universal de actuar de los individuos aparece como costumbre, de acuerdo con leyes y normas. Esto es lo universal, lo objetivo. Así, ellos actúan de modo universal. Intereses y fines individuales deben coincidir con los universales por la dignidad tanto de lo uno como de lo otro, porque sólo de este modo es la libertad real. Es necesario aclarar que la costumbre hegeliana lleva ya en sí el elemento de la universalidad del saber porque no se trata de la mera costumbre griega irreflexiva sino de un momento superior de la consciencia ética; son leyes, normas y costumbres cuyo constitutivo es universal en cuanto su contenido está ligado a la subjetividad universal, la intersubjetividad de la que ya hemos tratado. Son lo universal en tanto leyes válidas en sí y por sí, en cuanto se da el saber de ellas así como el actuar para llevarlas a su realidad y existencia y mantenerlas en ella. Por consiguiente: "la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento*

de su derecho (en el sistema de la familia y la sociedad civil), y por otro se conviertan en sí mismo en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y tomen como *fin último* de su *actividad*. De este modo lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad" (§ 260). *¿Por qué es esto el fin último? Porque él consiste precisamente en la realización de 'la libre razón autoconsciente de la comunidad ética -intersubjetividad racional- que todos constituimos. Ese es el bien universal, lo bueno y justo en sí.*

De modo que el "derecho abstracto" es mera voluntad natural, y la "moralidad" no es conciencia espiritual aún, el sujeto que se determina por el bien frente al mal tiene la forma del arbitrio y se guía por éste. Por el contrario, en el hábito y la costumbre se unen la voluntad del sujeto particular, su consciencia subjetiva y la consciencia de la sustancia universal pues aquél vive en y por ésta, y ésta es sostenida por la acción de aquél. Con esto Hegel no está aceptando la manera de actuar guiada por meros principios aceptados por estar establecidos y haberse adoptado por pura costumbre inconsciente y acrítica. Cuando le otorga superioridad a la eticidad en relación con el derecho y la moral, lo que pretende es superar un derecho inconsciente y acrítico, basado en un concepto de persona absolutamente abstracto -cuya realización es sólo la posesión de una propiedad- y no en la subjetividad libre, así como una moral carente de contenidos -que los hay en la costumbre-, formal y subjetiva -individual-. La eticidad es la verdad del derecho y la moral, la identidad de ambos (212). Derecho sin moral no es derecho y moral subjetiva sin derecho objetivo no es moral. "La moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad sólo es la eticidad" (§ 33 A). "La costumbre es lo que el derecho y la moral aún no son: espíritu" (§ 151 A). En la costumbre está puesta la consciencia de los individuos que por ella se guían, ahí han puesto su saber y su querer, y su contenido son derechos y deberes concretos; y además, como ya apuntamos, Hegel acepta estas leyes porque llevan en sí el principio de la subjetividad libre que no había en la eticidad antigua, la defensa del individuo y de lo universal a la vez, el derecho de la persona como persona, de la libertad del hombre en cuanto hombre: en lo ético "la voluntad existe como voluntad del espíritu y tiene un contenido sustancial que le corresponde" (§ 151 A). La voluntad particular tiene la forma de la voluntad del espíritu universal, de un pueblo o comunidad, no es algo sólo subjetivo ni creencia arbitraria. Por eso se trata de que la naturaleza del hombre se convierta en una naturaleza espiritual y se oponga al capricho individual respecto de los deberes. No se suprime la libertad, se trata de hacerla real en tanto libertad de la *comunidad ética* y no de un individuo aislado. La libertad individual es real al ser real la libertad universal de la comunidad. La sustancialidad ética adquiere derecho y éste validez porque en ella "ha desaparecido toda voluntad particular y toda consciencia moral propia del individuo que pudiera ser por sí y contraponérsele" (§ 152). Esto no significa -ya lo dijimos- la supresión del individuo a favor de un todo que lo relegara y al cual sirviera -sin libertad- para su propio fin. Es preciso evitar este sentido también cuando dice Hegel que el "espíritu tiene realidad y sus accidentes son lo individuos" (§ 156 A). Lo que se suprime es la voluntad subjetiva particular individualista dirigida a un puro interés particular, capricho o gusto personal que determina a su arbitrio su propio bien independientemente de las leyes éticas universales y desgajado de toda relación con la comunidad ética a la que pertenece. "La subjetividad es la forma absoluta y la

...dad existente de la sustancia, y la diferencia entre el sujeto y ella en cuanto su objeto, fin y poderío es sólo la diferencia de la forma, que al mismo tiempo desaparece también inmediatamente" (§ 152). No se olvida ni se suprime la consciencia individual, sino que se exige el conocimiento de las leyes pues "el carácter ético sabe que su fin motor es lo universal inmóvil" (§ 152). "El interés particular no debe ser dejado de lado ni reprimido, sino que debe ser puesto en concordancia con lo universal, con lo cual se conserva lo universal mismo" (§ 261 Obs.). Por consiguiente la racionalidad de lo ético radica en "el sistema de estas determinaciones de la idea" (§ 145).

De ahí se sigue la tesis fundamental de Hegel: "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" (§ 153). La verdad de la libertad individual es la libre objetividad universal, independiente de cualquier voluntad particular, la realidad ética en la que todo individuo nace y se socializa, a partir de la cual le son inculcadas las costumbres que lo sacan de su naturalidad y lo llevan a su segunda naturaleza, la racional, a su interioridad: "El hábito de lo ético se convierte en una segunda naturaleza que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural" (§ 151). "El individuo sólo alcanza su derecho al ser ciudadano de un buen estado" (§ 153 A). Se sigue entonces que en la identidad de voluntad particular y universal "coinciden por tanto el deber y el derecho; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos" (§ 155). Hay reciprocidad absoluta. La sustancia ética "contiene la autoconsciencia existente por sí en unión con su concepto, es el espíritu real de una familia y de un pueblo" (§ 156); ella es la comunidad ética autoconsciente. Este es el fin último, que ya es real aun cuando todavía no se realice acabadamente. La verdad es el todo de la comunidad. El fin no es la satisfacción de bienestar del individuo aislado ni la de un todo que elimine a sus partes sino su realización conjunta, ya que sólo esto hace real el derecho y respeto absoluto de la libre voluntad autoconsciente que es la subjetividad en su intersubjetividad constitutiva, todo lo cual se logra a través del saber y actuar en las leyes de la comunidad, en los momentos de su objetivación como dice Hegel, la familia, la sociedad civil y el Estado cuya culminación es la constitución de éste, "fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella" (§ 157). Por lo tanto: "La unión como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal" (§ 258 A, v. 268Z). "Al cumplir con su deber el individuo debe encontrar al mismo tiempo de alguna manera su propio interés, su satisfacción y su provecho" (§ 261 Obs.). "La doctrina de la Sittlichkeit es que la moral alcanza su plenitud en una comunidad" (213), "lo que somos como seres humanos lo somos tan sólo en una comunidad cultural" (214). Aquí no hay brecha entre deber y ser. En la moralidad tenemos obligación de hacer algo que aún no existe, obligación que se nos impone como voluntad individual y no como emanada de la vida general del todo ético. En cambio, el contenido de la ética proviene de la comunidad concreta existente. El asunto es que lo ético racional ya se ha realizado y se realiza en el mundo. "La Sittlichkeit presupone que las prácticas vivas son una 'afirmación' adecuada de las normas básicas... Por tanto, vemos la importancia de la insistencia de Hegel en que ese fin, buscado por la ética más elevada, ya se ha realizado" (215). Es fundamental comprender esto. Más abajo (4.4) continuaremos con esta reflexión.

3.4 Eticidad moderna y antigua.

Es necesario considerar el concepto de eticidad que Hegel desarrolla históricamente, es decir, el concepto que da de las eticidades históricas fundamentales, la griega y la moderna para señalar la diferencia fundamental entre ambos tipos de eticidades y mostrar las características principales de lo que para Hegel constituye la superioridad de la eticidad moderna frente a la antigua. Consideramos necesario este tratamiento porque de aquí se puede obtener una clarificación adecuada de este concepto fundamental en cuanto a las cuestiones éticas y morales que nos permita una visión y discusión más adecuada de los tratamientos actuales (Habermas, Apel, Taylor, MacIntyre) sobre este asunto. Lo cual a su vez nos permitirá precisar los criterios éticos sustantivos que defendemos como constitutivos de un concepto universal de ética, a través del cual podamos enfrentar el problema político. (216).

Tenemos que partir aquí, como dice Hegel en su *filosofía del derecho* otra vez, de esto: "El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho, o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la *antigüedad* y la *época moderna*" (§ 124 obs), *erunciado en su infinitud por el cristianismo* y convertido en principio efectivo universal de esta nueva forma de vida en que nos encontramos. En cambio, en Grecia "la libertad del individuo no ha llegado todavía a la abstracción de que el sujeto dependa pura y simplemente de lo sustancial, del Estado como tal; sino que aquí la voluntad individual es libre, con toda su vivacidad y, en su particularidad misma, representa la actuación de lo sustancial (*des Substantiellen*)" (217).

"El principio de que debemos partir es la unidad de la voluntad subjetiva y objetiva" (*ibid.*, 453), ya que "para Hegel, lo que empieza en el giro a la modernidad viene a completarse en esta unidad de subjetividad y objetividad" (218). En Grecia en cambio, el derecho y la eticidad son "queridos por la individualidad libre; pero este querer no está todavía determinado como moral". Por un lado el interés del individuo es lo sustancial, el Estado, pero sólo como costumbre, "en la forma de la voluntad objetiva". Esto es, no existe todavía *reflexión* del individuo libre sobre la leyes y normas que lo rigen, "la interioridad de la convicción y del propósito, no existe todavía" (*FH.*, 453). Es por tanto, una unidad inmediata entre la voluntad del Estado y la del individuo, una unidad irreflexiva, aun cuando el individuo manifieste su libertad. La *moralidad* (*Moralität*) no existe todavía. Por un lado Hegel resalta la libertad griega, pero por otra, critica su irreflexividad. Sin embargo, no hay aquí contradicción pues la ley "existe como ley de la libertad, como ley racional por su contenido; pero vale porque es ley, en su inmediatez" (*ibid.*). Es lo existente y por eso vale. "La voluntad no ha llegado todavía a la interioridad del ser para sí" (*ibid.*); aun cuando ella ya se ha separado de lo meramente natural, no ha alcanzado la completa reflexión sobre sí. Las leyes valen como leyes de la patria y por eso se siguen y cumplen. "No las obedezco por estar convencido de que son buenas, sino que constituye una simple costumbre,...que yo acepto como buena, porque es la costumbre" (*ibid.*). Esta es la diferencia fundamental que establece Hegel. Una cosa es cumplir y respetar una norma o ley por mera costumbre, por inercia, por ser lo vigente en determinado conjunto social, y otra es hacer lo mismo pero bajo el convencimiento y conocimiento reflexivo de que eso que se hace es lo bueno y justo y que por eso lo hace. La eticidad griega es la "constitución *bella*, en la cual lo bueno y lo justo existen como costumbre y hábito, según el modo

de la naturaleza, según el modo de una necesidad"(*ibid.*). A ellas no se les ha enfrentado la reflexión ni la subjetividad de la voluntad. El individuo griego conoce sólo lo sustancial pero no a sí mismo absolutamente en su particularidad, su voluntad es aún voluntad objetiva, la voluntad del todo de la comunidad en la que se encuentra. No es su propia voluntad subjetiva. Lo que en Grecia había era "la bella libertad", la libertad identificada con lo ético sustancial, con el principio del Estado, inmediata identificación irreflexiva de la voluntad del individuo con la ley del Estado, de la Polis; no es la conciencia moral la que la impulsa y dirige. "La conciencia moral (*Gewissen*) impera cuando el sujeto busca y toma en su interior la decisión sobre lo justo, sobre lo que debe ser válido para él"(*ibid.*, 455). El sujeto debe saber por qué toma tal cosa como justa o buena, y tiene que poner su decisión individual para el cumplimiento. *Sólo así es autónomo*. En Grecia la voluntad era la voluntad objetiva, del Estado, éste era su fin. Esto es bueno, sin embargo, le falta el reconocimiento de la individualidad libre en su derecho propio. "En esta bella libertad no se conoce aún la libertad del individuo en sí, en su universalidad, esto es, de tal suerte que el hombre sea libre en sí y por sí, como hombre, y que la libertad no sea el derecho de una individualidad particular" (*ibid.*, 459). La libertad no puede ser patrimonio de un individuo particular, pero tampoco puede serlo si se suprime al individuo que es la realización del todo. "Esta eticidad griega, con ser tan sumamente bella, amable e interesante en su manifestación, no constituye, sin embargo, la posición suprema de la conciencia espiritual"(*ibid.*, 481).

"La eticidad es la razón de la voluntad; los principios de esta voluntad son las leyes en sí y para sí"(*ibid.*, 455), las cuales, aun cuando existen de modo universal y abstracto no significa que sean algo que vuela sobre las cabezas de los individuos y que de alguna forma rara logre imponerseles sino que "tienen su realidad en la voluntad de los individuos"(*ibid.*). Ya vimos esto en la *Filosofía del derecho*. De esta consideración obtenemos que cuando "el contenido universal y abstracto opera sobre la voluntad de los individuos, existe la eticidad, que es la unidad indivisa del contenido universal con la voluntad individual"(*ibid.*, 455-56). La determinación de la forma de realización de tal unidad es el problema principal, y en donde se debe ver el avance y diferencia de la eticidad moderna respecto de la antigua. En ésta última, no existía esa unidad en la forma de la reflexión pensante. En aquella unidad indivisa no se daba la diferencia entre lo meramente natural y el saber de lo bueno y lo malo. La esencia ética no conoce tal dualismo dice Hegel, "no elige; es buena en sí"(*ibid.*, 456). *No se había dado la separación entre lo subjetivo y lo objetivo*. Vivían de acuerdo con sus leyes, y en esto tenían su dicha, su felicidad y su libertad. "La sustancia ética -dice Hegel- es el espíritu interior como costumbre"(*ibid.*, 454). "La eticidad es en su primera forma costumbre, hábito"(*ibid.*, 456). Por eso "la democracia ha sido la determinación de la constitución política para la Grecia"(*ibid.*, 454), y se manifestaba en que los individuos estaban dominados por la lealtad, defensa y amor a su patria por un lado, y por otro, en la participación en los asuntos del Estado, en elegir a quienes dirigirían mejor sus asuntos, pues el ánimo necesario para la democracia tiene que ser "un ánimo verdadero, sustancial, ético"(*ibid.*, 455). Este es su base.

Por su parte *la separación entre lo subjetivo y lo objetivo consiste en que la consciencia se retire a sí misma a su interioridad*. "Este reconocimiento del hombre dentro de sí, la reflexión, aparece en la democracia griega con Sócrates; y con él viene la moralidad(*ibid.*, 456); "los primeros griegos no tenían conciencia moral". Sócrates es el descubridor de la moral (*ibid.*, 485), su principio consiste "en que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos, como

el fin último del universo, en que llegue a través de sí mismo a la verdad"(219). "Los atenienses anteriores a Sócrates eran hombre éticos (*sittliche*), no hombres morales (*moralische*), pues practicaban lo que había de racional en sus relaciones sin reflexión (*ohne Reflexion*), sin saber que eran, en verdad, hombres buenos. La eticidad (*Sittlichkeit*) es despreocupada, mientras que la moralidad (*Moralität*) combina la reflexión con la eticidad, el que este modo de conducirse, y no el otro, es el bueno"(220). De aquí se puede afirmar que la moralidad es superior a la eticidad puesto que lleva ya en sí el momento de la subjetividad individual y el reconocimiento de su derecho, del examen, decisión y opinión subjetiva de cada individuo. Por eso agrega Hegel que la filosofía kantiana ha vuelto a poner de manifiesto esta diferencia. "A esta libertad subjetiva, que los griegos no conocían aún, es a lo que queremos referirnos cuando hablamos, actualmente, de libertad"(221). *La unidad verdaderamente ética tiene que ser, de este modo, una unidad mediada por la reflexión, por el conocimiento de lo universal, por la decisión a favor de éste, por la realización de lo individual y de lo universal a la vez.* "El espíritu universal -dice Hegel- desaparece cuando aparecen los fines y pasiones particulares"(FH, 456). Se obtiene de esto, que la eticidad de la que Hegel habla y defiende no es mera costumbre, ni una mera remisión a lo real existente, ni es por tanto una justificación de éste.

En el concepto hegeliano de eticidad ingenua están inmersos de todos modos los momentos de lo subjetivo y lo objetivo. El problema es la forma de realización de su unidad. El contenido es ya la libertad, la realización de lo universal, pero es a su vez un contenido no logrado, la unidad no es verdadera aún. El individuo es ya libre, en sí, pero su libertad es la del todo simplemente, sin el derecho de su individualidad particular. El individuo no cuenta todavía como tal. No es libre para sí. El individuo griego sólo se justificaba en tanto su voluntad era la voluntad objetiva, y no subjetivamente moral. Por eso, la voluntad de la eticidad griega no era aún *buena voluntad*, pues ésta es definida como "voluntad moral, la que, con arreglo al bien como una idea en sí, como un conocimiento del deber, juzga sobre lo que el individuo y el estado deben hacer. La buena voluntad es algo particular, descansa sobre la moralidad de los individuos, sobre su convicción e interioridad"(ibid., 457)(ya lo vimos al tratar la moralidad kantiana en la *Fenomenología* y en la *Filosofía del derecho*). Esta libertad subjetiva, que posee conocimiento del deber, es la que Hegel exige realizar y la que, para él, se ha logrado realizar en el mundo moderno y que es la base del Estado.

La libertad subjetiva, la conciencia moral, por el contrario, representó para Grecia su ruina. Los griegos, dice Hegel, en su libertad, "no tenían conciencia moral; reinaba en ellos el hábito de vivir para la patria, sin más reflexión" (ibid., 457). La subjetividad infinita, la consciencia que el sujeto tiene de sí mismo, no había llegado. "Ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles han tenido la consciencia de que el hombre abstracto, el hombre universal, es libre"(ibid., 460). "Este conocimiento surge sólo mediante el ahondamiento del hombre en sí mismo"(ibid.). En Grecia sólo los ciudadanos eran libres; "el espíritu absoluto no era aún objeto"(ibid.), y por esto sólo unos cuantos individuos tenían libertad personal y política. Al surgir la subjetividad se opone a lo objetivo, a la sustancialidad ética. Al surgir la reflexión surge la pregunta de "si no cabe mejorar el derecho, en lugar de atenerse al derecho existente" (ibid., 457); frente al cumplimiento de las leyes que se hacía sin más cuestionamiento ahora se preguntaron si "debían y querían someterse a ellas. Surgen las determinaciones universales que se oponen a lo existente"(ibid., 482). La corrupción,

ruina y decadencia de la eticidad griega se debe a la conciencia moral porque "el hombre se aparta de la costumbre general" (*ibid.*, 477-478). Lo que se había iniciado, y que Hegel ve como algo absolutamente necesario para el conocimiento de sí, es la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, la separación total de lo natural que es la conciencia moral, la liberación de la inmediatez, "la conciencia de la subjetividad del pensamiento, que se aprehende a sí mismo" (*ibid.*, 482), "la infinitud de la conciencia de sí mismo, por la cual lo que debe valer para mí como derecho y eticidad se confirma en mí por el testimonio de mi espíritu" (*ibid.*, 481), todo lo cual faltaba a la eticidad griega. Obviamente esta confirmación no significa la implantación caprichosa de mi deseo, de lo que yo creo que debe ser, individualmente, como creencia subjetiva -pues es a ella a la que Hegel se opone siempre-, sino la conciencia moral que implica el conocimiento de lo universal. Se trata así del juicio, reconocimiento, reflexión, y saber del individuo sobre lo que él debe tomar como lo bueno y lo malo en relación, o contraposición con lo existente. Y, de acuerdo a lo que ya hemos visto, no se trata de que el individuo saque de la nada de su conciencia particular el contenido del deber, sino que el reconocimiento y saber individual, el asentimiento o negación al orden ético existente es un momento fundamental; su decisión reflexiva de aceptar o rechazar ese orden es lo que ahora cuenta, la instancia última de apelación es el mismo individuo. "El hombre moral no es el que quiere y hace lo justo; no es el hombre inocente, sino el que tiene conciencia de su acción" (*ibid.*, 485). Con los sofistas "empezó el raciocinar y el reflexionar sobre lo existente" (*ibid.*, 483) y con Sócrates cuyo "genio", dice Hegel, se determina por sí mismo (es libre): "Sócrates se había elevado a la interioridad" (*ibid.*, 461) y proclamó la libre independencia del pensamiento en sí, él "trajo la interioridad del hombre ante su conciencia, de suerte que la medida de lo justo y lo ético quedó puesta en la conciencia moral" (*ibid.*, 485). Pero claramente, Hegel también se opone a que sólo funcione esta individualidad aislada, ella tiene que estar en unidad con el todo ético del que forma parte. Todo el intento radica en conciliar la verdadera individualidad con la verdadera universalidad. Ni universalidad sólo sustancial, irreflexiva, ni individualidad solitaria y subjetiva. Sólo la unidad de ambas es la verdad de la libertad y de la ética, la *libertad ética*.

Se había iniciado así la búsqueda racional de los *fundamentos* de lo ético, de lo verdadero, de lo universal, *la exigencia de justificación racional de la validez* de aquello que es lo existente, de *la garantía que asegure que lo que es debe ser* y si no, que se modifique. Esto hicieron Sócrates, Platón y Aristóteles. La fuente y base de este progreso, de este desarrollo, radica para Hegel en la *subjetividad*. *Lo que se debe hacer debe ser reconocido por la propia conciencia*, y no sólo porque así está establecido. El reconocimiento del derecho de la individualidad, y de lo que ella diga y haga es el criterio que empieza a funcionar. Y la exigencia es por tanto, que se desarrolle el pensar, la subjetividad, pues "el verdadero modo de ser objetivo para sí mismo es conocerse" (*ibid.*, 474). Por eso: "La esclavitud sólo cesa cuando la voluntad ha reflexionado infinitamente sobre sí, cuando el derecho es pensado como propio de la persona libre y cuando la persona libre es el hombre en su naturaleza universal, dotado de razón" (*ibid.*, 460). Como dice Hegel, Sócrates enseñó a los griegos los deberes morales del hombre, no lo que ya existe, pues pueden discordar entre sí. El pensamiento se planteó entonces la pregunta sobre lo que es la justicia, lo justo, lo ético en sí mismo. *El nuevo juez es ahora la reflexión pensante del sujeto individual libre autoconsciente que busca los fundamentos de justificación racional de lo que se debe hacer y lo que debe ser ley de su voluntad, las leyes e instituciones de su comunidad*. "Las

leyes y costumbres ya no fueron consideradas justas y válidas por sólo ser leyes y costumbres"(ibid., 485), son puestas en cuestión por la reflexión consciente. El principio del pensamiento libre, puro, absolutamente justificado está presente en la historia universal: el principio de la subjetividad; "en la disolución de la vida ética griega el principio más alto de la personalidad infinita libre pisó en la historia"(222). Por eso Hegel se opone necesariamente al intento de restaurar o de regresar a la eticidad antigua. El principio de la moralidad puesto de manifiesto por Hegel aquí, en sus inicios, y en confrontación a la vez con ese espíritu griego del cual surgió, es el principio de la subjetividad autónoma, independiente, principio que es para él la base que sustenta el mundo moderno, y del cual hemos ya también expuesto su culminación en el saber fenomenológico que pone como fundamento la totalidad ética, el espíritu, la comunidad de individuos autoconscientes como verdadera realidad del espíritu ético. Por eso fue importante para nosotros distinguir la eticidad moderna de la griega con los criterios pertenecientes a aquélla, ya que, pensamos, los criterios de los que Hegel parte son a su vez la base ética filosófica de la crítica posible de los órdenes éticos existentes así como de los pasados.

Notas.

1. G.W.F. Hegel, *Enz.*, 71 A. (*Werke* 8). Citamos el número de párrafo de la *Enzyklopädie* de Hegel. Hemos tratado de confrontar los términos clave del alemán con el español. Las demás obras de Hegel las citamos sólo por su nombre.
2. *Ibid.*, 416 Z.
3. *Ibid.*, 417 y Z.
4. G.W.F. Hegel, *Fenomenología*, 107; *Enz.* 417. En lo que sigue continuamos citando según el número de la página de la *Fenomenología*. Después de hacer una nota de alguna otra obra sobre Hegel, continuamos citando aquélla y sólo ponemos una *F.* para saber que se trata de ella. Citamos las demás obras de Hegel por su nombre.
5. *Ibid.*, 416 Z.
6. *Ibid.*, 417 Z.
7. G. Mure, 76.
8. M. Heidegger, 110.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, 114.
11. *Ibid.*, 123.
12. *Ibid.*, 132.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, 139.
15. *Ibid.*, 123.
16. *Enz.*, 419.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, 420 Z.
19. *Ibid.*, 418 Z.
20. M. Heidegger, 161
21. *Enz.*, 421.
22. G. Mure, 79

23. M. Heidegger, 162.
24. "En la plena esencia de la coseidad se pertenecen la unidad de la indiferencia (el también) y la unidad de la exclusión (lo uno y no lo otro)", *ibid.*, 163.
25. *Ibid.*, 162, v. 164.
26. *Ibid.*, 167.
27. *Ibid.*, 164.
28. *Ibid.*, 168.
29. *Ibid.*, 174.
30. "El momento esencial primero es lo universal, pero estando condicionado por lo otro. Lo universal no es una universalidad incondicionada, el conjunto de los dos momentos del objeto -el También y el Uno- no es una unidad realmente efectiva de manera tal que fundamentase y llevase en el interior de sí su dispersión, sino que los momentos simplemente se dispersan", *ibid.*, 199; v. Mure, 81.
31. Q. Lauer, 1982a, 71, v. n. 8. "El sujeto tiene ahora que hallar la verdad en y como un universal no condicionado por los sentidos", Mure, 81.
32. *Ibid.*, 73; v. P. Miranda, 1989, 196 y sigs.
33. M. Heidegger, 182.
34. Hegel citado por Heidegger en *ibid.*, 186.
35. *Ibid.* Como veremos en el siguiente punto (3.1.2) los conceptos del entendimiento son conceptos de relación. "La relación ya no es la referencia indiferente que casualmente pasa, por decirlo así, por encima de los miembros de la referencia, sino que es lo que mantiene, lo que los 'retiene' como tales, los mantiene, de manera que así ellos pueden ser lo que son", *ibid.*, 186.
36. Q. Lauer, 1982a, 72.
37. M. Heidegger, 199.
38. Q. Lauer, 76. Utilizar el concepto de fuerza para explicar la realidad "es imponer sobre ella, desde fuera, una explicación que no explica", 77.
39. Q. Lauer, 77.
40. P. Miranda, 1989, 202.
41. Cf. Heidegger, 204, 206 donde explicita la interpretación hegeliana y el mantenimiento como "determinación normativa" del principio kantiano del "yo pienso" por el cual y en el cual es lo múltiple retrotraído a la unidad.
42. M. Heidegger, 207.
43. *Ibid.*, 209. El entendimiento -explica Hegel en la *Enzyklopdäie III (Werke 10)*- resuelve la contradicción anterior en cuanto las determinaciones múltiples del ser sensible frente a sus relaciones, y la unidad interna de cada cosa individual, son absorbidas en la fenomenalidad de un principio interno existente por sí. La multiplicidad de propiedades de lo sensible es remitida a una unidad interna de la cual aquellas son su manifestación. Esta diferencia simple es la *ley (Gesetze)* del fenómeno (*Enz.*, 422). Sin embargo, dice Hegel, este ser interior es algo abstracto, sin diferencias en sí mismo. La consciencia se eleva de la observación de la individualidad inmediata, de la mezcla (*Vermischung*) de lo individual y lo universal a la concepción de lo interno (*Inner*) del objeto, y así, éste es determinado de manera igual al yo. Por eso llega éste a ser consciencia intelectual (*verständiges Bewusstsein*) (422, Z). El entendimiento cree poseer lo verdadero en ese interior insensible, pero éste es al principio un idéntico abstracto, indiferenciado en sí (*in sich Ununterschiedenes*). Se tiene en la categoría de *fuerza (Kraft)* y de *causa (Ursache)* los ejemplos de tal interior. "Lo interior verdadero debe por el contrario ser concebido como *concreto (konkret)*, como *diferenciado en sí mismo*" (422, Z). Concebido así, dice Hegel, es lo mismo que llamamos *ley (Gesetz)*, pues la esencia de ésta consiste "en una unidad indivisible, en una conexión interna y necesaria de determinaciones distintas (*in einem notwendigen inneren Zusammenhange unterschiedener Bestimmungen*)" (Z). Ahora bien, es fundamental esto: "Las leyes son las determinaciones del entendimiento

inherente (*innewohnenden*) al mundo mismo"(Z), en ellas se encuentra la consciencia intelectiva y se hace objetiva (*gegenständlich*) a sí misma. La ley contiene su necesidad en sí misma. Pero, ¿de dónde le viene esa necesidad? Si la ley es algo concreto, o sea, una conexión de determinaciones diferentes, contiene su necesidad en sí misma en cuanto su diferencia es una diferencia de lo interno, esto es, una determinación como diferenciada de las otras no exteriormente, sino que reside inmediatamente en las otras determinaciones. Esto se verá como resultado en el concepto de lo vivo.

44. H. G. Gadamer, 1988, 59.

45. P. Miranda, 1989, 197. Paréntesis añadido.

46. *Ibid.*, 198, v. 196-203; Lauer, 81; Mure, 83; Heidegger, 213.

47. Cf. Heidegger, 211, 213.

48. Q. Lauer, 1982a, 82.

49. *Ibid.*, 83.

50. M. Heidegger, 214; por eso, en tanto "el objeto del entendimiento no sea puesto como la diferencia en sí, no se obtiene lo verdadero propiamente dicho, lo universal incondicionado", 213.

51. Q. Lauer, 1982a, 86.

52. *Enz.*, 423.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, Z.

55. *Ibid.*

56. H. Gadamer, 64; v. Mure, 85 sobre el concepto de la vida. "La *vida* -tal expresión alude al *ser* que se genera desde sí y, en su movimiento, se mantiene en el interior de sí"(Heidegger, 241).

57. *Enz.*, 423 Z.

58. Cf. G. Mure, 84; Valls Plana, 91.

59. *Enz.*, 423 Z.

60. H. Gadamer, 73.

61. *Enz.* 32 Z. En este punto citamos diferentes obras de Hegel y otros autores.

62. *Ciencia de la lógica I*, 29; *Enz.* 130, 25.

63. *Ibid.*, 43.

64. *Enz.*, 20 A.

65. *Ibid.*, 24 Z 1.

66. *Filosofía de la religión I*, 276.

67. *Enz.* 20 A.

68. *Ibid.*, 25.

69. *Ibid.*, 28 Z.

70. *Ibid.*, 32 Z.

71. G. Mure, 132.

72. *Ciencia de la lógica I*, 68-69.

73. Cf. *Historia de la filosofía II*, sobre Platón.

74. Cf. Miranda, 1989, 161.

75. Q. Lauer, 88, 199; v. S. Pérez Cortés, 81-94.

76. *Enz.*, 32 Z.

77. Cf. Gadamer, 81.

78. *Ciencia de la lógica II*, 329-389.

79. G. Mure, 122.

80. Véase para la adopción de esta interpretación Mure, 122-123; Miranda, 196, 205-206; Gadamer, 77-84; Hyppolite, 200-219; también la estupenda exposición del concepto en la *Enciclopedia* por parte de Lauer en su *Hegel's concept of God*, cap. 2, y también, 81 s.

81. Cf. Labarriere, 317-318, n.7. Como dice Labarriere, "hay una correspondencia y reversibilidad plena entre los 'conceptos puros de la ciencia' y su 'forma de figuras de la conciencia': se trata de dos obras totalmente coextensivas, y que presentan ambas, a propósito de contenidos formalmente diferentes, el mismo y único movimiento del concepto", sin embargo "esta diferencia formal produce dos tipos de organización tan profundamente diversos que no cabe ni siquiera pensar en hacer una especie de sinopsis de ambas obras", 248. Lo que importa es el despliegue lógico de los conceptos.
82. *Ciencia... II*, 339. Continuamos citando en el texto por el número de la página de esta obra.
83. *Enz.*, 112 Z.
84. *Ibid.*,
85. *Ciencia... II*, 339.
86. G. Mure, 133.
87. *Enz.*, 86 Z 1.
88. *Ibid.*, 111.
89. *Ibid.*, Z.
90. *Ibid.*
91. H. Gadamer, 82.
92. *Enz.*, 113.
93. Cf. Miranda, 1989, 161-162, 175-178.
94. *Enz.*, 70.
95. S. Pérez Cortés, 111.
96. P. Miranda, 1989, 154.
97. *Fenomenología*, 216.
98. Q. Lauer, 1982a, 85.
99. H. Gadamer, 85; v. S. Pérez Cortés, 103.
100. *Ibid.*, 49 y sigs.
101. Q. Lauer, 89; v. 221. "Sólo allí donde el saber, la certeza, se sabe *a sí misma*, existe la general posibilidad de la verdad" (Heidegger, 222).
102. *Enz.*, 417.
103. *Ibid.*, 424.
104. *Ibid.*, 414.
105. *Ibid.*, Z.
106. *Ibid.*, 415.
107. *Ibid.*, 424.
108. *Ibid.*, 417 Z.
109. Q. Lauer, 92-93.
110. *Ibid.*, 92 n. 3.
111. M. Heidegger, 235.
112. Q. Lauer, 92.
113. *Enz.*, 424.
114. Q. Lauer, 91; en este momento "el yo no conoce lo que está conociendo cuando conoce al yo"(93) y de ahí nada se deriva.
115. *Enz.*, 425.
116. *Ibid.*, 424 Z.
117. *Ibid.*, 426 Z.
118. *Ibid.*
119. Q. Lauer, 93.
120. M. Heidegger, 234.

121. *Enz.*, 427.
122. *Ibid.*, 422 Z.
123. Q. Lauer, 94. "Una condición, entonces, para el ser *cierto* de sí misma de la consciencia como su propio objeto es el nulificar la independencia de cualquier otro objeto", 99.
124. *Enz.*, 422 Z.
125. *Ibid.*
126. *Ibid.*, 428.
127. *Ibid.*, 429.
128. Q. Lauer, 99.
129. *Ibid.*
130. R. Valls, 117.
131. Cf. los esquemas que Labarriere elabora en torno a la intersubjetividad, 141-144; por eso defiende "el principio de lo que es el verdadero punto de partida de la filosofía hegeliana: la intersubjetividad", 117: "*la filosofía de Hegel es una filosofía del individuo*", 162.
132. R. Valls, 115.
133. Q. Lauer, 101 n. "Solamente en una comunidad de sí mismos, entonces, es la autoconsciencia posible; pero la comunidad es una estructura 'espiritual' no una natural, y la autoproducción es una actividad espiritual, no natural", 101.
134. G. Mure, 1984, 85. "Conjugar esta independencia y libertad de los individuos en una unidad será la realización del concepto de espíritu"(Valls, 112).
135. V. para aclaraciones en cuanto a este desarrollo: Labarriere, 137, 153-154; Mure, 101; Valls, 112.
136. Q. Lauer, 126. Aquí todavía "ni siquiera sabe lo que busca en su propio sí universal"(Mure, 91).
137. Cf. Lauer, 128.
138. En la parte 3.1.2 ya abordamos la crítica que Hegel dirige a Kant, al concepto del entendimiento. En el capítulo 4 (4.1.2) continuaremos con esta crítica pues lo que se trata es de demostrar es la identidad de consciencia y autoconsciencia en el concepto de razón, y así de la categoría pura y de las muchas categorías
139. Q. Lauer, 128.
140. *Ibid.*; v. Valls, 153 ss.
141. Así Lauer, Valls, Mure.
142. R. Valls, 297-298.
143. *Ibid.*, 300.
144. *Ibid.*, 301.
145. *Ibid.*, 302.
146. *Ibid.*, 308.
147. *Ibid.*, 311.
148. *Ibid.*, 315.
149. *Ibid.*, 317.
150. *Ibid.*, 319. En este momento deberíamos abordar el tema importantísimo de la religión. Pero no nos queremos detener más pues ya esta exposición es muy extensa. Bástenos señalar la relación principal de esta figura con lo que sigue. El cristianismo es para Hegel la forma absoluta de la religión, y ésta, la religión, es la consciencia del absoluto, pero sólo en la forma representativa, todavía no en el concepto mismo. Las figuras del espíritu abordadas hasta aquí están en la forma de la consciencia; en la religión se trata de la autoconsciencia del absoluto, de Dios: "El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de un modo inmediato, su propia *autoconsciencia pura*"(F., 396). El contenido de la religión es el mismo de la filosofía, pero ella no expresa todavía, dice Hegel, el espíritu consciente de sí mismo, pues la forma de la representación deja aún a lo representado como algo separado, se separa la esencia absoluta del mundo y se trata entonces nuevamente de que se realice esa unidad: "Para poder expresar el espíritu consciente de sí, su

Figura no deberá ser otra que él y él debiera manifestarse o ser real como es en su esencia" (*ibid.*, 397), debe tomar la forma del concepto, sólo así el objeto de su conciencia tendría la forma de la libre realidad. La representación debe pasar al concepto (*ibid.*, 401): "solamente el espíritu que es objeto de sí como espíritu es ante sí una realidad igualmente libre en la medida en que permanece en ello consciente de sí mismo" (*ibid.*, 379). Sólo así es saber absoluto, el espíritu verdadero en su acabada realización. No obstante sigue siendo también absolutamente cierto que "el contenido de la religión proclama antes en el tiempo que la ciencia lo que es el espíritu" (*ibid.*, 469):

151. M. Heidegger, 74; "sólo porque la conciencia es sujeto de la experiencia y esto en un sentido totalmente preciso en tanto saber absoluto, únicamente por ello es objeto de la experiencia, puede hacerse una experiencia con ella y no al contrario", 74.

152. Evidentemente este concepto se contrapone totalmente al concepto actual de ciencia empírica de la naturaleza. En el capítulo 4 volveremos a tocar este asunto y abordaremos el problema de la fundamentación del saber.

153. M. Heidegger, 88.

154. *Ibid.*, 77.

155. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, 138.

156. Hegel citado por Heidegger, 94.

157. Q. Lauer, 260.

158. En el capítulo (4.1) volveremos sobre esto y lo desarrollaremos.

159. Q. Lauer, 264.

160. *Ibid.*, 265.

161. *Ibid.*, 257.

162. *Enz.*, 76.

163. *Introducción a la historia de la filosofía*, 40.

164. *Enz.*, 74 Z.

165. P. Miranda, 1989, 170.

166. Q. Lauer, 279.

167. *Enz.*, 66.

168. *Filosofía de la religión I*, 76.

169. *Historia de la filosofía III*, 491. *Cursivas añadidas.*

170. *Enz.*, 413.

171. *Ibid.*, Z.

172. M. Heidegger, 125.

173. *Introducción a la historia...*, 27.

174. *Ibid.*, 53.

175. *Ibid.*, 45.

176. *Ibid.*, 46.

177. *ibid.*, 51.

178. *Ibid.*, 50.

179. *Ibid.*, 44.

180. *Ibid.*, 28.

181. *Ibid.*, 46.

182. En varios puntos del capítulo (4) enfrentaremos este concepto de *realidad* al concepto que normalmente se presenta de realidad en la ciencias de la naturaleza.

183. El idealismo de Hegel, como explica Lauer, no es una teoría que pone al yo como única fuente del conocimiento de la realidad (Fichte), ni la afirmación de la identidad de subjetividad y objetividad (Schelling), ni el resultado de una deducción trascendental que llega a la "unidad trascendental de la

apercepción" como base del conocimiento -mediante categorías (Kant)-, sino "el resultado de un proceso en el que la consciencia, habiendo comenzado con una convicción enteramente diferente, (aquella de la certeza sensible), ha sido traída paso a paso a penetrar su propia esencia en la certeza de que ahí y sólo ahí hará las paces con la realidad", 1982a, 127.

184. *Filosofía del derecho* 152, *Obs.* Continuamos citando en el texto según en número de parágrafo (§) de esta obra.

185. Cf. *Enz.*, III, sobre la antropología y la psicología.

186. C. Cordua y Peperzak analizan este desarrollo de la voluntad en la FD y la Enc. respectivamente. Cordua se pregunta por la justificación hegeliana de la voluntad. Peperzak lo hace a través del desarrollo que hace Hegel en la tercera parte de la enciclopedia. Nosotros nos situamos ya en el concepto de la voluntad de la filosofía del derecho. Asumimos aquí el desarrollo realizado en la *Fenomenología*.

187. Hegel citado en Taylor, 1983, 151.

188. *Ibid.*, 152, v. 153.

189. *Ibid.*, 150.

190. G.W.F. Hegel, *Propedéutica*, 37.

191. Cf. J. Ritter, 155.

192. L. Siep, 173.

193. *Ibid.*, 177.

194. *Ibid.*, 178.

195. Ritter aclara que la distinción de Kant entre legalidad y moralidad que hace en su *Metafísica de las costumbres* es el punto de partida de la filosofía del derecho de Hegel. La unilateralidad del punto de vista kantiano radica en la separación entre la legalidad que es la realidad externa enfrentada a la moral interna, de modo que la moralidad se queda en el mero deber sin ser ejecutado. Lo ético para la libertad permanece como un ideal, un más allá de la realidad e irrealizable en ésta. Kant restringe el derecho a las acciones externas, a su ordenamiento y control, y la moralidad es remitida a lo interior del individuo sin que pueda ser realizado en la experiencia. "Con esto, el ser de la subjetividad, que Kant concibió primero, es limitado por él a la interioridad en todas las relaciones religiosas, morales y personales que la determinan"(Ritter, 157-158; v. también para una exposición de esta separación kantiana Höffe, 19-26).

196. Ya lo vimos en la *Fenomenología*; v. Siep, 180.

197. L. Siep, 181.

198. *Ibid.*, 183. "Lo universal debe devenir real mediante la particularización, la voluntad particular debe convertirse en 'ética' mediante la concordancia con lo universal", 182.

190. Ch. Taylor, 1983, 162.

200. *Ibid.*, 163, v. 174; v. Pelczynski, 256.

201. J. Ritter, 165.

202. R. Mate, 116.

203. Q. Lauer, 1982a, 179 n. 7.

204. *Ibid.*, 180.

205. *Ibid.*

206. *Ibid.*; v. Miranda, 1989, 280-281 donde también señala expresamente esta diferencia.

207. Ch. Taylor, 1983, 156.

208. P. Miranda, 282-283.

209. *Ibid.*, 284.

210. J. Ritter, 160, v. 161; el concepto hegeliano de eticidad "se refiere a Estados cuyas instituciones puedan entenderse desde el concepto de la libertad, del querer de la voluntad general en la particular y de la particular en la general"(Siep, 189).

211. Cf. Siep, 191; "La plena autorrealización la halla solamente uno en el Estado autónomo de derecho y cultura por el que uno puede desempeñar tareas comprensibles"(193).
212. Cf. Miranda, 1989, 280.
213. Ch. Taylor, 1983, 164.
214. *Ibid.*, 170.
215. *Ibid.*, 175.
216. Véanse las varias caracterizaciones que hacen de la eticidad griega y moderna, retomando la exposición hegeliana: Ritter; Taylor, 1983, 178-181; Miranda, 1989, 281-282; Reyes Mate, 115-116, y 92-99 para la exposición del modelo de reconciliación aristotélico pues Reyes Mate enfrenta ambos modelos de reconciliación de una realidad disociada; Tugendhat, 39-65.
217. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*, 452. Continuamos citando en el texto según el número de la página de esta obra.
218. J. Ritter, 156; "con la independencia del individuo en el *derecho de su particularidad*, la libertad llega a su completo desarrollo y determinación sobre la base del mundo moderno, y desde sus orígenes en la cristiandad", 155.
219. *Historia de la filosofía* II, 41; "la reflexión y la tendencia a buscar en la conciencia la instancia de apelación de todas las decisiones son comunes a Sócrates y a los sofistas", 41.
220. *Ibid.*, 42. Hay un error en la traducción que Reyes Mate aclara bien (v. 116 y 159, n. 35). Donde dice "morales" debe decir "éticos" y viceversa, pues lo que se trata de decir es que la moral -en el sentido de Kant que ahí mismo aclara Hegel- no existía entre los griegos, éstos se basaban en su eticidad ingenua (*Werke*, 18, 445). También es necesario aclarar que la eticidad de que aquí habla Hegel no es la eticidad de la *Filosofía del derecho* pues ésta ya no es eticidad ingenua. Nosotros citamos con la corrección ya hecha. El problema se da porque Roces traduce *Stillichkeit* por moralidad y *Moralität* por ethos, (v. T.I, 217) con lo cual se da otro sentido a estos conceptos.
221. *Ibid.*, 76.
222. J. Ritter, 163.

CAPITULO 4. RAZON Y METAFISICA. LA RAZON ETICA.

Tomando como base y punto de partida el concepto de saber absoluto al que se llegó en el capítulo 3 podemos ahora formular lo que concebimos como el concepto de la fundamentación última filosófica -que de hecho podemos decir que ya está ahí presente: la demostración de la necesidad absoluta del pensar, y por consiguiente, la demostración de la necesidad absoluta de la proposición donde el pensar afirma su propia necesidad.

El resultado es el concepto de razón objetiva universal autoconsciente, es decir, el concepto del *pensar* como la *realidad* que nos constituye como sujetos y que constituimos en tanto yos pensantes; a la vez concebido como realidad constitutivamente *intersubjetiva*, no como el pensar de un sujeto aislado; y así, como pensar *consciente de sí*, autorreflexivo; autorreflexividad por medio de la cual funda la *objetividad* de su saber en cuanto es lo necesario y verdaderamente real, independiente del subjetivismo particular. Concepto de *razón* entonces, que plantea la existencia de contenidos últimos de la razón teórico-prácticos demostrados últimamente por ésta misma de modo racional, no dependientes del consenso; es entonces una *autofundamentación del saber*, pues la razón misma demuestra aquí su propia necesidad; y defenderemos que sólo esto garantiza la objetividad del saber, de su racionalidad.

Concebimos esta demostración como base del concepto de metafísica, como la razón que justifica -racionalmente- contenidos, verdades o realidades últimas, frente a la metafísica dogmática, el escepticismo y el procedimentalismo, en cuanto no apela a verdades evidentes en sí sino a la demostración de la necesidad de la argumentación aportada y al contenido de la misma, i.e es demostración racional en cuanto demuestra la necesidad de los contenidos afirmados y defendidos.

El desarrollo de este capítulo va desde la fundamentación de la necesidad del pensar, es decir, desde los fundamentos o principios teóricos últimos o discurso filosófico último (4.1.1), explicitando después lo que a partir del mismo concebimos como la objetividad del saber, desarrollada para contraponerla al concepto de objetividad procedimental consensual (4.1.3). Estos conceptos son elaborados igualmente al hilo del pensar de Hegel; es por ello que recurrimos en múltiples ocasiones a citas textuales. Confrontamos también las objeciones que se pueden dirigir desde el concepto de razón procedimental (4.1.4), principalmente las que se refieren a si nuestra argumentación puede nuevamente ser tachada de solipsismo de la consciencia y a la de si se deja de lado el diálogo y la discusión intersubjetiva.

Lo que sigue es la fundamentación de la ética a partir del mismo concepto del pensar (del sujeto) presentado en su constitución esencialmente intersubjetiva. Nuestra tesis es que la intersubjetividad, su contenido, es constitutivamente ético, i.e, ahí está presente el deber moral universal, y no es posible concebirla sin ese contenido normativo; el contenido ético fundamental se refiere al respeto absoluto de la subjetividad del otro, al reconocimiento de las personas como fines en sí mismos. Se trata de demostrar la necesidad del deber de respetar y tratar a los otros como sujetos, como iguales, y así, con los mismos derechos (4.3.1). De igual modo, se intenta establecer ahí la conexión immanente y fundamental entre la autoconsciencia (el yo), el deber y la

responsabilidad, y la libertad o autodeterminación del sujeto, es decir, hacer ver que estas determinaciones no pueden estar desligadas del concepto de sujeto autoconsciente ético.

Igualmente entramos en discusión con el empirismo en cuanto éste plantea como paradigma del saber el conocimiento científico empírico de la naturaleza, contra el saber metafísico; y en cuanto, derivada de él, está la crítica dirigida por la tesis de la falacia naturalista al saber práctico como conocimiento no científico, negando de este modo la posibilidad de plantear racionalmente juicios morales válidos. El objetivo es demostrar que los conceptos de "realidad", "objetividad", y de "hecho empírico" en los que éste se basa no son adecuados, y por consiguiente, no puede desacreditar el saber práctico como fuente de valor cognitivo. Criticamos así, la llamada crítica de la falacia naturalista (4.2, 4.3.2).

Ahora bien, otro objetivo en cuanto a lo ético es plantear el concepto de eticidad posconvencional (4.4), retomando el concepto hegeliano de eticidad con las determinaciones propias que ya se trataran en el capítulo anterior (3.4), concepto mediante el cual intentamos sintetizar los criterios y contenidos sustantivos fundamentales en cuanto justificados racionalmente como universalmente válidos por un lado, y por otro, como presentes y actuantes en el mundo presente, y como lo que debemos continuar y desarrollar si queremos ser racionales. Esto no lleva a defender, frente al relativismo, la existencia de contenidos sustantivos que aun cuando pertenecientes a determinada sociedad, o comunidad, o cultura o época, son justificados como racionales, como universalmente (4.5).

Por último, consideramos absolutamente necesario abordar algunos de los principales problemas de la filosofía política en cuanto sostenemos que la verdadera realización de la relación intersubjetiva ética sólo es realmente efectiva en una comunidad, en un estado, y por ello defendemos que un auténtico estado (frente al sistema capitalista y liberal actual) sólo puede ser el estado democrático de derecho.

4.1 Metafísica y Filosofía.

4.1.1 Metafísica y Fundamentación última.

Si se trata de la fundamentación del saber, del conocimiento filosófico, es necesario tener una base segura. Eso es, como vimos, lo que persigue la filosofía moderna desde Descartes, pasando por Kant, Fichte, Schelling, y es el objetivo principal de Hegel, hasta llegar en la actualidad a Husserl y Apel. Retomamos ahora todo lo dicho en el intento de presentar el carácter autorreflexivo fundamentador de la filosofía, esto es, la autofundamentación en la que ella consiste. Hemos estado tratando de demostrar -con Hegel-, a través del desarrollo fenomenológico, la necesidad de la autorreflexión de la subjetividad, de la razón pensante, en cuanto constituye el *círculo de la autofundamentación del saber* mismo, pues a lo que hemos llegado es al concepto del saber, a través de la experiencia que la consciencia realiza en sí por sí misma. Pero ese concepto del saber es el que ya está presente en el desarrollo mismo, es el saber que se alcanza a sí mismo a través de su propia experiencia, la cual constituye el mismo proceso de devenir saber de sí. Al final, tenemos el concepto puro de saber, éste es *lo irrebalsable e irremontable, aquello más allá de lo cual ya*

no es posible ir: el pensamiento. A él nos tenemos que remitir en cualquier acto humano que pretenda ser auténticamente filosófico -y claramente, según lo que ya vimos, esto no quiere decir, pensamiento contemplativo inactivo. Se trata de la autorreflexividad del pensar como el concepto de la autofundamentación.

¿De dónde vamos a partir para fundamentar el conocimiento?, ¿cuál puede ser esa base segura?, ¿qué está ya implicado en él simple hecho de plantear esta pregunta?, ¿se tiene que partir de alguna base que no sea ya el conocimiento para llegar a saber lo que es el conocimiento fundado?, ¿será entonces esa base algo trascendente y separado del saber mismo?, ¿acaso no se quedarían así separadas la base que funda el conocimiento y el conocimiento fundado mismo?, ¿no será necesario unificarlos?, ¿cuál puede ser por tanto la entrada o el acceso adecuado al desarrollo que pretenda demostrar la necesidad del conocimiento cierto y verdadero?, ¿acaso no se presupone ya al plantear estas preguntas 'el acto de pensar'?, ¿por tanto, no será acaso necesario saber lo que este acto implica, esto es, seguir el desarrollo de lo que está ya involucrado en el acto de preguntarse por el conocimiento para poder determinar lo que éste es?, ¿qué se necesita para ello?, ¿no implicará la entrada misma un punto de partida a su vez ya seguro -como criterio- que garantice que el desarrollo será el adecuado?, ¿pero entonces, otra vez, como asegurar ese punto de partida 'como seguro?', ¿y qué tipo de saber y reflexión se necesitan para lograr tal aseguramiento del criterio primero cierto y verdadero -y así del desarrollo mismo?, ¿cómo validar o justificar racionalmente esos criterios como criterios de racionalidad?, ¿por tanto, qué método se requiere para tal tarea?, ¿y cuál debe ser la relación entre el método y el contenido cognitivo que a través de aquél se pretende justificar como racional?, ¿cuál es entonces el concepto de la razón filosófica?

Estas preguntas, que hemos planteado desde la misma exposición de la fenomenología, que son también objeto de la problemática apeliiana, son ahora nuevamente abordadas, tratando de hacer explícito el contenido de lo que llamamos autofundamentación del saber. Si para ello es necesario repetir algo de lo ya expuesto, no es por pura redundancia sino *necesidad de la cosa misma*. Sólo podemos concebir este nuevo despliegue del contenido como otra forma de reconstrucción del concepto del saber que intenta poner de manifiesto los contenidos del mismo, partiendo desde otro lado pero que retorna al asunto en cuestión: la fundamentación última.

Nosotros sostenemos el concepto del pensar mismo como punto de partida y punto de llegada de la fundamentación última, *el pensar o la razón como realidad objetiva universal autoconsciente*, como lo primero, lo que hace posible la fundamentación, pues se trata de la fundamentación de la verdad del pensar, y es por tanto, autofundamentación. Intentaremos en lo que sigue presentar el concepto de la autofundamentación en cuanto es el concepto de la razón como realidad objetiva universal, que también se demuestra y concibe como *realidad objetivo-intersubjetiva última*.

No podemos partir, para llevar a cabo tal tarea, de un concepto previo de ciencia, dado como un axioma cierto y evidente por sí mismo. Estaría injustificado tal intento. No habría razón para no aceptar otro concepto igualmente propuesto como evidente; cualquiera de ellos podría valer tanto como el otro; si no se da razón alguna para defender uno, igualmente se puede defender el otro. Caeríamos en el problema de los sistemas axiomáticos ya criticados por Apel. Además, "querer ya

antes de la ciencia poner en claro lo referente al conocimiento, significa pretender que el conocimiento sea examinado *fuera* de la ciencia"(1), pero fuera de ella no es conocimiento en absoluto. Por eso critica Hegel a Kant en cuanto éste pretende (en su *Critica de la razón pura*) determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento científico (de la ciencia empírica de la naturaleza), pero no se pregunta por el concepto del saber mediante el cual se pretenden determinar tales condiciones de posibilidad -determinar el concepto del conocimiento científico-, es decir, el intento de realizar esta labor es ya un saber, un conocimiento, el cual -si pretende ser realmente filosófico- debe determinar las condiciones de su propia realización, debe determinar su propio concepto, esto es, debe plantearse *la pregunta por el saber que el saber mismo sabe*, y por consiguiente, no puede ser y permanecer como algo externo al conocimiento científico-filosófico ya que, de este modo, serían dos saberes separados uno de otro, y por tanto se plantearía otra vez el problema de lograr su unificación y su necesidad. Mas bien se trata de que *el saber que determina su concepto mismo necesariamente debe ser a la vez ya un saber filosófico con contenido positivo determinado, contenido dado a sí mismo en su pura y estricta -absoluta-autorreflexión*. Sólo esto puede permitir saber lo que el saber es, y ser de este modo *autofundamentación*. Ahora bien, esto -así pensamos- es lo que Hegel se ha propuesto. En la pregunta misma sobre el concepto del saber, ya está implicado el saber mismo. Sólo a partir de esto es posible -y ha sido posible en la *Fenomenología*- seguir el desarrollo y la necesidad de la cosa misma, del pensar.

Del pensar es de donde se parte y a donde se llega. Se trata entonces de determinar la necesidad del mismo. Se puede partir - se parte ya- de otra cosa distinta de él, pero es a él a donde se llega, pues de hecho, era él de lo que se partía y de lo que se trataba. Esto es lo que se llega a saber. Por eso dice Hegel: "lo primero es el pensamiento(2). Kant, Fichte y Hegel toman como punto de partida la certeza inmediata de sí mismo a la que Descartes había llegado, la verdad de la proposición "*pienso, luego existo*", que Hegel intenta desplegar y desarrollar en todas sus determinaciones. El parte de la existencia del pensamiento, del sujeto. La demostración cartesiana de la certeza indubitable del "yo pienso" es de este modo la base(3). El problema fundamental que se sigue de aquí es la relación del "cogito" al "sum", es decir, sobre la forma lógica de la inferencia cartesiana, si ella es formalmente válida. Pero no se trata de una inferencia. Descartes mismo negó que se tratara de un silogismo, de la deducción del "sum" a partir del "cogito", "pues, si la dedujese mediante un silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: 'todo cuanto piensa, es o existe'"(4), con lo cual se presupondría ya la existencia del que piensa, lo cual sería un círculo vicioso. Se trata más bien de demostrar que el pensar asegura la existencia, de que mi pensar o nuestro pensar nos revela nuestra existencia. *Pensar es ser, ser es pensar*, identidad de ser y conocer realizada adecuadamente en este acto de *automediación absoluta*. Esta es la base fundamental. De aquí proviene el concepto de ser, de existencia. Como afirma Apel, esta certeza es una condición pragmático trascendental del juego lingüístico de la argumentación, que no la puedo negar sin caer en autocontradicción performativa (ver 1.4). Aquí se ve la complementación lingüística de tal certeza indubitable, puesto que por medio del *acto performativo (realizativo)* de dudar de que existo, refuto (anulo) el sentido de la proposición afirmada en ese acto de habla. La formulación proposicional de la duda de que existo en un "acto de habla", manifiesta precisamente en ese acto mismo, mi existencia. Se trata entonces de la inteligencia reflexiva "proporcionada por la *autorreflexión actual del acto de pensar o hablar*"(5). Se demuestra así la "evidencia de la

necesaria coincidencia entre mi pensamiento o argumentación y mi existencia"(6). Esta certeza se apoya en la autorreflexión del sujeto realizador del acto de habla o de pensamiento, o mejor, es esa autorreflexividad misma de acuerdo con lo que ya vimos con Hegel. Por eso *el pensar es real, y la realidad del pensamiento es la realidad de los sujetos*.

De igual manera podemos considerar aquí la formulación del intento de negar la realidad y necesidad del pensar. La formulación explícita de tal negativa, evidentemente tiene que ser hecha performativo-proposicionalmente: "con lo que ahora digo, yo afirmo con pretensión universal de validez, que mi (o el) pensar no existe". Esta proposición es evidentemente autocontradictoria performativamente (para retomar la propuesta apeliada) pues el acto de formularla -el acto ilocucionario- contradice lo que proposicionalmente se ha afirmado, acto de formularla que *ya es en sí algo pensado y autorreflexivo en el lenguaje*. Entonces, se presupone, y siempre se parte ya de la existencia del pensar puesto que el acto ilocucionario implica la autorreflexividad del sujeto, y ésta significa -es- la existencia del pensamiento. Negar que yo existo es negar que yo pienso, pero esto se contradice a sí mismo en el acto de pensar al formular expresamente la proposición de manera lingüística. Por supuesto, esto no quiere decir que se niega la importancia de la formulación lingüística, sino que la misma formulación lingüística es la formulación racional del pensamiento. El yo, dice Hegel, es "ese punto en que la consciencia existe en su simplicidad y en su pureza. Podemos decir: el yo y el pensar son lo mismo, -más determinado: el yo es el pensar en tanto que piensa"(7). El yo, el pensar, el sujeto son la misma cosa. Al formular aquella proposición ("yo no existo") estamos realizando (haciendo) algo, el acto de sabernos, de ser un yo, y a la vez, de *decírsela a otro*, estamos actuando al decirla y formularla proposicionalmente, estamos estableciendo y creando una relación con otro.

En todo acto que realizamos hay ya ahí una determinación del pensar involucrada y presente, un concepto, una idea, un saber, un concebir, una palabra, un movimiento de mediación, de reflexión, en el lenguaje, en nuestro hablar, en nuestro sentir y satisfacer necesidades, en la pregunta por el saber, en el acto de argumentar, en el quedarse en silencio consigo mismo; en todo, es la actividad del pensar la que se mueve y realiza. Quien quiera negar esto mismo expresa de hecho determinaciones del pensar. Lo esencial es la necesaria existencia activa del pensar actual-real. De ahí la necesidad y exigencia de haber determinado conceptualmente lo que el pensamiento del pensar es -pensar del pensar-, obra sólo posible de ser efectuada por el pensar mismo. Por esto el pensar es lo primero. Podemos empezar así, en cualquier parte. El asunto es que retornamos siempre como fundamento a las determinaciones del pensar expresadas ya en los distintos modos y maneras de determinar algún conocimiento, algún saber. A esto se debe que en la *Fenomenología* se pueda partir del saber más inmediato (la certeza sensible), que pretende porporcionarnos el conocimiento más seguro precisamente por eso, por inmediato. La verdad de tal saber se pone de manifiesto después.

Para que ello sea posible es necesario que el saber, el conocimiento de lo que el saber filosófico es, *ya esté ahí presente* como ya dijimos antes (3.1.7). Entonces, "el avanzar es un *retroceder al fundamento*, a lo *originario y verdadero*, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido"(8). La consciencia, que partió de, y comenzó con la inmediatez de la llevada al conocimiento verdadero, a su verdad -algo mediado absolutamente-, al fundamento,

constituído así como lo primero, lo que al inicio se presentaba como inmediato, aquéllo sin lo cual no hubiera sido posible salir de lo inmediato. O, el pensar, al inicio sólo lo inmediato, como lo primero, llega, en cuanto resultado, a ser el fundamento real del desarrollo, el cual sostiene a lo que se presentaba como sólo inmediato; de este modo, "es necesario que aquello a lo cual el movimiento retorna como a su fundamento, se considere como *resultado*. De acuerdo con tal punto de vista, el primero es también el fundamento, y el último es un derivado"(9). De ahí que, "lo que aparece como consecuencia se pone como razón primera (*Grund*), y lo que primero como fundamento se expuso, se halla rebajado al papel de consecuencia. Esta es la marcha de la demostración racional" (10). Es el *circulo autorreflexivo de la autofundamentación filosófica, la autoexposición de la razón: autotematización del saber*. El avanzar "no consiste en que se deduce algo *distinto*" pues "el comienzo de la filosofía es el fundamento presente y perdurable de todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores" (11). Este círculo autorreflexivo es posible porque es la existencia misma del pensar la que en el desarrollo se manifiesta, o mejor, en él consiste. El pensar, que al inicio no se tomaba en cuenta, es la verdad del despliegue porque al final se reconoce éste como *autodespliegue*. Aparece así como resultado, pero un resultado que sólo se logra por su propia actividad. Por consiguiente, él estaba presente desde el inicio. Por eso podemos decir que la racionalidad filosófica es posible porque el absoluto es.

Esto define: a) *la fundamentación última como autofundamentación*: el discurso filosófico de fundamentación última tiene que demostrar la necesidad del saber, lo cual sólo puede ser realizado por el saber, por el pensar mismo. Para ello es necesario partir precisamente de algo *necesario - último*. Es entonces, demostración de la necesidad del pensar, y así demostración de su propia necesidad porque lo necesario es el pensar mismo; y de este modo, demostración de la necesaria realidad objetiva del pensar. Puesto de otra manera, demostrar algo últimamente es la demostración lógica de su necesidad, demostración sólo posible por el pensar, y entonces *la demostración es demostración lógica de la necesidad del pensar por sí mismo, y así es como es pensamiento objetivo, saber que se sabe*. Autofundamentación concebida al ser absolutamente verdadera la proposición que afirma la necesidad del pensar. b) El pensar afirma autorreflexivamente su propia existencia en cuanto pensar: yo existo. Afirma la *necesidad - certeza absoluta*- de su ser como lo primero pues sólo se sabe como *ya siendo*; y justifica esta necesidad de su saber y su ser al no poder negarse esta proposición sin caer en autocontradicción performativa; esto es, las afirmaciones: "el pensar no es necesario", "es contingente, puede ser o no ser", o "no hay necesidad en el pensar" son autocontradictorias. Sin acto de habla autorreflexivo -ilocucionario- ellas mismas serían imposibles; de modo que los intentos de negar la existencia del pensamiento, la autorreflexividad, la necesidad del pensar, el concepto de sí (del yo) son autorrefutadores. La negación del pensar sólo puede ser posible desde el pensar mismo, por consiguiente *el mismo acto autorreflexivo de negación presupone lo que quiere negar*. Tampoco se puede criticar aquí que el pensamiento se demuestre sólo a través de un círculo vicioso, en cuanto que para la demostración del pensamiento como necesario se esté ya presuponiendo que él existe (como se le crítico a Descartes); se trata de una demostración autorreflexiva. c) El saber de esta necesidad constituye *su verdad* pues en ella el pensar se piensa a sí mismo y *corresponde por lo tanto consigo mismo*, ha llegado a su concepto, corresponde con éste, subjetividad y objetividad en su identidad, no hay distinción entre el pensamiento y lo pensado, y es así su propio

contenido y automovimiento: "Verdad quiere decir en filosofía que el concepto corresponde a la realidad"(12). *En el acto autorreflexivo de tener consciencia del concepto de sí como yo, como pensar, y por tanto, de la necesaria identidad del saber y lo sabido en el acto de pensar -la necesidad e identidad de la reflexión con lo reflexionado (autorreflexividad)-, en conexión con la no posibilidad de negar esto sin autocontradicción performativa, radica su necesidad, su verdad.*

d) Las proposiciones formuladas -ahora- para exponer y demostrar la necesidad del pensar son ellas mismas *formulaciones proposicionales autorreflexivas -autorreferenciales- del pensar con pretensión universal de validez*. Se realizan performativamente -por el pensar- afirmaciones formuladas proposicionalmente sobre el saber mismo, hablan sobre la verdad de sí del saber, es formulación autorreflexiva en acto. No se recurre a otras proposiciones para fundamentar la verdad y necesidad de lo dicho sobre el pensar; tales proposiciones quedarían infundadas, y caeríamos otra vez en el regreso al infinito. Se habla de la propia necesidad del pensamiento, de modo que -como exige Apel- la pretensión filosófica universal de las mismas se incluye reflexivamente a sí misma, donde el saber se concibe a sí mismo como tal saber en este acto puro autorreflexivo necesario absolutamente. Saberse así lo constituye como pensamiento objetivo universal.

Es la marcha *progresiva*, que en su *regreso* al fundamento, avanza en el saber de sí. Lo que el pensar piensa es el pensar mismo, cuyo producto, el pensamiento de sí, es su propio contenido, su concepto. El movimiento del pensar es esta actividad primera, cuya determinación *como primera* es producto de su propia actividad, el movimiento autorreflexivo necesario y fundamental pues sólo en ese acto es lo que es: *autocercioramiento del pensar como puro pensamiento de sí, sólo existente como tal en el acto puro de saber de sí*. Este acto puro autorreflexivo en que el saber se sabe como necesario lo define como saber filosófico pues es saber que se sabe en su necesidad. *El saber fundamentado últimamente es el saber que se sabe a sí como necesario absolutamente en su autorreflexión pura*. Sólo esto permite formular proposiciones fundamentadas últimamente. Son conceptos puros los que lo constituyen. Por consiguiente, la autofundamentación es reflexiva en cuanto se parte de una realidad que es la misma del pensar y se llega a ella. Es el progreso en el saber de sí mismo del pensar hasta el punto donde no se puede ir más allá pues se ha alcanzado a sí, y de donde por consiguiente, no se puede remontar más atrás pues es lo primero. Es la unidad de este movimiento progresivo-regresivo.

Ahora bien, *el pensar está expresado en el concepto del yo* pues: "El pensar (*Denken*) representado como sujeto (*Subjekt*), es el ser pensante y la expresión simple que designa el sujeto existente como ser pensante es yo"(13). Todos los hombres tienen en común conmigo en que son yo, la simple relación consigo mismo -en su forma abstracta- que se abstrae de toda representación, sensación, particularidad del carácter y experiencia. Se sigue de ahí que "el yo es el pensar como sujeto, y como yo soy presente en todas mis sensaciones, representaciones y estados, el pensamiento (*Gedanke*) está presente en todas estas determinaciones y es la categoría que a todas las penetra". Por ello: "Lo universal es el producto del pensar"(14), pero no lo universal abstracto sino concreto en sus determinaciones. "Tenemos en el yo el pensamiento puro y actual. El animal no puede decir yo, sino sólo el hombre, porque él es el pensar": "el yo y el pensar son lo mismo -o más determinado: el yo es el pensar en cuanto pensante"(15). "Así mismo, cuando digo yo, entiendo por tal el yo que soy y que excluye todos los demás yos. Pero lo que

"ar...o yo es cualquier yo que, como el mío, excluye todos los demás"(16); "designándome como yo, creo, hablar de mí, de este individuo, expreso al mismo tiempo un universal consumado"(17), un ser universal, lo universal en donde se hace abstracción de toda particularidad, ésta es negada y superada. Es por ello pensar objetivo-intersubjetivo pues todos somos eso. El pensamiento está en todo, aún en la simple intuición del hombre, en su sensación y representación, de ahí la necesidad de concebirlo como realidad universal. Con el simple concepto del yo ya está ahí dada la intersubjetividad. La razón es concebida así, no como producto de un sólo individuo sino como la estructura objetivo- intersubjetiva racional.

Entonces no se trata del pensar como pensamiento subjetivo, particular, contingente y arbitrario *de, o producido por, o dependiente absolutamente de un sujeto particular y aislado*; tampoco es una mera "idea sobre" el pensamiento, ni una capacidad entre otras y como cualquier otra que el sujeto pensante tuviera, ni mucho menos un "mero objeto" constatable ahí sensiblemente. Es la realidad verdadera, *universal*, de la cual depende todo, *pensar objetivo universal* que nos abarca y a la vez constituimos nosotros mismos en tanto sujetos pensantes. Es la realidad que somos todos y en la que *nos reconocemos*. La estructura del pensar se demuestra como *estructura lógica intersubjetiva autotematizadora universal*. El discurso filosófico último autotematizador (la razón especulativa) demuestra el concepto de sí como esta estructura puesto que al expresar una "mera idea", un "mero concepto", o lo que pretenda ser una "opinión" pura y estrictamente limitada -en cuanto a su validez- a la subjetividad de quien la expresa a los demás, ahí hay ya algo universal, en ello quien se expresa es *el pensar*: los conceptos mediante los cuales expresa lo que dice, la relación a los otros a quienes se le dice -el concepto del otro-, el concepto de sí como sujeto pensante (autoconsciencia), y el deber o norma implicada en esa relación (que consideraremos adelante), la necesidad -deber- de no cometer autocontradicción performativa. En suma, *se manifiesta la realidad universal del pensar, de la cual somos elemento constitutivo y constituyente*. Retornamos aquí a los conceptos de identidad y diferencia en cuanto la estructura intersubjetiva es la del pensar concebido como la unidad real de todos los yos, la unidad donde la identidad sólo es si la diferencia es, y donde ésta es si es unidad, la estructura o entramado total donde cada yo se conoce y reconoce en y por el otro, y viceversa, y donde ella sólo se constituye como tal por esto. *El pensar es estructura intersubjetiva en cuanto unidad de la diferencia absoluta de los yos pensantes*, el entramado de esa estructura objetiva racional constituida por la relación entre las subjetividades puesto que el pensar universal no es posesión de un solo sujeto.

Con los conceptos de "realidad racional objetivo-intersubjetiva universal" o "realidad universal autoconsciente" o "realidad objetiva universal del pensar" pretendemos sintetizar esto precisamente: el pensar como realidad última objetivo- intersubjetiva que se sabe a sí. Y como ya dijimos, aún el rechazo de esto tiene que hacerse desde el pensar mismo. Tal negación es sólo posible desde el estar ya formando parte de la intersubjetividad del pensar. La expresión de esa negación, rechazo o refutación es sólo posible con conceptos del pensar, de la razón, no propiedad ni producto de sujeto particular alguno. Por consiguiente: *El pensar -la razón o el espíritu propiamente- es la realidad última objetivo-intersubjetiva que se demuestra a sí como tal realidad en su necesidad*. Más abajo (4.3.1) volveremos sobre esto, y concebiremos su carácter

ético esencial. Si todavía se percibe esto como solipsismo, pedimos esperar un poco para en el punto (4.3.1) acabar de demostrar que no es así.

El concepto metafísico por excelencia, el concepto de *lo real*, de la *realidad* está aquí en juego. Lo que afirmamos es la realidad del pensamiento objetivo-intersubjetivo como la verdadera realidad. En el punto (3.1.7) definimos en que consiste para Hegel la realidad del espíritu en sus determinaciones. La autorreflexividad constitutiva del yo es la automediación por la cual él es real, la captación de sí mismo muestra su existencia, eso es ser. De modo que no hay forma de negar ésta su realidad. *El pensar es real*. El sujeto es el yo, la autoconsciencia, o el pensamiento que se piensa a sí mismo. De ahí la necesidad de preguntar por y comprender las determinaciones constitutivas del mismo, las distintas determinaciones que conforman la realidad de la razón. La constitución de esta su *realidad* es lo que nos propusimos exponer a través del desarrollo fenomenológico del espíritu, de la racionalidad. La autoconsciencia "se reconoce a sí misma como realidad que comprende la realidad": "Al haber experimentado en mí, en tanto que ente, el ser como la identidad de ser y conocer, adquiero también la experiencia originaria de lo que es 'manera de ser espiritual', de lo que es 'espíritu'. Sólo desde ahí puedo entender lo que es 'cosa', 'materia', es decir, un ser que no está en sí mismo en un sentido pleno (formal), y no a la inversa"(18). Ningún dato objetivo dado ahí puede proporcionar este saber. "Yo existo como espíritu en cuanto me sé"(19). El espíritu es al acto autorreflexivo por el que el yo se capta a sí mismo, la pura relación consigo, acto que lo constituye *como yo*, y así como real. De este saber proviene el que se pueda llamar a lo otro, a lo que no es yo ni pensamiento, *como real*. Por eso el concepto, el pensar, es real. "Por el contrario, a través de la sustracción, mediante prescindencia metódica del lenguaje y de la vida, obtenemos los objetos de la física" (20). Y Plotino: "La materia es sólo mediante la abstracción de lo otro. Lo que queda cuando quitamos las ideas, decimos que es la materia"(21). De este modo, conceptualizar lo real como lo físico, lo dado ahí *frente al, e independiente del sujeto*, lo natural, lo material, los objetos, o lo sensible son intentos frustrados.

Como demuestra Miranda, esos intentos no pueden prescindir de definir lo real por referencia al sujeto respecto al cual se dice qué es lo real dejándolo a él fuera (por irreal -supuestamente). Lo real como *lo independiente del sujeto* "está definiendo lo real en función del yo"(22), por tanto el yo debe poseer un contenido para que "distinto del yo" tenga significado"(*ibid.*, 74), y "si de la relación con el yo ha de llegarle al definiendum el contenido característico de lo real, el contenido sólo puede ser este: como yo"(*ibid.*, 75); "objeto", 'material', 'real', etc., son categorías, conceptos; ...si no definen (quienes las postulan) el significado de esas palabras, ni ellos saben de qué están hablando ni nosotros podemos entenderlos; pero ninguna de ellas es definible si se prescinde del sujeto"(*ibid.*, 64, paréntesis añadido). Igualmente la expresión "fuera del pensamiento" carece de significado, dice él, pues el pensar no es ni una barrica ni un salón, y cita a Hegel: "no es fuera del pensamiento, sino el pensamiento de fuera del pensamiento"(*ibid.*, 75). La determinación de algo *como real* es posible porque el pensar es real, y es hecha desde éste. "A los hombres les resulta difícil creer que la razón sea real; sin embargo, no hay nada real más que la razón, que es el poder absoluto"(23). El identificarse a sí en su diferenciarse de sí, saberse, ese movimiento y mediación autorreferencial, autodeterminación como autoconstitución que se aleja de lo meramente inmediato, síntesis unificadora de sí que como vida se autodespliega hasta concebirse como

concepto pensante constitutivamente intersubjetivo constituye el concepto de la verdadera *Wirklichkeit* (realidad), las distintas determinaciones que conforman la realidad del concepto mismo en la unidad de las mismas.

Por eso no podemos pensar el pensar desde una posición objetiva, desde lejos, exterior al pensar mismo. "No se puede *señalar* a alguien que 'piensa' y enseñar *así* qué es 'pensar' (ni siquiera secundariamente)"(24). La razón, el pensamiento, no es un "ente ante los ojos(*vorhanden*)", no es lo que está presente ante los ojos, para decirlo en lenguaje heideggeriano. Es preciso negar y rechazar esto para poder -según la necesidad de la cosa misma- afirmar reflexivo-performativamente y por tanto *dialécticamente* la necesidad de la proposición que afirma la existencia y necesidad del pensar.

¿Elimina esto cualquier otra consideración del hombre como por ejemplo como ser corporal, sentiente, sensible, imaginativo, volitivo, ser de deseo? ¿Pensar al hombre, al yo, como ser pensante, es limitarlo a algo etéreo, puramente contemplativo, inactivo, irreal, quieto e inmóvil? ¿Se le quitan así sus atributos motivacionales, volitivos, deseantes, sus impulsos, su pasión? Para nada. Se trata de comprender que todos ellos están referidos al pensamiento como el concepto hacia el cual todos ellos son remitidos si se tienen que comprender como racionales, como la razón propia del hombre, porque éste no es algo puramente natural, no es algo que permanezca ni deba permanecer en lo puramente sensible, impulsivo e instintivo, que se mueva por sus puros deseos individuales carentes de toda relación y consideración de los impulsos y deseos del (ser del) otro, de los otros con los cuales se ha ya siempre realizado y con los cuales ha adquirido y moldeado sus deseos y su voluntad, pues la voluntad humana, racional, no es la voluntad animal, que se deja llevar por cualquier impulso sino que contiene el elemento pensante, *la determinación racional del actuar*; esta "escisión maravillosa del espíritu"(25) es el abandono de la unidad natural (véase 3.2 y 4.3.1). No se está postulando una separación alma-cuerpo que privara a este último de realidad e importancia y diera la primacía a la primera. Más bien se trata de que el pensar se distingue de todo lo otro en el hombre, del sentimiento, imaginación, memoria, voluntad natural, intuición, percepción, deseos -todos los cuales son propiedad también de los animales-, pues el pensar se ocupa consigo mismo y es así lo universal, se ha abstraído de todo lo demás para quedar solamente consigo mismo, por eso es lo objetivo, pero que, a la vez, da su sentido racional a aquéllos. La filosofía es la comprensión cabal de esto. En todo somos pensantes, sólo que en otros actos que no son el pensar, éste se ocupa con otra cosa que no es él mismo, con otros objetos, y de este modo se liga a un contenido determinado y particular, por lo cual es un pensamiento limitado, definido, "es pensamiento determinado particular"(26). En cambio, en el pensar mismo sólo se depende de sí mismo y no de otra cosa, y de hecho eso es lo que hacemos en cuanto somos un yo, *acción de retraerse y volver a sí* a partir de lo otro: "Los seres pensantes son en sí, por tanto, libres"(27). El pensar es la libertad que se abstrae, se aleja y prescinde de todo lo demás, y capta de este modo su abstracción pura, a sí como yo puro; a esto llama Hegel la *simplicidad del pensamiento*. Por eso para él *la filosofía es el pensar libre porque se ocupa sólo del pensamiento*: "Es solamente el pensamiento moviéndose a sí mismo"(28). Y pretendemos habernos estado moviendo en su elemento. Quien pretenda negar racionalmente esto de hecho es en el elemento del pensar donde ya se ha situado. En el intuir, sentir, percibir son otros objetos los que nos determinan. Sólo en la actividad de pensar somos libres pues estamos en nosotros mismos

y no en otra cosa: "el hombre es libre solamente si él sabe lo que es"(29); "yo soy libre solamente en tanto existo como libre"(30). Existo como libre en tanto me sé a mi mismo, pues así me *determino como yo*, dependo de mi mismo y no de otro, y sólo así puedo *reconocer* que el otro es otro yo. Tan pronto decimos algo -aún determinaciones negativas- es el pensar determinándose a sí.

Ahora bien, actualmente el intento de negar la existencia de la razón -"la crítica total a la razón"- ha cobrado fuerzas inusitadas, pero este intento es autorrefutador -cae en autocontradicción performativa. Igualmente las diversas tesis que pretenden ser una negación -fundada (?)- del conocimiento racional. Así las siguientes proposiciones -a las que agregamos el elemento ilocucionario: "Con lo que digo afirmo como universalmente válido, o verdadero que":

1. "No hay proposiciones filosóficas". (Wittgenstein, neopositivismo)(31). Pero esta tesis no pertenece a las proposiciones empíricas de la ciencia, es metafísica, filosófica.
2. "No hay proposiciones metafísicas con sentido" (Neopositivismo). Esta es una proposición no empírica, ni lógica, con sentido o no se sabría ni lo que afirma ni lo que niega, y por consiguiente no puede rechazar la metafísica. Es metafísica.
3. "No hay proposiciones sintéticas a priori" (Quine). Esta misma es una proposición sintética a priori (32).
4. "El pensar no es necesario" o "es imposible la necesidad del pensamiento" o "no existe el pensamiento" o "el pensamiento no es real, no posee realidad". Ya analizamos antes estas tesis.
5. "No existe el pensamiento puro, o, no hay conceptos puros válidos sólo por sí mismos" (Kant, empirismo también). Los conceptos con los que se formula esta tesis no tienen contenido empírico alguno. O se entienden independientemente de lo empírico o no se sabe lo que tal tesis formula y rechaza (o si rechaza algo).
6. "No hay conocimiento verdadero de la realidad" (Escepticismo, Rorty). Tal tesis -filosófica-pretende haber llegado a la realidad para poder compararla con su saber; entonces es conocimiento de lo real mismo, por eso el conocimiento es real y llega a la realidad (33).
7. "No existe el conocimiento absolutamente necesario y universal" (Escepticismo). El conocimiento formulado es absolutamente necesario. Equivale a la siguiente proposición.
8. "No hay proposiciones filosóficas fundamentadas últimamente". "No hay fundamentación última". "La fundamentación última es imposible" (Falibilismo de Albert y Popper, Habermas). Éstas, de hecho afirman que está fundamentada últimamente su propia proposición -que no está fundamentado últimamente nada. Para eso presuponen alguna demostración filosófica de su tesis, formulada con pretensión de validez universal. Por consiguiente son autocontradictorias performativamente

9. "La razón es mera y solamente subjetiva, algo particular y contingente". ¿Qué pasa si se afirma performativamente que la razón es sólo subjetiva?, ¿se puede entender esto sin referencia a lo objetivo? Se contradice puesto que para tener sentido necesita expresarse a, y ser reconocida esa proposición por otro, y así, es reconocida y compartida, entonces no es sólo subjetiva, ni contingente, pues está formulada como necesaria para cualquier forma de pensar.

10. "El conocimiento es lo válido socialmente", lo proporcionado por "la justificación social de la creencia", o: "Si vemos al conocimiento como una cuestión de conversación, más que como un intento de reflejar la naturaleza, no es probable que pretendamos llegar a una meta-práctica que sea la crítica de todas las formas posibles de práctica social (34). Pero esta proposición no es válida socialmente de forma universal. Quizá ni siquiera en la misma sociedad donde Rorty vive. Y ni siquiera se la puede reducir a lo válido en determinada comunidad pues ella afirma universal validez para todas las comunidades, por lo tanto prescribe una práctica para criticar las demás prácticas sociales. O Rorty nos está pidiendo en buena onda que dejemos de pensar o nos lo está prescribiendo. Si es lo primero, de ahí lógicamente no se sigue que no haya pensamiento válido, un mero deseo no anula éste; si es lo segundo se autocontradice. Si él quiere dejar de pensar pues que lo deje de hacer.

11. "Todas las proposiciones sintéticas a priori son relativas" (Para quien relativize las proposiciones sintéticas). Esta proposición es sintética a priori válida universalmente.

12. "Todo conocimiento es relativo". (Véase 4.5).

13. "Todo conocimiento es falible", "todo puede ser puesto en duda"(Albert). ¿Qué pasa si se aplica esta tesis a sí misma? Para Albert sí es posible hacer esto pues de ahí se seguiría "que el principio puede ser puesto en duda, cosa que por lo demás sería conciliable con su corrección absoluta"(35). Con esto, dice Apel, tal principio se inmuniza contra toda crítica posible. Pero tal principio no se sostiene pues cae en la siguiente paradoja, similar a la del mentiroso: si el principio del falibilismo es falible, entonces no es falible pues se está aplicando y realizando en ese preciso momento; y si no es falible entonces sí es falible pues resulta que sí hay algo que no puede ser falsado, el principio mismo. Además, de hecho es una autocontradicción performativa: se afirma como infalible que todo es falible (36).

14. "No se pueden conocer las cosas en sí mismas" (Kant). Analizaremos esta tesis más abajo.

15. "No hay metanarrativas filosóficas que digan lo que es la filosofía" (Posmodernos). Esta misma es una tal metanarrativa digan Lyotard y Vattimo lo que digan.

16. "No existe la demostración" o "no existe ninguna demostración" o "es imposible establecer si existe la demostración" o "no hay demostración última" (37). O se demuestra esto o no se lo demuestra. Si se demuestra hay demostración; si no se demuestra, de ahí no se sigue que no haya demostración y así no invalida la pretensión de demostrar. Además es una autocontradicción performativa: "yo afirmo como demostrado últimamente que no hay demostración última".

17 "El sujeto pensante, representante, no existe". "No hay tal cosa como el sujeto que piensa o mantiene ideas" (Wittgenstein). Ya la criticamos antes con el concepto y la necesidad del yo (38); o "ningún Ego está involucrado en el pensar"(39). ¿En qué se distingue el ego del pensar? En nada. Se debe abandonar la simple metáfora de que el ojo no se puede ver a sí mismo, por eso, por ser una simple metáfora que no aclara nada, más bien hace lo contrario. Muchas veces las metáforas sí engañan.

¿Qué se muestra y se pone de manifiesto en cada una de estas proposiciones? ¿Cuál es su estatus cognitivo, i.e cuál es la pretensión de conocimiento que ellas explícitamente intentan tener y -por otra parte- la que de hecho -o implícitamente- poseen? ¿Cuál es la conexión inmanente entre estas tesis, su refutación y la realidad universal del pensar? Ellas sólo pueden tener una pretensión de saber cierto, de verdad. Cada una de esas proposiciones es afirmada performativamente con pretensión de universalidad. Tiene que ser así si quieren valer como conocimiento y ser saber filosófico. Si lo hacen de este modo, se autocontradicen porque en acto formulan conocimiento, el cual pretendían negar. Y si no pretenden ser conocimiento -proposiciones epistemológicas-, o son simples opiniones y creencias subjetivas y arbitrarias sin necesidad alguna, o un acto de "conversación" solamente, y de ahí no podemos concluir que, por lo tanto, no hay pensamiento ni argumentación racional, objetivo, o que no se pueda argumentar, y menos aún, que no lo *deba* haber o no se *deba* formular y proporcionar argumentos. Para defender estas afirmaciones es necesaria la misma argumentación. Pero, todas estas proposiciones son autocontradictorias. Por consiguiente, el saber que determina la autocontradictoriedad de las mismas es saber objetivo, necesario. Es imposible que tales tesis no caigan en autocontradicción.

Hemos puesto de manifiesto el hecho de que en cuanto se trata del saber y discurso filosófico como nivel último-primeramente de fundamentación autotematizador se debe establecer la necesidad del mismo, la cual sólo se logra a través de la *reflexión estricta autorreferencial sobre la propia pretensión de conocimiento y de validez del saber formulado* -autorreflexión sobre lo que el saber sabe-, y por consiguiente, *e) todas las tesis filosóficas son proposiciones sobre el saber mismo, hablan de la verdad del conocimiento en ellas puesto y articulado*. Esta es, para el filósofo, "una condena inevitable"(40). Cosa que Apel reconoce en Hegel. De este tipo son las proposiciones apelianas justificadas últimamente, las proposiciones que Habermas rechaza como no justificadas últimamente, las tesis sobre el saber autorreflexivo del lenguaje fundado en la doble estructura performativo-proposicional del mismo (de acuerdo con Habermas y a pesar de él), las proposiciones hegelianas que se refieren al saber mismo (que consideraremos otra vez en (4.1.2)), las proposiciones enlistadas anteriormente que pretenden negar las validez del saber filosófico, las que enlistaremos sobre el conocimiento empirico-cientificista en la parte (4.2), las tesis de Miranda en contra del escepticismo, todas ellas hablan de sí mismas implícita o explícitamente en cuanto saber filosófico autorreflexivo. *f) Se exige* entonces que el saber se conciba a sí mismo pues de hecho es eso lo que hace con la formulación lingüística de cada una de esas proposiciones. Este es como dice Apel, "el deber primario de la filosofía"(41). En todo conocimiento se expresa de hecho no sólo un saber de algo sino del saber mismo formulado en el acto de pensar expresado lingüísticamente. Por lo tanto el saber que quiere ser saber real "*está obligado*" a *cumplir con esto, debe ser saber que se sabe, y debe evitar caer en autocontradicción performativa*; y la fundamentación del mismo sólo puede ser lograda en autorreflexividad total. *g) Sólo esto*

garantiza la *autoconsistencia reflexiva* del discurso filosófico de fundamentación, en cuanto nivel último-primeramente autotematizador. La fundamentación absoluta necesita ser y es así, lógica, epistemológica y ontológica en un solo acto (42). *h)* Por eso podemos sostener que *existe el conocimiento -proposiciones- fundamentado últimamente*. Esta misma proposición está igualmente fundamentada últimamente pues es imposible no caer en autocontradicción performativa en el intento de negarla, y la misma negación presupone lo que ella quiere negar aún para poder formular la negación misma con sentido. *i)* Poner de manifiesto estas razones, la demostración de su necesidad, es lo que las constituye como razones lógicas, y así, como razón objetiva universal. *j)* El reconocimiento (validez) intersubjetivo sólo puede ser entonces reconocimiento de la demostración lógica de la necesidad de las razones, de su contenido.

Las críticas relativistas, escépticas, postmetafísicas, empiristas científicistas, no reparan en esto, sino por el contrario, es lo que pretenden abandonar; asimismo la tesis de Wittgenstein según la cual al final exige tirar la escalera por la que hemos subido, y la de Sexto Empírico de que no tenemos que demostrar la imposibilidad de demostrar, y la de Heidegger sobre el pensar esencial que va más allá del pensar racional; igualmente en el intento rortiano de negar sus propias afirmaciones (como Wittgenstein) al sostener que el filósofo edificante debe "criticar la misma idea de tener una opinión, y al mismo tiempo evitar tener una opinión sobre tener opiniones"(43); todas ellas, efectivamente, pretenden evitar -lógicamente o ilógicamente- tener que habérselas con el saber y el conocimiento por ellas de hecho formulado. Pero evitar eso -exigir eso- es pretender deshacerse del pensamiento, de lo racional. Por el contrario, para nosotros, esa es la verdadera enfermedad a extinguir -racionalmente. Si queremos podemos (somos capaces de) dejar de lado estas autorreflexiones, podemos pensar contradictoriamente, actuar irreflexivamente, no pensar en sí mismo ni por sí mismo. Todo eso lo podemos efectuar y de hecho lo hacemos en muchos casos. No obstante, esto no significa que tal acto sea lo que tiene que ser, pues lo que debe ser es lo contrario. Efectivamente, aquí está en juego nuevamente la pregunta de ¿por qué ser racional?, ¿por qué decidirse por la verdad? Esta exigencia de racionalidad es también exigencia moral como veremos (4.3.1).

Al conocimiento, al saber así expuesto, lo concebimos como saber puro, como pensamiento puro, diferente de, y verdad de la mera representación (3.1.2). El pensar como *lo real, la realidad efectiva* que ha dejado de lado o más bien asumido lo meramente externo, lo puramente empírico. Es pensamiento puro pues el proceso desarrollado se ha realizado a través del pensar puro, y es éste el que llega a sí a través de este proceso. Esto es *lo metafísico* en sentido pleno, fuera de todo lo empírico, pensamiento y conceptos puros, demostrados por la razón, el conocimiento de la realidad que rebasa y está más allá de los límites de la experiencia sensible. Es el *saber de la realidad absolutamente cierto*. Lo metafísico como *lo justificado y fundamentado racionalmente*, y así, opuesto a la mera afirmación dogmática injustificada de verdades evidentes y ciertas por sí mismas; la tesis de que *si hay conocimiento racional válido universalmente no dependiente para su validez y racionalidad de conocimiento y demostración a través de experiencia empírica alguna*, que no es pensamiento subjetivo, arbitrario y contingente sino que, efectivamente, por el contrario, *posee necesidad absoluta*. Autofundamentación porque el pensar parte de sí mismo, es su propio presupuesto, no hay más allá de él. Todo se remite a él, a la certeza y verdad absoluta de su ser. El contenido sabido es el concepto, el yo, de modo que es, como ya se dijo, saber del

saber, "es precisamente *saber* del contenido en la misma medida en que el contenido es *concepto* y *esencia*"(44). Es a partir de esto que se puede desarrollar el sistema de las determinaciones o conceptos puros de la razón en el grado más alto del saber, el saber filosófico. Se restablece, de tal modo, la posición de la filosofía como filosofía primera, actividad fundamentadora del saber, despliegue de las determinaciones a partir del pensar puro mismo. Pero es necesario para Hegel pasar al despliegue de los conceptos puros de la razón en su *Ciencia de la lógica*. *Ampliaremos la caracterización de este paso a la lógica en el punto (4.1.3).*

4.1.2 Razón y Fenomenología.

La estructura de la autofundamentación filosófica es la estructura que intentamos exponer según la *Fenomenología* de Hegel. Vamos ahora a concretar un poco más estos pasos. Antes del desarrollo fenomenológico de las figuras del mundo de la consciencia (el inicio de VI. El espíritu) Hegel efectúa una reflexión fundamental para comprender el concepto del espíritu en su verdad. Esta es una autorreflexión de la consciencia filosófica sobre los distintos momentos que se han recorrido y que, ahora, al llegar al espíritu, la autoconsciencia que está ya colocada en el saber absoluto anticipa lo que se descubrirá como resultado del recorrido. Sin embargo, no se trata de una mera anticipación sino que es una exposición lógica fundamentadora en cuanto unifica lo que se ha recorrido hasta ahora con el saber actual de lo que el espíritu es, o más bien, la consciencia de tal unidad constituye al espíritu, es decir, el espíritu que se ha alcanzado a sí, como espíritu, unifica este su concepto con su propio despliegue y autoexperiencia por la cual ha llegado él efectivamente a ese su concepto de sí. Este desarrollo lógico demuestra que el espíritu es la subsistencia y el *supuesto* -el *presupuesto*- de todas las figuras anteriores, las cuales, al estar aisladas, son abstracciones. El fundamento en este recorrido lógico es lo que descubrimos al final, pero que estaba como base de aquellas figuras, como su presupuesto, pues el "aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como *presupuesto* (*Voraussetzung*) y *subsistencia*"(45).

Los momentos fundamentales son la consciencia, la autoconsciencia y la razón, que culminan en el espíritu (*ibid.*, 260, 326). El Espíritu es *a) consciencia* en general, esto es, la consciencia que abarca la certeza sensible, la percepción, el entendimiento; el momento en el que el espíritu, como consciencia, es una *realidad objetiva que es (gegenständliche setende Wirklichkeit)*; su atención está puesta en otra cosa que no es él, la consciencia hace abstracción de sí misma y sólo se fija en lo otro de ella, en las cosas, que son para ella lo verdadero. El retorno al fundamento y esencia de la consciencia, como dice Hegel, sólo lo podemos entender en el sentido de *entender o comprender (begreifen)* aquello por lo cual son posibles esos momentos, aquello sin lo cual no los podríamos comprender, ya que, por sí solos, son abstracciones, sólo "momentos o magnitudes llamadas a desaparecer"(*ibid.*). *b)* El otro momento es aquel en el cual el propio ser de la consciencia es su objeto, es objeto de sí misma, reflexión y vuelta desde las cosas a sí misma, es *autoconsciencia*, puesto que la consciencia presupone lógicamente la autoconsciencia como ya se demostró. No podríamos entender ni comprender aquélla sin esta última. *c)* Como consciencia inmediata (*unmittelbares Bewusstsein*), o unidad de consciencia y autoconsciencia, el espíritu "es la consciencia que *tiene razón (Vernunft)*"(*ibid.*); dice inmediata porque el objeto es determinado por la categoría (yo=ser), una unidad, sin embargo, todavía no plenamente realizada pues el

objeto, como determinado por la categoría, no es tal para la consciencia, sino que permanece aún como algo externo a ella. Ya se da la unidad pero todavía no se la sabe como tal. Ahora bien, *d*) la autorreflexión hegeliana fundamental es esta: "El espíritu es la consciencia de cuya consideración (*Betrachtung*) acabamos de salir (*soeben herkommen*)" (*ibid.*), esto es, el saber formulado que se acaba de exponer autorreflexivamente en la proposición filosófica que afirma la unidad de consciencia y autoconsciencia; el acto de saber que son lo mismo, es decir, *la consciencia y el saber expresado en el momento actual (performativo)* constituye a la razón autoconsciente como espíritu; es el saber en sí-para sí, pues la reflexión, el pensar, en este *acto autorreflexivo* sobre los momentos anteriores sabe lo que él es: *el saber consciente de esto mismo que se acaba de expresar*, pues se lo está sabiendo en este preciso momento en sus momentos lógicos fundamentales, sólo de esta manera el saber es saber de sí, y sólo así se sabe como presupuesto de los momentos anteriores. La razón autoconsciente es el hecho y acto de saber que su autoconsciencia no hay consciencia, y así, el saber que la autoconsciencia se identifica con su objeto, *un nivel reflexivo superior* -pues la autoconsciencia no se iguala a sí misma con su objeto- y por último el saber de estas dos afirmaciones en *el acto actual autorreflexivo del pensamiento que piensa y determina estas mismas afirmaciones, saber que constituye un solo acto del pensamiento, esto es, la autorreflexividad en la que el saber coincide consigo mismo, y por consiguiente, no puede ser negado sin autocontradicción, pues tal intento de negar este saber se presupone a sí mismo como saber de sí, como en la formulación: "en el saber no coincide consigo mismo el saber en tanto identidad de consciencia y autoconsciencia"*. Es una radicalización de la reflexión, del pensamiento sobre sí mismo, de su propia actividad. No se trata de un saber objetivante que vea de lejos una consciencia y una autoconsciencia así como su unidad, como si tal saber, tal pensar, no estuviera involucrado en ese proceso mismo, como si lo viera suceder frente a él, externa e independientemente de él, y sólo constatará, describiera y expusiera (objetivamente) ese movimiento y desarrollo, sino por el contrario, se trata del pensamiento que realiza el acto autorreflexivo de pensarse a sí mismo y que llega a formular el saber ya mencionado, donde lo que sabe y conoce es a sí mismo, pues todo este proceso y actividad es la experiencia (no empírica) que ha hecho, y hace consigo mismo, *experiencia del saber en el saber del saber mismo*. En el proceso que lleva a la razón y que continúa a partir de ella, están implicadas nuevas figuras de la consciencia. Sin embargo, el proceso lógico fundamental está ya ahí: los momentos y desarrollos lógicos necesarios para que la razón llegue a su universalidad, es decir, el paso de la consciencia a la autoconsciencia y ahora, el de ésta a la razón, y de este modo, la concepción de la razón autoconsciente como figura autorreflexiva necesaria y superadora de las contradicciones y limitaciones de aquéllas -como *último nivel teórico autotematizador*-, cuya verdad a su vez, es el espíritu como razón autoconsciente universal -no el pensar de un sujeto particular y aislado.

Pero además, en el saber lo que el espíritu es, hay algo más: lo ético. Igualmente se trata aquí de un proceso. La razón es espíritu al elevar a verdad la certeza de ser toda realidad (*Realität*), en la consciencia de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma, es decir, sólo en una *comunidad ética*. Aun cuando el individuo tiene su sustancia en ésta, ella no es todavía la realización total, es una identidad inmediata, no reflexionada. La verdad de la razón subjetiva es "la esencia real ética" (*ibid.*, 261). "El mundo ético viviente es el espíritu en su verdad" (*ibid.*, 261). La razón sería subjetiva e individual si no comprendieramos la comunidad en la que está ya

siempre incerta -la comunidad que ella es. El espíritu es así, exactamente, el reconocimiento de esto, de esta vida ética real, este saber de ella y saberse en ella, su verdadera realidad y realización, lo ético, lo que lo sostiene como tal. Por eso podemos culminar con la *Moralidad* (en la *Fenomenología*) como el saber y actuar más elevado, y con lo ético (en la *Filosofía del derecho*). De acuerdo con todo lo que ya desarrollamos desde la ética de Hegel podemos concluir esto: *El espíritu es la realidad de la comunidad ético-intersubjetiva que se sabe esencialmente a sí, como esta esencia ética, en el saberse y reconocerse de las individualidades que la constituyen -y en ella se constituyen a sí mismas-, pues su ser es este puro saberse -activo- a sí mismas en la unidad ética libre pues el deber de uno para con otro -asumido libremente- es lo que realiza la unidad; realidad sapiente y pensante p...esta de manifiesto por el saber filosófico que de este modo se autofundamenta.* Abordaremos esta realidad nuevamente en el punto (4.3.1) donde intentaremos precisar todavía más esta fundamentación.

4.1.3 Saber y Objetividad.

¿En qué radica la objetividad del saber, del conocimiento? ¿Qué se entiende por tal concepto de "objetividad"? ¿Se puede plantear todavía este problema?, ¿no queda aclarado con lo ya dicho? ¿Por qué hemos hablado de "realidad objetiva"? ¿Depende del consenso la objetividad del saber aquí propuesto? De lo que ya hemos expuesto se sigue que el objeto principal del pensamiento es el pensamiento mismo. Cuando pensamos las cosas, lo que pensamos son los conceptos de las cosas por los cuales ellas son lo que son. Y si pensamos los conceptos, lo que pensamos es el pensamiento mismo, el movimiento del pensar mismo. Por eso es, de este modo, pensamiento del pensamiento. Como dice Lauer, el concepto tiene realidad porque la realidad es concepto, y la racionalidad de lo real no es el mero espejo de la razón individual cierta de ser la razón. La superación de esta separación entre la subjetividad de la consciencia y la objetividad de la realidad es posible y racional "cuando es vista en la estructura del proceso total del llegar a ser de la razón todo lo que ella tiene que ser, i.e., espíritu"(46). Se trata del concepto (*Begriff*) y no de una mera y simple representación (*Vorstellung*) o idea subjetiva producto de un individuo aislado. Del hecho de que se piense a los objetos no quiere decir que sean producto del pensar subjetivo pues el pensar no es subjetivo, de acuerdo con lo que ya vimos acerca de la constitución intersubjetiva del yo, esto es, del pensar, del concepto del espíritu.

Por un lado está el realismo, para el cual el pensamiento, sus determinaciones, sus conceptos, son un mero reflejo de una realidad dada ahí -el conjunto de objetos independientes del sujeto-, y por lo mismo ya constituida en su realidad, reflejo realizado al ser empíricamente captada, experimentada, esa realidad pues no puede haber otra forma de que ella sea captada pues al pensar no se le asigna ninguna función independiente de esa realidad sino más bien éste funciona y actúa, piensa, porque aquella realidad lo toca, lo afecta, y es el impulso originario o la causa del mismo.

La *realidad* es concebida como "realidad objetiva", lo independiente de la subjetividad y externo a ella; la "objetividad" como lo meramente dado ahí frente al sujeto, lo que existe fuera de nosotros, ya totalmente constituido en su ser "y que subsiste por sí mismo"(47), percibido de modo sensible; entonces, como algo que el sujeto debe reflejar adecuadamente (espejar) pues los pensamientos

"són seres dependientes"(48). La mente, el pensamiento, es concebido como este espejo en el que lo real es reflejado (Rorty). De ahí que, lo fundamental sea entonces lo real mismo y no el sujeto reflejante; éste es dejado fuera. Lo real puede seguir existiendo y siendo real en su realidad sin que el sujeto lo refleje y perciba. Su constitución es independiente de éste. La realidad del pensamiento es por tanto dependiente de esa otra realidad objetiva dada ahí pues el pensamiento sólo es lo que la copia, refleja, capta, o representa.

En el idealismo subjetivo, las determinaciones pensantes de la razón son un mero esqueleto formulado para ordenar la multiplicidad sensiblemente experimentada, de modo que las mismas son sólo aplicadas a la experiencia sensible, y sólo esto garantiza su validez, sin que exista forma alguna de llegar a la realidad misma. La experiencia sigue siendo el criterio determinante. Los conceptos de la razón, o más bien, del entendimiento, son sólo algo perteneciente a la subjetividad -son sólo nuestros pensamientos- y no pueden llegar a la objetividad real, la cual permanece incognoscible -una "cosa en sí"-, de modo que sólo conocemos los fenómenos (Kant)(49). "Todo conocimiento de las cosas desde el sólo entendimiento puro o de la *razón pura* es no más que apariencia (*Schein*)"(50). O como lo expresa Puntel: "Si X nos es dado en la intuición sensible, entonces X es fenómeno (*Erscheinung*). Formulado de otro modo: el objeto (*Gegenstand*) dado a nosotros en la intuición sensible es fenómeno"(51). De ahí que: "Si X es fenómeno, entonces X no es (igualmente también) cosa en sí (misma) (*Ding an sich (selbst)*)"(52).

Hegel se opone a ambas posiciones. La crítica dirigida al concepto de la *objetividad del pensar* afirma cierto tipo de objetividad. Para aclarar esta cuestión es necesario determinar si tal concepto de objetividad hace justicia a la cosa misma de que se trata.

¿Qué implica la afirmación de tal realidad exterior al pensamiento?, ¿no se presupone aquí que ya se sabe lo que es tanto la realidad como el pensamiento? La identidad ser=pensar no significa que el pensar sea de la misma cualidad de lo material -concebido éste como lo único real-, ni que el ser sea "meras ideas", mera proyección de ideas. Estos conceptos del pensar y del ser así conceptualizados son meras abstracciones, meras representaciones imaginativas a las cuales se les quiere dar -y sólo se les puede dar- un contenido sensible. La posibilidad que vemos al retomar el planteamiento hegeliano es la superación de las ideas de la imposibilidad de conocer lo real, la idea del pensar como mera actividad del pensar subjetivo, contingente y arbitrario, la idea de lo real como lo meramente dado empíricamente o intuitivamente, o como mera proyección de una subjetividad enclaustrada, del pensamiento como esquema externo concebido subjetivamente y sacado de la cabeza del que piensa con el cual se constituyera lo real, o del conocimiento como mero reflejo, o como mero procedimiento, y así, lo real como lo dependiente del consenso. Tampoco se afirma que las cosas son lo que son aun cuando no sean pensadas, como las cosas en sí mismas, pues esta idea es una abstracción, tal como se demostrará.

Se trata aquí del concepto de objetividad en cuanto pensamiento universal y necesario, como determinación del pensamiento opuesta a lo sensible al ser éste lo pasajero y contingente, de la necesidad y universalidad autoconsistentes de las determinaciones puras del pensar cuya base es la síntesis del mismo. Por eso, "lo contrario es lo que ocurre, es decir, que los seres verdaderamente independientes y primitivos son los pensamientos, y que el mundo de la percepción sensible es el

de los seres dependientes y derivados"(53). La realidad y objetividad de la que se habla es la de la razón. Toca ahora presentar esto a partir del concepto de razón al que se ha llegado. Hegel presenta esto como el problema de la identidad de objetividad y subjetividad tanto en la *Fenomenología* (C.AA.Razón), como en la *Enciclopedia* (en sus críticas a las posiciones del pensamiento frente a la objetividad, §§ 26-128), y efectivamente es el propósito de su *Ciencia de la lógica*. Las preguntas claves podemos formularlas así: ¿qué otorga el carácter de objetivo al conocimiento obtenido a través del concepto de razón?, ¿qué es esa objetividad del pensar?, ¿cuál es el constitutivo fundamental de esa unidad de subjetividad de la consciencia y objetividad de la realidad?, ¿cómo se tiene que entender adecuadamente la unidad de pensamiento y ser?, ¿qué significa eso de encontrarse a sí misma (la razón) en la realidad externa?

Hemos estado exponiendo el desarrollo presentado por Hegel en la *Fenomenología*, y consideramos el concepto de la razón autoconsciente como la culminación del proceso. En la *Fenomenología*, como aclara Valls Plana, el proceso no termina todavía, pero en la *Propädeutik* Hegel afirma como culminación de la consciencia y la autoconsciencia el concepto de razón. No obstante, podemos decir que en la *Fenomenología* también es la razón la culminación y que ella se despliega acabadamente en el espíritu, la religión y el saber absoluto; por eso fue necesario considerar el proceso por el cual ella deja de ser razón subjetiva, hasta llegar a ser verdaderamente universal. Aquí nos situamos ya en su concepto universal, pues de hecho es lo que hemos concebido en las puntos anteriores de este mismo capítulo.

La razón, al conocer las cosas, convierte lo sensible en conceptos, "en un ser que es al mismo tiempo un yo..., al pensamiento en un pensamiento que es o al ser en un ser pensado", es decir, llega a comprender que "las cosas sólo poseen verdad como conceptos"(54). Esta es la clave. Lo que Hegel busca es la unidad e identidad de la apariencia y manifestación de la realidad y el ser consciente de esa realidad, la unidad de subjetividad y objetividad, de pensamiento y realidad, concepto y objeto. El fin es que el saber no sea mera certeza subjetiva sino que posea objetividad (*Objektivität*). "La razón (*Vernunft*) es la unión suprema de la consciencia y la autoconsciencia, es decir, de la consciencia de un objeto y del autoconocimiento. La razón es la certeza de que sus determinaciones son tanto determinaciones objetivas, es decir, de la esencia de las cosas, como pensamiento propio. Es, en un sólo y mismo pensamiento, a la vez y por el mismo título, certeza de sí y ser, es decir subjetividad y objetividad "(55). Ahí mismo sigue diciendo Hegel que la razón distingue un contenido que, por un lado, no es producto de nuestras representaciones (*Vorstellungen*) o algo que hayamos producido nosotros individualmente (como meras ideas) "sino que contiene la esencia de las cosas tal como son en sí mismas" y tiene así realidad objetiva, y por otro lado, tal contenido "no es algo extraño al yo", algo que le fuera dado, sino que él lo ha penetrado, se lo ha apropiado, "ha sido también engendrado por él". "De esta manera el saber de la razón no es una simple certeza subjetiva, sino que es, igualmente, verdad, ya que la verdad consiste en el acuerdo, o más bien en la unidad de la certeza y del ser, es decir, con la objetividad"(56).

Ahora bien, lo que garantiza esta unidad es precisamente el desarrollo del pensamiento dialéctico expuesto hasta ahora, pues lo que se ha mostrado son las contradicciones existentes en los momentos anteriores que no permiten quedarnos ahí, y su solución exige elevarse a un momento más elevado. La razón es la figura del pensamiento que reconoce esta unidad en cuanto nivel

teórico autorreflexivo superior, que, al considerar como su objeto el movimiento de la consciencia sensible y el de la autoconsciencia *sabe* que lo que ellas en sí son, o hacia donde ellas se dirigen como a su plena realización, es hacia la razón, hacia la reflexión que realiza la experiencia de este saber, que sabe la unidad de lo que es percibido y entendido por la consciencia y la autoconsciencia en cuanto las determinaciones de aquélla son las determinaciones de ésta misma. Pero no es la autoconsciencia la que conoce y sabe esto sino la razón. La razón es precisamente el acto de *saber* esto (ver 4.1.2): No es que una cosa sea la autoconsciencia y otra la razón, la diferencia radica en el saber que cada una posee: "La autoconsciencia, así la certeza de que sus determinaciones son justamente objetivas determinaciones de la esencia (*Wesens*) de las cosas, como sus propios pensamientos, es la razón, la cual como esta identidad no es sólo la sustancia (*Substanz*) absoluta, sino la verdad como saber (*Wissen*)" (57). El pensamiento fundamental entonces éste: *las determinaciones del pensamiento son las mismas determinaciones de las cosas, o el ser de las cosas son determinaciones conceptuales*. La base para sostener esto es el concepto del "yo pienso" (Descartes), la "unidad originariamente sintética de la *apercepción*" (Kant), el principio fundamental de la filosofía moderna (58). En el concepto de razón autoconsciente universal están asumidos esos conceptos en cuanto, ahora, ya no se trata solamente de postularlos sólo como los principios, sin más desarrollo, sino que es necesario derivar -no deductivamente en el sentido ya criticado con Apel- el desarrollo lógico de los conceptos con los que el pensamiento piensa.

Los pasos lógicos fundamentales son, de este modo, éstos: a) Sin el yo pienso no hay consciencia del objeto, toda consciencia de objeto es autoconsciencia. Los pensamientos, dice Hegel, "son la función sintetizadora a través de la cual lo múltiple se reduce a unidad" (59), y *esta unidad soy yo*, el *apercebir* puro de la consciencia de sí. La unidad de la consciencia de sí es condición de posibilidad de la unidad de las representaciones; la unidad del concepto tiene que ser reconocida como unidad de la autoconsciencia (60). Por eso: "La verdad de la consciencia es la autoconsciencia" (61). Es esto lo que Kant logró determinar. Pero Kant dice que el yo debe "acompañar" a todas nuestras representaciones; ésta, como dice Hegel, es una representación y exposición bárbara, según la cual "yo tengo conceptos, y aun el concepto, tal como tengo también un traje, un color, y otras propiedades extrínsecas" (62). ¿Qué significa tal "acompañamiento"? ¿en dónde está la unidad? Es como si fueran uno al lado del otro, sin unidad por tanto, pero así no habría concepto pues: "Para que un contenido entre en esta unidad, es necesario que se halle contagiado de esta sencillez (del yo); sólo así se convierte el contenido en mi contenido" (63 paréntesis añadido). Ese contenido es captado por el yo y por lo tanto "lo que el pensamiento produce es la unidad; y, de este modo, se produce a sí mismo, pues es lo uno. En Kant, sin embargo, no aparece expresado con tanta precisión esto de que soy lo uno y, en cuanto sujeto pensante, lo que lo simplifica todo" (64). b) Por consiguiente, si la autoconsciencia es esencial, son esenciales los conceptos -las determinaciones del pensar- mediante los cuales ella piensa los objetos, pues ella no es el puro yo=yo sino que posee un contenido, el cual, sólo es producto de ella misma. "Según esta exposición, la unidad del concepto es la condición por cuyo medio una cosa no es pura *determinación sensible, intuición* o también pura *representación*, sino un *objeto (Objekt)*, cuya unidad objetiva es la unidad del yo consigo mismo" (65). c) Por tanto, estos conceptos de la consciencia no pueden ser algo distinto de la autoconsciencia misma, no es que exista la autoconsciencia por un lado, y por otro, separado de ella, el contenido y las

determinaciones -los conceptos- (la unidad simple y el múltiple de categorías, o la unidad simple y el múltiple sensible), sino que son los propios contenidos de ella. Esto es: "El concebir (*Begreifen*) un objeto (*Gegenstandes*), en realidad, no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo *apropia*, lo penetra, y lo lleva a su propia forma, es decir, a la *universalidad* que es de inmediato *determinación*, o la determinación que de inmediato es universalidad"(66), y así: "El contenido de los conceptos mediante los cuales me percato de los objetos tiene que ser el mismo contenido de la autoconsciencia" (67). El objeto, solamente tal como está en el pensar, está en sí y por sí, el yo lo penetra pensándolo. d) De ahí que: "La cosa ya no puede ser para nosotros más que los conceptos que de ella tenemos"(68). "El objeto (*Gegenstand*) por lo tanto tiene esta objetividad (*Objektivität*) en el concepto (*Begriffe*), y éste es la unidad de la autoconsciencia, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad (*Objektivität*), o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconsciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo"(69). (*Objektivität* es distinta a *Gegenständlichkeit*. *Gegenstand* es el objeto como dado frente (*stands-over-against*) a un sujeto, de manera antecedente a su ser concebido por el sujeto; *Objekt* es el objeto como aquello hacia lo cual un movimiento es dirigido, aquello que es proyectado desde ("thrown out from") el sujeto (70)). Dice Hegel: "Yo quiero decir en general *pensar*. Si digo: *yo pienso*, esto es algo tautológico. El yo es perfectamente simple. Yo *soy pensante* y además *siempre*...el yo es siempre la simple identidad consigo y esto en el pensar. En tanto que se piensa el objeto, recibe la forma del pensar y se convierte en un objeto *pensado*. Se lo hace igual al yo, es decir, se lo piensa" (71). Los objetos se igualan al yo, no en cuanto se concibe al yo como un objeto material, como una cosa, ni en cuanto los objetos sean concebidos como meras ideas, como proyección de un idealismo subjetivo, sino precisamente en cuanto que los objetos son concebidos, son pensados, y sólo así -en su concepto- son lo que son, objetos del pensamiento, cosas pensadas. Y sólo como pensados poseen verdad. Las cosas, el objeto, tiene su verdad al ser pensado, esto es, en el yo. Es por eso que "para reconocer qué es el concepto hay que acordarse de la naturaleza del yo. Pero viceversa, para esto se necesita haber entendido el concepto del yo"(72). Es necesario entonces salir de la mera representación del yo que lo concibe como una "cosa simple" al cual el concepto inhiere como una propiedad pues el "concepto, cuando ha logrado una tal existencia (*Existenz*), que por sí misma es libre, no es otra cosa que el yo, o sea la pura consciencia de sí mismo. Yo tengo sin duda conceptos, es decir, conceptos determinados (*bestimmte Begriffe*); pero el yo es el puro concepto mismo, que como concepto, ha alcanzado la existencia (*Dasein*)"(73): El yo como saber puro, el concepto del concepto. No se dice que el objeto no sea real -según el concepto acostumbrado-, se dice que su verdad la tiene al ser pensado, sólo así es el objeto lo que es; las determinaciones del objeto del pensar son eso, determinaciones del pensar, por eso el ser es pensar, y el pensar es real. "El objeto del pensamiento deviene lo que es en el ser pensado, pero él es el objeto que deviene"(74). "La idea de algo expresa la clase objetiva específica a la que ese algo pertenece y al hacerlo así 'determinadamente designa un concepto', i.e, el algo *como* concebido"(75).

El pensar no es por lo tanto, un engullimiento ni destrucción totalitaria de lo otro (Dussel), ni aniquilación, ni absorción, ni sometimiento a un "espíritu cósmico"(Bloch), o un "espíritu más grande" que el hombre (Taylor), o sujeto superhumano, o sujeto o consciencia solipsista (Apel, Habermas) sino la realidad objetiva universal (76). Es esto lo que hemos visto como resultado al tratar los conceptos del esto, ahora, de la cosa y sus propiedades, con el concepto principal del

entendimiento, el incondicional suprasensible (la *fuerza y la ley*), con el concepto esencia, de vida, movimiento, necesidad, de ser, de realidad. Tales "realidades" sólo poseen su verdad en el concepto, en la subjetividad, en el yo, es decir, sólo ésta es su *realización efectiva*, en donde realmente se cumplen, donde verdaderamente las podemos comprender y donde tienen real significado porque son las propias determinaciones de la subjetividad universal. Por consiguiente, las determinaciones de la objetividad son idénticas a las de la subjetividad, se *realizan efectivamente (wirklich)* en el concepto de sí mismo del saber. La determinación de lo otro de esta realidad a través de tales conceptos parte de hecho de este saber de sí. Eso significa el paso de la consciencia a la autoconsciencia y a la razón. De ahí que, en cuanto pensar especulativo el "pensar debe pensarse como una actividad dinámica la cual es con el fin de revelarse a sí misma lo que es"(77).

¿Y qué ocurre con la tesis de que "no podemos conocer las cosas en sí mismas sino sólo fenómenos"? Para responder esta pregunta vamos a tomar como base el estudio de L.B. Puntel quien parte del concepto del idealismo absoluto hegeliano para su crítica. Aquella es la tesis principal del idealismo trascendental según la cual (v. inicio de este 4.1.3) conocemos sólo fenómenos, es decir, objetos de intuición posible, dependientes por tanto de nuestra intuición y experiencia sensible, de modo que, si se trasciende ésta, no podemos tener conocimiento científico de los mismos (78). Por el contrario, Hegel intenta concebir los conceptos puros como las "determinaciones lógicas", las formas puras del pensar en sí mismas (el conocimiento puro, el "sistema de la razón pura, el reino del pensamiento puro"(79)): "la lógica como un sistema de determinaciones del pensar (*Denkbestimmungen*) en que desaparece la oposición de lo subjetivo y lo objetivo"(80). Y así, el conocimiento de las cosas en sí mismas.

La diferencia decisiva entre el idealismo trascendental y el absoluto radica en que, para éste último aquél parte de un punto de vista finito en cuanto concibe al concepto sólo como forma al cual permanece el contenido como algo externo, en dar "a las determinaciones lógicas, por miedo al objeto, un significado esencialmente subjetivo"(81), quedando el objeto como un más allá, una cosa en sí. La sensibilidad funciona como "condición restrictiva", en cuanto hace que el "espacio lógico" de las determinaciones lógicas sea limitado a las funciones del sujeto (82). Para Hegel "lo lógico" es coextensivo con todo, "apunta a aquel espacio o marco, dentro del cual todo llega a estar (*zu stehen kommt*)"(83). En tal sentido lo lógico vale absolutamente, no es relativo a un sujeto, situación o lenguaje como correctamente dice Puntel. Se trata del "punto de vista filosófico" o "nivel teórico filosófico"(84). Es este nivel el que hemos tratado de articular a través del camino recorrido por la *Fenomenología* puesto que ésta es la deducción del concepto de la ciencia pura: "El saber absoluto es la *verdad* de todas las formas de la consciencia"(85).

Puntel establece entonces que hay una autocontradicción en Kant en cuanto la definición de la proposición (del idealismo) trascendental es también ella una proposición trascendental, esto es, "tiene un status metatrascendental", ella habla sobre las proposiciones trascendentales, las define. Así: "Las proposiciones (meta-) trascendentales de Kant contienen una presuposición, la cual sin embargo en estas proposiciones es negada expresamente. Surge una contradicción entre presuposición y afirmación explícita: una autocontradicción. La presuposición de las proposiciones (meta)trascendentales consiste en que éstas toman en pretensión el "espacio lógico" como

lir itado; por otro lado sin embargo limitan en forma explícita radicalmente el espacio lógico"(86). Si la proposición se aplica a sí misma, es decir, se autotematizada, lleva a esta contradicción, pues: "mientras se dice que la dimensión de la cosa en sí se sustrae de nuestro conocimiento, es esta dimensión misma pretendida, o bien, articulada"(87). El espacio lógico del que se habla es el del pensar puro, del saber puro. Se niega explícitamente éste, pero al articular la proposición trascendental se lo presupone, se lo afirma implícitamente, por consiguiente el concepto de "la cosa en sí" no está fuera de "lo lógico", hablar de la cosa en sí es ya concebirla, si no ni siquiera podríamos decir que ella *es incognoscible*, pero decir esto implica articularla. De ahí que la "aceptación de una para nosotros dimensión no cognoscible de la cosa (realidad) en sí es autocontradictoria"(88).

El otro argumento de Hegel -anotado por Puntel- es el de la abstracción representada por ese concepto de la cosa en sí puesto que se refiere a las cosas en cuanto se las piensa sin determinación alguna; entonces en la pregunta está instalada "la imposibilidad de la contestación" pues ella pide "que sean enunciadas unas *determinaciones*"(89). Es una pura abstracción resultado de quitar del objeto toda determinación, la "abstracción de todo lo que es para la consciencia"(90) quedando la nada (*Nichts*), "lo puro abstracto"(*das völlige Abstraktum*); pero este *caput mortum* es sólo producto del pensar mismo.

El idealismo trascendental no es así totalmente autotematizador, en cambio el "rasgo fundamental del nivel teórico idealista absoluto es su carácter autotematizador (*selbstthemativer*)"(91). Obtenemos con esto el concepto de "la cosa en y para sí" o de "la realidad en y para sí": "mientras que la realidad en sí se presenta como determinada, se demuestra como realidad para...y con ello como dependiente del pensar...Eso no significa sin embargo, que la realidad sea sólo 'para nosotros' o que la realidad en sí no pudiera ser conocida. Esta dependencia del pensar de la realidad en sí (*Denkabhängigkeit der Realität an sich*) es sólo el revés de la dependencia de la realidad en sí del pensar (*Realität-an-sich-Abhängigkeit des Denkens*)...la realidad en sí presentada determinada está en relación con el pensar, el pensar desplegado determinado... está en relación con la realidad en sí"(92). No hay realidad en sí independiente del pensar ni pensar independiente de ella. El idealismo absoluto es la concepción de la unidad de estos momentos (93): "No se trata aquí de un pensar (*Denken*) sobre algo, que exista por sí como base, fuera del pensar (*ausser dem Denken*); no se trata de formas, que sólo proporcionarían simples *signos*, de la verdad; sino que las formas necesarias y las determinaciones del pensar (*Bestimmungen des Denkens*) son el contenido y la suprema verdad misma"(94). Es por ello que la ciencia pura "contiene el

pensamiento (*Gedanken*) en cuanto este es también la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro"(95). Las determinaciones del pensar en su necesidad son el concepto de sí del saber, la razón universal objetiva, y por ello es pensamiento objetivo, lo que corresponde con su concepto. Subjetividad y objetividad coinciden absolutamente en él. Se han superado las representaciones realistas e idealistas subjetivas. El concepto es lo real y su realidad consiste en ser idea, concepto pensante que *se determina a sí mismo*; "el pensar es el contenido del pensar, y el concepto *es* la unidad de forma y contenido"(96). El discurso de fundamentación última es demostración lógica de la necesidad del contenido del pensar (4.1.1), es

decir, de sí mismo en su realidad. Así, el *ser* es absolutamente mediado, por eso tiene el carácter del sí mismo; "la realidad de lo real tiene que ser encontrada en el orden del concepto y la idea, no en el orden de la 'existencia' empírica"(97). El concepto es entonces "la forma que hace al pensamiento ser pensamiento en el pleno sentido del término; no es la actividad aislada de un sujeto individual, ni el acto mental que representa la realidad, sino la estructura racional interna de la realidad misma"(98). Los conceptos no simplemente "representan" una realidad extraña, ellos "manifiestan" la racionalidad intrínseca que caracteriza la realidad"(99). Por eso, el saberse a sí del saber es la ciencia, que como verdad "es la pura consciencia de sí mismo que se desarrolla, y tiene la forma de *si mismo*, es decir *lo existente en sí y por sí es concepto consciente (Seiende gewusster Begriff)*, pero el *concepto como tal es lo existente en sí y para sí*"(100), la verdadera realidad -la realidad objetivo-intersubjetiva universal autoconsciente.

¿Y qué pasa con todo el despliegue de los conceptos puros de la razón efectuado por Hegel en su *Ciencia de la lógica*? Sólo la consideración completa del concebir la totalidad de las determinaciones lógicas -"la presentación del sistema de todas las determinaciones lógicas"(101)- "como lo lógico y lo racional puro"(102) permitirá seguir abordando y desarrollando ese sistema de la razón pura y proseguir con el despliegue del círculo del pensar. Esto sólo es posible realizarlo en conexión y confrontación con los conceptos fundamentales del conocimiento científico de la naturaleza. Todo lo cual queda aún como tarea para nosotros.

4.1.4 Método y Contenido. ¿Razón procedimental?

Hemos intentado conjugar la autorreflexividad apeliana con la autorreflexividad hegeliana en tanto aquella demuestra la irreflexibilidad de proposiciones fundamentadas últimamente (basada en el criterio de no autocontradicción performativa), y ésta demuestra la irreflexibilidad y necesidad del pensar mismo; pero además hemos tratado de demostrar con ello, que Apel no puede dejar de lado la necesidad de pensar reflexivamente el contenido del pensar, de que éste está involucrado necesariamente en su intento de realizar una fundamentación última; es la actividad filosófica que ya no es por consiguiente algo meramente procedimental ni cuya base puede ser el consenso, y que se opone a las propuestas falibilistas, antifundamentalistas, escépticas que van en contra de algo racional último. La mayoría de la filosofía contemporánea plantea esto (Rorty, Rawls, Benhabib, Wellmer, Gadamer, Heidegger, Pereda, Vattimo, etc.) como lo constitutivo de la racionalidad: no a la razón sustantiva. Nosotros hemos pretendido (1.6, 2.5, 2.6, 4.1.1, 4.1.3, y más abajo 4.3.1) enfrentar esto desde el concepto de razón que no elimine lo que en la actualidad se exige: el diálogo, la argumentación, el acuerdo como las formas racionales de pensar y actuar, porque lo aceptamos absolutamente; demostrando que de hecho se presuponen y afirman contenidos sustantivos, algo racional más que (y más allá de lo) meramente procedimental, un concepto de lo lógico diferente de la reflexión trascendental sobre condiciones de posibilidad de la argumentación con sentido concebida ésta como la situación de argumentación de una comunidad de diálogo.

Apel da por supuesto y por sentado, como no necesitado de más aclaración y justificación, esta proposición: *el pensamiento existe*. Evidentemente, esta proposición no puede ser negada sin autocontradicción performativa y sin caer en círculo vicioso al intentar justificarla lógico-deductivamente. Pero si Apel la pasa por alto, demostramos ya que ella está a la base de todas las demás proposiciones que él afirma como fundamentadas ultimamente, puede lógicamente evitarla, ella es necesaria. Pero él sólo la afirma y ya. Habermas por su parte, es lo que con más ahínco rechaza. No se la conecta con el desarrollo lógico de las demás tesis y proposiciones de la pragmática trascendental. La filosofía de Apel y Habermas quiere evitar caer en la filosofía de la subjetividad, es la sustitución de ésta por la necesidad de la intersubjetividad lingüística en la que se constituye la identidad del yo y el consenso es lo fundamental (103). Por otra parte, nos ha preocupado demostrar que la consciencia o la subjetividad -el pensar- que critican no es algo solipsista sino intersubjetivo en su propio concepto, partiendo del pensamiento hegeliano, que posee un contenido, sus determinaciones constitutivas, y no es algo procedimental. No hablamos por tanto sólo de intersubjetividad lingüística en el sentido de la necesidad del consenso sino del acto intersubjetivo en el que los yos se constituyen como tales y la demostración lógica de la necesidad del mismo como lo constitutivo esencial del pensar como realidad objetiva universal constitutivamente ética (v. 4.3.1).

Apel y Habermas ya no se permiten hablar en el sentido del saber del saber, su propuesta *postmetafísica* consiste en esto precisamente. Nosotros hemos partido, por el contrario, precisamente, del concepto y la necesidad de la autorreflexión, del pensar, de la reflexión filosófica de fundamentación, y por ende, de la justificación lógica del contenido argumentado, de la manera y modo en que el pensar deduce de sí -no lógico formalmente- los conceptos puros -o categorías- con los que determina el concepto de la cosa misma. Ellos han dejado de lado en su intento de *fundamentación postmetafísica* el carácter ontológico, epistemológico y lógico de la reflexión, del pensar, ya no sólo en el sentido trascendental kantiano de Apel, sino del saber de sí de esta reflexión, por tanto la pregunta por aquello en lo que el pensar consiste y cómo se constituye. ¿Cómo conciben la subjetividad que critican? Vamos a explicar esto a través de la discusión que tiene Habermas con Henrich y Tugendhat.

Las aporías de la filosofía de la subjetividad, según Habermas y Apel, son que se parte de un sujeto aislado que "se objetiva" en autoconsciencia a sí mismo. La autorreflexión es para ellos concebida aquí como algo puramente subjetivo, i.e el objetivarse, el hacerse objeto es entendido en el sentido del representarse un estado de cosas exterior al sujeto, entonces éste se toma como un objeto dado ahí frente al sujeto, actividad realizada por el sujeto en su individualidad aislada. ¿Es así la cosa? El concepto de "objeto" que Habermas afirma como perteneciente a la filosofía de la subjetividad es: "todo lo que puede ser representado como siendo"(104), y el de sujeto: "la capacidad de referirse en actitud objetivante a tales entidades en el mundo y la capacidad de adueñarse de los objetos, sea teórica o prácticamente"(ibid.). Así, los atributos del espíritu son la representación y la acción. Pero con esto no se hace cargo adecuadamente de los contenidos sustantivos presupuestos por él mismo. Habermas identifica esos atributos -siguiendo a Adorno y Horkheimer- con la razón objetivante y la acción racional con arreglo a fines. Se critica la relación sujeto-objeto, el paradigma de "un sujeto que *se representa* los objetos y que *se forma* en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción"(ibid., 497). El problema que plantean es: ¿cómo

obtener de la autoconsciencia algún criterio que permita la liberación y la emancipación, la no objetivación? Para Habermas, Henrich quiere obtener de la autoconsciencia esta caracterización. Pero para Henrich el sujeto objetivador que se refiere a objetos o estados de cosas se refiere también a sí mismo y "este saber que el sujeto tiene de sí mismo, en que coinciden el saber y lo sabido, tiene que ser pensado según el modelo del saber de objetos"(ibid., 502), esto es, se refiere a sí "como a cualquier otro objeto" de modo que pueda "dar una descripción de sus vivencias como de cualesquiera otros estados de cosas"(ibid.). Esto, dice él, es un círculo vicioso. Pero este objetivarse no es lo que hemos defendido. El yo no es un objeto como una piedra, es autorreflexividad. Habermas pasa por alto lo que se sigue de sus tesis sobre el lenguaje autorreflexivo (performativo). Para Tugendhat el círculo consiste en que: "La autoconsciencia tiene que ser consciencia de un yo. Pero un yo... sólo puede ser algo si tiene la estructura de una identidad del que sabe con lo sabido. Ahora bien, si la autoconsciencia...ha de realizarse en el acto de volverse sobre sí, entonces sólo ese acto de volverse puede establecerse la identidad del que sabe con lo sabido. Mas por otro lado, el sujeto sobre el que el acto se vuelve tiene que ser ya un yo. Ello...da lugar a un círculo. La teoría de la reflexión, al suponer un sujeto ya ahí, está presuponiendo lo que en realidad sólo podría constituirse en la relación consigo mismo"(cit. en ibid., 502). Es totalmente errado afirmar que el sujeto sobre el que el acto vuelve ya tiene que ser un yo. No. De acuerdo con lo ya expuesto a partir de Hegel, *el volverse mismo es el acto por el que el yo es yo*. Sin este volver sobre sí no hay yo. El "sobre sí" no quiere decir que ya exista antes de volverse, sino que el volverse es el sí mismo (v. 3.1.7, 4.1.1). No se supone un sujeto ya ahí ni un yo ya dado pues esto supondría que el que se lo representa es ya un yo para poder representarse algo. Se imaginan ahí más bien como dice Hegel una sustancia con muchos accidentes externos a ella y colgados a ella como con alfileres, "una pepita material que permanece inalterada a través de las muchas voliciones e intelecciones"(105). Por ello, sólo la primera parte de la tesis citada vale. Tampoco soluciona el problema la tesis de Henrich de una autoconsciencia desprovista de yo puesto que el yo es autoconsciencia. Concebir de ese modo la subjetividad del sujeto es permanecer en el paradigma de la ciencia empírica moderna para la que los objetos son entidades constatables y observables empíricamente, hechos que el sujeto capta y refleja, donde el yo es un mero objeto observable empíricamente en actitud objetivante. Obviamente de ahí se sigue su relación con la defensa de la falacia naturalista que ya abordaremos. Vamos a tratar de precisar todavía más esta crítica abordando dos problemas.

¿Qué significa la afirmación de que el paradigma de "la reflexión filosófica es reflexión sobre los presupuestos trascendentales de la argumentación con sentido" -sobre "las condiciones lingüísticas de posibilidad trascendentales de la argumentación"? ¿qué está en ella implicado?, ¿qué lógica está ya ahí?, ¿cómo se pone ella de manifiesto?, ¿qué papel juega ahí el pensar objetivo? Esta afirmación: "quien argumenta afirma explícita o implícitamente presupuestos necesarios de su argumentación", es ya un acto *lógico* argumentativo, es una proposición sobre sí del acto de quien argumenta, y ese acto es ya conocimiento, no la afirmación de un presupuesto de un acto de argumentar extraño a ella. Lo expuesto es un saber afirmado performativo-proposicionalmente y es adecuado hablar, con Apel, del "círculo hermenéutico" de la autoexplicación de la razón en tanto "reflexión sobre el saber performativo de los presupuestos necesarios de la argumentación"(106). Entonces, ¿qué da validez a la tesis presentada?. La respuesta sólo puede ser: la demostración lógica de su necesidad. Para nosotros se trata del saber del saber en el sentido

hegeliano y de su verdad, de su necesidad. Nuestra tesis es: *el acto autorreflexivo (performativo) argumentativo del saber de los presupuestos del acto de argumentar es acto autorreflexivo del pensar como saber lógico argumentativo de explicitación de su propia constitución como tal saber, y así, como nivel teórico filosófico autorreflexivo que demuestra la necesidad de su propio contenido*. Es acto reflexivo argumentativo sobre la argumentación misma cuyo contenido es él mismo en cuanto acto de argumentar, demostrando su necesidad inmanente por la imposibilidad de negarlo sin caer en autocontradicción performativa, con lo cual se demuestra su autoconsistencia lógica, y de este modo, con este acto, el pensar se sabe como el contenido ahora afirmado, como saber autorreflexivo cierto de sí, en el cual están unificados los momentos que podemos separar analíticamente pero que de hecho son una unidad: autorreflexión del pensar, el acto de argumentación, los presupuestos del mismo, el saber reflexivo-performativo como tal, y la necesidad lógica de los mismos. La tesis de la pragmática trascendental a fin de cuentas nos conduce a la necesidad del pensar y así, a concebir las proposiciones fundamentadas últimamente como pensamientos puros en sentido hegeliano, proposiciones que el pensar demuestra como necesarias, en las cuales el pensar se explicita a sí mismo. Son proposiciones del saber sobre el saber mismo. Lo que el pensar *realiza* (performa) al formular las tesis de la pragmática trascendental es la necesidad de su saber, de su concebirse. Por eso establecimos (1.6) que ella presupone determinados contenidos (del pensar mismo), ya que no se trata *sólo* de las condiciones de posibilidad del acto argumentativo de un sujeto individual aislado o de una comunidad de argumentación -objetivista considerada- la cual sigue ciertas "reglas de procedimiento" para poder dialogar o conversar -idealmente-, sino que con el argumento aportado se demuestra *la realidad universal del pensar en sí y por sí*, cuya validez no depende del consenso, sino que su verdad está constituida por la demostración ahora realizada; la validez o verdad que en el diálogo se pueda lograr depende del conocimiento y reconocimiento de y en esa *realidad objetiva-intersubjetiva universal* conceptualizada. El discurso filosófico de fundamentación es el pensar que formula las tesis sobre el saber y demuestra la necesidad de lo ahora dicho; es, otra vez dicho, reflexión estricta, radical y absoluta, que con el acto de formulación performativa de sus propias proposiciones se constituye como tal, como razón filosófica, pues lo que ellas explicitan es el saber que el saber tiene de sí.

Hemos intentado llegar a estar ciertos del pensar y el despliegue lógico de sus determinaciones constitutivas pues sólo en él -en cuanto saber puro- es posible el saber absolutamente verdadero, porque su estructura y despliegue lógicos demuestran su carácter esencialmente autorreflexivo-intersubjetivo que permite una auténtica autofundamentación donde se unifican método y contenido, donde no se separa el *contenido* propositivo afirmado y justificado por el pensar del *procedimiento* que permite desarrollarlo, del método. Método y contenido son uno, aquél no puede estar separado del contenido del pensar pues *el método es el propio automovimiento del contenido del concepto, el movimiento que el pensar realiza en su saber de sí*. Es en el concepto del pensar objetivo, de la subjetividad universal donde esto se *realiza acabadamente*.

En este momento hemos hecho la misma reflexión -ahora en relación con la tesis de la pragmática trascendental- anteriormente efectuada en referencia a las proposiciones que niegan la necesidad y verdad del saber en los puntos (1.4, 4.1.1); lo mismo haremos en el (4.2.1) respecto a las que afirman la sola validez de proposiciones científicas -empíricas.

Nuestro segundo problema se deriva de las tesis anteriores. Plantemos todavía de forma más explícita la objeción que ya nos hicimos en el (1.6): ¿puede criticarse esta argumentación de solipsista en cuanto formulada por, producida por, dependiente de y válida sólo para un pensador individual y porque no involucra el consenso como base de su validez?, ¿no se caerá otra vez en solipsismo, en una filosofía de la subjetividad aislada y autosubsistente?, ¿se rechaza la necesidad de la interpretación lingüística intersubjetiva?, ¿se propone nuevamente un saber absoluto clausurado, cerrado en sí, acabado, totalizador en el sentido negativo de suprimir las diferencias, al otro, una lógica que ya no permite hablar?, ¿cómo concebir entonces el concepto de intersubjetividad?, ¿dónde queda el concepto del reconocimiento intersubjetivo?

Aceptamos la crítica al pensamiento metódico solipsista porque es imposible un pensamiento con sentido sin contacto con los otros, aprender el lenguaje sin contacto con los otros, adquirir identidad propia sin un proceso comunicativo de socialización; el saber objetivante no explica cómo llegó a los conceptos, ideas, lenguaje, y al sentido que les otorga. Para Apel sólo es posible esto a través de una comunidad. El ha puesto de manifiesto la necesidad de la comunidad y comunicación lingüística en el proceso de conocimiento.

No vamos a repetir las críticas ya formuladas en el (1.6). El problema es no obstante, para nosotros, establecer una *conexión inmanente* entre el *reconocimiento intersubjetivo* de los sujetos de la comunidad de diálogo y argumentación para la *verdad* del saber y la *argumentación* en cuanto despliegue de *la lógica del pensar*, por tanto como justificación o *demonstración lógica* de la necesidad de lo afirmado; entre las condiciones lingüístico-procedimentales de posibilidad de la comunidad de argumentación y diálogo, y el contenido lógico-proposicional argumentado y justificado en su necesidad -o también, entre lo performativo y lo proposicional. La dicotomía entre ambos momentos se mantiene si seguimos aceptando la propuesta de la pragmática trascendental o universal puesto que no hay verdadera unidad al hacer depender el *contenido verdadero* de la mera consecución adecuada del procedimiento que lleva a establecer el *consenso*.

Nosotros no proponemos por consiguiente, la existencia de un sujeto de argumentación aislado, sino la existencia del pensar como realidad racional independiente de cualquier creencia subjetiva particular, contingente, arbitraria, y por eso objetiva, demostrada a través de la necesidad de la racionalidad de las razones aportadas, lo cual significa la unidad del proceso argumentativo lógico, autoconsistente, por un lado, y por otro, del acto de habla argumentativo performativo ahora expresado, expuesto y dirigido a los otros, que requiere de y apela a ellos, a su razón, formulado a la vez con pretensión de verdad, de ética y de veracidad. Ambos momentos se identifican pues lo que de hecho hacemos, actualizamos, *realizamos (hacemos real) efectivamente* en y con cada uno de nuestros actos -"individuales"- de argumentar, dialogar, refutar, hablar, en fin, pensar, con otro, con nuestro decir "yo", con nuestro "decir" a otro, es acto autorreflexivo del pensar, no producto de, ni dependiente de, ni válido sólo para, ni existencia o realidad de una consciencia solipsista -aún en el solitario diálogo del alma consigo misma, *en nuestro solitario estar con nosotros mismos*-; es establecer sintéticamente en un sólo acto *el decir-a-otro-algo* y el *decirsenos-algo-por-otro*. Por consiguiente no podemos dejar de lado ninguno de los momentos. Ahora bien, ¿qué dicen las proposiciones filosóficas? Son un decir a otro, en un acto argumentativo, lo que necesariamente realizamos y presuponemos al decir algo a otro; decir -lo ilocucionario- a otro la

necesidad de lo dicho -lo proposicional- es el acto filosófico de demostración de la necesaria conexión entre el decir a otro con lo que se le dice; lo que se justifica es la necesidad del hacer mismo. Sin embargo, con esto no se trata del hacer sólo del sujeto aislado que reflexiona esto sino que con ello se demuestra más bien la necesidad del hacer de todos en cuanto somos sujetos pensantes-argumentantes-hablaantes, y así, la necesidad de la realidad objetiva-intersubjetiva de la razón. Podemos decir todo esto porque lo que ahora se han estado aportando son argumentos que dicen algo a otro, que sostienen como verdadero que el argumentar es necesario, que así se logra cada yo, que eso se debe hacer, y que eso es lo racional. Sólo así se da la unidad de los opuestos, del decir y lo dicho. Sólo esto garantiza el hacer valer efectivamente lo que tanto Apel como Habermas defienden, esto es, que predomine la coacción sin coacciones del mejor argumento.

No se niega, por lo tanto, el diálogo, la argumentación, la comunicación, ni la necesidad de interpretación intersubjetiva, no se impide ni clausura el diálogo, ni se establece algo dogmáticamente. Precisamente, los defendemos *por razones lógicas*, que demuestran la necesidad de la argumentación y diálogo porque sólo así, de hecho, se constituye -se ha constituido- y se articula el pensamiento como racional. Pero esto no significa que la argumentación ahora desarrollada dependa del consenso para su verdad, sino que las razones lógicas son objetivas. Las tesis: "el diálogo es necesario" o "la argumentación es necesaria, irremontable", "hay presupuestos irremontables de la argumentación", y así "hay proposiciones últimamente fundamentadas" de Apel son pensamientos puros, implican un concepto de lo lógico que se refiere a la necesidad de lo afirmado, y por tanto, a que su verdad no es dependiente del consenso. Son verdaderas, no por éste sino por las razones lógicas implicadas en su formulación y justificación dirigidas en el diálogo a otro. Con ello se pone de manifiesto nuevamente la realidad objetiva del pensar, que en el diálogo y la comunicación se va logrando -la argumentación es tal en el diálogo con los otros-, pues el saberse de la razón no es posible sin intersubjetividad, aun cuando la formulación lógica demostrativa de ello sea realizada por una comunidad o un individuo. Reconocer esto es lo válido, o mejor, lo verdadero en sí y por sí, el ámbito de lo racional que todos constituimos y sostenemos al mismo tiempo en cuanto el pensar y actuar de cada uno es racional y así debe serlo.

Esto evidentemente involucra otro concepto del pensar *filosófico lógico racional* diferente de la fundamentación basada en, y dependiente de una teoría consensual de la verdad, un concepto sustantivo, de demostración filosófica que sería lo que Hegel defiende como "lo lógico". Lo procedimental falla en reconocer esto. Este "lo lógico" es lo que se necesita concebir. Por eso planteamos aún como problema, la determinación y despliegue de los conceptos puros de la razón.

Ésta es una reflexión radical que demuestra que quien quiera llegar al consenso *presupone y realiza en acto* en y por su misma (reflexión) argumentación esta realidad, la del pensar objetivo universal, pues el acto de argumentar (o dialogar) es acto pensante. Quien quiera negar o refutar racionalmente las tesis afirmadas argumenta necesariamente contra el contenido de la misma argumentación, y para ello *presupone o afirma explícita o implícitamente necesariamente determinaciones del pensar* en las que la misma argumentación consiste; afirma implícitamente todo lo que ya pusimos de manifiesto antes (4.1.1). Por ello afirmamos que un "consenso fundado" sólo puede consistir en el *reconocimiento intersubjetivo de la demostración lógica de la necesidad del contenido afirmado*. El reconocimiento intersubjetivo es necesario y fundamental,

en él lo que se *re*-conoce es precisamente el pensar como la realidad objetivo-intersubjetiva ya definida anteriormente (v. 3.1.4, 4.1.1, 4.1.3). Esto lo demuestra el proceso de devenir subjetividad ético intersubjetiva. Sólo tal proceso impide caer en la razón individual, solipsista. Las mismas tesis ahora presentadas no son producto de un pensador solitario que las afirme sino la autopresentación del pensar objetivo. Más abajo (4.3.1) continuaremos desarrollando el concepto de intersubjetividad para ver en qué sentido lo concebimos.

Y así como no tiene sentido querer examinar empíricamente los principios filosóficos presupuestos por todo examen empírico de hipótesis, tampoco tiene sentido hacerlos dependientes del consenso de los sujetos que conforman la comunidad de argumentación, pues han sido demostrados como presupuestos necesarios de todo argumentar, o mejor, como constitutivos del mismo pensar en tanto es reflexión radical y absoluta sobre sí. Así como del hecho de que el conocimiento con pretensión de validez es *a priori* público -presupone interpretación lingüística- no se sigue que es por tanto criticable o falible (Apel) (107), igualmente, de ahí tampoco se sigue que necesariamente el consenso sea ahora la base. ¿Dónde está la conexión? El conocimiento puede ser público, impregnado de lenguaje, y sin embargo infalible. No hay contradicción en esto. Es claro, como dice Apel, el que sea público implica el poder ser sometido a la crítica, pero de ahí no se sigue que sea falible. Ahora bien, de ahí tampoco se sigue que el consenso sea lo fundamental. Evidentemente lo es quizá en cuanto representa la base de la comunicación compartida de significados, para el entendimiento en el mundo de la vida. El problema se da al pretender que también es la base del saber filosófico.

4.2 Metafísica y Empirismo.

4.2.1 ¿Conocimiento Empírico vs. Metafísico?

Es necesario retomar la discusión con el empirismo pues en la actualidad el conocimiento y método empírico científico es considerado como la base del saber. La ciencia es empírica se afirma. Sólo el conocimiento empírico es verdadero conocimiento. Lo que estas afirmaciones implican para la validez de la metafísica en tanto saber tal como lo hemos punto de crítica a través de Hegel (y de Apel y Habermas también) tiene consecuencias que afectan a su vez a lo que se pueda considerar como saber de lo que el hombre es en tanto racional y en cuanto a su saber moral en tanto regido por normas que pretenden validez universal racional. La crítica del saber presentado anteriormente puede hacerse tambalear si el saber es defendido como saber empírico, si es verdad que la razón no puede sobrepasar los límites que la experiencia sensible le impone, si, por tanto, sólo el saber limitado a ésta es el verdadero conocimiento.

Mucho se ha discutido en éste siglo sobre el conocimiento científico. Para nosotros es importante abordar esta discusión pues de ella depende el que se pueda recuperar el saber del sujeto sobre sí como saber válido y verdadero, y a la vez el saber de lo ético. Es necesario enfrentar por lo tanto las tesis principales de la propuesta empirista que niega validez absoluta a cualquier conocimiento que no se arraige en el método empírico. Consideramos que los principales puntos de crítica a los que nos dirigiremos son, precisamente, la tesis empirista del conocimiento, los conceptos de realidad y objetividad formulados por tal propuesta y la defensa de la "falacia naturalista" que es

tomada como base para la desacreditación de la validez racional y universal de la ética, de la razón práctica. Si se logra criticar éstos, puede surgir nuevamente un concepto de metafísica y ética racional. No vamos por tanto a hacer todo un recorrido por las muy diversas corrientes, tendencias y críticas científicas y filosóficas a favor o en contra de la empiricidad científica, ni pretendemos realizar una crítica total de la totalidad de teorías y posiciones filosóficas o científicas que han tratado de fundamentar de diferentes maneras el saber científico empírico. Tampoco abordaremos los intentos más recientes de filosofía de la ciencia (Kuhn, Lakatos, Feyerabend). Nos centramos en los puntos mencionados porque creemos que con ellos es suficiente para demostrar lo que queremos, es decir, *la tesis de que si hay conocimiento racional universalmente válido (metafísico) -no dogmático.*

Así, aun cuando ha habido un largo proceso de cambio, de rupturas entre las posturas científicas, empiristas, analíticas, existen supuestos básicos que no son puestos en cuestión. Múltiples críticas al empirismo pueden verse en la bibliografía que citamos. Por eso sólo nos concentramos en algunas de las tesis más estrictas y fuertes. Como críticas de la posición estrictamente empírica valen ya diferentes partes de este trabajo. Así, las críticas de Apel al carácter de las ciencias empírico-analíticas (parte 1.1, 1.2); la crítica de Hegel a la certeza sensible, la percepción y el entendimiento (3.1); la crítica del concepto de objetividad (4.1.1, 4.1.3), y las que presentamos en este momento que retoman algunas propuestas sumamente importantes en el sentido de lo que conocimiento racional tiene que ser frente al empírico.

Todo depende en este momento de la tesis principal de la epistemología empirista, es decir, que el origen y justificación de nuestro conocimiento está en la percepción sensible y que sólo de ésta depende lo que se considere como conocimiento científico. Todo aquello que no pueda ser justificado a través de la correcta aplicación del método empírico-experimental de la ciencia empírica de la naturaleza y que ascienda la experiencia empírica no puede contar como conocimiento científico verdadero. Las críticas a la metafísica en este siglo provienen, como se sabe, del *circulo de viena*, i.e del positivismo lógico, el empirismo lógico, el neopositivismo. Toda afirmación o proposición metafísicos -se afirma- carecen de sentido. Como afirma Ayer, las tesis que trascienden la experiencia sensible posible carecen de significado científico. El saber con contenido sólo lo proporciona la experiencia sensible. De esta manera, sólo son significativas las proposiciones que expresan o constatan hechos perceptibles empíricamente, neutralmente valorativas, expresadas como tales, o reducidas a ellas a través del control lógico de las mismas y de las proposiciones que exponen las reglas del pensamiento (los sistemas sintáctico-semánticos), i.e la lógica y la matemática. La ciencia estaría constituida por la ciencia empírica de la naturaleza, la lógica y la matemática (108). El criterio de verdad es de este modo el "principio de verificación empírica". Todo nuestro conocimiento se funda en *lo hechos percibidos por la experiencia sensible, en lo dado inmediatamente en la experiencia sensible, a través de nuestro aparato sensorial*. Como decía Hume, lo que no sea percibido sensiblemente, esto es, oído, oído, gustado, visto o tocado no es conocimiento.

Lo que se defiende es entonces, el modelo de la abstracción a partir de la experiencia sensible, es decir, que los conceptos e ideas los obtenemos o los formamos a partir de las diversas percepciones sensibles, las que, a través de su repetición continuada perceptiblemente permiten

formarnos los conceptos universales bajo los que se agrupa la multiplicidad de fenómenos (el múltiple de la sensibilidad de Kant). El conjunto de observaciones permite ir formando la racionalidad, mediante un proceso inductivo, pues, si hemos observado suficientemente (muchas veces) tal cosa u objeto, podemos llegar a saber lo que es, ir formando su concepto, o mejor, éste lo vamos formando porque aquél objeto observado -su realidad- ya se nos ha impuesto primeramente pues él es lo verdaderamente existente, ya que se considera -como critica Hegel- que el "ser exterior es en sí lo verdadero, porque lo verdadero es realmente y debe existir"(109). Como la percepción es la fuente de la verdad en el empirismo, "lo universal y lo necesario serán algo ilegítimo, una especie de contingencia subjetiva, un simple hábito cuyo contenido podrá ser éste u otro"(110). Y de igual modo, el sujeto cognoscente es dejado de lado o reducido también a un mero objeto empírico de conocimiento.

Pero además, si el único conocimiento válido científicamente es el que depende de la experiencia sensible, la *realidad* que puede ser conocida nos es presentada por tal experiencia empírica, como "realidad exterior sensible". La "realidad se identifica sin más con la observación particular del mundo corpóreo que tenemos a mano"(111). O como lo expresa Hegel: "La sensibilidad no ve en toda cosa limitada y finita sino el ser"(112). Pero ¿verdaderamente los conceptos de *realidad* y *objetividad* poseen contenido empírico, esto es, son dependientes de esa experiencia para su obtención, formulación, cognoscibilidad y utilización?, ¿es la realidad solamente lo *real empírico*? Es necesario también enfocarnos en el problema que representa la crítica a la llamada falacia naturalista.

4.2.2 ¿Falacia naturalista?

Lo que nos interesa poner en cuestión es el hecho de que a partir de las tesis de la ciencia natural se pretende negar validez cognitiva y universal al conocimiento práctico y al filosófico. Las tesis básicas pueden establecerse así:

a. La ciencia trata con los hechos, por tanto nada tiene que ver con lo normativo, por eso no se puede fundamentar universalmente la ética. (113).

b. A partir de hechos no es posible derivar ninguna norma. A partir de proposiciones descriptivas sobre *lo que es* no es posible derivar proposiciones prescriptivas sobre *lo que debe ser*. Si hacemos esto caemos en una "falacia naturalista". Como no es posible derivar "debe" de "es" lo normativo no es científicamente sostenible. Ninguna afirmación sobre el carácter bueno o malo de los actos humanos, ni sobre la validez absoluta de las normas que los rigen y regulan puede pretender validez racional ni ser un conocimiento de lo real. El conocimiento está representado por los juicios sobre hechos objetivamente constatables. Los juicios de valor, los juicios morales no son conocimiento científico. El concepto de real que está aquí presupuesto o afirmado es el de la realidad objetiva meramente empírica. Para este concepto de ciencia empírica de la naturaleza, para la filosofía positivista y analítica que la toma como paradigma, el mundo está ya *dado ahí* como un conjunto de *hechos*. El ser es el ser dado en los hechos, lo cual no involucra el de si es

¿bueno o no. Simplemente se "naturaliza" la moral: "los naturalistas deben negar que hay hechos morales en absoluto"(114), o mostrar cómo se reducen a hecho naturales.

c. De tal manera que sólo la ciencia proporciona el saber objetivo, válido universalmente, que depende de la validez intersubjetiva. El conocimiento científico es objetivo, neutralmente valorativo. La objetividad no tiene nada que ver con las valoraciones que hacemos como sujetos sino que depende de la aplicación adecuada del método, cuyos resultados pueden ser comprobados empíricamente de forma intersubjetiva; la verdad depende del método; mientras, por su parte, los juicios de valor son sólo subjetivamente válidos, son remitidos a los sentimientos particulares de los individuos, como algo acerca de lo cual sólo caben decisiones irracionales en cuanto no hay fundamentos para su aceptación universal. Recordemos que como conocimiento objetivo, en este sentido, sólo pueden valer como ya vimos, 1. las constataciones empíricas de la ciencia formuladas en juicios de hecho neutralmente valorativos y comprobables empíricamente, y 2. los razonamientos e inferencias lógicos realizados a partir de aquéllas; lo "constatado empíricamente" y las inferencias realizadas a partir de ello.

Este es el saber que se ha acreditado como ciencia desde los inicios de la modernidad, con el surgimiento de la ciencia empírico-experimental de la naturaleza. Este es el que se ha tomado como paradigma del saber, "el auténtico paradigma de la desdiferenciación de las esferas de validez, a saber, en paradigma de la estricta validez veritativa"(115), y así el modelo paradigmático de la crítica del saber práctico. Esta convicción ha llegado a ser compartida, podemos decir, quizás, por todas las áreas de conocimiento en la actualidad, y aún los críticos del cientificismo (Apel y Habermas) como ya expusimos, la aceptan como irrebutable. Sin embargo, también hay críticas a esta tesis, las cuales consideramos fundamentales, a través de las cuales se pretende demostrar que no sólo el conocimiento de hechos es el único, y que de hecho la ciencia realiza valoraciones. Por tanto, no hay modo de desacreditar el saber práctico como carencia de valor cognitivo. Esto es lo que pretendemos defender.

Lo que evidentemente está involucrado en todo este asunto es la separación entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor, separación a la que tanto Apel como Habermas se adhieren. Ellos aceptan que, como científicos sociales o filósofos éticos, no podemos cometer esa falacia naturalista. Lo que critican es el hecho de que se dejen de lado las valoraciones en las ciencias sociales hermenéuticas. Pero con ello, lo que se consigue es solamente mantener separados los dos ámbitos del conocimiento, por un lado el saber no valorativo de hechos y por otro el saber valorativo, como si se tratara de dos tipos de saber sin contacto alguno. El sostenimiento de la separación entre los ámbitos de validez teórica y práctica es el mantenimiento de la defensa de que no podemos pasar de los hechos a los valores. La pregunta fundamental en este momento es, por consiguiente, la de si es realmente válida tal separación entre cuestiones de hecho y de valor, o sea, si es pertinente la crítica de la llamada *falacia naturalista*. La misma involucra tanto tesis epistemológicas como ontológicas que tienen consecuencias igualmente epistemológicas como prácticas, y es esto lo que nos interesa. Preguntamos por la validez del sostenimiento de esa falacia. ¿Será posible un pensar metafísico, que defienda la validez del deber ser, sin incurrir en falacia naturalista?

De acuerdo con todo lo que ya vimos, los conceptos de objetividad y realidad planteados anteriormente no son los adecuados, y según las críticas al método de la abstracción, al empirismo, como veremos (con Kant, Hegel, Apel, Miranda, Popper, Sellars, etc.) esos conceptos no son empíricamente justificables. Esta posición que ahora se critica sí presenta todos los rasgos de la concepción tradicional del conocimiento como una relación entre un sujeto aislado y un objeto que le es dado como presente ante él. Ya vimos lo que nos dijo Hegel en la parte sobre la "consciencia", esto es, que en aquello en lo que parece no intervenir el sujeto, de hecho sí lo hace (lo vimos desde mera certeza sensible y más ya en la percepción). Expusimos el concepto de objetividad que nos interesa (4.1.2, 4.1.3), al tratar de la unidad de los conceptos, de las determinaciones del pensar y las del objeto. Y ya vimos de dónde proviene el concepto de realidad. Partiendo de tales conceptos es necesario también enfocarnos en el problema que representa la crítica a la falacia naturalista. Vamos a criticar primeramente el carácter empírico del conocimiento haciendo valer su carácter metafísico, poniendo de manifiesto la necesidad de la interpretación hermenéutica aún en el mismo saber empírico; y al final lo más importante, es decir, partiendo del concepto adecuado de realidad y existencia, de lo que es verdaderamente real, demostrar el carácter constitutivamente ético de este concepto (4.3.1) y poder desacreditar la crítica hecha al conocimiento práctico en el sentido de que éste comete la falacia mencionada. En esta parte trataremos los dos primeros puntos, y el último lo abordaremos en la siguiente sección puesto que antes será necesario remitirnos al concepto de la subjetividad y de la intersubjetividad. Veremos que entonces no hay falacia lógica al derivar "debe" de "es" pues "ser" es algo ya en sí normativo.

4.2.3 Crítica del empirismo y meta-crítica de la falacia naturalista.

Ningún concepto, enunciado o ley puede obtenerse a partir de un conjunto limitado (finito) de observaciones sensibles. Estas lo presuponen; además se requiere interpretación hermenéutica aún el para el saber empírico; y la multiplicidad sensible proporcionada por la sensibilidad no puede proporcionar la necesidad y la universalidad del conocimiento, ella muestra cambios que se suceden y objetos yuxtapuestos pero no su conexión necesaria, como ya lo demostró Kant; y de hecho se emplean conceptos universales. La cosa es entonces que ocurre exactamente lo contrario de lo se pretendía afirmar. Vamos a ver primero la crítica a la obtención de los conceptos a través de un proceso abstractivo a partir de la experiencia sensible.

Primero, los conceptos no son obtenidos a través de un proceso de abstracción partiendo de la percepción sensible. Es importante la crítica que Sellars dirige al "mito de los dado", esto es, la crítica a la idea de que el conocimiento empírico posea unos fundamentos (116), es decir, un conocimiento o "saber no inferencial de cuestiones de hecho", basado en auténticas "experiencias inmediatas". Se parte aquí, del presupuesto de que tiene que haber una estructura formada por hechos singulares de modo que se puede conocer no inferencialmente -inmediatamente- que acontece cada uno de esos hechos sin que ninguno de ellos presuponga otros conocimientos, y además, que ese conocimiento inmediato es el criterio último al que apelar para toda cuestión fáctica acerca del mundo (*ibid.*, 177, v.182). Los enunciados que cumplen esos requisitos -se dice-

son los enunciados de observación como "esto es rojo" (*ibid.*, 178). Ellos obtienen su validez simplemente porque constatan un hecho tal como es. Toda la discusión de Sellars se dirige a la crítica de la teoría de los "datos sensoriales". Pero no basta por ejemplo decir -de un modo que pretendiera ya sea describir puramente, o constatar o percibir empíricamente- que cierto objeto que tengo enfrente es de tal color, de tal forma, constituido de tales elementos, o de cualquier otra forma de la que podamos describirlo a través de nuestros sentidos. No es raro que se tome como fundamental para esta tarea el sentido de la vista. Quizá la mayoría de ejemplos de conocimiento empírico recurran al sentido de la vista como más básico. Así, si queremos determinar el concepto de "verde" por ejemplo, no basta sólo señalar al objeto que determinamos como verde mediante ese concepto. Esto presupone que ya sabemos lo que es verde. Y se trataba de saber cómo llegamos a ese concepto. Para esto, como establece Sellars, es necesario que existan las condiciones apropiadas para determinar el color de tal objeto visualmente, y además, "el sujeto tiene que *saber* qué condiciones de esta índole *son* apropiadas; y si bien ello no implica que hayamos de tener conceptos antes de tenerlos, sí implica que sólo podemos tener el concepto de verde teniendo toda una batería de conceptos, de la cual será aquél un elemento... (implica que) no poseeremos *ningún* concepto relativo a las propiedades observables de los objetos físicos en el espacio y en el tiempo a menos que los poseamos todos (y en realidad, como hemos de ver, muchas más cosas además)" (*ibid.*, 161, el primer paréntesis lo añadimos nosotros). Sólo a partir de un proceso de aprendizaje -que Sellars también apunta como necesario-, de un proceso de comprensión previa de todo un contexto lingüístico, se puede entonces determinar lo que se llame o considere como rojo o verde, etc. Dice Sellars que tanto Locke, Berkeley y Hume "dan por sentado que la mente humana posee una capacidad innata de percatarse de ciertos géneros determinados: *en realidad, que nos percatamos de ellos simplemente en virtud del hecho de tener sensaciones e imágenes*" (*ibid.*, 173). Pero no captamos inmediatamente una determinada experiencia como tal experiencia. Afirmar esto presupone partir otra vez de un solipsismo pues quien pretende justificar así el conocimiento, la adquisición y el tener la experiencia de algo, se olvida de que parte ya de un conjunto de conceptos, una comprensión de lo que es hacer o tener una experiencia empírica. En el solipsismo se parte de una capacidad ya tenida, no adquirida, ni modificable, innata (117). Igualmente para distinguir entre una experiencia inmediata de otra, es necesario saber -no empíricamente- de cuáles de ellas se trata. Para hacer la distinción se requiere otra cosa que los sentidos. De tal modo que, como afirma Sellars, "para que una *Konstatierung* (constatación) 'Esto es verde' exprese un conocimiento de observación, no solamente tiene que ser un *síntoma* o *signo* de la presencia en condiciones normales de un objeto verde, sino que el percipiente ha de saber que los ejemplares de 'Esto es verde' *son* síntomas de la presencia de tales objetos en condiciones que sean normales para la percepción visual" (118). Se necesita del saber del sujeto cognoscente, y por tanto, no se puede prescindir de él. Así, "ahora nos damos cuenta de que, en vez de llegar a tener el concepto de una cosa por haber advertido tal género de cosa, el tener la facultad de advertir esto último es ya tener su concepto, y no puede dar razón de tal facultad" (*ibid.*, 189). Quienes postulan lo dado empíricamente "han tendido a igualar *experimental sensorialmente contenidos sensoriales con ser consciente*" (*ibid.*, 144). De modo que es necesario reconocer esto: "al caracterizar un episodio o estado como de *conocer* no estamos dando un descripción empírica de él, sino que lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar lo que uno diga y ser capaces de justificarlo" (*ibid.*, 182).

Es entonces necesario poner de manifiesto lo siguiente. El simple acto de identificar algo como algo, de tomarlo como algo singular e individual, como esta cosa, como este objeto, es posible sólo si ya se tiene un acervo de conocimiento, de experiencia (no sólo empírica, como ya veíamos con Sellars); se requiere para ello de la precomprensión (en el mundo vital) y de la interpretación hermenéutica de la que ya nos ha hablado Heidegger, Apel, Habermas. Por mera percepción empírica no se puede saber lo que es un objeto determinado. Para su *identificación* es necesario algún concepto, se requiere del lenguaje cuyo significado ha sido intersubjetivamente alcanzado: "la *evidencia intuitiva empírica* de una percepción de algo en cuanto que algo, ya como evidencia perceptiva y antes de cualquier comunicación, está mediada semánticamente y hermenéuticamente por un lenguaje intersubjetivamente compartido"(119). Lo de hecho se realiza para tal identificación es un juicio de subsunción cuya base no es empírica -sino sólo por interpretación hermenéutica-, esto es, el "subsumir un fenómeno particular bajo determinado concepto universal y no bajo otro es un juicio que no está sujeto a comprobación empírica porque toda operación de comprobación empírica lo presupone. Ya desde que juzgo que lo que tengo delante es un cuerpo y no un teorema ni una palabra, he decidido qué leyes se aplican en el caso concreto"(120). Sólo a través de tal juicio *se decide* que fenómeno, objeto, "o qué experimento entre los mil posibles ejecutar para averiguar qué clase de fenómeno tenemos delante"(121). Resulta que el procedimiento es el inverso, como lo expresa Miranda en otra obra suya: "para hacer una generalización se prerrequiere el concepto, para abstraer únicamente el aspecto de que se trata se prerrequiere la idea que permita que la atención se fije precisamente en ese aspecto...entonces el concepto no es causado por la sensación...porque es condición de posibilidad de todo el pretendido proceso que desemboca en la abstracción del concepto desde los datos sensibles"(122).

También es válida la crítica de Apel al neopositivismo respecto a los tres presupuestos apriori éste: a) en cuanto a que sólo se afirma los hechos, no se los demuestra, "que haya hechos no es simplemente un hecho"(123). Es un presupuesto *a priori* el que existan hechos independientes de la razón humana y que se puedan reconocer como tales por la observación. De este modo, cuando Wittgenstein afirma que el mundo es la totalidad de los hechos, esto es una afirmación *a priori*, tanto en el sentido de ser independiente de la experiencia empírica como en el de ser un presupuesto sin justificar. Que el mundo está constituido por hechos no lo demuestra, sólo lo afirma, de ahí parte para él todo lo demás (124). Por consiguiente, "el apelo a los presuntos 'hecho desnudos' se vuelve metafísico en el momento mismo en que la regla metodológica de ceñirse al ámbito de objetos espaciotemporalmente diagnosticables se cambia por la pretensión de que ese ámbito representa toda la realidad"(125). Además, b) la lógica es por lo mismo, apriori, ya que el conocimiento sólo se deriva de los hechos con su ayuda. De aquí se sigue otro presupuesto *a priori*, esto es, "para conectar la lógica con los hechos observables se presupone un *lenguaje científico ideal* como el de la lógica matemática"(126).

Y por último, c) como ya señalamos antes, son necesarias las *convenciones* para lograr enunciados observacionales que funcionen como "enunciados básicos" para confirmar o falsar hipótesis o teorías(127). La ciencia trabaja con proposiciones básicas y no con las sensaciones puras, puesto que la hipótesis se formula en palabras y "entre una hipótesis y un estremecimiento fisiológico no hay comparación ni cotejo posible; sólo una sentencia puede ser reafirmación o negación de otra

sentencia"(128), pero ahí está el problema, pues la sentencia afirmada "como construcción verbal que presuntamente describe la sensación no es lo dado en ningún sentido plausible, sino que constituye una interpretación de lo dado, acerca de la cual necesitamos ponernos de acuerdo"(129). Es necesario por tanto tomar una decisión, como sostiene Miranda para determinar si la proposición básica está o no justificada en cuanto a si los fenómenos observables constituyen evidencia para la sentencia (130). Todo esto demuestra que por mera percepción sensible no se llega al conocimiento verdadero, y si esto se afirma se presuponen ya muchos hechos a priori para que tal tesis sea defendible.

El conocimiento empírico, como expone Weissmahr, en cuanto pretende lograr un saber con contenido "apunta a unos 'objetos' claramente identificables, que o bien son cosas individuales o propiedades de cosas individuales o bien se trata de 'entidades' abstractas"(131). Pero, tal como lo afirma Hegel: "Lo percibido deberá tener, por lo menos, la significación de algo *universal*, y no la de un *esto sensible*...la *descripción* de las cosas, no lleva aún el movimiento en el objeto mismo, sino que este movimiento se halla más bien solamente en la descripción"(132). Se habla de cosas reales, de objetos externos o sensibles, de "*esencias absolutamente individuales*", etc; es decir, sólo dicen de ellos lo *universal*...Si no decimos de algo sino que es *una cosa real, un objeto externo*, no decimos solamente lo más universal de todo, y de este modo enunciamos más bien su *igualdad* con todo que su diferenciabilidad"(133). Si decimos *objeto, individuo, este individuo, esto, ahora, aquí, este, real* lo que de hecho expresamos son conceptos generales, expresamos no *esto* sino *todos los estos*, no decimos así lo individual sino lo universal. "Así mismo, cuando digo *yo*, entiendo por tal el *yo* que soy y que excluye todos los demás *yos*. Pero lo que llamo *yo* es *cualquier yo* que, como el mío, excluye todos los demás"(134). Expreso de tal modo un ser universal. Esto tiene que ver con el lenguaje mismo. "Como el lenguaje es obra del pensamiento, nada se puede expresar por el lenguaje que no sea lo general"(135). Si la filosofía de este siglo ha puesto el acento fundamental en el lenguaje, tiene que tomar esto en cuenta. "El género como tal no podría ser objeto de la percepción...no se ve ni se oye lo general, porque no existe sino para el espíritu"(136). El error del empirismo se muestra en que "en tanto que emplea las categorías metafísicas de materia, fuerza, de uno, múltiple, de lo universal, de lo infinito, etc., y llega a unirles y combinarles presuponiendo y aplicándoles las formas del silogismo, ignora que engendra así y contiene él mismo una metafísica y emplea estas categorías y sus relaciones de una manera irreflexiva e inconsciente"(137). De igual modo lo afirma Popper: "no es posible proponer un enunciado científico que no trascienda lo que podemos saber con certeza 'basándonos en nuestra experiencia inmediata' (...la trascendencia inherente a cualquier descripción): todo enunciado descriptivo emplea nombres (o símbolos o ideas) *universales*, y tienen el carácter de una teoría, de una hipótesis"(138). Así, dice Popper, con la simple afirmación de que 'aquí hay un vaso de agua', con las palabras vaso y agua ya se designan objetos cuyo comportamiento se rige por ciertas leyes, por eso rebasan ya la experiencia inmediata. De ahí concluye Wellmer: "entonces no hay manera de justificar proposiciones básicas mediante experiencia; el acuerdo sobre proposiciones básicas descansa en una 'decisión'"(139)

La crítica de Kant e igualmente de Hegel, a la pretendida necesidad de los conceptos -supuestamente- empíricos, se muestra así como culminación del proceso reflexivo en cuanto lo que a través de éste se demuestra es más bien la necesidad de los conceptos a priori. ¿Qué otorga

necesidad a los conceptos que constituyen el entendimiento?, ¿dónde se afianza ella?. Aun cuando Kant pretende negar validez al saber metafísico, sus análisis hacen ver precisamente que existen ciertos conceptos -o categorías- cuya obtención y validez no requiere de justificación empírica alguna. No obstante, el principio fundamental de Kant es que debemos aplicar nuestra razón, nuestros conceptos y categorías a los objetos dados en la experiencia sensible ya que de otro modo tales conceptos carecen de validez científica. Si llevamos nuestra razón más allá, a traspasar la experiencia posible, se pierde ella en meros conceptos puros, sin asiento alguno en la realidad -dada en la experiencia (140). Sólo la experiencia sensible les puede proporcionar su contenido. Por una parte aceptamos la propuesta de Kant según la cual sólo la razón, o el entendimiento puede proporcionar la *necesidad* para que un conocimiento sea científico, pues la experiencia puede mostrar que algo es o sucede de este modo o de este otro pero *no puede demostrar que necesariamente tenga que ser así, i.e que no pueda ser de otro modo* (141). O como dice Weissmahr, "es incuestionable que dicha experiencia, por muchas veces que se repita, jamás podrá garantizar que un determinado resultado no podría ser diferente"(142). La universalidad y necesidad no se derivan de la experiencia sensible. Ella muestra sólo lo particular (y como ya vimos, aún para eso se necesita más que ella sola); puede mostrar, dice Hegel, la existencia de un gran número de percepciones semejantes, pero lo universal es otra cosa que el gran número, "muestra las percepciones de cambios que se suceden, o de objetos yuxtapuestos, pero no puede demostrar la necesidad de su conexión"(143).

Podríamos extendernos en las críticas al método inductivo, que Popper mismo también ha efectuado convincentemente, pero lo dejamos de lado. Damos por conocidas y por válidas esas críticas. De hecho los argumentos ya presentados adelantan mucho de esa crítica al inductivismo (144).

También es necesario acentar esto. La crítica que dirigimos aquí se refiere a que, ya sea que se niegue conocimiento fundado del saber empírico o se lo afirme, tales posiciones sólo se refieren al conocimiento empírico. Se sigue manteniendo una postura epistemológica a favor o en contra del saber empírico como si éste fuera la única posición defendible o atacable. De modo que, del hecho de que no hay fundamentos empíricos infieren que no hay fundamentos del saber. Rorty también hace aquéllo. Por eso lleva ahora el conocimiento a algo meramente conversacional (retomando la crítica de Sellars): Intersubjetivo dice él, pero con esto no quiere decir intersubjetivamente válido y justificado en tanto fundamentado, sino como socialmente válido sin necesidad de fundamentos ni justificaciones (145). Para nosotros, aun cuando se haya rechazado la posibilidad de encontrar fundamentos al conocimiento empírico, de ahí no podemos concluir la no existencia de fundamentos seguros del conocimiento, otros fundamentos no relacionados y dependientes sólo de una base empírica. Nosotros defendemos otra posición, la que afirma conocimiento verdadero, proposiciones fundamentadas últimamente, que no se refieren al saber empírico sino que aún, constituyen la base de éste. Evidentemente tampoco se propone con ello, el recurso a los hechos de la consciencia, pues como dice Apel: "Los hechos de la consciencia no se constituyen para un 'sujeto en general' (del 'lenguaje en general'), sino sólo desde un horizonte humano concreto de significatividad"(146).

De la misma manera como lo hicimos antes al demostrar la autocontradicción de las proposiciones que pretenden negar la validez del conocimiento racional y metafísico, y lo que su formulación implica, podemos hacerlo ahora con las proposiciones que defienden el saber empírico, que representan la epistemología empirista, o defienden una epistemología naturalizada. De este modo, veamos las siguientes proposiciones:

1. El "principio de verificación empírica" según el cual "el significado y verdad de las proposiciones depende de que su contenido sea comprobado a través de hechos percibidos sensiblemente", no es un principio empírico, ni obtenido, ni comprobado empíricamente, ni algo meramente formal, pues no es una mera tautología. Es una afirmación metafísica; por tanto sin sentido o falsa, según el propio criterio del positivismo lógico (147).
2. "Todo conocimiento científico es una proposición empírica (a posteriori) o tautológica (analítica)". Esta proposición no es ni empírica, ni tautológica.
3. "Sólo el saber empírico, la lógica y la matemática son conocimiento científico verdadero". Esta proposición no es ni lógica (formal), ni empírica, ni matemática (148).
4. "Todo conocimiento científico es el que se comprueba (o se puede comprobar) empíricamente". Esta proposición no se ha comprobado ni se puede comprobar empíricamente en cuanto a su validez sino que representa el criterio metacientífico (filosófico) para que alguna proposición pueda ser aceptada como científica. Por tanto ella no es científica.
5. "Todos los conceptos que se pretendan científicamente válidos tienen que poder (deben) aplicarse a la experiencia sensible". Esta proposición, y sus conceptos, no se aplican -ni se han aplicado- a la experiencia sensible para ser validados.
6. "Sólo son conocimiento verdadero las proposiciones de la ciencia natural". Esta proposición no pertenece a la ciencia natural, ni es empírica, ni tautológica, ni matemática. También ésta: "Las únicas proposiciones significativas son las de la ciencia natural", que se formula en el *Tractatus* (149). O la de Quine -que así la tendría que formular-: "la filosofía -la teoría del conocimiento- se reduce a ciencia empírica, a la psicología empírica". Pero esta tesis no pertenece a la psicología empírica, y además, así planteada, se inmuniza contra toda crítica posible, aquélla no la podría poner en cuestión.
7. "No hay otra realidad más que la constatada por los hechos percibidos empíricamente". Esta proposición se pretende verdadera, y sin embargo no constata la realidad de los hechos empíricos, por tanto, no es científica.
8. "El conocimiento científico es conocimiento de la realidad dada en la percepción sensible". Evidentemente sobre la relación entre la proposición y la realidad que afirma nada se puede afirmar pues no es dada empíricamente. La comparación necesaria no es actividad de los sentidos. Por lo tanto esta proposición no es científica.

9. "Sólo es conocimiento científico el conocimiento que es falsable por la experiencia empírica". Esta proposición no es falsable empíricamente, por eso no es científica (150).

10. "No se puede hacer afirmaciones verdaderas sobre la realidad no accesible a la experiencia sensible". Esta proposición afirma como verdadero un contenido que no pertenece a una realidad accesible a la experiencia sensible, esta es, al conocimiento mismo. De tal manera que para nada es una proposición empírica.

11. "No se pueden formular proposiciones metafísicas con sentido". Esta es una proposición metafísica con sentido, si no, no tiene significado y no se sabe de qué habla.

12. "No hay juicios sintéticos apriori". La defensa del conocimiento empírico renuncia necesariamente a la posibilidad de la validez de los *juicios sintéticos a priori* pues éstos no pueden probarse empíricamente. Pero como ya se afirmó antes, esa es una proposición sintética a priori. Y como hace ver Miranda, la distinción misma entre lo analítico y lo sintético no es empírica sino metafísica (151).

En todas estas proposiciones se hace una afirmación con pretensión de verdad sobre el conocimiento mismo. Ellas hablan sobre lo que el conocimiento es (sobre lo que tiene que ser). La pretensión y certeza performativamente afirmada es un saber autorreflexivo (perteneciente a la subjetividad) y así, no es algo empírico. Tampoco afirman conformidad con la realidad empírica, o abstracción a partir de ella (por medio de la sensibilidad), sino algo sobre el saber mismo, sobre su naturaleza y realidad, la cual, por tanto, no es algo empírico, ni puede ser verificada empíricamente, pues lo que se considera empírico o no, depende de ella. Y la distinción entre lo que es empírico y lo que no, no es función de la sensibilidad. En este sentido son proposiciones metacientíficas (filosóficas-metafísicas) acerca de las cuales se tiene que preguntar por su propia pretensión autorreflexiva de conocimiento, y así, por su propia justificación racional. Al hacer esto, vemos que a lo que se llega son a puras autocontradicciones, a la presuposición de otro saber que no es el que originalmente se pretendía defender sino, por el contrario, rechazar. Ocurre con todas estas tesis que no son autotematizadoras, no se reflexiona sobre su propia pretensión de saber.

Frente a todo lo dicho en cuanto al saber empírico se debe precisar el hecho de que tal saber depende del saber del sujeto cognoscente. "Hay saber 'científico' solamente donde hay 'espiritualidad pura', i.e, auto-actividad (concebir) sin ningún elemento de ~~ser, mundo, objeto~~"; así, el saber "no es la relación de un sujeto a un mundo fuera de él mismo; es la relación reflexiva a un mundo dentro de sí mismo. La comprensividad del concepto consiste en una actividad que es totalmente espiritual". (152). Por eso: "Aún el 'saber' propio de la 'ciencia positiva' es logrado por la reflexión sobre sus propios conceptos"(153). Este es el cometido de los libros de Miranda ya varias veces citado). Se deduce nuevamente que la ciencia requiere autoconsciencia, no hay aquélla sin ésta pues todo conocimiento emana de ella. No es posible prescindir de la subjetividad (no subjetivismo). Lo que la consciencia objetiva captaba como meramente objetivo se ha demostrado no ser tal. La consciencia sensible es lo carente de razón y espíritu. El *cientificismo* no puede por consiguiente reducir naturalistamente el sujeto de la ciencia a un *objeto* de la misma

(154). Y bien, si los conceptos de realidad empírica, de objetividad externa (empírica), de lo dado, y como veremos en seguida, de hecho empírico, no se justifican empíricamente, cómo seguir sosteniendo la tesis de la falacia naturalista?, ¿qué implicaciones tiene la crítica de estos conceptos para la posibilidad de derivar "debe" de "es"? Por ahora responderemos lo que se refiere a los hechos empíricos y en el (4.3.2) resumiremos los puntos fundamentales de la crítica.

Ahora bien, en relación con el problema planteado por la crítica de la falacia naturalista, se trata de criticar el concepto de *hecho o hecho empírico*, puesto que de ahí se parte. Así pues, ¿qué es un hecho?, ¿qué es lo que se entiende por "realidad dada"? ¿cómo sabemos que determinada cosa o configuración de momentos e impresiones puede ser considerada *como hecho*?, ¿es un conocimiento empírico el que nos dice que eso que percibimos sensiblemente es un "hecho", o "la realidad"? De las respuestas a estas preguntas depende el que sea o no válida la crítica a la falacia naturalista. De *hecho* las críticas ya dirigidas a las tesis empiristas bastan para demostrar que el concepto de la "realidad empírica" no es el concepto fundamental. En el (4.1.1) justificamos lo que el concepto de realidad significa, y en el (4.1.3) desarrollamos el concepto de objetividad. Ambos conceptos son determinaciones racionales. Aquí partimos ya de eso. Quienes sostienen la crítica empírica tratan de *hechos objetivos empíricos naturales*. Esto depende claramente de un empirismo radical. Pero lo que éstos sean no es posible concebirlos sin referencia al sujeto congoscente -de acuerdo con todo lo ya expuesto-, además de que no es algo empírico objetivamente dado ahí y así constatado. Un "hecho" no es nada empírico, no es proporcionado por ninguna percepción sensible. Si no es empírico, lo real no es obtenido tampoco por la sensibilidad. Un hecho, su ser, o más, el ser, la realidad no la podemos -para decirlo con Hume- ni ver ni tocar ni oler, etc. Nuevamente está en juego aquí el concepto metafísico por excelencia: lo real. Como demuestra Miranda, "aunque el objeto percibido por la sensibilidad es real, no es la sensibilidad la que lo percibe *como real*; ella aprende sensaciones impresiones, etc...no aprende seres en cuanto tales. Es el entendimiento...el que conoce *que* algo es real"(155); y cita a Hume: "aunque toda impresión o idea que recordamos sea considerada como existente, la idea de existencia no se deriva de ninguna impresión particular", los sentidos "no nos dan la idea de existencia continuada porque no pueden extender sus funciones más allá de su alcance real.

Tampoco producen la creencia en una existencia distinta, porque no pueden ofrecerla al espíritu ni como representación ni como original...Por tanto...la creencia en una existencia continuada y distinta nunca deriva de los sentidos"(156). Y Kant: "el ser real de un objeto fuera de mí...nunca está dado en la percepción, sino que sólo puede añadirse con el pensamiento a la percepción, como causa exterior de la misma, y por tanto sólo puede añadirse"(157). Y Carnap: "la adscripción de la propiedad 'real' a cualquier substancia (ya se trate de la materia, de la energía, del campo electromagnético, o de cualquier otra, no puede derivarse de ninguna experiencia y por tanto sería metafísica"(158). De ahí que, si la sensibilidad no muestra ni demuestra algo *como real*, esto es posible sólo por el pensar, y entonces, éste posee realidad, ciertamente no "material", ""sensible", "externa", sino consistente en las determinaciones ya desplegadas antes (3.1.7, 4.1.1). De modo que "es verdad que el conocimiento científico desempeña un mayor papel en las controversias morales (...el problema del *Sida*), pero no tiene mucho sentido sostener que las ciencias naturales son, también para las argumentaciones morales, la medida para determinar si algo es *real* o no, es decir, si constituye o no un hecho empírico"(159).

Además, para que algo pueda ser considerado *como hecho* se requiere de interpretación hermenéutica. Ya lo vimos en el caso paradigmático de las proposiciones básicas, del conocimiento inmediato sensible. Si requiere hermenéutica se requiere del conocimiento de *sujetos*. El mundo está ya lingüísticamente interpretado. "Mundo objetivo" es el mundo lingüísticamente interpretado *como mundo objetivo* por los sujetos del conocimiento, lo cual significa que es una actividad autodistanciadora -que después se olvida de la acción realizada (160). Y dado que el lenguaje está ya involucrado ahí, está involucrada la relación interpersonal de la comunidad de científicos que se comunican (y dan a conocer) *verazmente y honestamente* el saber a los otros, y de este modo, todo un conjunto de normaciones éticas manifiestas en el componente ilocucionario de los actos comunicativos, sin las cuales interpretar algo *como* algo no sería posible. Tal como ya lo puso de manifiesto Apel, la comunidad de científicos requiere interpretación hermenéutica para poder entender lo que sea tomado como hecho, y a la vez ella es necesaria para obtener el sentido de los conceptos de las teorías -el mismo concepto de hecho-, esto es, la relación cognoscitiva sujeto-objeto presupone una interpretación sujeto-sujeto por parte de los sujetos de la ciencia en cuanto al sentido de los términos y conceptos de los que se valen, y así el acuerdo entre ellos, acuerdo que necesariamente involucra normas morales; la interpretación científica presupone normas éticas fundamentales que son condición de posibilidad de la misma, i.e. la *objetividad neutralmente valorativa* frente a los hechos de la ciencia presupone la no neutralidad valorativa de la validez intersubjetiva de normas puesto que la actividad científica sólo se desarrolla si se sigue la norma moral de no mentir en tanto que se busca la verdad. Aún la lógica requiere de ella pues la validez de algo, de la presentación de ciertos símbolos o signos como poseedores de ciertos significados requiere acuerdo sobre ellos y así, la necesidad moral de hablar verazmente, de aceptar o someterse al significado propuesto con el objetivo de proporcionar un conocimiento a otros.

4.3 Subjetividad, Intersubjetividad y Ética.

4.3.1 Intersubjetividad y ética.

En la actualidad el concepto de conocimiento "fuerte" ya no se acepta. Sin embargo, según lo que hemos estado exponiendo, creemos que esto sí es posible y real. Las críticas a la subjetividad nos han remitido, para su refutación, a lo expuesto en el (4.1). Ahí expusimos lo que definimos como el círculo autorreflexivo de la autofundamentación filosófica. Eso nos permite pensar adecuadamente el concepto de la subjetividad racional universal. El concepto de sujeto es la base para entender adecuadamente que un concepto rehabilitado de metafísica y de ética puede plantearse hoy en cuanto la idea, el concepto de realidad, se obtiene del concepto del yo. ¿Cómo poder, a partir de ahí, dar la justificación racional de la ética?, ¿cómo pasar a la certeza y verdad de la existencia del otro característica de la intersubjetividad?

No se trata de salir de un yo ya encerrado en sí, totalmente constituido como yo sin relación alguna con otros, sin mundo, sino que ya siempre, originariamente, somos con y por lo otros. Es la unidad de la relación intersubjetiva en su diferencia que ya se demostró con Hegel (3.1.4). Por tanto, la relación es lo *real* y no el yo aislado. Evidentemente la existencia del lenguaje es

demostración también de la existencia del otro. Un lenguaje no es lenguaje sin los otros. Se aprehende con y por los otros. El mismo sentido y significado de la palabra "otro" no sería posible sin la existencia real del otro, pues, como dice Apel, con el acto realizativo de negar la existencia del otro, se anula la forma de hablar de "tú", y por lo mismo, el acto de comunicación resulta imposible (161). La experiencia interna solitaria es dependiente, para su constitución y su ser -para su llegar a ser- de tener que ser reconocida en la experiencia intersubjetiva. La comunidad de comunicación apeliana es esta relación intersubjetiva originaria, donde la consciencia de sí mismo y la de los otros "son igualmente originarios" (162). ¿Cómo llegaría un yo a decir "yo" sin distinguirlo a la vez de un "tú"? Estos conceptos son cooriginarios, al irse aprendiendo uno se va aprendiendo el otro, la comprensión de uno conlleva la del otro. Esto es algo que ya se sabe en la actualidad, de aquí parten los principales teóricos sociales. Ya lo vimos con Hegel, pues: "El concepto de sujeto de Hegel no tiene nada en absoluto que hacer con el sujeto como persona individual con su experiencia vital subjetivamente privada" (163). Más abajo retomaremos lo aquí dicho en relación con el concepto de "socialización". Lo anterior se muestra todavía de forma más clara en cuanto que el lenguaje sólo es lenguaje entre varios individuos, o sea, como comunidad lingüística, es decir, no hay un lenguaje privado el cual valiera sólo para, y sólo un individuo lo entendiera. Ya se expuso con Apel y Habermas la no posibilidad de un lenguaje privado (164).

¿Que tiene que ver todo esto con la ética?, ¿cómo demostrar la necesidad de un contenido ético partiendo de lo que ya hemos afirmado? Debemos plantear aquí nuevamente la pregunta que ya hicimos al elaborar la crítica de la ética discursiva: *¿por qué reconocer y tratar al otro como igual, como sujeto con derechos iguales, como otro, como fin en sí mismo de acuerdo con Kant, y por tanto con respeto absoluto de su dignidad?*, ¿cómo justificar este *deber*, es decir, por qué es esto obligatorio?, ¿en qué radica su necesidad, su obligatoriedad? "¿Cuál es el fundamento de que consideremos al hombre como un fin en sí mismo que debe ser respetado y protegido incondicionalmente por todos?" (165). Estas preguntas encierran, para nosotros, nada menos que la problemática fundamental de la racionalidad. La ética filosófica tiene por cometido la demostración de la *necesidad* de ese deber, de esa obligatoriedad. Sólo de eso se puede ocupar ella. La preguntas anteriores -en la primera está en juego todo- son para nosotros las *preguntas éticas fundamentales*. Ellas se derivan de la reflexión kantiana sobre el imperativo categórico. Esto significa que, de entrada, estamos definiendo a la ética remitiéndola a la relación con los demás. No puede ser de otro modo. La *ética*, en tanto discurso filosófico especulativo de fundamentación del actuar -las determinaciones racionales de la voluntad-, así como la *moral*, en tanto actuar -en el mundo vital- regido por normas, preceptos, reglas, leyes, deberes, derechos, tienen por objetivo y fin mostrar -y demostrar- al hombre lo que es el bien y lo que es el mal en su propio actuar (166). La ética filosófica demuestra la necesidad de esto, es decir, la justificación racional de este contenido ético como necesario. Cualquier intento de referirla a otra cosa que no sean los deberes y derechos, las normas y las obligaciones necesarias -adecuadas y justificadas- del hombre, no es reflexión ética. Para esto es evidente que partimos también de la reflexión hegeliana ya desarrollada (3.1.6, 3.2). La pregunta *¿qué debo hacer?* no puede ser respondida remitiéndola sólo a los gustos, sentimientos y objetivos individuales de un sujeto aislado, ni puede ser confundida remitiéndola a la distinción entre cualidades primarias y secundarias de los empiristas (167). Ella se refiere a la necesidad del actuar de cada uno para y con los otros. *La ética es la*

consciencia del deber para con los otros. Era esto lo que Sócrates, Jesús de Nazaret, Kant, Hegel exigían. Con cada uno de ellos surgió una determinación distinta que contribuyó a este concepto.

Afirmamos que *en la intersubjetividad está lo ético, ella es lo ético, su contenido es ético, y la libertad sólo es libertad en cuanto realidad ética, en conexión con el deber.* La verdad del yo, su comprensión plena como individuo independiente y libre, es esta relación con otro individuo independiente y libre. El yo *depende* para su *realización*, de esta actividad de recuperarse a sí *frente* al otro yo, en *relación con éste*. Pero sólo en esta relación *es independiente*. No es que la relación sea algo que lo fuerce a entrar en conexión con otro sino que esa conexión indisoluble es la relación en la que ambos se *realizan*, en la que ambos *llegan a ser*, en la que cada yo reconoce y sabe al otro *como otro* precisamente, independiente respecto de él mismo. La independencia carece de significado si no hay otro para quien yo soy independiente. Es una sola relación, un sólo movimiento, una sola *actividad* que, como ya se dijo, no es de un solo yo que constituyera la yoidad del otro que estaría *fuera* de aquél, y que por un acto de benevolencia constituyente le otorgara la cualidad de ser otro yo independiente y lo hiciera, así, libre. No es que el primer yo fuera ya libre e independiente, un yo fuera de esa relación, sino que solamente lo es *en esa relación, en el reconocimiento*. Este elimina el solipsismo. Esta relación y actividad realizada por cada uno de ellos, de nosotros, nos abarca, es algo objetivo precisamente por eso, algo sin lo cual no se daría la consciencia de sí. Es objetivo en tanto que no depende de ninguno de los yos de la relación, de ninguna consciencia subjetiva, solipsista, que la haya constituido desde su pura existencia individual y solitaria. Por el contrario, se trata de la *intersubjetividad originaria* en cuanto siempre dada objetivamente, que constituye la individualidad de los yos que la *forman* pero que no es una fuerza extraña, poderosa, que los someta y aniquile, sino que por el contrario es la que dona y les da su ser, pero que a la vez es, ella misma, la actividad de los yos, su propio hacer, hacer que sólo es esta actividad en la relación de ambos, de todos los yos, *lo necesario en sí*. Si el infierno son los otros como dice Sartre, es un infierno celestial, porque me (nos) hacen *responder*, y responder es *ser*. *En el principio sigue estando la palabra*. Sólo si se sabe de sí se puede responder de sí. Y saber de sí es ser. *Eso somos*. En la intersubjetividad y por ella *somos iguales*.

Ella es lo ético porque éste sólo existe cuando hay otro sujeto. Lo ético es la relación entre subjetividades, intersubjetividad cuyo constitutivo es la igualdad de sus individuos. El deber y el derecho ya están ahí, nos guste o no. *El deber existe porque existe el otro*, es el deber hacia el otro y el derecho hacia mí en tanto sólo a través de estos es posible y real esa relación; porque el otro es igual a mí y por eso tiene derechos, por eso ambos tenemos derechos y deberes. Porque el otro es *otro*, independiente, *en sí*, no producto de alguna (de mí) subjetividad solitaria -pues para referirme a mí mismo ya está el otro siempre ahí frente a mí-, es lo que está más allá de, lo absoluto, *lo incondicional*, y lo absoluto es digno en sí. Por eso *la intersubjetividad es relación moral y ética en sí*. En tanto existo yo existe el otro. El otro es tan real como yo. Esa relación es real. El deber que poníamos como absoluto, el respetar al otro como sujeto se funda precisamente en el concepto de lo intersubjetivo, en el cual el otro es igual a mí y por consiguiente merece los mismos derechos que yo. No se trata de que esos derechos se los otorgue yo desde mi posición solipsista sino que ya siempre está él fuera, más allá de mí, es otro, y en tanto tal esa relación entre ambos está formada por derechos y deberes, pues sólo puedo responder de *mí* ante el *otro* y viceversa, y tengo que responder puesto que nunca actuamos a solas -en eso consiste la

responsabilidad. "Y así sucede que también los otros son iguales para mí; porque los otros ya son universales de la misma manera que yo. Yo existo en tanto que libre, en cuanto que pongo la libertad de los otros y soy reconocido por los otros como libre. La libertad solamente es real y efectiva entre varios, como libertad existente. Con ello se establece la relación de lo libre a lo libre, la ley de la moralidad y del derecho"(168). Por consiguiente, tengo que ser libre. La consciencia de esto es *lo necesario en sí y por sí*.

Lo que esto implica es la relación estricta o unidad dialéctica entre la idea, el concepto de la libertad y el de lo ético, esto es, la respuesta a la pregunta por la conciliación o separación y conflicto entre el actuar libre y el deber de regirse por leyes y respetar derechos. ¿Cómo lograr la unidad de autodeterminación y ética?, ¿es posible?, ¿no existe ya de alguna manera esa unidad?, ¿cómo es posible lograr su plena realización?, o ¿no se contraponen absolutamente la autonomía y la obligatoriedad moral?, ¿no será, por tanto, una ilusión la necesidad de tal unificación? Sólo hay verdadera ética cuando se trata de la relación de lo libre a lo libre, sólo hay libertad en el cumplimiento del deber, pues lo que el cumplimiento del deber trae es efectivamente *la realización verdadera de lo intersubjetivo* en cuanto que sólo por el respeto absoluto del uno para con el otro cada yo -otro de cada uno de los otros- llega a ser independiente, *individuo, verdadera subjetividad universal*. Con este concepto concebimos no la realización de la personalidad particular de un sujeto, sino que se trata del concepto *del pensar en cuanto la verdadera realidad objetivo intersubjetiva universal*. Ahora bien, la decisión a favor de la realización de este concepto, de la *razón*, es libre si no no sería racional, y sólo del modo explicado es posible. Ser racional es un deber. No hay contradicción ni falacia. *El acto autodeterminante a favor de la razón tiene que ser libre, no algo impuesto ni coaccionado, y sólo lo libremente elegido es obligatorio; pero ese acto libre sólo es posible porque lo obligatorio, lo necesario, es el acto libre mismo, puesto que sólo tal acto constituye a un ser -al yo, al pensamiento- como autónomo, y así, como racional*. Lo racional es obligatorio por libre, lo obligatorio libremente aceptado. Es la razón que libremente se asume a sí misma como su propia obligación. Es el acto por el que la razón responde de sí misma.

Por ello podemos decir con Hegel: "El hombre ético (*sittliche Mensch*) tiene el contenido de su hacer como una necesidad (*als eines Notwendigen*), sabido en sí y para sí válido y siente, por esto, tan poco su libertad violada que más bien por esta consciencia entra en la posesión de la libertad real (*wirklichen*) y llena de contenido, a diferencia de la voluntad arbitraria como lo aun carente de contenido y la libertad puramente posible" (169). De ahí que ser racional sea un deber, y por eso la verdad de la necesidad es la libertad (170): el ser es deber. "La identidad de la necesidad con la libertad es quizá el rasgo más sobresaliente del imperativo moral, pues éste,... interpela a la libertad constituyéndola por primera vez, hace ser libre al sujeto precisamente al intimarle la responsabilidad de un comportamiento necesario"(171). *La verdadera necesidad es la necesidad del contenido ético*. Por eso podemos afirmar con Hegel que, "el espíritu es libre en su necesidad, sólo en ésta tiene su libertad, así como su necesidad consiste en su libertad"(172). Es la *necesidad libre*. Lo necesario es por tanto el *fin en sí mismo* que buscábamos, *lo digno*, la razón que se tiene a sí misma como medio y como fin. De ahí que: "El deber que obliga sólo puede aparecer como una limitación frente a la subjetividad indeterminada o libertad abstracta", o sea la que determina a su arbitrio (*Willkür*), gusto y capricho su propio bien indeterminado, sin tomar en cuenta las leyes

objetivas. "El individuo tiene por el contrario en el deber (*Plicht*) su liberación (*Befreiung*)"(173); liberación tanto del impulso natural que lo domina, como de la subjetividad que no alcanza existencia y determinación objetiva del actuar, carente por lo mismo, de realidad, como de la subjetividad arbitraria y contingente. "En el deber el individuo se libera y alcanza la libertad sustancial"(174). "El deber no es por tanto, limitación de la libertad, sino únicamente de su abstracción, es decir, de la falta de libertad"(175). Existe por lo tanto una relación, identidad, entre el deber y la libertad. El deber no limita la libertad, sino que la forma, la constituye. Si no existe el bien determinado, sólo se da la libertad abstracta. La libertad positiva -contra la meramente negativa- se logra en el cumplimiento del deber constituido en la relación con los otros y efectivo en las leyes e instituciones reales existentes en el Estado. Sólo así se es subjetividad real. "En una comunidad ética es fácil señalar *qué* debe hacer el hombre, *cuáles* son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias"(176). La verdadera autodeterminación -autonomía de la voluntades decisión por la realización de ese contenido universal pues es lo incondicional en cuanto significa la realización de la subjetividad de cada persona en la *comunidad ética universal*. Al querer la libertad la realización de sí se quiere la de la libertad universal, pues el concepto de lo libre no es el de la libertad particular. Este cumplimiento es obligatorio porque es el respeto del absoluto derecho de la subjetividad de los otros, de la intersubjetividad universal. Pero sólo puede ser obligatorio en cuanto es libre decisión y realización de cada uno, si no, sería mera imposición. Por lo tanto -dicho otra vez-, sólo es obligatorio porque es libre, y es libre, autónomo, porque se ha asumido ese deber absoluto, que es el propio contenido de la libertad, como ley -determinante- de la voluntad. Esto exigía la idea hegeliana del derecho verdadero en el sentido de que libertad quiera la libertad. El objetivo supremo y fin último del hombre racional, la meta de su *saber* y de su *hacer*, su *deber*, es la realización de la intersubjetividad ética, y ésta es la realización de lo racional mismo, de lo absoluto: "El sí de la reconciliación, en el que los dos yo hacen dejación de *su ser* contrapuesto es el *ser allí* del *yo* extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; *es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el saber puro*"(177).

El mal, por el contrario, es la negación de ese fin supremo, la práctica y actividad destructiva de la intersubjetividad última, el encerramiento egoísta en sí del individuo particular, tal como ya lo veíamos en la *Fenomenología* y en la *Filosofía del derecho*: "Cuando quiero lo racional no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético (*Sittlichkeit*); en una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cosa. Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer en general su particularidad"(178). La negación del otro, ya sea reflexiva -hasta en el plano filosófico- o simplemente como acción en el mundo de la vida, es negación de esa relación originaria. ¿Cómo se origina el mal en el hombre? "La moralidad y el mal tienen su raíz común en la certeza de sí que decide y sabe y existe por sí"(179). Ambos se originan en la voluntad del yo. Esto parte de que el "hombre, en cuanto ser de la naturaleza (*als Naturwesen*), y que se conduce como tal, está colocado en una relación que no debe existir"(180); cuando "no cree ni quiere sino en y a sus fines particulares, con exclusión de lo universal, es malo, y este mal (*Böse*) es su subjetividad"(181). En cuanto se conduce como ser de la naturaleza quiere lo natural, el mal, pues "el hombre natural es un individual como tal...En cuanto quiere su naturalidad, quiere la individualidad"(182), lo cual tiene su fuente en los deseos y las inclinaciones; "es malo en la medida en que es voluntad

natural"(183). Por eso sólo está "bajo el yugo de la ley en tanto que se encierra en el círculo de su vida natural". El hombre es, por consiguiente, *malo por naturaleza*: "*el mal no es sino el ir dentro de sí mismo del ser allí natural del espíritu*"(184).

Ahora se entiende la tesis hegeliana de que el espíritu no es algo natural: *por naturaleza el espíritu no es espíritu, el hombre no es hombre por naturaleza*. El espíritu tiene que llegar a ser espíritu, libre; "el embrión es en sí un ser humano, no lo es sin embargo, para sí; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí*"(185). El hombre "en su condición inmediata e inculta, está en una situación en la que no debe estar y de la que debe liberarse"(186). "El niño es hombre *en sí*. tiene razón sólo *en sí*, es sólo la posibilidad de la razón y la libertad, y por lo tanto, es libre sólo según su concepto"(187). *Debe* devenir racional, produciéndose a sí mismo y cultivándose: "El hombre, en cuanto es espíritu, no es un ser natural"(188). Vimos en el (3.2) la diferencia entre la voluntad natural y la racional. Por naturaleza es un ser con instintos, gustos, deseos, inclinaciones, apetitos, impulsos (189); ellos son el contenido inmediatamente presente de la voluntad natural y en tanto está sujeto y sometido a ellos está sujeto a la naturaleza, lo limitan, y no es libre por consiguiente. Por el contrario: "Reflexión se llama en general el desviarse de lo inmediato", "la reflexión "acerca de lo inmediato es ya el primer paso más allá de él"(190). Sólo la reflexión libera, y ésta es la subjetividad, el yo. No es que estén el bien y el mal uno al lado del otro (191), sino que lo negativo está enraizado en lo positivo mismo, pero éste, el bien, es la acción de la voluntad de diferenciarse a sí misma de lo meramente natural, el acto de liberarse de éste -esa "escisión maravillosa del espíritu"(192)-, lo que constituye a la libertad como libertad y de este modo al yo. Se trata de un proceso de aprendizaje, de desarrollo de la autoconciencia, de liberación de lo natural. No se cae aquí en un círculo vicioso, no se presupone la libertad y el bien para salir de lo natural sino que la acción de *irse alejando de él* es acción de constituirse como libre y racional. Aclara Hegel: "lo natural es en sí por cierto inocente, ni bueno ni malo, pero referido a la voluntad en cuanto libertad y a la voluntad de la libertad, contiene la determinación de lo no libre y es por lo tanto malo". "Inocencia significa no tener voluntad, cierto sin ser malo, pero por ello mismo también sin ser bueno. Las cosas naturales, los animales, son todos buenos; pero esta su manera de ser buenos no compete al hombre. Para ser bueno debe serlo con su voluntad"(193). Tal referencia a lo libre es referencia a los otros seres racionales libres sólo por los cuales es posible dejar lo natural atrás, pues sólo en relación con ellos somos un yo.

De ahí que, en "la medida en que el hombre quiere lo natural, ya no es más lo meramente natural, sino lo negativo frente al bien en cuanto concepto de la voluntad"(194); *querer lo natural* es querer su pura particularidad, es egoísmo, y por eso el hombre "es malo tanto *en sí o por naturaleza* como por su *reflexión en sí*"(195). Todo ello no significa que no haya solución para ello y tengamos que confortarnos con plantear un mero ideal irrealizable, esto es, un concepto del bien que *no es* sino sólo *debe ser*: "La naturaleza del mal es pues que el hombre pueda quererlo, pero no tenga que quererlo necesariamente"(196). El mal y su supresión depende, y es igualmente, decisión libre del hombre, él puede cambiarlo. Sólo si se sabe lo que se hace se es responsable, tiene que actuarse con intención y con conocimiento; y sólo haciendo culpable del acto a quien lo hizo es la manera de hacerlo responsable, sólo así se experimenta *a sí mismo*. Por eso el hombre sólo llega ser hombre cuando conoce el bien y el mal. Al saber de eso sabe de sí, pues tiene que

responder. Y en ello el mal es lo que tiene que suprimir. Debe salir entonces del estado de inocencia en el que por naturaleza se encuentra, debe llegar a la consciencia de sí pues "ese estado paradisiaco, es de animales. El paraíso es un parque en el que sólo los animales se pueden quedar, no los hombres"(197), dice Hegel, interpretando el mito bíblico del pecado original: "es la historia eterna de la libertad del hombre el hecho de que este sale del letargo en que se encuentra en sus primeros años y llega a la luz de la consciencia, más precisamente y en absoluto, el hecho de que para él empiezan a existir el bien y el mal"(198).

Ahora bien, todo lo dicho no se refiere solamente a una relación aislada entre dos sujetos aislados. Lo que con ello hemos querido decir es que esa problemática del mal -y del bien- está presente en toda interacción humana puesto que es lo que caracteriza a ésta. El encerramiento en sí del yo individual y la consiguiente negación de la relación con otro, el rechazo, no aceptación, repudiación, asesinato, la aniquilación extrema, la explotación, la opresión, todo ello significa la negación de la intersubjetividad constitutiva del ser racional del yo universal. Sólo a partir de esto nos es posible apreciar y concebir lo que está presente en los diferentes tipos de luchas entre los seres humanos. El problema del *reconocimiento* de la consciencia de sí no se da solamente entre dos sujetos sino que es el problema existente en los conflictos entre grupos humanos distintos (por eso Hegel empezó con la lucha entre amo y esclavo), en la luchas étnicas, en los problemas raciales, etc. El encerramiento del yo puede ser y es efectivizado en el enclaustramiento de la propia consideración de sí haciendo dejación de los otros o, más bien, utilizando y manipulando a los demás para los propios fines -el concepto de la racionalidad teleológica estratégica-, tanto en una relación entre individuos particulares, en una relación "amistosa" como en una "amorosa", como en la negación real realizada por determinados grupos sociales y clases sobre otros grupos y clases sociales, en el rechazo de una raza humana por otra y de una cultura por otra así como de una religión por otra, en el sometimiento de un sexo por el otro, en los actos explotatorios indiscriminados de unos por otros, en la entronización del poder económico, político y militar como único criterio de lo justo, lo racional, lo divino y absoluto, y en el extremo del mal -como consecuencia de todo ello- en el sojuzgamiento y la aniquilación, en el asesinato de los individuos, de los grupos, de las culturas. "El no-al Otro es la negación de exterioridad, esa afirmación totalitaria de la Totalidad, es matar al Otro"(199). Todas estas son formas concretas de efectivización de la negación del otro, de su anonadación, la supresión de lo racional, esto es, lo irracional mismo: "el pecado original, el originario u original como la cerrazón o la clausura de 'lo Mismo' y el 'endurecimiento' libre ante el otro; endurecimiento que se cumple como la muerte de Abel, desaparición del Otro o reducción del Otro a instrumento a-la-mano: el esclavo"(200). "El Otro es lo ético originario"(201). Frente a todo esto es que se alza el intento de justificación racional de una ética universal. Lo que ésta significa es, precisamente, el derecho que le asiste a la razón de *responsabilizar* a quien comete tales actos, esto es, hacerlos responder de sí, y de este modo criticar y exigir absolutamente la abolición de toda esta clase de actos. Es al análisis de estos casos concretos a donde se tiene que dirigir la reflexión crítica con el propósito de conocer las circunstancias concretas, las acciones de los sujetos, sus fines, sus criterios, las formas en las que podemos abrirnos al conocimiento de los otros y exponernos nosotros mismos a ellos con el fin de establecer las condiciones de lo que con todo derecho la consciencia ética del mundo actual exige, es decir, el establecimiento de un diálogo real universal entre los sujetos -con derechos

universales- para la solución racional de los conflictos puesto que, de acuerdo con lo que hemos justificado, sólo esto puede permitir la realización de lo racional pues es éste mismo.

Es en la relación con los otros donde se origina y hace posible esa liberación, la cual comienza desde el acto mismo de educación y aprendizaje al que el sujeto es sometido desde su niñez pues la "caracterización de una situación en el lenguaje es socialmente obligatoria. Al aprender a someterse a esa obligación aprende el hombre por primera vez la capacidad de experimentarse a sí mismo como persona. Esto puede observarse muy bien en los niños, los cuales aprenden el uso de los pronombres personales 'yo' y 'tú' a una con el cambio entre locuente y oyente"(202). Es todo el entramado de los distintos conceptos de la subjetividad, el aprendizaje del lenguaje, la relación con los otros y lo ético, en su mutua conexión y copertenencia. Yo sólo capto mi ser, mi responsabilidad, mi derecho, en esa relación con ellos. Sólo así se llega a saber de sí, a responsabilizarse, a responder de sí y de los otros. El sometimiento bajo obligaciones es lo que los otros, nuestros prójimos, nuestros padres nos inculcan y enseñan, nos fuerzan a someter nuestros impulsos y apetitos inmediatos. Sólo así *llegamos a la consciencia de nosotros*. No se trata de suprimir los instintos ni las pasiones, ni de llegar a ser un modelo de ascetismo, un estoico imperturbable, un ser totalmente insensible, descorporalizado, no, sino de liberarlos de la forma meramente natural, que ellos "aparezcan como el sistema racional de las determinaciones de la voluntad"(203), que la voluntad sea realmente autónoma. Si la consciencia de los otros "no me hiciera responsable, si no fuera exigencia que se dirige a mi libertad constituyéndola, no generaría autodeterminación, y por tanto no suscitaría un yo"(204). Por eso sostiene Miranda que *sin consciencia moral no hay consciencia de sí* (205). "El niño no crece internamente, si no se le habla de cara a unas posibilidades, que él empieza a desarrollar. Si no se le habla (en toda la amplitud que esta expresión comporta) no alcanza el lenguaje", esa es "una realidad insuprímible"(206). El acto de decir *yo* y *tú* es lenguaje, y sólo por y en ese acto se constituye la consciencia de sí y del otro, y eso se aprende *de otro*, no es innato. Si el lenguaje es sólo posible intersubjetivamente, igualmente lo es el pensar, pues lenguaje y pensar no se distinguen. Cuando digo "yo", eso es lenguaje, y ese es el acto fundante del pensar, el ser sujeto; no puedo desligar uno de otro; con esa palabra se realiza la consciencia de sí, aprender a decirla es aprender a ser un yo. El yo se constituye a través de los actos de habla que los otros le dirigen, por consiguiente está ahí implicado (en las normas, en el lenguaje, en la relación misma) el contenido normativo absoluto -el deber-, el imperativo de asumirse como yo y de reconocer y respetar al otro yo que le habla como otro yo, como persona, como igual. No es posible educar a un niño como ser humano si no se le habla con la absoluta veracidad y honestidad de que *es bueno* responder de sí, de que *debe* responder de sí, de que *debe ser humano*, y por lo tanto, con la absoluta *responsabilidad* de lo que se está haciendo: traer una consciencia al mundo. *En el principio sigue estando la palabra*. "La confianza en los demás implica un proceso que se desarrolla unido a una formación de un íntimo sentimiento de confiabilidad que posteriormente proporciona la base de una identidad estable del yo"(207). Giddens la llama "seguridad ontológica". Ello hace posible su identidad, y así aprende a confiar y "al mismo tiempo aprende que debe hacer frente a sus instintos en una manera que sea considerada satisfactoria por los demás"(208). Por eso: "La fe en el amor de la persona encargada del cuidado infantil, es la esencia de ese salto al compromiso que presupone la confianza (fiabilidad) fundamental y todas las subsiguientes formas de la misma"(209). Todo esto se continúa en el proceso educativo del hombre.

El hombre no es entonces por naturaleza como debe ser. Este conocimiento fundamental es un saber ya presente y lo sostienen en la actualidad los principales filósofos y antropólogos: "Por naturaleza, el hombre es un ser sin lenguaje y sin sociedad" (210); "por naturaleza el hombre no sólo no es bueno, por naturaleza ni siquiera es hombre", de modo que por naturaleza tampoco es libre (211); "El hombre es hombre en la medida en que deje de ser natura." (212). Los hombres dice N. Elias "no pueden, en suma, regular su conducta, no pueden llegar a ser humanos, sin aprender un lenguaje", "unos seres humanos sin lenguaje serían también seres humanos sin conocimiento y sin razón", el "proceso biológico proporciona en esta etapa (la niñez) una predisposición natural que sólo puede rendir frutos si la activa un proceso social, gente mayor que hable entre ella y que hable con el niño, y un proceso de aprendizaje individual"(213, paréntesis: añadido). "Si se le quitan al hombre la lengua, las ciencias, las artes, queda degradado al rango animal. Los atributos característicos de la naturaleza humana provienen pues, de la sociedad"(214). El ser del hombre es cultural, sólo dentro de la cultura es lo que es; necesita del lenguaje, de educación, de los otros, de normas, del reconocimiento. Esto se sigue de toda la fundamentación ya desarrollada, pero de hecho era, nuevamente, el fundamento que estaba al inicio, de lo que se partía. Que el yo es un producto social y la moral es sólo producida intersubjetivamente lo sostiene de igual modo Habermas, y claramente se conecta con el concepto de socialización puesto de manifiesto por él y Apel, e igualmente por Kohlberg, retomado por aquéllos, en cuanto a sus tesis sobre el desarrollo de la consciencia moral. Sólo es posible la *individuación* de los sujetos a través de un proceso de *socialización*. Son un sólo proceso. Sólo a través de está adquieren su identidad (215). La racionalidad que Habermas desarrolla al hilo de la interacción comunicativa es igualmente el proceso por el que el hombre se sale de lo meramente natural, por el que llega a ser como debe ser, se hace libre y responsable, ético. El hombre debe llegar a ser racional. Por eso defendimos en el (2.5) que lo constitutivo del orden social es normativo, deberes, derechos, obligaciones, que definen la comunidad. La racionalización está por ello indisolublemente ligada a lo ético. Todo ello es de una importancia fundamental en cuanto al problema de la educación pues, efectivamente, es ella lo más necesario y desgraciadamente, de lo que más se carece y más deficiente es por ejemplo en México, nuestro país. La educación hace hombre al hombre. "La pedagogía -dice Hegel- es el arte de hacer éticos a los hombres"(216).

El hombre es fin en sí mismo, pues sólo él es subjetividad, sólo él sabe de sí. Sólo él es moral. Esto lo hace ser lo que es; él es en sí responsable de sí, pero no sólo de sí como individuo aislado sino de sí como hombre, y, por tanto, de lo universal, pues responder de sí es responder de todo esto. En esto consiste darse a sí mismo -racionalmente- la ley de nuestro actuar, *ser autónomo*: en asumir la responsabilidad para con otros, y no una ley arbitraria dictada subjetivamente, particular, individual y egoísta, o dictada por los meros impulsos naturales. De modo que la defensa de la intersubjetividad es lo ético racional. *Es la razón autoconsciente que como comunidad ética es real y que, como saber filosófico, está puesta en su concepto*. No se trata de una defensa y cuidado de ella por utilidad sino por deber, porque los otros son existentes iguales a mí. *No es un imperativo hipotético sino categórico*. "Sólo el valor del hombre 'en sí' (...) hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar. El concepto de dignidad significa algo sagrado"(217). Evidentemente se trata de una idea religiosa-metafísica (como reconocen y sostienen Horkheimer, Spaemann, Miranda, Levinas, Mate, Dussel y Habermas

mismo). ¿Qué importa eso si está justificada? Más bien, tenemos que decir que eso le da su grandeza: "la idea de dignidad humana encuentra su fundamentación teórica y su inviolabilidad en una ontología metafísica, es decir, en una filosofía de lo absoluto"(218). La necesidad del imperativo buscada por Apel y Habermas está en la necesidad de esa relación con el otro. Por eso, como excelentemente ha afirmado Spaemann: "una consideración pragmático-transcendental nos lleva de hecho, finalmente, al mismo resultado que la doctrina metafísica de alma personal de cada hombre"(219). No tenemos más que defender esta soberbia tesis de Spaemann: "La presencia de la idea de lo absoluto en una sociedad es una condición necesaria -aunque no suficiente- para que sea reconocida la incondicionalidad de la dignidad de esa representación de lo absoluto que es el hombre"(220). "El otro no puede ser mirado como fin si no es mirado como identificado con Dios"(221). "El hombre es fin en sí mismo, por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón, y por cuanto ésta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad"(222). Se está obligado a perseguir la realización acabada de esta intersubjetividad, esa es la meta. Sólo eso es justicia real y verdadera, la realización racional tanto mía como de los otros. Lo constitutivo de tal realidad, donde se lleva a su efectivo acabamiento, y donde sólo ella es posible y real son los ordenamientos sociales y políticos, en las relaciones en la comunidad familiar, social, política, y a su vez lo que a éstas sostiene es la sustancia ética, o las relaciones intersubjetivas por el vínculo ilocucionario cuyo contenido es normativo, o la comunidad de comunicación con contenido normativo presupuesta (y realizada) en nuestros actos de habla.

Podemos afirmar en este momento que sin ética no hay crítica ni racionalidad posibles. La comprensión de la proposición acabada de formular lo demuestra, ya que, aun para saber lo que con ella se quiere decir, ya va en ello utilizar la comunicación y la comprensión con sentido ético, es decir, en cuanto su formulación y comprensión apelan a nosotros, a nuestra buena voluntad, a nuestra sinceridad al decirla, al intentar entenderla y al intentar refutarla, pues para todo ello se requieren normas éticas fundamentales -presupuestos ético de la argumentación (Apel), el tomar y respetar al otro como otro, con absoluto derecho a escuchar. Puede alguien negarse a entender, pero quien así actúe, de entrada está diciendo no al otro, está tomando una actitud de la cual no se sigue que no haya exigencias, deberes, o razón. Aún a esa actitud se le puede dirigir un reproche, una exigencia, esa negativa tiene consecuencias. Simplemente, como afirma Apel, está cayendo en un proceso de autodestrucción patológica que puede llegar a la pérdida de la propia identidad -pues ésta depende del reconocimiento. Es entonces responsabilidad que no se puede ocultar. Sin la búsqueda *desinteresada* de la verdad, sin la *honestidad* y *veracidad* que implica el decir esos pensamiento e ideas a los demás, sin presuponer el *derecho* de los demás a que se les diga lo que se sabe que la cosa misma es, sin la *obligación de responder* ante los demás por lo dicho y por el *decir mismo*, por las *consecuencias* de lo sabido para la vida humana, sin el *derecho absoluto del otro a hablar, a replicar, a preguntar, a cuestionar, a argumentar*, sin todo ello no hay actividad científica y filosófica alguna, pues como ya afirmamos, en ello va en juego el que el pensamiento universal se asume y responde de sí; son las condiciones lógico ontológicas -no meramente procedimentales- del pensar filosófico. Por eso la *ética es la filosofía primera, la metafísica misma. El pensar que con absoluta sinceridad se pregunta por sí y quiere saber de sí.*

4.3.2 *Ética y ciencia social vs. falacia naturalista.*

Todo lo anteriormente expuesto nos permite retomar la crítica a la crítica que la tesis de la falacia naturalista propone en contra del saber ético práctico. Si la realidad no es algo objetivo dado ahí, ni se reduce a lo material o a lo captado solamente por la sensibilidad (la realidad exterior sensible) u objetividad independiente del pensar, y ni la objetividad se puede entender tampoco como algo trascendente al pensar o más allá de él, o como la objetividad proporcionada sólo por los juicios empírico científicos, entonces pretender basarse en esos conceptos para restar validez o negar el saber práctico como sin sentido, como no científico, como metafísica especulativa insignificante, es un intento que no puede sostenerse. Entender el mundo como conjunto de hechos simplemente presupone esto, no lo demuestra. Si los hechos no son obtenidos empíricamente, no sólo a lo empírico compete el carácter de hecho, de real. Lo real no es sólo lo físico ni material, ni lo meramente aportado por lo sensible de nuestro aparato cognoscitivo, ni una objetividad independiente del pensar (4.1, 4.2 de este capítulo).

Por otra parte, tal como ya vimos antes, por un lado la dependencia de la racionalidad estratégica respecto de la racionalidad comunicativa (2.2), por otro, la racionalidad immanente a la interacción comunicativa (2.1, 2.5), podemos decir que, cuando hablamos de hecho o acción humana, de la realidad del espíritu o del pensamiento, esto *ya es algo valorativo, normativo.*

¿Qué es lo que de hecho se sostiene cuando se afirma que ese ente que se tiene ahí enfrente es un hombre o comunidad de hombres? De hecho constatamos al hombre siempre haciendo algo. No lo vemos ni lo observamos como un maniquí, quieto, inmovil, como una pintura. Cuando decimos hombre (o sujeto o persona) hacemos referencia a su hacer algo (con otro y/o a otro): habla, grita, golpea, juega, ofende, besa, acaricia, hace el amor, enseña, da de comer, canta, reza, ríe, trabaja, produce, elabora, marcha, traiciona, pelea, dispara, tortura, explota, mata, etc. Todos estos conceptos -actos de habla- por medio de los cuales comprendemos lo que los otros hacen y por lo cual los concebimos como hombres son de hecho conceptos con carga valorativa, esto es, al expresar mediante ellos lo que consideramos que los otros hacen no podemos olvidar ni pasar por alto que a través de eso mismo ya de hecho juzgamos lo que el otro hace, piensese en el más claro: matar. Al decir, "ese hombre mata a otro", o "ese hombre explota a otro" o "ese hombre golpea y somete a su mujer", "ese hombre tortura a este otro" o "ese hombre acaricia a su mujer" o "esa madre da de comer a su hijo" o "ellos hacen el amor" o "ellos argumentan" o "ese hombre le vuela la cabeza a este otro con un arma" o "este hombre viola a esta mujer" o "este hombre traiciona a su pareja" o "este hombre le miente a otro" no sólo constato un hecho en el mundo objetivo ni un mero hecho social como algo que ocurre en ese grupo social. Esos conceptos llevan ya en sí su potencial crítico -o acritico. Lo que se afirma es que es malo matar -o que no es malo-, que es malo golpear y someter -o que no es malo-, que es malo torturar -o que no es malo-, que es malo amar -o que no es malo-, que es malo cuidar al hijo -o que no es malo, etc. Podemos aceptar replicar que aun cuando se afirme eso no se sabe si lo afirmado es bueno o malo. Pero ese no es el problema. Claro que lo dicho puede ser bueno o malo, el asunto es que sin esa carga valorativa no comprendemos lo que los otros dicen y hacen, y cuando comprendemos esto, ya de hecho valoramos positiva o negativamente o puede existir una "abstención metódico abstractiva de la valoración" final *aún pendiente* (223). La cual valoración -o suspensión de la valoración final- no

se sustrae a la argumentación sino que la exige para determinar por qué valoramos y juzgamos como lo hacemos. Evidentemente esta misma elección de acciones de habla hecha por nosotros es ya valorativa. Pudimos haber escogido unas y no otras, y así la misma elección involucra una valoración. Esa no es desventaja para nuestra argumentación pues eso es lo que defendemos no lo que atacamos. Ante ello tomamos posición a favor o en contra, no hay neutralidad. ¿Qué significado tendría si hubiéramos elegido otros conceptos, por ejemplo, en lugar de explotar "dar trabajo" o "funcionar" o "cooperar", de matar "hacer o ejercer una acción sobre un objeto", de violar "satisfacer un instinto" o , de dialogar "ejercitar movimientos bucales", de torturar "aplicar medios adecuadamente" o "mostrar fuerza física", de dar de comer al niño "satisfacer gruñidos estomacales", de hacer el amor "satisfacer instintos sexuales", de enseñar "dar reglas técnicas para hacer algo", de traicionar "cambiar tipo de acción" o "cambiar de preferencias", etc. De esta manera convertimos un comportamiento humano en una mera acción técnica, o lo naturalizamos, o de plano pasamos por alto lo normativo que en él hay. Esta decisión es ya una valoración que no se puede sustraer a la discusión y a la crítica. Se afirma de hecho lo que es adecuado observar y cómo se debe observar.

Apel acepta la formulación de la falacia como correcta, es decir, no podemos caer en ella, pero la crítica en relación con las ciencias sociales en cuanto que "los objetos de la ciencias humanas no pueden constituirse sin una determinada valoración moral"(224). Los hechos de las ciencias sociales es también normativa en sí misma. No es posible reducir la conducta humana a meros hechos observables y descriptibles sin valorar. La ciencia social está ya mediada por la comprensión de su objeto de estudio, la cual involucra valoraciones: "quien desee comprender las acciones humanas (incluidos los 'actos de habla'), debe comprometerse comunicativamente -al menos, heurísticamente- en el sentido de asumir la responsabilidad común por las intenciones de la acción; aun cuando ello ocurra bajo la reserva metódica de que son posibles un ulterior distanciamiento y neutralización"(225). Al constituir el objeto de estudio, lo que la ciencia social hace es ya tomar cierta posición, los "datos mismos" "están caracterizados por seguir normas subjetivamente"(226). O como lo pone Miranda: "los hechos sociales son seguimientos de normas, realizaciones de valores. Imposible hacer ciencia social sin comprender por dentro esos seguimientos de normas y esas valoraciones, por muy infundadas que personalmente nos parezcan"(227). La realidad del yo como comunidad intersubjetiva y su conocimiento se deriva de todo el proceso ya desarrollado. Al hablar del yo, de la intersubjetividad, de la interacción humana comunicativa no hablamos solipsistamente ni subjetivamente. La comprensión de la realidad humana, de los actos y hechos sociales, requiere de valoraciones. La comunidad humana es un hecho, el cual sólo comprensivamente desde la posición de participante en la interacción puede ser captado y no objetivadoramente como algo con lo que no se tiene nada que ver (228). Los valores se constituyen en la interacción con otros como dice Habermas.

De ahí que, decir de tal "algo" o tal "ente" que se tiene enfrente es un *hombre* es una valoración pues implícita o explícitamente se afirma cómo se debe tomarlo, i.e *como racional*, como sujeto, como un yo, igual a mí, por diferentes que sus costumbres sean, implica que debo comportarme de algún modo con respecto a él, que se puede establecer determinado comportamiento con él, se proyectan expectativas de comportamiento, esto es, cómo se comporta él mismo o cómo se espera

que lo haga -pues precisamente, no es un mero algo, un mero objeto. No podemos entender el concepto de sujeto sin el carácter ético que ello implica, de acuerdo con lo dicho en el (4.3.1).

Cuando decimos de *otro* que es un *sujeto*, o simplemente, decimos que es *otro*, no estamos solamente constatando un hecho objetivo. El simple acto (hecho) de llamar a otro "una persona", un "sujeto", implica ya la posibilidad de establecer una relación interpersonal -de acuerdo con el carácter de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla- (si es el caso, por ejemplo, de un sujeto o grupo de individuos que nos son totalmente o parcialmente desconocidos en sus costumbres, lenguaje, etc.), se está diciendo no sólo que se le puede hablar sino también cómo *debo o debemos* hablarle, comprenderle, llamarle, enfrentarle, criticarle, exigirle, que y cómo se le *debe* dejar ser, que se debe ser imparcial, y todo ello involucra criterios y tiene consecuencias, sea que se actúe de una forma o de otra, de las cuales se tiene que responder. Es un comprender no objetivante, no neutral. Sin valorar, y sin ética -por mínima que sea- no es posible comprender al hombre. Este no es un hecho bruto, neutral, objetivo. Cuando se considera a otro como otro, no sólo se constata algo ahí, sino que ya se ha dicho y realizado algo ético.

Estamos de acuerdo con Apel y Habermas en su defensa del presupuesto fundamental de toda reconstrucción racional: "la racionalidad comprensora de los actos humanos relacionada con la correspondiente disposición de los sujetos de la acción debe ser atribuida como una racionalidad normativamente competente tanto para el sujeto como para el objeto (sujeto) de la reconstrucción y consiguientemente de manera idéntica para ambos"(229). Con esto se afirma a fin de cuentas que el actor *es racional (o que lo fue)* (230). Toda comprensión racional "significa -entonces-necesariamente que el acto humano tematizado -a saber, por medio de la suposición de una *racionalidad normativa competente* del sujeto y del sujeto-objeto de la comprensión- puede ser interpretado *como racional*"(231). Ahora bien, la tesis de Habermas gira en torno a esta comprensión de los actos de otro como racional: "si el intérprete, para entender una manifestación, *ha de representarse las razones* con que un hablante, si ello fuera menester y en las circunstancias apropiadas, defendería la validez de su manifestación, se verá arrastrado, *también él*, al proceso de enjuiciamiento de pretensiones de validez...Pues las razones están hechas de tal materia, que no pueden ser descritas en absoluto en la actitud de una tercera persona, es decir, si no se adopta un actitud de asentimiento o de rechazo o de suspensión del juicio. El intérprete no podría entender que es una razón si no la reconstruyera con su pretensión de validez...*si no la interpretara racionalmente*. La descripción de las razones exige *eo ipso* una *evaluación*, aun en caso de que quien hace esa descripción no se sienta por el momento en condiciones de emitir un juicio sobre su plausibilidad. No pueden entenderse las razones si no se entiende por qué son sólidas o no lo son, o por qué, llegado el caso, no es posible (todavía) una decisión acerca de si son buenas o malas...(no puede interpretar manifestaciones) sin tomar postura frente a ellas. Y no puede tomar postura frente a ellas sin aplicar *sus propios* estándares de evaluación o estándares...que él ha hecho suyos (y) se comportan críticamente con respecto a otros estándares...(así que) se están aplicando estándares que el intérprete no se limita a encontrar ahí, sino que tiene que haber aceptado como correctos...su participación meramente virtual no exonera al intérprete de las obligaciones de un implicado directo"(232, paréntesis añadidos). Apel aclara que la "abstención valorativa" (ya mencionada en párrafos anteriores) ahí prevista no es abatida por Habermas pero ello no significa identificarla con la neutralidad valorativa de la ciencia

empírica, sino "como un *reflexivo no estar todavía en condiciones* de juzgar definitivamente la plausibilidad de las razones y contrarrazones que hablan en favor de una pretensión de validez"(233). Consecuentemente, si comprender requiere valorar, aún es necesario enjuiciar las evaluaciones y por tanto establecer los criterios justificados de la crítica, esto es, una fundamentación universal, lo cual, dice Apel, Habermas ya no proporciona de forma adecuada, con lo cual concordamos.

Aún el acto de negar todo lo anterior, esto es, afirmar que no se valora o negar que se tiene una relación con ese otro o actuar de modo que nuestro acto lo niegue es un comportamiento que tiene consecuencias necesitado de justificación. No deja todo como estaba -o como está. Si se afirma que tal decisión última es irracional, de todos modos se está afirmando lo que es relevante o no, lo que es adecuado para sus juicios o no, y eso es valorar. Es un juicio de valor afirmar que los juicios de valor son irrelevantes, no pertinentes, ni adecuados, ni correctos, que no se pueden (deben) tomar en cuenta para considerarse como juicios científicos, pues tal proposición no está simplemente constatando un hecho (empírico) del mundo. Igualmente, como dice Apel, considerar la forma suprema de racionalización, como lo hace Weber, a la racionalidad según fines y no a la racionalidad valorativa, es ya una valoración del contenido (234). Esto es, "Weber no se dio cuenta de que *cometía un inmenso juicio valoral al llamar racional a eso*", a la racionalidad medio-fin, pues el hecho de elegirla entre otras es hacer un juicio de valor (235). Apel también sostiene que el postulado de la neutralidad valorativa de la ciencia "es en sí mismo no neutralmente valorativo; sino que más bien presupone, visible a todas luces, como su fundamentación el valor supremo de la objetividad como condición de la posibilidad de la verdad (y falsedad) de los enunciados científicos"(236), la verdad y la consistencia lógica como valores supremos. De igual modo se podría criticar estas tesis afirmando que los juicios de valor sostenidos son relativos, es decir, no hay valores universales. Aquí nos importaba demostrar la necesidad de valorar. Por otra parte, la crítica de la subjetividad y relativismo de los valores y la afirmación de la posibilidad de su justificación racional universal es el objetivo de este trabajo (exigida claramente por Apel), para lo cual creemos ya haber dado argumentos, y continuamos con ellos en el (4.5).

Los defensores científicistas, positivistas, analíticos, fiscalistas o naturalistas -el reduccionismo científicista-, en fin, quienes afirman que "la ciencia" no puede caer en la falacia naturalista, pretenden que al decir "sujeto", "persona", "hombre", "comunidad", "sociedad" todavía necesitan agregar algo más a los juicios sobre ellos para poder considerarlos como *deber* el reconocerlos y tratarlos como tal, como si ese deber tuviera que provenir de otro lado y no de la misma relación intersubjetiva, como si no fuera inmanente a ella, como si lo normativo debiera pegársele de modo externo, traído, como se dice, de un orden metafísico o religioso o trascendente del cual no se sabe donde está. Pero no. La relación intersubjetiva es ya siempre constitutivamente ética; en ella, como ya lo dijimos muchas veces, la relación entre el yo y el otro es en sí algo ético pues decir de otro que es otro, y pensarlo así filosóficamente, es hablar de su existencia, es hablar de que es (como subjetividad) igual a mí, y por tanto con derechos. Otro no puede ser otro yo sin inmiscuir en ello una norma, un deber, *el reconocimiento*. A esta intersubjetividad originaria no se le puede agregar un deber proveniente del exterior, algo trascendente, un más allá del cual no se sabe lo que es. Por pensar esto es por lo que se cree imposible encontrar ese fundamento para afirmar

deberes absolutos. Pero ese fundamento no está más allá sino aquí. La relación, la unidad y diferencia es algo obligatorio en sí misma. De tal modo que, como propone Miranda, a la tesis de que del "es" no se deduce un "debe", se responde: "*excepto si se trata de la existencia real del deber*". En este caso inferimos desde el deber, y por tanto no hay paso lógico ilegítimo; pero desde un deber que es realidad"(237), es decir, desde un deber ya real. Ahora bien, ya justificamos la constitución moral de la existencia y realidad intersubjetiva, su esencia ética en cuanto constituida por deberes y derechos de unos para con otros. El problema para quienes defienden no caer en la falacia naturalista es su concepción -basada en los conceptos de hecho, de realidad, de objetividad ya criticados- según la cual cuando señalan algo lo señalan ellos aisladamente, sin señalarlo *para alguien*, señalándolo como si el hecho, la objetividad, estuviera allí ya dada solamente para ser constatada. Pero no es así. Como siempre señalan *a alguien* para alguien, es a éste a quien *deben considerar como digno de que se les diga verazmente lo que es y cómo es eso que señalan, sea del mundo natural, social o subjetivo*, y de que ellos mismos *tienen el derecho* de afirmarlo así. Están entablando una relación interpersonal cuyo componente ilocucionario implica ya, en sí y para sí, algo ético (v. 2.5), son normas, deberes, reconocimiento, los que siempre están presentes. La realización de esta relación entre uno y otro es ya un deber, es algo obligatorio, *simplemente porque hay otros, como yo*, a los que se tiene que respetar como tales. De tal modo que, ahora sí obtenemos una obligación a partir de un hecho, la realidad humana, la realidad del pensamiento racional. Pues el concepto de "hecho", de "real", ya no es el de la *realidad física empírica-objetiva neutral*, y como tal concepto presupone muchas cosas racionales más, y su planteamiento es más bien algo que no se ha justificado, podemos abandonarlo. La *realidad* se encuentra en otro lado.

Evidentemente con todo esto se ha introducido la reflexión en el problema de la constitución de las ciencias sociales y su carácter valorativo. No vamos a entrar más en este asunto. Aquí hemos querido solamente proporcionar algunos aspectos, continuando lo que ya tratamos en el capítulo dos al estudiar la propuesta de Habermas, el carácter normativo de los actos ilocucionarios, la racionalidad intrínseca a la acción comunicativa y lo que pensamos haber justificado respecto de la ética. La problemática de las ciencias sociales críticas no puede ser abordada sin tener en cuenta esto.

4.3.3 Sustancialismo, procedimentalismo y ética

En la discusión ética actual los conceptos de sustancialismo y procedimentalismo en ética se contraponen uno a otro, tal como se ha podido ver hasta ahora. Charles Taylor es uno de los principales defensores del sustancialismo en ética, cuya principal oposición a la moderna filosofía moral se debe a que ésta está encaminada o enfocada a lo que es correcto hacer y no a lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación moral en lugar de la naturaleza de la vida buena, y no dejar lugar así a una noción del bien como objeto de nuestro amor o lealtad. Por eso la filosofía moral moderna está truncada. Para Taylor la diferencia entre el mundo moderno respecto de las otras civilizaciones se aprecia cuando se toma en cuenta que ahora los seres humanos ordenan o dirigen (command) nuestro respeto. Taylor asume mucho de la filosofía de Hegel (y Aristóteles) en sus planteamientos. Vamos a presentar lo que consideramos son las tesis

principales de la propuesta tayloriana para enfrentarla con la de Apel-Habermas y con la que nosotros hemos presentado aquí partiendo de Hegel, de modo que podamos presentar los principios universales, racionales (sustantivos) de nuestro concepto de eticidad postconvencional (4.4).

Para Taylor no sólo cuenta y es importante esta cuestión del respeto a los otros sino también la de cómo voy yo a vivir mi vida la cual, dice él, "toca el problema de qué clase de vida es valiosa vivir, o qué clase de vida realizaría la promesa implícita en mis talentos particulares, o las demandas obligatorias de alguien con mi dote, o de lo que constituye una vida rica, significativa"(238). A este tipo de problemas llama Taylor "evaluación fuerte". ¿Cómo unificar las cuestiones de la vida buena con la de la justicia? Aun la ética discursiva plantea una forma de vida buena: la guiada por el discurso. ¿Se puede dejar de lado el hecho de tener que plantear un concepto de vida buena? Esta se refiere a una forma de vida con determinado contenido ya realizado y/o a ser realizado. Es por eso que uno de los principales conceptos manejados por Taylor es el de "evaluaciones fuertes", que se refieren al respeto a la vida de los otros, a la justicia, al bienestar, a la dignidad, a cuestiones, en fin, sobre lo que hace a nuestra vida significativa o completa, a nuestra propia consideración, a nuestros ideales. Todo ello se relaciona con lo que hace a la vida digna de ser vivida. Las "evaluaciones fuertes" hablan de "discriminaciones de lo bueno y malo, mejor o peor, más alto o más bajo, que no son presentadas como válidas por nuestros propios deseos, inclinaciones, o elecciones, sino más bien permanecen independientes de éstos y ofrecen estándares por los cuales pueden ellos ser juzgados"(ibid., 4). Por eso se propone explorar la "ontología moral"(ibid., 8) que articula nuestras intuiciones morales y espirituales, la "background picture" subyacente a ellas. La articulación de esta ontología moral "sólo puede ser llevada adelante mostrando que una u otra ontología es de hecho la única base adecuada para nuestras respuestas morales, sea que reconozcamos esto o no"(ibid., 10). Esta afirmación es muy importante pues acepta la existencia de una base adecuada única de articulación. Realizar una articulación es realizar el "mapa de nuestro mundo moral"(ibid., 11): "Para entender nuestro mundo moral tenemos que ver no sólo qué ideas y figuras subyacen a nuestro sentido de respeto por los otros sino también aquellas que apuntalan nuestras nociones de una vida completa" (ibid., 14). Las nociones del respeto a los otros y la comprensión de lo que hace a la vida completa, así como la que se refiere a la dignidad son los tres ejes de lo que Taylor llama "pensamiento moral", esto es, "la característica por la cual pensamos de nosotros mismos como ordenando (commanding)(o fallando en ordenar) el respeto de aquellos alrededor de nosotros"(ibid.), "es nuestro sentido de nosotros mismos como ordenando respeto (actitudinal)"(ibid.), con lo cual quiere decir, el pensar bien acerca de alguien como cuando decimos que tiene nuestro respeto. Se refiere a la dignidad de uno por contraste con el respeto a los otros, en el sentido de nuestro poder y sentido de dominio de espacio público, de nuestra invulnerabilidad al poder, de nuestra autosuficiencia, "nuestra vida teniendo su propio centro"(ibid.), nuestro ser vistos por los otros, en fin, ser un centro de atención. Sentido de dignidad logrado a través de verse como padre y cabeza de familia, etc.

Taylor llama "estructuras" (heideggerianamente) al horizonte dentro del cual la gente vive o puede vivir sus vidas, esto es, "aquello en virtud de lo cual nosotros hacemos el sentido de nuestras vidas espiritualmente. No tener una estructura es caer en una vida que es espiritualmente sin

...en.ido"(ibid., 18). Por eso son "inescapables". Se trata del problema del sentido de la vida, posible de encontrarlo sólo a través de articularlo. Perder ese horizonte es perder aquello que hace posible darle sentido a la propia vida. Las estructuras incorporan un conjunto de distinciones cualitativas: "Pensar, sentir, juzgar dentro de tal estructura es funcionar con el sentido de que alguna acción, o modo de vida, o modo de sentir es incomparablemente más alto que los otros los cuales son más fácilmente asequibles para nosotros" (ibid., 19). La determinación de la diferencia entre lo más alto y lo más bajo es por tanto el problema. Pero Taylor sostiene que las estructuras tienen en común el ser incomparables; unos fines y bienes son valiosos de una forma que no puede ser medida como lo son nuestros fines y bienes ordinarios; conecta entonces esta incomparabilidad con lo que llamó "evaluaciones fuertes", ambos aspectos están ligados puesto que los bienes que "dirigen nuestra consciencia deben también funcionar en algún sentido como estándares para nosotros"(ibid., 20). De este modo: "Saber quién eres es estar orientado en un espacio moral"(ibid., 28). La *identidad* es definida entonces por "los compromisos e identificaciones que proveen la estructura u horizonte dentro del que trato de determinar de caso a caso lo que es bueno, o valioso, o lo que debe ser hecho, o lo que yo apruebo o rechazo"(ibid., 27). Dentro de tal espacio moral surgen las cuestiones de lo bueno y lo malo, lo valioso de hacer o no, lo significativo y lo secundario. De ahí que *la identidad no puede ser definida sin orientación alguna al bien*, ésta es necesaria, e involucra las discriminaciones cualitativas de lo incomparablemente más alto, pues una de las más altas aspiraciones humanas -dice él- es la necesidad de estar conectado con lo que el hombre ve como bueno o de valor fundamental.

Sin embargo: ¿a qué se le puede llamar, con Taylor, "la mejor vida posible"? ¿qué es hacer un mejor sentido, o bajo qué criterios es posible definirlo? ¿cómo justifica él sus propios criterios a partir de su propio horizonte de comprensión, y cómo enfrentar a partir de éste otro u otros horizontes? ¿cuáles son los criterios ético-racionales de esta mejor vida, así como de la reflexión filosófica de justificación y determinación de ésta? ¿será realmente posible saber si algo es más elevado o adecuado para nosotros que cualquier otra posible consideración, es decir, por qué podríamos decir que un modo de vida es mejor que otro? ¿No se correrá el riesgo de que lo que consideramos como más alto incomparablemente sólo pertenezca a mi ser particular individual, o a mi propia cultura o grupo social al que pertenezco? Para Taylor parece no existir problema en cuanto a la justificación posible de su "narrativa". El problema con cualquier ética sustancialista, como ésta (o como la propone MacIntyre) parece radicar fundamentalmente en que enraiza en contenidos concretos de determinado modo de vida, "informada por un concepto de vida buena, está siempre más estrechamente atada a los ideales y valores de una cultura particular y por tanto más o menos cerrada ella misma de todas las otras culturas"(239). Esto la lleva a perder cualquier pretensión de universalidad (¿relativismo?). Los contenidos defendidos por tal propuesta serían sólo pertenecientes a determinado concepto de lo racional, o a su grupo social o cultural. La exigencia, o deber, o posibilidad, o intento de solucionar cualquier conflicto mundial o intercultural, pero también los de un mismo país o región, no tendría ningún sentido universal sino sólo local, o peor todavía -y en el caso extremo- sólo individual, pues nada impediría que los valores o normas dependieran -para su aceptación y seguimiento- sólo del individuo particular. Obviamente el escéptico o relativista podría afirmar que no existen razones universales por las cuales no deba (o pueda) ser la situación de este modo. Este es precisamente el problema a resolver. Veremos esto en el (4.5).

Ahora bien, los valores fuertes realizados y presupuestos por la argumentación tayloriana son, como él mismo lo mostró, los de la libertad, igualdad, respeto universal, provenientes de la cultura occidental. El defiende el universalismo. En cambio, la acción correcta justificada de modo procedimental no puede ser definida por el resultado particular sino por la forma de conseguir éste. Para Taylor definir algo sustantivamente es definirlo por las propiedades o características que lo hacen aceptable. Así, afirma, toda concepción procedimental presupone ciertos bienes o hyperbienes que de alguna manera esta concepción no permite aclarar pero que a su vez la sostienen y sólo por ellos es sostenible, con lo cual estamos totalmente de acuerdo. Efectivamente esa concepción presupone y asume la aceptación de la *libre determinación de las personas* (240) - fuertes ideales morales: la *libertad* como valor supremo, el altruismo, el universalismo. Ya dijimos que esto los lleva a una autocontradicción (2.6). No obstante, todos los valores fuertes afirmados como constitutivos de la modernidad y propios de una vida, valores propios de y defendidos por una ética sustancialista sólo nos son *mostrados por una narrativa*, precisamente como constitutivos de esta identidad moderna, pero de acuerdo a lo que hemos apreciado, no existe ninguna razón, de acuerdo con la argumentación de Taylor, por la cual debemos aceptar los bienes que él nos ha mostrado, lo cual sí es una pretensión de la ética de Apel-Habermas. ¿Por qué aceptar entonces estos bienes, por qué seguirlos, por qué guiarme por ellos, por qué son los mejores?, ¿en qué criterios basarse (Taylor mismo) para decir que pueden valer como los estándares por los cuales dirigir nuestra vida, no sólo individual o cultural sino también mundial? Taylor afirma que los bienes no pueden ser demostrados a quien es sordo a ellos, sólo podemos argüir convincentemente sobre los bienes "que de algún modo tocan a la gente, a los cuales en cierto nivel ya responden pero que se pueden rehusar a reconocer" (*ibid.*, 505). De este modo, "el horizonte de bienes y valores se ofrecen al sujeto a través de un lenguaje, por medio del cual pueden articular su sentimiento y sus juicios éticos. La visión de lo bueno, a través del lenguaje, sólo puede hacerse experimentable pero no puede ser justificada", de ahí que se encuentre en un dilema pues Taylor no sólo quiere "describir la identidad moderna mediante una historia de las ideas, sino justificar la identidad,..., como la para nosotros y para cualquier moderno, inevitable orientación básica"(241). No decimos simplemente que lo que Taylor propone no es válido para todos, sino que en su posición no existe forma de justificar esos bienes como los universales, cosa que desde nuestra argumentación es necesario hacer por motivos precisamente racionales, pues si no, cualquier modo de vida concreto y su ética puede ser válido, y en extremo, la formulación de la exigencia o pregunta por la solución de éstos no tendría sentido. Esta es una ventaja de la ética del discurso, que, limitándonos a lo mínimo fundamental, ha logrado fundamentar el principio del discurso como norma ética universalmente válida, trascendente a cualquier mundo de la vida concreto; aunque algún individuo o grupo social no le interese o no lo quiera aceptar, la validez de ese principio esta dada. Taylor tiene como fin justificar la modernidad a través de esa "narrativa", concepto definido en este sentido: "Con el fin de tener un sentido de quienes somos, tenemos que tener una noción de cómo hemos llegado a ser, o de dónde venimos"(242). Fenomenológico-hermenéuticamente ha descrito las estructuras generales inescapables gracias a las cuales es posible el planteamiento de preguntas y planes concretos (la "estructura trascendental"(Heidegger)). Pero no ha puesto de manifiesto cuáles -y cómo- de entre los múltiples intereses -dirigentes y orientadores de la vida- se tienen o pueden elegirse como los "mejores", pues lo "mejor" es lo involucrado en distinciones o discriminaciones del espacio moral

que constituye la identidad de los individuos. "Déjeme llamar bienes de orden más alto de esta clase 'hyperbienes', esto es, bienes que no sólo son más importantes que otros sino que proveen el punto de vista desde el que éstos deben ser sopesados, juzgados y acerca de los cuales decidir" (*ibid.*, 63). Ante esto: ¿en qué criterios basar cualquier jerarquía o elección de la jerarquía obtenida a partir de tomar como más altos los bienes de la sociedad actual? Taylor reconoce que los hyperbienes son fuentes de conflicto, pues hay una pluralidad de bienes (*ibid.*, 518). "Los más importantes, aquellos que están más ampliamente adheridos a nuestra cultura, han surgido a través de una sustitución (supersession) histórica de los más tempranos, vistos como menos adecuados... Los hyperbienes son entendidos por aquellos quienes los adoptan como un paso a una consciencia moral más alta" (*ibid.*, 64). El ejemplo principal es el de la *justicia universal o benevolencia*. Si embargo nunca dice por qué se debe seguir sosteniendo o por qué luchar por él, o por qué está justificado históricamente el hecho de haber sustituido esta noción por la otra que no aceptaba la justicia universal. Que cambió es un hecho, pero así ha sucedido con otros bienes que para otros individuos son los más altos. Del mismo modo, el reconocimiento del otro como persona puede cambiar (históricamente) por diversas razones, se puede intentar realizar este cambio (de hecho muchos lo hacen ahora). ¿Estará justificado racionalmente tal cambio? El problema al que apuntamos es de carácter epistemológico en cuanto a la posibilidad o no de justificación racional de los principios en los que se basa la propia reflexión filosófica que determina los bienes o los criterios de justicia. Esto se opone al concepto de prudencia (o juicio reflexivo) por cuanto está ligada a las convenciones locales, y deja de lado la pretensión universalista al limitarse al horizonte de cierto mundo vital. Para el neorristotélico "una 'facultad de juzgar' ligada al contexto de cada caso debería ocupar el puesto de la razón práctica" (243). Tampoco Benhabib acepta sólo el juicio prudencial: "El juicio moral solo no es la totalidad de la virtud moral. Aquí como tal necesitamos una 'limitación sustantiva' de nuestras intuiciones: sólo el juicio guiado por los principios de respeto y reciprocidad moral universal es 'buen' juicio moral, en el sentido de ser éticamente correcto" (244).

Taylor muestra que la ética procedimental sí es de hecho abstracta; la reflexión Apel-Habermas demuestra la necesidad de una justificación racional de los juicios morales. Aquél no aporta ninguna forma justificadora de los criterios reflexivos por la cual sea posible criticar la propia posición, la elección de la jerarquía de los bienes constitutivos de la vida, y enfrentarla a otras posiciones filosóficas o de determinado mundo de la vida; éstos abstraen de los contenidos concretos. Taylor apela a contenidos concretos, a bienes constitutivos de la identidad del individuo y la comunidad (moderna), pero la forma o método de justificación de tales contenidos carece de ese tipo de reflexión radical que exigimos. Si nos quedamos con la reflexión tayloriana es como remitirnos a los contenidos de determinado mundo de la vida -que también Apel critica a Habermas. A Taylor se le puede preguntar por tanto, si efectivamente los criterios de los que parte para su reconstrucción están justificados reflexivamente como universales y como adecuados para pretender ser válidos hoy (principalmente en el caso de la justicia universal o igualdad) ya que de otro modo sería quedarnos con lo que los individuos y comunidades actuales consideran que son los hyperbienes por los cuales deben regir y dirigir sus vidas, pero sólo porque ahora estos bienes han logrado desplazar (supersession) a los más antiguos, pero que pueden variar, o varían, entre distintas culturas. O sea, del hecho de que no debemos olvidar los bienes constitutivos no se sigue que no se debe, o puede, aclarar el sentido de la racionalidad implicada en la reconstrucción

histórica, en la justificación de normas, y en la crítica de contenidos de distintas culturas o comunidades, pues aún el teórico en su reflexión, introduce ya siempre criterios, y los debe introducir. No obstante rescatamos la tesis fundamental de Taylor: *la identidad no puede ser definida sin ninguna orientación al bien, sólo de ésta proviene el dar sentido a nuestras vidas. La base de esta tesis es lo ético.*

La oposición de la que se parte en esta discusión se da entre los criterios éticos o morales dados en determinado mundo de la vida que llevan -si nos quedamos sólo con esto- a un relativismo en cuanto a lo ético -lo cual implica a su vez un relativismo en cuanto al concepto de la racionalidad-, y una ética y racionalidad procedimental que prescinde (supuestamente) de contenidos concretos.

La única manera de solucionar esto es, para nosotros, la de una unidad dialéctica puesto que ninguna de ambas posiciones puede hacer abstracción de la otra parte a la que se opone. Ya criticamos (2.6) el abstraccionismo de la ética discursiva, y con Hegel hemos tratado poner de manifiesto cuáles son los criterios fundamentales a partir de los cuales ha sido posible esa crítica, a la vez de presentar la forma teórico-ética de su fundamentación en lo que va de este capítulo. Lo mismo hacemos ahora en el caso de Taylor acentuando la necesidad del pensar ético fundamentador. Sólo la unidad o síntesis de ambos momentos es su verdad. La conexión entre lo procedimental y el contenido en la ética se evidencia como necesaria, y al mismo tiempo indispensable en relación con la problemática de la aplicación del principio discursivo y de las normas, y de este modo, en la reflexión sobre los presupuestos históricos de la ética discursiva. Todo ello nos lleva a proponer el concepto de *eticidad postconvencional* como el adecuado para plantear la unidad, la síntesis de ambos momentos, conectados con el proceso histórico, y así con lo que Apel llama el principio de autoalcance de las ciencias crítico reconstructivas.

4.4 Eticidad postconvencional y el problema de la aplicación en la ética discursiva.

¿Qué puede permitimos decir justificadamente que Hegel no está meramente aceptando lo dado, ni remitiéndonos a la tradición de una determinada comunidad política (la europea) sino que el concepto de eticidad involucra ya criterios ético-rationales justificados como tales por la reflexión filosófica y realizados y cumplidos efectivamente en la realidad histórica?, ¿bajo qué criterios reconoce Hegel y da validez al ordenamiento moderno como el orden político-social más adelantado, como superador de las comunidades políticas tradicionales?, ¿con base en qué decidir entre normas y leyes de distintas comunidades (eticidades o mundos de la vida) pues todas éstas, sus normas e instituciones, definen sus identidades? ¿Es posible rescatar el concepto de eticidad para referirlo al sistema mundial actual, i.e son recuperables los criterios por los cuales este concepto se presenta como una forma de vida comunitaria más racional para enfrentar la problemática ético-política actual -así como económica?, ¿cómo renovarlos para hacerlos adecuados a la realidad actual?, ¿cuál es la racionalidad ética de la eticidad mundial actual?, ¿en qué se funda? Si la libertad individual sólo se logra en la realización del todo, ¿cómo plantear esto en referencia al mundo actual?, ¿es suficiente la razón objetivada en las instituciones actuales para lograr la reconciliación entre el fin universal y los intereses de la particularidad?, ¿cuáles son los

factores (condiciones histórico sociales) en juego actualmente que impiden la totalidad ética y su mantenimiento -al guiarse por el puro interés particular de átomos aislados, de modo que se impide la vida plena tanto de los unos como del todo, y no es real una acabada y verdadera *comunidad ética*?, ¿y qué papel juega en todo esto el sistema capitalista? En una auténtica unidad de la comunidad ética racional desaparece la oposición entre la libertad individual y la necesidad social, pero no podemos decir que en el mundo socio-político actual coinciden la voluntad particular y la libre universalidad, ni afirmar que tal unidad se ha realizado ya. Evidentemente no pretendemos responder acabadamente todas estas cuestiones, pero consideramos necesario por lo menos plantearlas. Se pone de manifiesto con ellas la problemática de la unidad de una verdadera comunidad ética y así entre la ética y la política, la de la definición de lo político, del verdadero concepto del derecho y su fundamento, la consideración de la nuevas condiciones histórico mundiales -con las condiciones económicas en primer plano- que impiden el logro de esa reconciliación o mejor, conciliación buscada, como son, fundamentalmente la realidad económica capitalista y las luchas mundiales (y locales) por el poder.

Aparece en este momento la posible crítica contra el concepto de eticidad partiendo de Hegel, en cuanto parece que simplemente él nos está remitiendo a los derechos y deberes realizados y exigidos en determinado Estado -fundamentalmente los estados europeos-, a lo conocido y hecho en determinada comunidad y sus circunstancias históricas. Una cancelación de la ética por tanto, como sostiene Guariglia (245). Pero esta tesis pasa por alto los criterios de los que Hegel se vale para sostener tal eticidad que ya pensamos haber demostrado como racionales -a diferencia de la eticidad ingenua: la unidad de lo universal y de la libertad subjetiva, el derecho de ésta, pues sólo de esta manera se realiza cada uno de ambos momentos.

Vamos a conectar el concepto de eticidad postconvencional con el de la aplicación del principio discursivo pues con esto se plantea el problema de las condiciones necesarias de realización de una eticidad en la que precisamente rija, prevalezca, y se actúe bajo las condiciones éticas exigidas por la ética discursiva. Al mismo tiempo, ello se conecta con el problema de la racionalización de las estructuras del mundo de la vida. Para ello partimos de la propuesta de Apel.

Apel establece la división entre una parte A y otra B de la ética discursiva. La parte A la divide a su vez en dos partes: en la primera (A1) se refiere a la fundamentación del principio formal-procedimental de la ética discursiva que proporciona el criterio trascendente a la eticidad del mundo de la vida o formas socioculturales, y en la segunda (A2) a la fundamentación relativa a la legitimación de normas contingentes concretas -aceptadas y realizadas "por costumbre"- en los discursos prácticos por parte de los afectados o sus representantes y referidas a la situación concreta. La parte B se refiere a la responsabilidad por la aplicación de las normas derivadas de la parte A, y la institucionalización política de los mismos discursos prácticos -cuya idea reguladora es el principio fundamentado en la parte A- que está sujeta a la cooperación y crítica de los individuos; aquí se habla de "la responsabilidad con referencia histórica que la ética del discurso tiene ante su aplicación"(246). El problema es aquí, sin embargo, que "las condiciones de aplicación de la ética del discurso aún no se han realizado históricamente"(ibid.). Por tanto, ¿cómo plantear adecuadamente el problema de la acción responsable, en el plano de una *ética universalista de principios (posconvencional)*, cuando aún no se dan las condiciones de aplicación

Je ésta? Y también, ¿qué impide la realización de tales condiciones sociales adecuadas?, ¿qué la obstaculiza?

Para Apel, la parte A proporciona la defensa de las pretensiones universales de validez a priori y autorreferenciales de la argumentación. El procede desde un punto de vista "más acá del idealismo y del materialismo metafísicos", es decir, en un entrecruzamiento "del *a priori* de la comunidad *ideal* de comunicación anticipada y la comunidad *real*, históricamente condicionada" (*ibid.*, 164). Pretende reivindicar tanto la pertenencia a una forma sociocultural de vida sin "ignorar el *a priori no-contingente de los presupuestos universales de la racionalidad del discurso argumentativo*" (*ibid.*, 165-6). Afirma que su ética "tiene que considerar que la historia humana - también la de la moral y la del derecho- ha comenzado desde siempre y la fundamentación de las normas concretas (por no hablar de la aplicación a las situaciones) puede y debe conectarse, ya siempre, a la eticidad concretada históricamente" (*ibid.*, 167-8), e intenta enlazar así la exigencia de fundamentación consensual de las normas con las relaciones llevadas a cabo en situaciones fácticas.

El principio de la ética discursiva contiene la "exigencia de que se produzcan discursos reales para la formación del consenso entre los afectados" (*ibid.*, 160). Desde él no es posible deducir normas situacionales concretas -normas falibles y revisables, no así el principio discursivo. Esto les toca a los propios afectados. Supongamos que ya se realizó un discurso práctico y que fueron consensuadas ciertas normas para su seguimiento. El problema que surge es señalado por Habermas: "Ninguna norma contiene las reglas de su propia aplicación" (247). ¿Cómo eliminar esa descontextualización?, ¿cómo se llevará a cabo la aplicación de las normas aceptadas?, ¿bajo qué condiciones?

Apel intenta explicar esta conexión a través de considerar lo aportes realizados por la teoría del desarrollo de la conciencia moral por Kohlberg. Apel ve una doble dependencia de la "ontogénesis" de la moral individual respecto a la "filogénesis" de la eticidad humana. De acuerdo con Kohlberg, "el desarrollo de la competencia judicial moral ...el grado de desarrollo alcanzado por el individuo- depende del proceso de socialización y, también, del grado filogenético de desarrollo de la eticidad colectiva" (248). Así se ve que, en sociedades posilustradas, partes de la población han alcanzado grados morales posconvencionales. Sin embargo, lo decisivo para Apel es otro tipo de dependencia: "la dependencia de las *condiciones de aplicación y también de la competencia moral posconvencional ...respecto al nivel de eticidad colectiva*, y, en especial, respecto al nivel de las instituciones jurídicas y su efectividad o aceptación social" (*ibid.*). Se refiere al nivel que la eticidad de una sociedad posconvencional ha alcanzado, y a partir de esto, ve lo adecuado o no del mismo para la solución de la aplicación. Llega, de este modo, otra vez, al conflicto entre la "ética de la convicción" y la de la "responsabilidad por las consecuencias" que "surge siempre cuando no están aún dadas las condiciones sociales de aplicación para un determinado grado de la competencia judicial moral" (*ibid.*, 172).

En este sentido, en la sociedad donde ya existe el *Estado de derecho* se perciben sus logros, de los cuales el más importante es el de haber permitido que los hombres puedan "*realizar (es decir, responsabilizarse de)* la acción moral en mucha mayor medida que antes, aunque el Estado sólo les exija conductas externamente conformes con la ley, pero no acciones morales 'por deber'"(*ibid.*, 174-5). Pero esto no resuelve el problema pues tampoco se ha realizado un "orden jurídico cosmopolita" (Kant) que es condición de aquél.

Al hablar de ética universalista de principios ya no se puede, dice Apel, recurrir simplemente a la "urdimbre" entre el sentido de las normas "y sus correspondientes costumbres de aplicación" (*ibid.*, 176) como ocurría en la "eticidad sustancial natural" de los griegos, es decir, donde han surgido y están contenidas las condiciones y criterios de aplicación en la misma eticidad (*ibid.*, 173,176). Puesto que las "*condiciones de aplicación* de una ética de la comunidad ideal de comunicación no están *dadas* aún, de ninguna manera, en la comunidad real e históricamente condicionada"(*ibid.*, 177), i.e no existen las condiciones para la *regulación y solución de todos los conflictos mediante discursos y no a través de la violencia*, tal parece que sólo queda limitar relativistamente la posibilidad de aplicación y solución discursiva de conflictos a una forma particular de vida que ya haya desarrollado en su misma eticidad la regulación discursiva, y limitar de igual modo la validez del principio ético discursivo, y también limitar la idea de los *derechos humanos* a la forma de vida occidental.

La respuesta de la ética del discurso de Apel, en su parte B de fundamentación, sólo afirma estas dos cosas: a. que la aplicación de la ética del discurso se puede realizar sólo donde las relaciones de la moralidad y del derecho, o sea las "formas colectivas de vida", la hagan posible, y permitan así también ejercer la "competencia judicial moral de los individuos"(180); b. que las normas posibles de fundamentar para la ordenación de la justicia no se pueden deducir sólo del principio discursivo ni de su aplicación en un discurso ideal sino que se tienen que entender "*también y al mismo tiempo* como resultado de la conexión con la *tradición* ya existente *del derecho y de la moralidad de una forma de vida determinada*"(*ibid.*, 181). Por eso quien ya haya comprendido la validez universal del principio discursivo está obligado a: a. mediar la solución consensual discursiva considerando y valorando la situación, "con la *disponibilidad para la acción estratégica*"(*ibid.*) -es decir, no puede renunciar a esta última en casos como los de confrontar un criminal, o a la mentira, la fuerza, etc., en determinado caso, de acuerdo con la situación, pues no tiene garantizado que los otros se guiarán por un principio moral o por el principio discursivo; b. "*colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia*" (*ibid.*, 183) entre la situación históricamente condicionada (comunidad real) y la situación ideal (comunidad ideal), y por tanto, a la realización de las condiciones de aplicación del principio discursivo; se deduce de aquí un deber obligatorio de un compromiso a favor del *progreso moral*. Esto, sin embargo, no representa "la expectativa de una revolución mundial" pues "no alude a ninguna *utopía social concreta*"(*ibid.*, 184). La conformación de la sociedad concreta la deja Apel a "las conclusiones falibles y revisables de los afectados"(*ibid.*); esa realización es una "idea reguladora" de la cual no se puede pensar o imaginar su total realización.

A esto último podemos replicar, si no será esta idea de la obligación de realizar las condiciones de aplicación realmente la idea de una sociedad justa, igualitaria, etc., tal como lo propusimos en el punto (2.6), esto es, como dice Benhabib, la propuesta de una forma de vida buena, al demostrar los contenidos éticos sustantivos de la ética procedimental. Trataremos de hacer ver que así es, aun cuando no postulemos la certeza de su total realización. La clave para la crítica que vamos a dirigir en este punto a la ética discursiva es, efectivamente, poner de manifiesto los presupuestos histórico sociales de los que parte (en conexión con lo ya expuesto sobre la eticidad (3.4) y las críticas a la ética discursiva en (2.6)). S. Benhabib también critica el hecho de no tomar en cuenta los presupuestos sociológicos de la ética discursiva (249). Al enfrentarse al problema de la aplicación, la ética discursiva muestra nuevamente que no es puramente formal ni procedimental, que si pretende ser sólo esto cae en la abstracción de los contenidos -y de la historia- que la invalidan y la hacen inconsistente.

Se hace problemática la aplicación de la ética discursiva porque abstrae de la situación concreta en la que se han originado la mismas normas y criterios normativos de enjuiciamiento de las acciones de los individuos pertenecientes a ese determinado contexto y de sus instituciones, criterios que el filósofo retoma (y debe retomar) al realizar su fundamentación, pues como ya vimos, la fundamentación no es sólo procedimental. En el "desarrollo histórico" de ciertas formas de vida, de culturas, de eticidad, se han logrado realizar, en cierta forma, y con dificultades, las ideas y conceptos de igualdad, dignidad, justicia, reciprocidad, respeto, autonomía moral, democracia, etc. En la situación actual actúan y operan ya esas ideas, aun cuando, claramente, no sea una acción totalmente efectiva ni cumplida en todo lugar. *La aplicación tiene que realizarse tomando en cuenta lo que ya se realiza en la situación actual, no partiendo de la nada.* Esas ideas están encarnadas en la vida de la sociedad moderna actual, tanto en sociedades desarrolladas como en las que no lo son, y se han expandido, podemos decir, casi a todos los lugares. Aun cuando Apel y Habermas ven este proceso de racionalización ética hacen abstracción del mismo al fundamentar sólo su principio discursivo y después, puesto que lo dejan sin contenidos, no saben cómo aplicarlo ni las normas que se puedan validar en los discursos prácticos -pues no han propuesto todavía ninguna norma concreta y hacen como si partieran de la nada- y no saben cómo institucionalizar el discurso práctico; toman en cuenta sólo en cierta forma los procesos de comunicación, de conversación y diálogo, de decisión democrática, sin embargo pensamos que no en toda su amplitud y dejan fuera los conceptos y principios -contenidos sustantivos- éticos implicados en éstos, como los de justicia social, igualdad, derechos, igualdad económica, etc., más allá, así, de los meros presupuestos de la argumentación filosófica ideal, más allá en el sentido de que, en la práctica se cumplen, de alguna manera, tales principios. Es decir, hay contenidos más fuertes de lo que ellos aceptan.

Pensamos que la aplicación es facilitada por la reflexión sobre lo que opera de hecho en la vida cotidiana, en la práctica comunicativa cotidiana, en la conciencia moral, en las ideas que la impregnan, que la guían, que la obligan, que forman parte de la identidad de los grupos sociales y de los individuos -a pesar de las diferencias de hecho existentes entre ellos-, es decir, en lo que *ya de hecho existe* y que no se puede dejar de lado, lo normativo al cual Apel recurría como resultado ya de la tradición existente del derecho y la moralidad. Esto, efectivamente, apunta a la idea de *la realización* de estas ideas éticas. Para Habermas y Apel la realización y aplicación de

normas concretas se logrará después del discurso práctico, como si no se hubiera realizado nada históricamente hasta el momento -a pesar de lo que Apel diga. Aquí se muestra el abstraccionismo de su propuesta pues pretenden aplicar lo que del discurso resulte *abstrayendo del contexto*. Pero de éste toman los contenidos éticos que ya señalamos (v. 2.6), los problemas, los intereses, el saber de las posibles consecuencias. Su error consiste en poner las cosas al revés: quieren generar normas válidas de los discursos prácticos, y la aplicación de las mismas es dificultada por el hecho de que no se consideran todas las circunstancias particulares, ni los criterios ya presentes sino, precisamente, hasta después de la validación de las normas en el discurso, siendo que desde antes se debería haber tomado en cuenta las mismas puesto que las normas, las ideas del deber, de lo correcto o justo y los conflictos y obstáculos de poder ya funcionan y operan en los mundos vitales, en las instituciones. Prescindir de esto, de las instituciones, costumbres, ideas encarnadas en aquéllas es una abstracción. No se podrá aplicar nada si se parte de la nada. Es como si se trajera algo externo para su aplicación a un contexto extraño y raro. Sostenemos que ya tenemos los criterios, los conceptos, y cierto tipo de ordenamiento social y económico a exigir como realizable, con contenidos; defendemos una ética sustantiva cuya aplicación es posible, por un lado por ser algo ya real, existente y actuante en el mundo, y por otro, como un ideal todavía por realizar completamente, pero del cual ya existen en acto los principios que pueden hacer posible su realización, si no total, si progresiva.

Esto define nuestra propuesta como el intento de *unificar* el momento *reflexivo filosófico de fundamentación de la moral* de modo que de entrada quede anclado con, y se presente como resultado de una *forma de vida concreta (o eticidad sustancial)*, y por otra parte, permita la *institucionalización efectiva* de las normas fundamentadas racionalmente. O de otra forma, un intento por recuperar los conceptos tratados de eticidad, moralidad, y reflexión filosófica de modo que se superen las carencias de una mera eticidad sustancial ingenua, irreflexiva, y las abstracciones de una moralidad no concreta (ambas criticadas por Hegel), y en este sentido, de la propia ética discursiva en tanto reflexión que se pretende meramente procedimental. Se trata de *unificar el momento crítico-reflexivo de la filosofía con los contenidos sustantivos de la eticidad del mundo actual*. Podemos decir que aquí se unifican las críticas al abstraccionismo de la ética discursiva a través de demostrar los criterios sustantivos que presupone y afirma (2.6), la reflexión hegeliana sobre el contenido del concepto del derecho: la libertad en conexión con lo ético (3.2), las determinaciones de la eticidad moderna a diferencia de la antigua (3.4), así como la necesaria unidad de lo particular y lo universal en el concepto de eticidad (3.3.2), y así, la reflexión de fundamentación ética que hemos realizando (4.3.1) recuperando y asumiendo todo lo anterior. La racionalidad filosófica que justifica la necesaria unidad de los diversos momentos que se presentan como separados es reflexión de fundamentación de la ética universal, que pone de manifiesto la necesidad de esos contenidos sustantivos en su conexión con el todo. Por eso retomamos la propuesta de la filosofía del derecho de Hegel. S. Benhabib también ha visto que "la tarea realmente desafiante sugerida por su *Filosofía del derecho* es encarnarse con un punto de vista moral universalista como situado dentro de una comunidad ética. Llamo a esto el concepto de una eticidad posconvencional (*posconventional Sittlichkeit*)"(250). Ahora bien, nosotros conectamos el problema de la eticidad posconvencional con el problema de la aplicación porque aquélla defiende contenidos sustantivos fácticamente actuantes en el mundo presente, y que se pretenden justificados racionalmente como universales, de modo que entonces, la aplicación no puede partir

de lo formal. De la unidad dialéctica de ambos momentos, de lo procedimental y de lo sustantivo, se sigue la necesidad de una filosofía política donde lo ético -de facto ya real en la comunidad sociopolítica- se cumpla y realice acabadamente, en las instituciones económicas, sociales, políticas. Es ahí, entonces, donde el contenido ético sustantivo justificado racionalmente como universalmente válido se plantea a la vez como actuante, como posibilitante de, y como exigencia de realización efectiva de las distintas instituciones de la comunidad ética. Sólo lo ético les puede dar legitimidad, y sólo a través de ellas es lo ético posible y realizable. Esto lo trataremos de desarrollar en el punto final de este trabajo. Por último, esto nos conduce a la problemática de la historia en toda su amplitud. Pero esto debe quedar por ahora pendiente.

De todo lo anterior se sigue que podamos hablar nuevamente, como ya antes con Apel (2.4), de procesos de racionalización del mundo de la vida, los cuales se refieren al saber logrado ya existente en la situación actual, es decir, los presupuestos del discurso argumentativo, y además, los criterios teórico-prácticos y el concepto del pensar filosófico que hemos presentado como demostrados como ciertos y *no puramente procedimentales*, todos los cuales a su vez son resultado del mismo proceso histórico, el telos histórico, no todavía inexistente sino por el contrario ya de facto presente (Apel), y así, como los presupuestos, las condiciones de posibilidad de la misma reconstrucción racional de los procesos de racionalización; por ello se defiende la reflexión filosófica como último nivel fundamentador, donde se hacen valer tales criterios o presupuestos últimos. Efectivamente, esto nos lleva a plantarnos el problema de la conexión entre ellos realizada en y a través de la historia, en el sentido del principio de autoalcance ya formulado por Apel o del saberse del saber hegeliano. Esto es lo que intentamos poner de manifiesto con el concepto de *eticidad posconvencional*, que ellos son producto de la historia y que el filósofo quien se vale de ellos como criterios crítico-reflexivos debe demostrarlos como producto del desarrollo histórico ya actuantes y como el punto hacia el cual va la racionalización pues constituyen los principios ético racionales universales.

La ética discursiva -dice Habermas- "puede mostrar que también en la aplicación inteligente de normas se imponen principios generales de la razón práctica"(251). Esos principios sólo pueden ser los que nosotros mencionamos como criterios éticos fundamentales-que no dependen sólo del discurso, y que actúan efectivamente, ya, en la sociedad actual. Sin embargo, Habermas mismo reconoce que se abstrae de las acciones y normas problematizadas de los contextos de acción y se someten al examen en el discurso práctico "sin tener en cuenta los motivos operantes y las instituciones vigentes"(252) ¿Cómo conectarlas otra vez, o sea, transformarlas en deberes concretos?, ¿si se abstrae de éstos, cómo crear las condiciones de aplicación necesarias? No obstante, reconoce que "toda moral universalista depende del sostén y apoyo que le ofrecen las formas de vida"(ibid.), ella necesita "de cierta concordancia con prácticas de socialización y educación que pongan en marcha en los sujetos controles de conciencia fuertemente internalizados y fomenten identidades del yo relativamente abstractas"(ibid.); "necesita también de una cierta concordancia con instituciones políticas y sociales en que ya estén encarnadas ideas jurídicas y morales de tipo posconvencional"(ibid.). Es claro que esto se opone a su propia abstracción. Esto es lo que podemos ver realizado en cierta forma y de múltiples maneras en la sociedad actual. En la socialización y educación, en las instituciones sociales y políticas a las que pertenecen y con las que se identifican, van inmersas ideas morales universales que configuran la conciencia de los

individuos. Habermas explica esta concordancia por el proceso de racionalización, socialización, y desarrollo de la conciencia moral. Por otro lado abstrae -igual que Apel- de ellos con la fundamentación del solo principio discursivo, como si no hubiera nada de donde partir; pero de esos procesos toman ellos los criterios éticos universales: "De hecho el universalismo moral empieza surgiendo mediante Rousseau y Kant en el contexto de una sociedad que ofrece rasgos concordés con las exigencias de una ética universalista" (*ibid.*). No puede abstraerse de los contenidos normativos encarnados en lo social, existentes y operantes ahí, con independencia de la ilustración del filósofo. Al contrario, éste se basa en ellos. Pero obviamente *no todos los contenidos son válidos*, racionalmente dicho, de modo universal, ahí es donde entra la reflexión filosófica para determinar cuáles son demostrados como racionales. Habermas constata eso pero no lo retoma como una forma de concordancia histórica de los dos planos que él separa, el de la eticidad sustancial y el proceso reflexivo de fundamentación -que Apel intenta conectar. "Sin tales testimonios de una 'razón (pese a todo) existente', al menos en fragmentos y esquirlas, las intuiciones morales que la ética del discurso se limita a traer a concepto, no hubieran podido en cualquier caso formarse en toda su extensión" (253).

De modo que vivimos en una sociedad -por subdesarrollada que pueda ser ella, como en el caso de nuestro país- donde se han ido imponiendo un proceso de realización de los derechos fundamentales. Habermas reconoce esto. Obviamente esto no justifica su aceptación universal. Sería esto basarse en una sola forma de vida. La fundamentación última filosófica radica en demostrar que estos derechos universales son los que racional y moralmente deben ser aceptados, reconocidos y cumplidos por y para todos, y por tanto, la justificación de la exigencia y deber de realizar una sociedad acorde con ellos. "Reflexividad moral y convencionalismo moral no son compatibles; pero en el universo desencantado, limitar la reflexividad es indicación de un déficit de racionalidad" (254) Si buscamos estándares normativos, éstos no pueden sobrevolar, como un mundo de ideas separado de todo mundo vital y cultural. Ellos deben en alguna forma estar anclados e inmersos en el mismo mundo (s) de la vida. Tiene que ser así pues los recursos y el contenido normativo del discurso filosófico están tomados de los contenidos morales de la eticidad sustancial de la sociedad. Separar estos momentos como algo aislado es incorrecto. Sería como afirmar un discurso filosófico vacío de contenido por un lado, y por otro, una multiplicidad de contextos y de contenidos carentes de reflexión y unidad. El discurso filosófico no surge fuera de éstos, sino que se ha desarrollado en determinada cultura, por procesos de socialización, de aprendizaje, *de opresión y dominación, y entonces también de liberación*, de formación intelectual que han permitido tomar una distancia crítica respecto de la validez de su mismo mundo de origen, a partir del cual ha tomado los criterios morales básicos que hace valer en su discurso: justicia, solidaridad, dignidad, igualdad, etc.

Y bien, ¿qué principios o criterios teórico-éticos podemos poner -en resumen- de manifiesto como pertenecientes, actuantes y operantes, en el saber y la acción de los seres humanos en nuestra situación histórica mundial actual, en la eticidad posconvencional actual, esto es, como *lo ético racional que ya se ha realizado y se realiza en el mundo*? Consideramos como los elementos componentes de una eticidad reflexiva posconvencional los siguientes:

a) Existe la consciencia de la exigencia de justificación racional del pensamiento y de la acción, exigencia de argumentación racional teórica y ética. Defensa entonces del universalismo teórico-ético, la defensa del conocimiento con fundamentos ciertos y verdaderos a pesar de las "críticas totales a la razón".

Se exige pensamiento reflexivo, y de este modo crítico; se defiende entonces la capacidad crítica racional y la disposición de someterse a la crítica. Se le puede llamar como hace Giddens, "la indole reflexiva de la modernidad" en cuanto la "reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente", e igualmente incluye la reflexión "sobre la naturaleza misma de la reflexión"(255). "Bajo las condiciones de la modernidad, como supo el viejo Hegel, el punto de vista moral siempre juzga las instituciones de las cuales es parte; y el moderno individuo ejercita la autonomía en distanciarse él o ella de la interpretación cultural dada de roles sociales, necesidades y concepciones de la vida buena"(256).

b) Defensa del individuo, de la persona como fin en sí mismo, de su dignidad, el derecho a su autorrealización, y como ya defendimos, en conexión con el todo, y de este modo, de la subjetividad universal, el respeto de su derecho absoluto, la igualdad universal de todos los seres humanos, "lo que es central en el mundo moderno es la centralidad de la libertad y del bien"(257) que unido al ideal de benevolencia ha generado el imperativo moral de justicia universal. Es manifiesta la exigencia de igualdad, solidaridad, reciprocidad, respeto, y el deber de realizar el bien de los demás; la defensa de los derechos humanos universales por consiguiente. Y de ahí se sigue el respeto y cuidado de las futuras generaciones, de sus derechos, y del mundo que se les heredará.

La comprensión moderna del respeto involucra también como sus características el evitar el sufrimiento, el conocimiento de que debe reducirse, característica que "parece ser única entre las civilizaciones más altas"(258). Se plantea la exigencia del absoluto respeto y derecho a la vida de los seres humanos.

c) El principio ético discursivo dialógico-argumentativo, la apertura dialógica y la deliberación moral así como la búsqueda del consenso para la solución pacífica de los conflictos en lugar de la violencia y la guerra.

d) De aquí se sigue la defensa de la autonomía individual, social y política, la defensa de la participación de los individuos en las decisiones fundamentales respecto de cuestiones y decisiones sobre aquello que se vaya a hacer o que ya se haga en su comunidad política. Por consiguiente, la democracia como forma legítima de autoridad política. Taylor conecta también la noción de derechos humanos con la de autonomía, por la cual se concibe a los individuos como "cooperadores activos" en el establecimiento y aseguramiento del respeto que se les debe. Respetar a alguien significa así respetar su autonomía moral.

e) Universalidad respecto del concepto del respeto a la vida y la integridad de cada persona. Las leyes y constituciones vigentes establecen esto como un derecho. Para Taylor, lo peculiar del "occidente moderno" "es que su formulación preferida por este principio del respeto lo ha llegado a ser en términos de derecho" central al sistema legal por tanto, es la noción de derecho como "un privilegio legal visto como una cuasi-poseción del agente a quien es atribuido" (259).

f) De ahí la exigencia de un ordenamiento jurídico-legal e instituciones acordes con ello, esto es, donde se haga efectiva su realización, un Estado de derecho democrático, y de este modo, la exigencia de justicia social, económica y política sólo realizable en tal sistema.

g) Pero si se trata de la defensa absoluta de todo ello, está implicada ahí la crítica del sistema que no permite ni la satisfacción de las necesidades mínimas para la supervivencia de los seres humanos, y menos entonces para la realización de una vida que se pueda considerar verdaderamente humana. Esto plantea asimismo la necesidad de un sistema de trabajo no explotador, donde éste sea verdadera realización de sí del trabajador, donde el fin sea realmente la humanización del hombre y no su cosificación ni la obtención de valor de cambio. Sólo esto puede caracterizar a las civilizaciones "más altas".

h) Un sistema educativo que permita un verdadero aprendizaje para la liberación, verdadera formación de humanidad, y no una mera inculcación de tecnología social manipuladora enajenante. Se requiere del establecimiento de las condiciones sociales que permitan una nueva educación moral, con sentido universalista.

i) Exigencia de una ética ecológica que permita el aprovechamiento adecuado, racional -no de manera puramente instrumental- de los recursos naturales *para la satisfacción de las necesidades* de los seres humanos y no para la necesidad del sistema capitalista de acrecentar el valor, y así, la ganancia.

j) Todo ello lo podemos sintetizar en la exigencia ética absoluta -presente de hecho en múltiples manifestaciones, luchas, reclamos, revoluciones, formas de comportamiento y nuevos movimiento sociales, etc.- de emancipación, de liberación, de una praxis de liberación de la miseria, de la explotación, de la exclusión, de la pobreza, de la ignorancia de los individuos, de la dominación de grupos sociales, de clases, de sexo, de la marginación, de pueblos y culturas que hasta ahora han sido dejadas fuera de lo que concebimos como lo racional y por los mismos pueblos, gobiernos, poderes que se han adjudicado la posesión de esta racionalidad. Esto se ve realizado, cumplido y efectuado en los múltiples movimiento de liberación nacional (Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Cuba), en la lucha por los derechos de la mujer, en la abolición de la discriminación racial (Sudáfrica), en la lucha revolucionaria por el respeto absoluto de su persona de los indígenas marginados y explotados (en Chiapas y muchos otros lugares), en la protección de la ecología, en la consciencia auténticamente religiosa que cumple el mandato de amor al prójimo en la realización de la justicia social, en las exigencias y hechos efectivos de respeto de los derechos humanos, la lucha por la democracia en contra de sistemas totalitarios (URSS, la caída del muro de Berlin), y así en la exigencia y mandato absoluto: liberación de la persona indignamente tratada en el otro oprimido y explotado, el dejar ser al otro *otro*, no en cuanto otro incomprensible, más

alla de toda relación de diálogo sino con el que tenemos una relación de respeto y obligación, de culpa (260). Todo ello efectuado a contracorriente. A pesar de todo lo terrible que ocurre en estos tiempos, *hay razón en el mundo*.

Todo ello lo ponemos de esta manera tomando como punto de partida de la reflexión a Hegel: *la exigencia de la libertad subjetiva, la conciencia moral, la interioridad del saber, reflexión sobre sí del pensamiento y de la individualidad, su absoluta dignidad y por tanto la exigencia absoluta de su derecho, el derecho de la persona como fin en sí mismo, la verdadera universalidad en cuanto unidad de la libre subjetividad y de la objetividad de las leyes e instituciones, y la realización de todo ello en el conjunto de los derechos de una comunidad ética-política* son los conceptos que hemos estado poniendo de manifiesto como los fundamentos -los criterios últimos- surgidos en determinadas épocas históricas, desarrollados hasta constituir las bases teórico-éticas de nuestro mundo, y como los únicos capaces de mantenerlo con vida. El concepto de eticidad posconvencional, puesto de manifiesto a través de las filosofías aquí estudiadas y de otros fundamentales pensadores actuales, involucra tales criterios racionales universales como pertenecientes a la *ética filosófica* por un lado, por otro en tanto *forma cotidiana de vida y en las instituciones sociales*, como momentos ya presentes y efectivos en ella, y por último, en tanto *forma legal y legítima de los ordenamientos jurídicos-políticos*. Concebidos por consiguiente como *elementos integrantes constitutivos efectivamente ya actuantes y operantes en el mundo vital, en la eticidad*, esto es, *en la consciencia del mundo actual*. O como Hegel diría, el espíritu presente consciente de su tiempo. Esto es lo que hemos intentado poner de manifiesto a través del despliegue del concepto de la subjetividad, y luego a través de la justificación de la ética filosófica por medio del desarrollo ético del concepto de intersubjetividad, el cual tiene que culminar necesariamente en una filosofía del derecho y del estado. La justificación de todos esos principios o momentos como universalmente válidos significa su racionalidad en sí y por sí, su no dependencia de otra cosa más que de sí mismos, pues en ellos la razón se reconoce como realizada. El contenido de los mismos es el contenido ético demostrado en su necesidad absoluta. De ello se sigue la validez universal racional de la exigencia absoluta de su cumplimiento y de la transformación de las estructuras económicas, sociales, políticas del mundo presente.

Frente a todo ello es necesario considerar otro factor de suma importancia: el poder -concebido en un sentido ahora muy amplio. Veamos que se dificulta la aplicación porque no están todavía dadas las condiciones sociales de aplicación de la ética del discurso. ¿Cómo crear éstas?, ¿qué se requiere?, ¿qué se presupone para ello? Ante todo esto surge la pregunta por el papel que juega el poder, la lucha por él, su distribución en la sociedad capitalista mundial, su defensa y mantenimiento como traba, como obstáculo, o radicalmente puesto, como impedimento concreto estratégico de la realización de los principios fundamentales racionales antes mencionados. ¿Cómo establecer condiciones de realización no sólo del principio discursivo sino de efectivo cumplimiento de estos principios si es real un poder como nunca antes se había presentado? Es aquí donde también se observa la abstracción efectuada por la ética discursiva en cuanto no considera las luchas por el poder económico-político que obstaculizan la aplicación del mismo principio discursivo. De modo que si no se plantean soluciones críticas a este problema no hay forma de esperar que el principio discursivo se aplique gradualmente por sí mismo. Esto muestra algo fundamental: las críticas a la búsqueda, aplicación y potenciación indiscriminada del poder

económico-político llevan consigo criterios éticos no dependientes de los consensos de los discursos prácticos -que evidentemente todavía no se realizan-, es decir, algo sustantivo en lo que ya se cree. Por consiguiente, lo que la ética discursiva percibe como el hecho de no estar dadas las condiciones de aplicación de la misma, y así, la exigencia de lograr realizar tales condiciones, implican nada menos que la *necesidad de transformación del sistema vigente para lo cual es necesario recurrir, apelar, y aceptar como racionales últimamente los criterios ya demostrados, y por tanto, el concepto de razón meramente procedimental propuesto como básico para la fundamentación de la ética y funcionante en la vida o existencia o sociedad posmetafísica se viene abajo*. La racionalidad immanente a la práctica comunicativa, presente en la exigencia y reclamos contra el sistema, y de este modo, en los criterios que la ética racional asume, no pueden hacerse dependientes del consenso radical sino, por el contrario, son contenidos "fuertes" literalmente. Nuestra propuesta es "fuerte" en este sentido, en cuanto plantea la necesidad de *reconocer* este concepto de razón sustantiva, pues de hecho ella actúa aún en la argumentación de quien pretende reducirla a lo puramente procedimental. La misma exigencia de establecer diálogos es una exigencia absoluta válida por sí como racional cuando existe un rechazo total del derecho del otro a hablar, a exigir, cuando se ha dejado a los otros "sin voz". Se exige entonces la transformación de los ordenamientos sociales, económicos y políticos del sistema obstaculizadores de la misma, lo cual implica criterios teórico-éticos sustantivos desde la determinación del fin mismo perseguido: la defensa de la vida humana, del derecho de la subjetividad universal como criterio para establecer las condiciones que la hagan real.

Claramente, después de todo lo dicho, no pretendemos que estos criterios sean aceptados y aplicados ya totalmente en todos los lugares de nuestro planeta tierra. Se puede pretender refutar la validez de estos principios partiendo de la constatación de que en muchos lugares no son respetados como tales, o también a partir del hecho de que están todavía mezclados con concepciones tradicionales (convencionales) y religiosas, o de que son utilizados por (y como) la ideología del sistema capitalista como un medio para garantizar su dominio mundial. ¿Qué limitación representa esto para el concepto propuesto? Ello no obsta para que sean considerados como los únicos capaces de sacar nuestro mundo adelante, los que nos pueden permitir una consciencia ética crítica, aun cuando no se tenga la certeza absoluta de su completa realización. Esgrimir los argumentos de que ellos ni son reconocidos ni aceptados ni aplicados totalmente, o de que llevarlos a cabo es utópico, que implica incontables dificultades, de que no es posible establecer diálogos y acuerdos adecuados porque hay múltiples diferencias, no son argumentos válidos contra la demostración de su contenido ético necesario, no lo invalidan, y por tanto no invalidan las exigencias hechas tomándolos como base. Resumiendo y distinguiendo analíticamente los momentos de la realización presente de lo ético podemos establecer: a. el momento reflexivo filosófico de fundamentación de lo ético y del derecho, el saber del concepto de lo ético, b. la realización efectiva de lo fundamentado teóricamente, i.e el reconocimiento del mismo como algo ya real en la historia y no algo que sólo *debe ser* pero que no es real, y c. sin embargo no podemos afirmar su realidad ya acabada, lo cual implica d. tomar en cuenta las nuevas condiciones histórico sociales a partir de las cuales se realiza esta reflexión, tanto para clarificar la realidad misma como a la vez buscar posibles soluciones.

Nuestra propuesta no impide criticar los defectos en la realización de dichos momentos o principios en el mundo actual, es decir, se puede plantear la crítica al logro de la unidad buscada, a la forma en que se han consolidado en las distintas sociedades, al modo en que son utilizados por grupos de poder e intereses para su propio beneficio, a la dificultad que representa su efectivización en culturas distintas, con otros principios costumbres y religiones, y en fin, a las diferentes problemas que representan las formas de manifestación de estos obstáculos y mecanismos. Igualmente se puede criticar desde aquí la propuesta hegeliana de un estado monárquico (261), y la unidad percibida por Hegel, quizá de manera muy fácil, de los momentos de la eticidad (unidad de familia y sociedad civil), y así las deficiencias en el papel asignado a la sociedad civil en su *Filosofía del derecho*, ya que, aun cuando percibió la miseria a la que llevaba, no hizo tema expreso de su filosofar el análisis de la causas de ello, los intereses que estaban en juego, y el poder económico explotatorio que ahí se presentaba y que actualmente ha sido llevado a una máxima potencia -la cual todavía puede ser peor.

Sin embargo, la crítica, el diálogo y la exigencia de transformación mismas deben involucrar como su condición de posibilidad la asunción de éstos mismos criterios éticos puestos de manifiesto por la reflexión como pertenecientes a la forma de vida moderna o posmoderna o transmoderna y la necesidad de su sostenimiento. Mencionamos estos tres conceptos porque las diferentes propuestas actuales los manejan para distinguirse una de otra, para invalidar a las otras, etc. No obstante, para nosotros, cualquier título que se le ponga, no puede pasar por alto la necesidad de aquellos principios. Aún las contradicciones más fuertes de la sociedad contemporánea, y las críticas más radicales a la misma son producidas por ellos y los enfrentan. Aún las luchas por el poder indiscriminado, por su acrecentamiento se ven necesitadas de justificación para lo cual recurren a discursos legitimadores que apelan a los principios mencionados (262). No basta tampoco, por otra parte, con reconocerlos como principios o criterios válidos simplemente por estar dados en esta cultura que es la más reciente, o como sólo pertenecientes a la cultura occidental, sino debido a las razones presentadas a su favor. Evidentemente son principios presentes en la consciencia de los grupos o pueblos que exigen sus derechos como personas, así que las fronteras de la sólo región occidental han sido rebasadas. Debemos ser conscientes de que tales principios universales pueden en verdad ser hechos efectivos sólo si se quita a cada una de las luchas en su nombre el carácter limitado representado por su restricción sólo a una comunidad particular. No se trata ya sólo de defender mi grupo o comunidad o sociedad más inmediata. En el tiempo presente hacer eso es de lo más limitante. La lucha a favor de los principios universales la vemos realizada en muchos lugares del mundo actual a pesar de todas las derrotas y la impotencia que también se manifiesta. No obstante también se presentan limitaciones. Las diversas luchas de pueblos, por ejemplo en la antigua URSS y Yugoslavia, en África, en Europa oriental, y en nuestros países sudamericanos por su independencia no pueden dejar de enmarcarse dentro de la totalidad mundial, pues ya nadie está aislado. Aquí es donde se pone en juego el concepto de Giddens acerca de la "mundialización de las dimensiones de la modernidad" (263). Las exigencias deben hacerse efectivas no sólo para comunidades ni para estados particulares sino para el mundo entero. Si en los países industriales avanzados se manifiesta una incapacidad para asumir radicalmente estos principios alguien se tiene que hacer cargo de ello. Aquí es donde vemos una fuente inagotable de acción de los pueblos y estados que, por estar en la situación en la que están, pueden de alguna manera percibir las necesidades más urgentes, necesidades ya no posibles de

satisfacer siguiendo los modelos del sistema capitalista avanzado (tardío) de liberalismo económico. El papel que toca jugar a los pueblos, comunidades, y culturas en todos los países de este planeta que han sido dejados de lado hasta el presente es, así lo consideramos, algo de lo que no podemos desentendernos, pues en ellos está cobrando una fuerza inusitada; debemos tomar en cuenta y fomentar como teóricos, como educadores, etc., esos intereses universales de la razón pues esencialmente ella consiste en la defensa de la universalidad ética intersubjetiva ya definida. Podemos decir que se trata de una lucha por el reconocimiento a nivel mundial, y que, sólo el planteamiento de esa esencia ética a tal nivel puede dar la fuerza de su realización. "La filosofía real debe saber pensar la voz histórica y real del Otro que le interpela en su pueblo, en su tiempo, en sus discípulos"(264).

Para terminar de precisar la defensa de los momentos de la eticidad racional debemos abordar los problemas que plantea el relativismo, y el mismo sistema económico capitalista y su ideología liberal, y la consciencia por ellos fomentada, que hasta ahora no hemos tratado, como obstáculos principales para el establecimiento de las condiciones que hoy son más necesarias.

4.5 Razón vs. Relativismo cultural.

La pregunta fundamental después de haber dicho lo anterior se refiere nuevamente a la posibilidad de enfrentar racionalmente al relativismo cultural, pues todavía se puede replicar: ¿por qué es necesario considerar como universalmente válidos los criterios éticos y teóricos de determinada forma de vida socio-cultural (aquella en la que se reconocen y realizan -de alguna manera- estos derechos universales) ya que, aun cuando se ha hecho ver la necesidad de no prescindir de los contenidos normativos de la misma en el intento de fundamentación moral, de ahí no se ha demostrado que ellos tengan que ser aceptados como válidos para todo ser racional, o como criterios para criticar, o para dialogar con formas de vida extrañas o desconocidas o diferentes a la nuestra? Habermas y Apel, para no enfrentar esta pregunta, recurren a lo procedimental. Por tanto: ¿Cómo concebir criterios éticos universales que sean capaces de trascender, e independientes de (en un sentido a aclarar), cualquier forma de vida concreta histórico contingente?, ¿no será circular la fundamentación realizada en cuanto los principios que se intentan justificar como universales operan ya en el mundo de la vida en la que el filósofo realiza su actividad reflexiva, y por tanto se la tenga que relativizar -como ve Apel- a determinada forma de vida; se fundamentaría así los principios relativos a esa forma de vida y no los universalmente válidos para cualquier mundo sociocultural?

Para Habermas la fundamentación de los principios de la moralidad es asequible con el conocimiento de las condiciones normativas necesarias de la comunicación del mundo de la vida, en tanto condiciones necesarias de la eticidad. No se puede ir más allá de esto. Ellas son suficientes. Así deja él de lado la reflexión que como teórico ha realizado. Nos quedamos con la eticidad de una forma concreta de vida, y recurrimos, como dice Apel "a la eticidad del mundo de la vida ya siempre válida en la estructura de la acción comunicativa, sin la cual la vida social se vendría abajo y el individuo sería destruido"(265). Si se vinculan los recursos del entendimiento a los del trasfondo del mundo de la vida concreto, esto condiciona, según Habermas, en palabras de

Apel, "la contextualidad, la historicidad y la contingencia de las condiciones necesarias de la comunicación (y de esta manera también las del discurso argumentativo)"(266). Esto es relativismo. Las condiciones son válidas sólo respecto a determinado mundo de la vida y al consenso que en él se puede lograr. Bajo estas condiciones: ¿qué puede permitir la crítica de contextos vitales extraños o formas de vida socioculturales con las que pod. nos no concordar? Sin criterios no es posible la crítica adecuada. Además, si nos quedamos sólo con esta respuesta se vuelve problemática la pregunta: *¿es necesaria la crítica?*, pues se podría replicar relativistamente que tal pregunta sólo tiene sentido en el contexto de determinada forma de vida y tradición filosófica, pero para otras no es indispensable. Además, en relación con la pretensión de validez normativa, él se refiere primeramente a la rectitud o corrección de una acción de acuerdo con el contexto normativo intersubjetivamente reconocido, vigente, pero también afirma la posibilidad de crítica de este mismo contexto normativo: *¿cómo sería posible esta crítica, desde que criterios?* El ya no entra más en esta dificultad. Para nosotros, por el contrario, las razones aportadas no sólo deben demostrar lo primero ya que de este modo la reflexión sólo partiría de los criterios aportados por el mismo. No habría forma de trascenderlo. Para Habermas y Apel sólo lo formal puede trascender cualquier contexto particular, esto es, los presupuestos de la argumentación -o de la situación ideal de diálogo. Para nosotros se presupone y necesita algo más pues, como vimos, de hecho ellos se valen de contenidos sustantivos determinados en su propia argumentación.

De modo que o nos quedamos sólo con una base de certeza fáctica que proporciona sólo una base de consenso contingente (Rorty, Vattimo, Gadamer, etc), o buscamos presupuestos o criterios filosóficos como base universal de validez de la crítica, del diálogo, y de la solución de problemas teórico-prácticos. Estos problemas se refieren no sólo a la propuesta habermasiana, apeliana o hegeliana sino de forma general, a los problemas presentados por las tesis de un relativismo cultural y sociológico, es decir, a la propuesta que afirma la *no existencia de criterios teórico-prácticos universales* (objetivos) y/o a la *imposibilidad de demostrarlos* como tales. Así, se afirma la existencia de múltiples formas de vida socioculturales, cada una con sus propios criterios de racionalidad, costumbres, eticidad, valores, tradiciones, prácticas sociales, instituciones, religión, teorías, etc., todos los cuales no pueden hacerse universalmente válidos, i.e extenderlos a otras culturas ya que, *¿cómo hacer que valgan los de uno para todos los grupos humanos?*, *¿no será eso supresión de la diferencia, una forma de totalitarismo?* Lo único que hay son distintas formas de vida, juegos del lenguaje incommensurables (Wittgenstein). Este relativismo se basa en la existencia de diferentes tipos de vida, de culturas y de costumbres, irreductibles a un juego de lenguaje último. Ellas son lo últimamente dado, lo que hay que aceptar. De ahí se concluye que no hay nada universal, ni una racionalidad ni una moral, sino diferentes y relativas formas de vida. No hay manera de trascender las diferentes formas de vida. Una "base de consenso contingente" implica la aceptación de determinadas normas relativas a una situación, sólo válida en ese determinado contexto sin ninguna pretensión de trascendencia. No hay forma, según esto, de lograr la universalización. Se considera que si ciertas normas o principios o criterios de racionalidad han surgido en determinada corriente de pensamiento, o momento histórico o cultura o comunidad son sólo relativos a ellos mismos, y si algún teórico pretende criticar otra cultura o normas o valores o forma de pensar lo hace -y sólo lo puede hacer- desde los criterios de

su propia cultura, y por tanto no hay forma de trascender ese contexto ni algo así como la racionalidad en general (267).

Creemos haber demostrado que aun cuando recurramos a criterios de nuestro propio trasfondo podemos proponer ciertos principios o criterios como universales: 1. los presupuestos de la argumentación, el principio discursivo; 2. el criterio ético supremo del respeto a la subjetividad de cada uno; 3. los criterios lógicos de argumentación, el concepto del pensamiento, el de no contradicción (formal y performativa); 4. la necesidad del pensar como concepto de la fundamentación filosófica 5. las siguientes críticas a las tesis relativistas basadas en ellos, es decir, vamos ahora a analizar algunos otros argumentos relativistas y a plantear su crítica.

Nuestra tesis es que la utilización de los conceptos de justicia, igualdad, derechos universales, persona, subjetividad universal, libertad, y las exigencias sociales, políticas y culturales (la vida democrática) que de ellas se derivan (no de manera deductiva lógico-formal) no es razón para tachar a esta propuesta de eurocentrista, etnocentrista, totalizadora, y que se la quiera rebatir defendiendo una posición de relativismo cultural en cuanto tales conceptos y la vida que por ellos se guía o se pretende realizar de acuerdo con ellos sólo sea dependiente de determinado contexto vital cultural y por tanto sólo válidos para éste. Sostenemos que hay contenidos sustantivos universales en cuanto justificados como tales de modo racional, argumentativo.

Retomando el concepto del pensar racional -en unión con la pragmática trascendental- que hemos formulado podemos demostrar la falsedad y contradicción de la tesis relativista. La proposición propuesta ya trasciende debido a su misma reflexión. Se trata de demostrar que la filosofía trasciende, aun cuando no sea así respecto a una visión particular, a costumbres y valores determinados. Se hará valer el discurso filosófico como reflexión sobre su pretensión universal de validez, "al filosofar como forma de reflexión de la comunicación del mundo de la vida en general" (268). No se deben confundir, por tanto, los presupuestos fácticos de la comunicación en el mundo de la vida con los presupuestos irremontables de la misma en tanto discurso filosófico argumentativo. Se trata, primero, de la *autorreflexión sobre las certezas performativas* del que argumenta, en este caso, del relativista. En el mundo vital los presupuestos pueden ser remontables, no así en el nivel filosófico. No sólo se trata de hacer ver la necesidad de esas pretensiones de validez en contextos de acción comunicativa sino de las mismas en *la reflexión filosófica*, y por eso apuntamos a la necesidad de considerar *las razones y argumentos aportados*, a fin de cuentas, a la *necesidad del pensamiento filosófico* (4.1.1). "Sólo para aquél que, filosofando, reflexiona sobre los presupuestos irrefutables de la argumentación en cuanto tales y en este punto, por así decirlo, comprende la primera jugada en el juego del lenguaje pragmático-trascendental, los presupuestos necesarios de la comunicación qua argumentación son metódicamente irremontables; en cambio, para el sujeto de la comunicación del mundo de la vida puede que no sean estos los presupuestos normativos prácticamente irremontables que estén vinculados en el sentido de una moral convencional (de una 'eticidad sustancial sin prejuicios') a su rol y a su status en el marco de una forma de vida (Wittgenstein)" (269). Apuntamos nosotros también, no sólo a lo formal sino a su vez las razones justificadoras de la teoría misma. Frente a un oponente posible damos razones, ¿cuáles son entonces las razones y su estatus epistemológico, cuál es su lógica, su desarrollo, para que podamos decir que cuentan como razones justificadas?

Aquí está en juego la separación que tanto Apel como Habermas establecen entre lo formal y lo sustantivo. Cualquier proposición o tesis necesita de justificación, la cual es posible sólo a través de razones y argumentos. El discurso argumentativo no puede ser rechazado como algo meramente contingente ya que él constituye la estructura presupuesta para cualquier otra posible comprensión, discusión y solución de problemas (así como del autoentendimiento solitario). De modo que *ya trasciende de hecho* la misma formulación de la propuesta relativista cualquier contexto particular en tanto ella es implícitamente una afirmación que sostiene como universalmente válido que cualquier posición ética, racional, o filosófica, surgida en determinado mundo sociocultural de la vida, no puede hacerse válida -o no es válida- para todo ser pensante, y por lo mismo ella cae en una autocontradicción performativa pues su acto de habla contradice lo que afirma pues propone entonces como racional su afirmación, con sentido, como universal, como cierta, como válida para cualquier forma de vida sociocultural, ella se aplica a sí misma. En este sentido, la reflexión que hace ver este tipo de contradicción y así demuestra la racionalidad implicada en ella misma -en cuanto reflexión sobre la reflexión- superando de este modo ese tipo de afirmaciones y cerciorándose de sus propios criterios y de la universalidad de los mismos en tanto que ya no más refutables, se muestra como lo racional, un saber que no depende del gusto de nadie en particular, o grupo sociocultural, etc. Podemos señalar entonces que el concepto de racionalidad procedimental de Apel-Habermas, el del relativista, de las neoaristotélicas, de Taylor, o la de cualquier propuesta incluye ya dentro de sí los propios criterios de verdad o validez, los *presupuestos irremontables de la argumentación, es saber que se sabe*, que no es posible negar sin caer en autocontradicción performativa. Se presentan aquí los criterios que hemos desarrollado y dado su justificación (a partir de Hegel), que no son procedimentales, y son la base de la situación de argumentación (270).

Lo que ocurre es que se confunde universalidad en el sentido de la verdad y validez de los conceptos filosóficos, y la universalidad como si sólo la hubiera si algo ya se ha realizado totalmente en el mundo, i.e por ejemplo, como el imperativo categórico no se cumple en todo el mundo ni es aceptado o respetado por todas las culturas y formas de vida particulares entonces no es universalmente válido o verdadero. Este argumento no es correcto. Igual puede suceder que alguien -una sola persona- o un grupo social determinado no quiera aceptar que $2 + 2$ son 4, y no por eso dejan de ser 4. Se afirma que "lo que puede operar como una razón para aceptar una creencia en una comunidad epistémica, puede no serlo para otra distinta"(271), de modo que, por ejemplo, como el principio de no contradicción no opera efectivamente en algunas comunidades (los Azande), tal principio de la lógica no sería "un principio presupuesto de racionalidad, sino un criterio local de 'racionalidad' en ciertos contextos, por ejemplo el de una comunidad de filósofos"(272). Es la misma situación del anterior caso, de ahí no se puede concluir que por tanto tal principio lógico no es válido en sí y por sí.

No basta -ni es lógico- que el relativista diga que la validez de su tesis es relativa a su propia cultura, esto es, que "cada vez que él ofrece una explicación y una defensa de su posición, siempre será en un contexto específico, por lo cual será en relación con ese contexto que habrá que juzgar su pretensión, y por consiguiente no procede la acusación de incoherencia o incluso de contradicción"(273). ¿Cómo juzgar la propia pretensión de esta afirmación?, ¿de acuerdo con qué contexto? De esta afirmación no se sigue que no haya racionalidad universal. Si se la afirma con

pretensión de validez universal se autocontradice, y si no se hace así -es decir, si afirma que la validez es interna a su propio contexto-, de ahí no se sigue que no haya afirmaciones válidas universalmente, pensamiento universal. Simplemente se propone la tesis como una opinión subjetiva, se cierra de entrada a la crítica. Con su tesis pretende negar la realidad de un conocimiento universal, pero si sólo da como razón el que su tesis es *relativa a su propia cultura*, eso es una respuesta tautológica ya que era por eso por lo que se preguntaba. Pero con su proposición el relativista pretende -en realidad- abarcar a toda comunidad posible, ser válida para todo contexto, pues afirma que *ningún contexto* puede ser universal, afirma (performativamente) implícitamente esta tesis con pretensión de universalidad: "*Toda* proposición es verdadera relativamente a su medio cultural", y con ello ya trasciende su propio contexto, aun cuando diga el relativista que ella misma es relativa a él. La trascendencia se realiza en tanto discurso filosófico argumentativo. Si sólo se afirma, nuevamente, que ella es *válida* porque se relativiza a sí misma, i.e. "debe admitir que si su proposición es verdadera, lo es sólo con respecto a su medio cultural"(274), respondemos, nuevamente, que del hecho de que tal proposición sea válida sólo para el relativista que la propone o para la cultura a la que pertenece, de ahí no se sigue que no haya razón universal. Igualmente, si esa tesis es válida en, y depende de su contexto, no se sigue de ahí su validez para todos los contextos, lo cual de hecho él afirma, por tanto su argumento es también incorrecto por este lado. El relativista tendría que haber revisado todas las propuestas de las distintas épocas y culturas para afirmar que *no hay una norma o un principio racional justificadas como válidas universalmente*. Pero eso sólo lo podría hacer con argumentos, i.e. para reconocer que las demás no están justificadas racionalmente tendría que analizar y criticar racionalmente las diversas opciones -lógicamente. El relativista no hace esto -ni lo puede hacer. Simplemente constata que hay una multiplicidad de formas de vida distintas y de ahí *concluye* que no hay nada racionalmente válido como universal. Pero este argumento es lógicamente incorrecto, pues del hecho de la diversidad de costumbres, leyes, instituciones, culturas, etc. no se sigue que no las haya racionales o que no se pueda demostrar racionalmente que algunas de las tales sean racionales y universales. Esto, el relativista no lo ha demostrado. Y "del hecho de que haya habido dos deberes opuestos, lo único que se puede inferir es que *los dos* no pueden ser absolutos: es ilegítimo inferir que ninguno de los dos es absoluto"(275).

Además, ¿cómo solucionar relativistamente los conflictos entre culturas? Si se propone la tolerancia para los demás pueblos, ¿cómo se justifica esta norma y por qué justificarla, aceptarla y cumplirla? Ella se propone ya como universal. Se considera que es necesario respetar a los pueblos porque son diferentes al nuestro, porque son igualmente válidos, porque tienen sus propias ideas como nosotros, etc, pero ¿por qué habría que respetarlos si ni esta norma se justifica como racional y universalmente válida? Alguna cultura (o grupo o clase o poder) puede negarla, rechazarla y hacer lo contrario, y no tendríamos por qué objetarle nada -pues para ella no funciona como norma. A esto nos lleva el pluralismo. Del hecho de que haya diferentes culturas no se puede concluir el respeto a las mismas ni el que sean igualmente válidas; por el contrario, podríamos afirmar que es válido conquistarlos y oprimirlos simplemente por ser diferentes, y porque no pueden valer como nosotros -según nuestras ideas. De este modo, aún esa afirmación de la tolerancia se necesita justificar. O se propone la tolerancia y el respeto como norma universal, con criterios ético-racionales o nos quedamos con ese pluralismo que tendría que tolerarlo todo (porque hay pueblos e ideas distintos), como la invasión a otros pueblos, la

explotación de los mismos, la matanza de los individuos de su misma cultura y de otras distintas, la violación de los derechos tanto dentro como fuera de la misma, la discriminación dentro y fuera, diciendo simplemente que es otra cultura distinta a la nuestra. ¿Viviríamos de acuerdo con estas ideas si es a nosotros a los que nos tocan los efectos de esos actos? ¿Con qué criterios repudiaríamos un acto contra nosotros? Si no se responde esto racionalmente, lo que se está justificando es la guerra de todos contra todos, es decir, lo contrario de lo que se pretendía aceptar (la tolerancia).

Aun cuando existe una diferencia entre filosofía y el mundo de la vida, al conceptualizar adecuadamente la trascendencia de los criterios o principios filosóficos universales respecto de los contextos particulares, no se trata de trascendencia en el sentido de que ellos estén sobrelando por el mundo, como algo dado eternamente y separado lo cual el sujeto se limite a captar, ni en el sentido de ser algo traído externamente, sin justificación, de modo dogmático, sino a la universalidad de su validez, a su justificación como algo necesario de reconocerse como racional y al mismo tiempo como *elementos integrantes constitutivos efectivamente ya actuantes y operantes en el mundo vital, en la eticidad*, surgidos de él mismo, tal como ya intentamos poner de manifiesto con el concepto de eticidad postconvencional. Los criterios o principios no se han originado sin mundo sino en él. Problema principal sí es aquí éste: *¿Cómo será posible compaginar, hacer compatible, la diversidad de mundos de la vida en sus costumbres, su modo de vida, sus leyes, su forma de ejercer el poder, su religión, etc., con la defensa del principio ético supremo, el respeto del otro como persona y lo que de ahí se sigue?*, esto es, el problema de las relaciones interculturales tomando como punto de partida tales principios y lo que ello representa para el mantenimiento cabal de las mismas.

4.6 Ética, política y liberación.

Todo lo anteriormente expuesto debe necesariamente culminar en una filosofía política que logre integrar en un concepto de comunidad política real las características, las relaciones, los conceptos, y la historia, que nosotros hemos intentado abordar de alguna manera hasta ahora.

¿Cuáles son y cómo determinar lo que son las buenas leyes e instituciones de la comunidad política y los auténticos deberes de los sujetos en ella?, ¿por qué son *obligatorias* esas leyes e instituciones?, ¿de dónde les viene su fuerza obligante?, ¿por qué debemos someternos a ellas? ¿Cuáles son los principios de justicia supremos que *deben* existir en la comunidad política humana?, ¿qué los legitima? ¿Cuál es por tanto la fuente de la legitimidad de determinado orden político y social? ¿Qué justifica la existencia del poder en la comunidad política? ¿Cuál es el fundamento de la democracia en tanto pretenda ser el concepto y realización verdadera del derecho, y así, opuesta a los regímenes opresores, totalitarios, esclavistas? ¿Puede la teoría explicitar por completo lo que está implícito en las instituciones y prácticas? ¿Y cuál es la fuente de la crítica de determinadas instituciones y normas sociales y políticas así como económicas existentes y vigentes? ¿Es posible la unidad entre la ética y la política o deben seguir siendo dos órdenes separados, con competencias y funciones distintas, con campos de acción igualmente separados, y con fuentes legitimadoras diferentes y aisladas? ¿Cómo demostrar entonces la

superioridad y la verdad de determinado ordenamiento normativo, o sea de unas leyes e instituciones políticas correctas, racionales en sí mismas?

Existe el problema de saber cuál es el orden ético-político actual y por tanto conocer y determinar las normas objetivas de éste para precisar el sentido en que pueden ellas ser universales - racionales-, pues quizás sólo se limiten y valgan para determinada comunidad política, relativas, histórico-conungentes. En el mundo actual constatamos el peligro mayor representado por el sistema económico capitalista para la realización de lo que hemos defendido como razón ética, pues el principio mismo de este sistema lo impide. Por todos lados constatamos la existencia de explotación indiscriminada de los seres humanos así como de los recursos naturales, la dominación política y económica; hay intervenciones armadas -para la supuesta defensa de los ciudadanos del país intervenido- en muchos países; hay guerras religiosas en el Oriente y otros lugares. Miles de seres humanos se encuentran sumidos en la absoluta pobreza y la miseria, de manera tal que, como se sabe, ni sus necesidades básicas -alimento la principal- pueden satisfacer (en México 15 millones de personas están en tal situación de extrema pobreza). El problema ético norte-sur consiste fundamentalmente en la exclusión y explotación de los países pobres realizada tanto económica como políticamente por los países desarrollados, en su utilización para los propios fines del sistema capitalista mundial (276). Todo ello significa la negación del otro, su sometimiento, su sojuzgamiento, su aniquilación no sólo en cuanto sujeto particular sino en cuanto grupos y clases sociales, etnias, religiones, culturas, continentes. ¿Cómo es posible plantear la existencia de la racionalidad en un mundo así?

Con nuestra defensa de la racionalidad concebimos al mundo no -ciegamente, románticamente- como algo ya acabadamente racional, como algo ya terminado al estar ya presentes los contenidos éticos supremos, sino precisamente que, a partir de un concepto de razón justificado filosóficamente podemos exponer lo que en el mundo hay de racional y lo que, por el contrario, va contra ello, esto es, lo irracional del sistema. Sólo así es posible plantear la crítica racional de lo irracional. Si bien los criterios o principios o conceptos éticos justificados aquí, han sido resultado de un proceso determinado, y defendidos por nosotros como tales (4.3.1, 4.4), eso no significa que tal desarrollo histórico mencionado sea todo lo bueno que se quiera, su terminación o que no haya involucrado otro factores de suma importancia para su constitución. Más bien sostenemos esto último, es decir, la cultura occidental, o el mundo moderno, si bien ha generado mucho de lo aquí defendido, por otro lado ha jugado el principal papel en la destrucción, en la violación, en la estructuración de la explotación y opresión de innumerables hombres, pueblos y estados. El desarrollo histórico moderno no puede ser separado del sistema capitalista de producción.

Claramente, tampoco sostenemos el rechazo de todo el contenido de lo que se llama modernidad. Hemos intentado recuperar lo que sí creemos son logros fundamentales en cuanto al concepto de racionalidad. Giddens establece que la modernidad es multidimensional y por consiguiente deben estudiarse sus diversas formas de concretización y no una sola. Así que, a los problemas señalados en el (4.4) respecto al concepto de eticidad postconvencional se suma el sistema capitalista como forma de vida que impide y restringe la realización de los principios racionales, aun cuando ideológicamente se proponga públicamente éstos como fin supremo del mismo. Como ha dicho Reyes Mate, "el desafío realmente importante para quien pretenda restaurar una política inspirada

en Aristóteles es la integración de las nuevas relaciones sociales (en torno al trabajo y a la satisfacción de las necesidades vitales) en el bien común"(277). Vamos a ver ahora algunos de los principios básicos puestos en funcionamiento por el sistema actual que impiden la realización efectiva de lo que hemos llamado racional y ético.

¿Qué se deja de lado al no efectuar esta crítica? Las principales propuestas filosóficas de hoy día no realizan una crítica de todo el entramado capitalista. Por ejemplo en Taylor, aun cuando defiende el universalismo ético, no hay crítica alguna del sistema capitalista. Lo que enfrenta es el hedonismo unidimensional y el atomismo porque fragmentan la vida, la dividen en departamentos desconectados como razón y sentimiento, separándonos de la naturaleza y de los otros, donde atomistamente cada uno define sus fines en términos individuales y la sociedad es tomada como un instrumento para ello (278) pero no critica su causa y fomento en la situación histórica presente: el capitalismo. Menos todavía, o mejor, nada de crítica en Rorty, la filosofía analítica, y el escéptico moral y los posmodernos. Tampoco en Apel y Habermas llega la crítica del capitalismo al fondo. Con esto se pasa por alto el papel, el objetivo y fin del capitalismo desarrollado en relación con los países subdesarrollados, pobres, excluidos por principio de la participación de la riqueza, y de esta manera, la importancia que esto ha tenido para la constitución y el mismo desarrollo del capitalismo. En el intento de responder estas preguntas vemos la importancia de propuestas críticas que parten de nuestros países y de su situación histórica; de ahí la importancia de la propuesta de Dussel -recuperadora de la crítica de Marx (279)- en el sentido de que la constitución misma de los países desarrollados contiene como momento esencial la explotación realizada tanto a los trabajadores de sus mismos países como la de los demás países subdesarrollados. Si no se critica la explotación, y así, el esclavismo moderno, no hay razón crítica ética verdadera.

4.6.1 ¿Capitalismo?

¿Cuál es la contradicción entre los logros en cuanto a lo racional por un lado y la defensa absoluta que se hace del sistema capitalista por otro?, ¿son compatibles?, ¿en verdad es lo más racional este sistema? Defendemos que no es así.

De las principales defensas político-filosóficas del sistema capitalista a través de la justificación de los principios de justicia que deben existir en una comunidad política, es la de J. Rawls. Se trata de una propuesta filosófica liberal. Sin embargo, no estamos de acuerdo con la solución que da. Para él el objeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad, sus instituciones básicas, los principios y reglas que van a regir estas instituciones es el problema que intenta solucionar: "el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los deberes y derechos fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social"(280). Habla de las instituciones porque para Rawls, la sociedad es "una asociación más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas"(ibid, 20). Lo constitutivo de las instituciones son reglas de conducta y su seguimiento por parte de los miembros de la misma, y más general, por los miembros de la sociedad, de las cuales se trata de determinar si son capaces

de hacer una sociedad *justa o no*. La justicia depende de las asignaciones de derechos y deberes y "de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad" (*ibid.*, 24); "es por sí mismo valioso tener una concepción de la justicia para la estructura básica y que no deberá ser rechazada porque sus principios no sean satisfactorios en todas partes" (*ibid.*, 26). Así, propone él los principios de justicia que todos aceptaríamos en la "posición original": 1. Cada persona tiene derecho igual al esquema más amplio de libertades básicas iguales, compatible con un esquema semejante de libertades para los demás: libertad política (derecho al voto, a desempeñar cargos públicos); de expresión y reunión; de conciencia y pensamiento; integridad de la persona; a la propiedad; libertad de arresto y detención arbitrarios. 2. Que las "desigualdades sociales y económicas" se conformen de tal modo que sean ventajosas para todos y que se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos, y que se permitan y se disponrán las desigualdades económicas de modo que proporcionen la mayor expectativa de beneficio a los menos aventajados. Este principio se aplica a la distribución del ingreso y la riqueza (*ibid.*, 82-84, 105).

Pero, ¿por qué tenemos que aceptar el segundo principio de justicia que Rawls propone? Este principio es, por el contrario, según demostraremos, la base de la injusticia social y política, de la inequidad, de la explotación, de la opresión en el sistema actual. ¿Cómo es eso de querer fundamentar la justicia en el egoísmo -pues eso hace Rawls?, ¿tomar éste como base de la democracia?, ¿por qué de entrada se parte de que *necesariamente* deben existir desigualdades sociales y económicas?, ¿de dónde salieron? Esto ni se responde, simplemente se da como supuesto sin más justificación: es por naturaleza que haya desigualdades! Por el contrario, para nosotros, sólo la ignorancia -que es lo que Rawls pide y exige- puede aceptar esto.

La propuesta de Rawls cuadra muy bien con lo que el sistema económico actual pone como base y fundamento seguro de la existencia socio-política: la desigualdad económica de los individuos por medio de la defensa del libre mercado y la propiedad privada. Se parte de que esto es *lo que debe ser*, lo que no se puede ya criticar del sistema, lo que lo hace funcionar, lo que lo sostiene. Para el sistema esa es su *máxima bondad*, lo dado *por naturaleza*, lo que no se puede modificar, la eterna situación humana; una conexión necesaria (natural) entre capitalismo, democracia, igualdad, libertad y racionalidad. La defensa del sistema se identifica con la defensa de la necesaria desigualdad económica de los individuos que componen la sociedad capitalista pues ella es su concepto, tomando como punto clave la defensa absoluta de la propiedad privada (de los medios de producción).

El punto de donde podemos partir para la crítica del sistema capitalista es la identificación y conexión necesaria que se hace de igualdad, libertad, propiedad y mercado. El derecho supremo que el sistema defiende es el de la propiedad privada (ya lo vimos con Rawls); defenderla es defender al hombre como tal; sólo a través de ella éste se realiza propiamente, y esto representa el cumplimiento efectivo del concepto de justicia. Como dice Wellmer, esta vinculación era la característica principal del derecho natural que actuó en las revoluciones burguesas (281). El mercado es considerado así como libre intercambio "entre iguales", entre propietarios privados con los "mismos derechos", y sólo él proporciona y da a cada uno lo que necesita. Se afirma que nadie se apodera de la propiedad de otro por la violencia (282), es decir, hay apropiación legítima

de propiedad y así de riqueza; se parte entonces de que ambas partes realizan una transacción voluntaria, mediante la cual cada uno satisface su necesidad. "El dinero es inocente hasta que se demuestre su culpabilidad"(283). "Esta concepción del dinero y la mercancía descansa en la convicción de que no existe un proceso distributivo más eficiente, una mejor manera de llevar hasta las mujeres y los hombres los bienes particulares que ellos consideran útiles o agradables"(284). ¿Y qué pasa con los que no tienen para allegarse tales medios?, ¿es sólo su culpa?, ¿garantiza la existencia del libre mercado y la propiedad verdaderamente la igualdad y libertad de los individuos?, ¿de dónde sale la riqueza? Tratamos de poner en cuestión, por ahora, sólo este punto pues lo consideramos la base ideológica de actual sistema económico-político-social -desarrollarlo más no podemos hacerlo en este trabajo.

El constitutivo fundamental del sistema es la explotación de trabajo asalariado por el capital que da como resultado la plusvalía. El producto del trabajo asalariado es el valor. Pero el trabajo no sólo produce éste. Como demuestra Marx, hay plustrabajo, i.e trabajo realizado más allá del tiempo necesario para la satisfacción de las necesidades vitales del trabajador. El salario es el precio de la fuerza de trabajo -una mercancía más, pero la mercancía fundamental-, salario que se le paga al trabajador para satisfacer sus necesidades vitales. Se le paga el equivalente del tiempo necesario para reproducir -producir- la mercancía que él trabajador es: fuerza de trabajo. El producto del plustrabajo es por otra parte la plusvalía. La plusvalía es por tanto el producto del trabajo no pagado al trabajador, lo que se apropia el capitalista por el simple hecho de que el trabajador firmó un contrato de trabajo por el que aceptaba las condiciones ahí especificadas, contrato establecido y efectuado en condiciones de igualdad -según el sistema. "La producción capitalista no es sólo producción de mercancías; es, en esencia, producción de plusvalor... Sólo es *productivo* el trabajador que produce plusvalor para el capitalista o que sirve para la autovalorización del capital"(285). En el sistema, si el hombre no contribuye con esto *no vale nada*. Pero ese no capital, como dice Dussel, tiene realidad en sí mismo, y cita a Marx: "con ello se pone al trabajador formalmente *como persona* que aun al margen de su trabajo es algo para sí misma y cuya exteriorización vital sólo se enajena como medio para su propia vida"(286).

¿Pero se especificó alguna vez explícitamente -acaso en algunas letritas chiquititas en unos regloncitos que casi no se veían- que por medio de su firma el trabajador regalaba al propietario de los medios de producción la gran -inmensa- mayoría de lo por el producido, de lo cual a él sólo le tocaría lo extremadamente mínimo; o que al firmar se comprometía a participar en una estructura jerárquica en la cual va a ocupar determinada posición simplemente porque su trabajo es valorado de determinado modo sin ni siquiera haber establecido y participado en la justificación de la misma? En eso, en realidad, consiste el contrato de trabajo -legal pero no legitimamente ético.

Existe coacción, constricción, y carencia de libertad e igualdad en ese supuestamente contrato de intercambio entre iguales, en el intercambio realizado en el contrato de trabajo. Por engaño e ignorancia un contrato es inválido. Si los firmantes trabajadores supieran qué ocurre, si tuvieran el mismo poder que los capitalistas, si tuvieran sus propios medios para satisfacer adecuadamente sus necesidades, si supieran cómo de este modo van a quedar en una posición de inferioridad respecto de quien los contrata *por su propio trabajo*, esto es, por lo que ellos mismos van a producir y no les va a ser dado, si supieran todo esto no firmarían un tal contrato. Si el sistema no

dice de qué se trata está engañando, si impide cambiar tal situación, entonces el contrato es inválido.

Por coacción es inválido. Si no se entra al sistema, si no se trabaja ni se gana dinero, simplemente se muere de hambre, i.e se pone en juego la propia vida. ¿Acaso no se trata aquí de una coacción? "Diga el sistema jurídico occidental lo que diga, para la validez o invalidez objetivas del contrato la perspectiva de morir de hambre es una violencia tan real y tan nulificante del contrato como si el contrayente fuera amenazado con pistola"(287). Si no hay otra vía: o se trabaja asalariadamente o se muere, qué hacer. Se está forzado a trabajar. Hay coacción. No se trata de que libremente se decida trabajar o no. O se trabaja bajo un salario o no se come, no se vive. Entonces forzosamente, coactivamente, se entra al sistema, pues no se ha dejado otra opción. Por consiguiente el contrato es inválido.

Se afirma contra esto como necesidad humana trabajar para satisfacer las necesidades, es decir, como lo expone Marx: "en la medida en que estoy determinado y forzado por mis necesidades, es sólo mi propia naturaleza la que me coacciona"(288). Evidentemente esa es una necesidad humana como tal -también animal-, pero de ahí no se sigue que la única manera de satisfacerla sea mediante trabajo "asalariado". Se presupone que el único sistema a través del cual se pueden satisfacer necesidades es el sistema de trabajo asalariado. Pero eso está en cuestión, pues nunca se dió la oportunidad de elegir entre un sistema económico donde se trabaje bajo un salario -el capitalismo- y uno donde no se trabaje bajo esta determinación para satisfacer las necesidades vitales y todas las demás necesidades humanas. Simplemente se empuja a "elegir" dentro de un sistema ya dado y legitimado "por vigente". Entonces no hay igualdad ni libertad en la relación contractual. "Cerrado el trato, se descubre que el obrero no es ningún agente libre y que el tiempo de que disponía libremente para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual está *obligado a venderla*"(289).

La explotación se realiza a través de la separación entre propietarios privados de los medios de producción y los propietarios sólo de su fuerza de trabajo, separación de trabajo y propiedad que tampoco se justifica éticamente. Este es el presupuesto lógico e histórico del sistema capitalista tal como lo expone Marx, "determinados por una historia de posesión del producto del trabajo del otro y desposesión del propio producto del trabajo"(290). Si la apropiación histórica original no fue lograda legítimamente, la continuación, mantenimiento y aumento de riqueza a través de ella no la legitima. Por eso cuando Nozick se topa con esta pregunta simplemente dice que ya no se trata de preguntar por eso, que eso se queda como una pregunta para los filósofos, pues él sólo hace filosofía política. Tal apropiación original fue producto igualmente de explotación de trabajo ajeno, de esclavitud, del trabajo de siervos, de guerras, de compra de seres humanos para obtener trabajo, de despojo, de sometimiento, dominación y conquista militar de pueblos, culturas y continentes (América, África). Pura violencia: "tan sólo cuando el poseedor de medios de producción y de subsistencia encuentra en el mercado al trabajador libre como vendedor de su fuerza de trabajo, y esta condición *histórica* entraña una *historia universal*"(291).

Habr alguna forma legítima de obtener -hacer- propiedad privada y riqueza?, cmo legitimar -justificar éticamente- el derecho a apropiarse de lo que el trabajo ajeno produce?, por qué necesariamente debe ser la distribución de los bienes producidos desigual?, por qué a unos les ha de tocar menos y a otros más si se trata *de personas con iguales derechos*? A estas preguntas respondemos que no hay manera tica legítima de establecer tales distinciones. "Si el valor es vida humana objetivada impaga, la acumulación del plusvalor como pluscapital no puede ser sino pobreza, miseria, muerte del trabajador...el salario no cubre con dinero ese tiempo robado: plust tiempo de trabajo que no entra en el 'precio' del trabajo. Es una dialéctica de vida y muerte: la vida del capital (su 'ser') es muerte del obrero (su 'no ser')(292).

El problema de la distribución es de "capital" importancia. Pero hasta Habermas se la resta: "En síntesis, los nuevos conflictos no se recrudecen alrededor de problemas de distribución, sino alrededor de cuestiones relacionadas con la *gramática de las formas de vida*"(293). Quizá sea válido eso para las sociedades industriales avanzadas pero eso implica un injustificado olvido de la mayoría de las sociedades no avanzadas, y del papel que aquellas juegan en la situación de éstas. La nica justificación del sistema de mercado es la apuntada antes, pero inválida.

Y qué pasa con los que no son propietarios de los medios de producción y sin embargo satisfacen adecuadamente -de sobra- sus necesidades? Esto tiene que ver con el sistema jerarquizado de los salarios (294). Por qué debe ganar un tipo de trabajo más que otro?, cul es la base para dar a cada tipo de trabajo diferente salario?, cul es la base para determinar que tal tipo de trabajo produce más valor y que por consecuencia merece más? Lo que de hecho ocurre con la distribución es que de todo lo que se produce anualmente se nos reparte una cierta cantidad de productos por medio de la asignación del salario que se nos da, esto es, el salario recibido equivale a la cantidad de bienes que puedo comprar en un año para satisfacer mis necesidades. Si gano más, consigo más y viceversa. Lo que todos producimos es distribuido de manera desigual y no hay base racional para eso. De dónde se sacaría el "más" que se le paga al abogado, al médico, al ingeniero, al político, al filósofo, si no es de lo que a otro se le quita o no se le da? Esto parece lo más normal del mundo. Pero es ilegítimo un sistema en el cual, de entrada, unos seres humanos, la mayoría tanto a nivel nacional como mundial, son colocados en un nivel inferior al asignarles menos cantidad de bienes que a los otros por el hecho de que realizan una labor que contribuye a producir los bienes de un determinada comunidad pero de los cuales va a recibir el mínimo. O sea, se le castiga por dejarse explotar, por no saber cumplir el mandato supremo del sistema.

La igualdad de todos, el concepto de todos como fines en sí, es el fundamento ético para sostener la inmoralidad de este sistema. No hay forma éticamente legítima de apropiación y creación de la riqueza. Quien en el sistema logra crear riqueza lo hace a través de explotación del trabajo ajeno. El capital existe *como capital* sólo en tanto crea los no propietarios, los poseedores sólo de su fuerza de trabajo. La propiedad es apropiación de trabajo ajeno no remunerado. El capital es una estafa hecha a obrero como dice Marx. La fuerza de trabajo se convierte en una mercancía más, pero la mercancía principal, por medio de la cual se producen todas las demás. El hombre es rebajado de este modo a mero instrumento o cosa para producir cosas -mercancías- que valen más que él; una revista inútil vale más que el salario diario con el que el trabajador debe sostener su vida. La vida de un día vale menos -capitalistamente puesto- que un libro de Rorty.

Es necesario establecer esto para terminar con tonterías como éstas: "siempre que el dinero controle mercancías y aparte de eso nada más, no tenemos por qué preocuparnos por su acumulación. Las objeciones son de carácter estético,..., no de carácter moral. Tienen que ver más con la ostentación que con la dominación" (295), o sea, desaparece el concepto de explotación - pues eso hace Walzer-, y si uno pretende criticar una acción como explotadora, él nos responde que únicamente afirmamos o decimos con ello que es "feo", "desagradable", "que no es forma bonita" actuar así (ay que "feo" ser ostentoso!), y si alguien muere de hambre, sólo podemos decirle que no ha sabido "explotar las oportunidades del mercado...El precio de su libertad es también el precio de su pérdida. No nacieron para ser pobres; simplemente, no supieron hacer dinero"(296). Santo niño de atocha! El mandato absoluto del sistema es entonces, anda ve y haz tú lo mismo: explota! (pero cambiando títulos: en lugar de explotación, "inteligencia y ejercitación" efectiva de la libertad para aprovechar las oportunidades que bondadosamente se nos ofrecen). Igualmente Nozick sostiene que no se puede buscar el bien social porque de esta manera se usaría a unos individuos para beneficiar a otros: "Usar a una persona en esta forma, ni toma en cuenta suficientemente, el hecho de que es una persona separada..El no obtiene algún bien predominante por su sacrificio y nadie está facultado a forzarlo a esto". Es la expresión del individualismo liberal de que cada quien puede hacer lo que quiera mientras no dañe a los demás: "No hay ningún sacrificio justificado de alguno de nosotros por los demás", o sea, no estoy obligado a sacrificar lo que tengo en beneficio de los demás; "no hay nada que moralmente prepondere sobre nuestras vidas en forma que conduzca a un bien social general superior"(297), y cada quien puede y tiene derecho a conservar lo que tiene y a aumentarlo a no ser que lo haya adquirido injustamente (!) dice él. Y quién le dijo a Nozick que no es sacrificio el de una persona que trabaja todo el día para apenas vivir y es tomada por lo mismo como medio para que otros vivan bien (Nozick mismo), quién dice legítimamente que no se le está quitando algo. La propiedad no es neutral como él cree. Lo que moralmente prepondera sobre nuestras vidas (particulares) es la vida de los otros.

Por consiguiente la democracia es incompatible con el capitalismo. "Si los medios de producción son propiedad privada, las principales decisiones *económicas* del país se toman por unos cuantos individuos, los cuales están tratando al resto de la población como objeto y no como sujeto"(298). Si las decisiones importantes y fundamentales, con consecuencias para la vida de cada uno de los individuos, son tomadas sólo por unos pocos individuos poseedores de los medios de producción, del poder económico y político, de las fuerzas armadas, ello significa que no se está respetando a las personas como tales sino tratándolas como meros instrumentos, como útiles u objetos para el beneficio de los que sí tomaron las decisiones. La democracia exige participación real de los ciudadanos aun cuando ello traiga consigo múltiples problemas. El ejemplo típico de capitalismo sin democracia es Japón. Esto invalida al sistema. Y no digamos ya lo que implica todo esto a nivel mundial, en la relación entre países, en el comercio mundial, en la división mundial del trabajo donde algunos países o continentes son reducidos a ser países meramente maquiladores (véase Dussel para el tema de la dependencia), donde, por las diferencias en los "valores" de las mercancías y trabajos unos países y continentes son reducidos a la miseria porque lo que hacen "no vale" lo que los otros hacen.

Ni en la construcción misma de la base del sistema se justifica éste (el sistema contractual), ni en su génesis histórica, ni en cuanto a su finalidad última y sus consecuencias. Ni históricamente se justifica la adquisición de esa "acumulación originaria". La génesis y distribución de la propiedad que es la base del intercambio de propietarios necesita de justificación. No se la puede desligar de su origen histórico. La vida como fin último se convierte en un fin dependiente de una actividad -el trabajo asalariado- cuya finalidad no es la realización de la vida sino el consumo despiadado de la misma para otra finalidad superior a ella, la valorización del capital, que permite el dominio y el poder de unos sobre otros. Así, no se puede educar ni a uno mismo ni a los hijos, no se pueden realizar actividades que uno quisiera realizar a las cuales se tiene derecho si no se obtiene el recurso monetario indispensable. El fin último del sistema no es la elevación y realización plena de los contenidos humanos sino la valorización del capital, el acrecentamiento de riqueza en pocas manos con la consiguiente pobreza y miseria de la mayoría de los seres humanos. La producción de mercancías es el fin último, para la reproducción del capital. La dinámica interna del sistema capitalista lleva a las crisis económicas; sin embargo, efectivamente, el mismo sistema tiene y ha creado una serie de mecanismos para superarlas, para sostenerse a pesar de ellas. Pero ha llevado también a las crisis ecológicas y de energéticos. Con todo esto estamos afirmando que no se puede evitar hablar de, ni negar que existe la explotación, y que ella es absolutamente injusta. Que si el sistema se afirma a través de ella no hay base racional para seguir sosteniéndolo por parte de los propios capitalistas ni por parte de sus apologistas economistas y filósofos políticos y sociales más que la fuerza y la violencia. El fundamento presupuesto de esta crítica es ético. "Éticamente hablando, esta alienación del trabajo, esta negación de su alteridad, de su exterioridad...por construir al otro como mediación, instrumento,...es el mal originario, la perversidad ética por excelencia de la realidad capitalista, y por ello de su moral"(299).

Es necesaria la solución del problema económico para que exista un régimen político basado en las mayorías. Como sostiene Hinkelamert, "*la democracia posible, es aquella que es capaz de generar estructuras económicas que funcionen en favor de los intereses de las mayorías*"(300). Se trata de distribuir el producto del trabajo de modo tal que sea posible la reproducción material del productor, no sólo de las mayorías sino de todos. Sin la solución de lo económico, ya se podrán establecer medidas políticas para el mejoramiento de los seres humanos, pero lo principal, la distribución de la riqueza queda siempre en manos de los que tienen el acceso a ella. La base real ética de un sistema democrático legítimo es su contribución a la satisfacción de las necesidades de los seres humanos que lo conforman, empezando evidentemente por las fundamentales, comida, vivienda, trabajo, educación, medicina, y después pueden ser discutidas las demás, pues aquéllas no están a discusión. Como establece Hinkelammert, la reproducción material de la vida humana es la exigencia básica, se "concentra el problema de la reproducción de los factores de producción en la reproducción de un sólo factor: el hombre"(ibid., 5). Este es y debe ser la instancia última -el a priori- de todas las decisiones económicas y políticas: a) Porque la reproducción material es la instancia última de toda vida humana y de su libertad, "el hombre muerto...deja de ser libre, independientemente del contexto social en el cual vive"(ibid., 8); b) se sigue de ahí la necesidad de reproducir el mismo aparato productivo y la propia naturaleza "solamente en intercambio con la cual se puede reproducir la vida humana material"(ibid., 8), y de ahí la necesidad de asegurar su reproducción. Con esto se apunta a criterios éticos como la base de construcción de una sociedad justa: la satisfacción de las necesidades básicas, participación en

la vida social y política que garantizan el orden económico y social donde sea posible sostener el medio ambiente (v. *ibid.*, 58). El logro de tal orden económico-social, sólo esto puede ser el "ethos de la liberación...permitir ser al Otro otro"(301). "El acto supremamente bueno es la praxis liberadora"(302). El nombre legítimo dado (Marx, Dussel, Miranda, Hinkelammert) a tal orden es *socialización de los medios de producción*. Sólo de este modo puede ser logrado, efectivamente, "el cumplimiento de los derechos concretos a la vida", la determinación en que ellos son propiedad pública y en que el proceso económico tiene que ser planificado para satisfacción de las necesidades de todos.

4.6.2 Democracia.

En la democracia se trata del respeto al otro individual y de este modo al todo de la comunidad en su dignidad humana. De aquí se derivan los demás derechos, no deductivamente sino en cuanto al contenido de lo allí (en la dignidad de la persona) implicado, esto es, el ser de la subjetividad universal. De ahí que la base y fundamento ético-filosófico de la democracia es -y sólo puede ser- el respeto de los individuos como tales, de las personas como fines en sí mismos, por lo tanto como iguales y por consiguiente con los mismos derechos y deberes. A esto llegamos después de todo lo hasta aquí expuesto y justificado, lo que intentamos poner de manifiesto con Hegel (3.1.6, 3.2, 3.3.2), en (4.3.1), en (4.4), etc., al establecer el fundamento de la filosofía del derecho, el contenido ético de la libertad universal pues eso significa la libre realización autoconsciente de los individuos en el estado.

En consecuencia, las leyes, si son leyes verdaderas (no sólo positivas), defienden y contribuyen a realizar la humanidad de los individuos. No se puede rechazar la constitucionalidad, pero tampoco una constitución es válida sólo por ser lo vigente, se exige justificación de la misma y ésta sólo puede ser el contenido ético ahí presente y que en los hechos lo haga efectivo. La democracia posee por consiguiente, contenido éticos sustantivos, presupone la fundamentación racional de normas morales, y de hecho se plantea como una forma concreta de vida guiada y orientada por fines y valores morales (303); propone y exige la existencia de criterios ético-políticos para las leyes, las instituciones, la convivencia social, las decisiones y acciones colectivas. De ahí proviene la exigencia de participación de los individuos en las decisiones colectivas y en el poder a través de la discusión pública, es decir, una formación democrática de la voluntad. Es una propuesta de formas de autogobierno, de reformas a las instituciones, de logros de justicia social; por lo tanto, la presencia de libertad positiva y no solamente la libertad negativa liberal de no intervenir en la voluntad de los demás. *La voluntad moral autónoma racional* sólo puede ser obligada por lo que ella misma se dicta como ley de su voluntad, y como ya justificamos, ella es verdaderamente autónoma en cuanto es universal (3.2), (3.2.3). Por eso esta ley no es algo arbitrario ni contingente sino lo universal. O dicho con la ética discursiva, lo que la obliga es la validez de los argumentos que fundamentan tal modo de actuar como universalmente válido (304).

Pertenece también a ella la exigencia de una educación para la democracia, una educación liberadora, pues es necesario determinado grado de desarrollo de la consciencia moral para hacer efectiva la participación exigida por la democracia. "El grado de *democratización* de cada sociedad particular, y de la sociedad humana en general, expresa el grado alcanzado de conciencia moral"(305).

Y algo fundamental se sigue de la crítica al capitalismo: verdaderas restricciones, limitaciones al o anulación del sistema de mercado donde el fin último es la valorización del valor y no la humanización del humano. Se exige realización y establecimiento de condiciones sociales y económicas de justicia.

Evidentemente no se trata de dejar de lado los intereses, aspiraciones, perspectivas de los afectados sino, por el contrario, estricto conocimiento y participación de los mismos. Ella no se reduce tampoco solamente al derecho y efectuación del voto, no es un "mecanismo neutral de mercado"(306) para captar las preferencias de los consumidores votantes. La democracia no es meramente formal.

Todo esto constituye la normatividad ética de la democracia. A la pregunta de cómo concretizar, efectivizar la demanda de respeto de la dignidad de los sujetos, respondemos que es precisamente, a través de estos mismos mecanismos mencionados. Cómo sea posible establecer de modo adecuado todos estos mecanismos en cuanto todo ello significa relaciones humanas más racionales, qué medidas sea necesario tomar, cómo institucionalizar los diálogos para la comprensión y acuerdo mutuo, cómo conseguir la anulación de sistema explotatorios y excluyentes, cómo cumplir y llevar a cabo los acuerdos que los organismos mundiales establecen, cómo hacer efectivo el cumplimiento de las principales leyes universales que ya están presentes en el derecho, todos estos son problemas fundamentales necesarios de discutir y que implican todo un proceso de realización efectiva, de liberación y reconocimiento mutuo, de análisis concretos de las múltiples y diversas situaciones para, a través de eso, plantear medidas necesarias, pero ello nos exigiría un trabajo aparte. ¿Y qué tienen que ver todos estos criterios, principios, conceptos, normatividad con nuestra particular situación histórica?, ¿cómo podemos hacernos cargo de nuestra peculiar posición dentro del conjunto total apropiándonos de los mismos?, ¿podemos trasladar simplemente lo que en otras latitudes se considera necesario e indispensable a los casos concretos de nuestros pueblos? Ante estas cuestiones es necesario tomar en cuenta, para el establecimiento de verdaderos regímenes democráticos las condiciones históricas económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas distintas. No es igual en un lugar que en otro. De aquí tenemos que partir para el establecimiento en nuestro país de una real democracia, sin olvidar la necesidad ya mencionada de no restringirla sólo a la defensa de una comunidad o estado particular.

¿De qué depende entonces la legitimidad del orden político democrático? La legitimidad de un orden político no proviene sólo del consenso. La legitimidad es el merecimiento de reconocimiento de tal orden jurídico-político como válido. ¿Qué puede permitir que los individuos -ciudadanos- de determinada comunidad reconozcan a un ordenamiento jurídico-político como válido?, ¿qué lo hace *merecedor* de tal reconocimiento? No puede ser sólo debido al conjunto de

leyes que en él rigen pues: "La legalidad sólo puede generar legitimidad si se supone ya la legitimidad del orden jurídico"(307). Para la mayoría de los autores que hemos estudiado la legitimidad es producto del consenso logrado de todos los individuos sobre la aceptación de tal determinado orden político, de ahí proviene su validez, del consenso. La ética discursiva es la propuesta principal en este sentido hoy día (308). Tomando como base la propuesta de la ética discursiva se afirma con razón por una parte, que "lo propiamente esencial de la democracia consistiría en la legitimación de las decisiones políticas a través del consenso...no son determinados valores sino 'el mismo procedimiento del acuerdo racional'...las que se plantean como principio de organización de la interacción social y política, y como criterio de validez de acciones y normas"(309). Con ello se reduce toda fuente de legitimidad al consenso; por eso se rechazan fuentes de legitimidad basadas en el derecho natural en cuanto en él "el consenso siempre está ligado a un contenido normativo que se considera verdadero, por cuanto coincide con la 'naturaleza de las cosas', lo cual conduce a naturalizar los estándares normativos de una sociedad particular"(310). Para nosotros, de acuerdo con la fundamentación que hemos hecho, hay valores que no están a discusión, lo cual implica para el concepto de razón la refutación del consenso como base de lo racional también en cuanto a lo democrático. El concepto de razón es más fuerte que el propuesto por la ética discursiva. El problema radical para nosotros se plantea nuevamente en cuanto se pregunta por los criterios del consenso, por *la lógica de la justificación racional de la legitimidad*, y entonces llegamos otra vez a que la legitimidad de un orden político no proviene sólo del consenso puesto que para que tal consenso otorgue la validez buscada por el sistema político social es necesario respetar los criterios éticos ya establecidos por nosotros, y entonces, si sabemos que un ordenamiento legal, social, político, económico, o de poder viola en sus principios constitutivos mismos los contenidos éticos aquí defendidos -el concepto del otro como fin en sí, como sujeto con derechos, la autonomía, etc.- no lo aceptáramos como legítimo, y por el contrario, si cumple con ellos, si los hace valer, si son la base de las leyes, y si el poder está encaminado a la preservación y sostenimiento de los mismos, y por consiguiente al fomento de la participación de los individuos en la toma de decisiones y a una real satisfacción de las necesidades fundamentales lo aceptaríamos como legítimo, esto es, se hace merecedor del reconocimiento como válido, como el que debe regir. El consenso (tal como ya criticamos en cuanto a la justificación de la ética en el punto (2.6)) involucra ya criterios no resultado sino presupuestos del mismo: el concepto del respeto absoluto de la persona como persona, su ser racional y autónomo, la igualdad de todos los seres humanos, la norma de que los acuerdos se deben respetar y cumplir, el estado como fin y realidad de la libertad, el concepto de la ley como universal, válida para todos, los derechos humanos, la preservación y defensa de la vida humana, el mismo concepto de argumentación racional, todos como independientes de cualquier contexto particular o consensos fácticos contingentes circunscritos a determinados contextos socio-políticos, *como lo racional en sí y por sí*. Esto se basa en que, efectivamente, las cosas principales, como las anteriores, racionalmente hablando, no están a discusión: "en una verdadera democracia no todo está a votación...ninguna de las cosas realmente importantes está a votación"(311). Los consensos, para ser racionales deben apelar aquéllos. Por eso no es válido esto: la democracia "implica precisamente la apertura a la crítica: sólo hay democracia allí donde *todo* (incluso la democracia) puede ser objeto de discusión"(312). Esto es autocontradictorio. Los contenidos de la democracia son contenidos sustantivos determinados, al aceptarlos de entrada se rechazan sus opuestos así

como otros tipos de concepciones de la persona humana, de la libertad, de lo ético, de lo social, de lo religioso, de la autonomía, de la ley.

El consenso, la argumentación y el diálogo para nada son dejados de lado; ellos son fundamentales en este sentido: la formación dialógica de consenso es constitutiva de la democracia -así como de la acción comunicativa y filosófico argumentativa- en cuanto sólo por la práctica comunicativa consensual se da efectivización al respeto de los criterios mencionados, sólo así, por este medio -no instrumentalmente dicho- es posible y real la mediación o mediaciones entre los conflictos, las circunstancias, la determinaciones de los fines y objetivos, la función y capacidad del poder, los proyectos, las leyes, las necesidades, la forma racional del respeto al otro. El valor del diálogo es inapreciable, es absolutamente necesario (tal como lo estamos viendo en este momento con la revolución indígena en Chiapas). Pero tal diálogo, si realmente es tal, no se puede limitar a ser un "edificar sin ser constructivo", un edificante "hacer que siga la conversación más que encontrar la verdad objetiva"(313). Una conversación donde nunca se llega a nada no porque no se pueda sino porque no se quiere, pues es un conversar convertido nuevamente en un monólogo consigo mismo, en un "diálogo" de sordos en cuanto de entrada -a priori- ya se sabe que *no hay nada nuevo* que el otro pueda decir, donde el otro no (nos) me cuestiona, donde yo no lo cuestiono, donde no se aprende nada porque no hay nada que aprender, donde sólo podemos responder a las críticas: "just I dont know" (como dijo Rorty (en México) al ser cuestionado su cinismo por su indiferencia frente a las causas del sistema capitalista explotatorio), o "esos son sus problemas" (Vattimo en México, al enfrentarle los problemas de pobreza y exclusión de estos países); donde si el otro no concuerda, es distinto y entra en conflicto con lo que somos, lo único que podemos decir es la soberana tontería (por no decir otra cosa) de que ese otro es un loco, "porque los límites de la salud mental son fijados por aquello que *nosotros* podemos tomar en serio"(314).

Pero así: "¿Cómo puede creerse en la veracidad de una palabra interpelante si se niega la posibilidad o el beneficio de la interpelación misma?"(315). El diálogo representa algo más radical de lo que la misma ética discursiva cree. A través de él, el real peligro que se corre (si se puede llamar peligro) es el de la necesidad de confrontar las propias opiniones, creencias, tesis y que al hacerlo resulte necesario aceptar el punto de vista del otro como fundado a comparación del propio, y así la necesidad de llevar a cabo una real transformación. Los diálogos sí pueden permitir, y exigen de hecho eso, un cambio radical, esto es, no salimos de él tal como éramos. Un diálogo puede cambiarlo todo. Si se trata de argumentación racional, lo racional se debe imponer, y si éste se impone algo debe cambiar nos guste o no. Los obstáculos puestos al mismo, las restricciones y manipulaciones, el convertirlo en negociación, tienen por objetivo no asumir en totalidad lo que él significa, porque se sabe de antemano que en él las exigencias son absolutas. "Sólo puede oír y hablar creativamente el que ha emprendido la senda de la liberación. Saber escuchar la voz-del-Otro es saber disponerse a que su interpelación sobrecoja mi seguridad, mi instalación, mi mundo, como un clamor riesgoso e inquietante de justicia"(316). La exigencia de aquellos a los que *se les ha dejado* "sin voz" hace valer su derecho absoluto a ser escuchados.

Una pregunta que también permite percibir el hecho de que no es el consenso el que garantiza la legitimidad es: ¿por qué decidirse por la democracia? La única respuesta posible es que sólo en ella y por ella es posible garantizar la realización e institucionalización -aun cuando no de forma

acabada, hay que reconocerlo- del respeto a la dignidad de todos los seres humanos, de su libertad y participación, de sus condiciones materiales de vida, etc. El hecho de que tal institucionalización democrática esté inacabada, mal lograda, con innumerables dificultades no significa su refutación. La democracia es una exigencia política operante en la sociedad actual, una idea ya realizada en las instituciones existentes y en la consciencia de los individuos a pesar de lo inacabado de esa realización (317).

¿Por qué tenemos que aceptar nuevamente el iusnaturalismo? Porque la dignidad pertenece al hombre. No como algo que se le agregue de fuera, sino que ella es su constitutivo. Ni ella ni el respeto por la misma pueden hacerse depender de determinada ley u orden jurídico vigente, positivo, pues solamente ella posibilita el que un tal orden pueda ser considerado verdadero orden jurídico, legítimo y justo. Si ella, si el contenido ético que hemos defendido no se respeta, el poder legislador carece de fuerza legitimante. "Sin esta pre-positividad no tendría ningún sentido hablar de derechos humanos, porque un derecho que puede ser anulado en cualquier momento por aquellos para los que ese derecho es fuente de obligaciones, no merecería en absoluto el nombre de derecho"(318). El respeto a los otros y a uno mismo por parte de ellos como iguales es el deber y derecho fundante de los derechos jurídicos y humanos. En efecto, esta es una defensa del iusnaturalismo en contra del positivismo jurídico, el cual sostiene que los únicos derechos válidos son los vigentes, los dictados por la ley o el poder en turno, y sólo esto los hace válidos. No decimos que no deba haber leyes. Afirmamos el fundamento ético que las sostiene -si son leyes reales y no meras imposiciones. Como sostiene Spaemann, el concepto de dignidad humana "no indica de modo inmediato un derecho humano específico, sino que contiene la fundamentación de lo que puede ser considerado como derecho humano en general"(319). Las leyes y normas fundamentales de la vida ética, social y política no dependen de que las dicte determinado ordenamiento jurídico, o determinado gobierno o poder para ser válidas: "una determinación jurídica puede ser perfectamente fundada y consecuente respecto de las *circunstancias* y de las instituciones jurídicas *existentes*, y ser, sin embargo, en sí y por sí injusta e irracional"(320). Ellas no son lo válido por ser lo vigente sino por ser lo racional pues "no todo derecho 'positivo', 'impuesto' por el legislador está, en tanto tal, justificado y es obligatorio"(321); "el carácter de justo o injusto, bueno o malo, de una acción, no depende de ley positiva alguna"(322). No se trata, como aclara Hegel, de que exista un derecho en el estado de naturaleza (al cual ya criticó) (323), sino que el concepto de "lo natural" tiene "el significado de una justificación *válida en sí y por sí*", la cual hemos tratado de aportar retomando a Hegel, pues "aunque las determinaciones jurídicas fueran justas y racionales, es algo totalmente distinto probarlo -lo cual sólo puede ocurrir de un modo verdadero por medio del concepto"(324). "Si la palabra naturaleza designa la esencia, el concepto de una cosa, entonces el estado de naturaleza, el derecho natural es el estado y el derecho que corresponden al hombre con arreglo a su concepto, con arreglo al concepto del espíritu"(325). Por consiguiente, tampoco se trata de la defensa dogmática de un orden trascendente del cual no se sabe lo que es. Tampoco se trata nuevamente de reducirlo al puro derecho natural individual. Wellmer por ejemplo, sólo lo toma en su sentido individualista en su artículo sobre derecho natural y no en el de lo válido por sí, por racional, defenderlo entonces no es volver a defender un puro individualismo basado en la defensa de la propiedad privada (a la Locke).

Pc.: consiguiente, sólo en el concepto del *estado democrático de derecho* se pueden concebir en una unidad los diversos momentos ya abordados, los institucionales, éticos-jurídicos, económicos, políticos, etc. El estado democrático es la única solución posible. ¿Cómo concebir el Estado? Como dijo Hegel: "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 sólo establece una conexión mientras que el espíritu no es algo individual, sino la unidad de lo individual y lo universal"(326). El modo atomístico sería el del individualismo liberal. Por el contrario, lo esencial es la unidad de lo particular y lo universal en el estado (v. 3.2, 3.3.2). El concepto del *estado* debe ser clarificado para comprender lo que queremos decir partiendo de Hegel. "El *Estado* es la sociedad de seres humanos bajo las relaciones de derecho, y en que los individuos...valen como personas unos para otros"(327). Por ello la "esencia del Estado es la vida moral"(328), él es "el universo ético (das sittliche Universum)"(329). "El estado en sí y por sí es la totalidad ética...el espíritu que está presente en el mundo y se realiza en él con conciencia... Únicamente es estado si está presente en la conciencia"(*ibid.*, 258 A). Lo único que se pone aquí de manifiesto son relaciones éticas. Por eso, el estado es "la realidad efectiva de la idea ética...En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconsciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia, mediata"(*ibid.*, 257), los dos momentos ya analizados antes al tratar el concepto de eticidad. Por eso es la unidad verdadera de "la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva"(*ibid.*, 258 obs.), de lo individual y lo universal. De ahí proviene la importancia de esta tesis hegeliana: "El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en éste tiene su esencia"(330). Esto es, sólo es hombre, subjetividad autoconsciente y autónoma (libre) dentro del entramado ético comunitario que es el estado, sólo éste lo saca de su naturalidad, él constituye su segunda naturaleza, y por eso en "el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente"(*ibid.*, 100); "el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad"(*ibid.*, 101), "en el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad"(*ibid.*, 103-104). Lo concebido normalmente como limitación de la libertad es sólo limitación de la naturalidad de la voluntad, de su animalidad, pues la moralidad es el "derecho sustancial, la segunda naturaleza"(*ibid.*, 104). Con ella se alcanza el ser verdaderamente libre. El estado "es la vida moral realizada" (*ibid.*, 101). "El Estado, o el pueblo, es la 'sustancia' de los individuos...el estado o la comunidad tiene una vida superior; sus partes están relacionadas como las partes de un organismo. El individuo no está sirviendo a un fin separado de sí mismo"(331), el espíritu verdadero, su abstracción son los individuos aislados, "es una comunidad cuya constitución e instituciones tienen como fin el derecho y la autorrealización de los individuos"(332). El constitutivo fundamental del mismo es lo ético, "los derechos y deberes intersubjetivos, en deslinde y contraste con una moral narcisista y con un derecho positivista que los haría depender de la legislación. El conjunto de los *verdaderos* deberes y derechos es el estado"(333). "Únicamente la ética, como alternativa a los vínculos jurídicos y morales, es capaz de formar las bases de una verdadera comunidad"(334). El objetivo al cual los individuos sirven *de hecho* es la base de su ser, de su identidad, pues sólo existen por y para ella, y no se sirve a un "moloch" implacable y destructor, no existe para ellos de manera utilitaria o instrumental, para su beneficio personal, normativamente puesto, aun cuando de hecho también se lo utiliza como instrumento para los propios intereses en innumerables casos.

Por consiguiente el estado no es el gobierno, el cual es un grupo de hombres con tareas específicas, la ejecución de las decisiones importantes, "es un instrumento del estado"(335). Pelczynski cita a C.J. Friedrich, quien explica así la confusión entre el estado y el gobierno, de la cual se derivan las acusaciones de estatismo contra Hegel: "Como el concepto de Estado que modernamente prevalece como primariamente como un gobierno -una multiplicidad institucional que comprende a aquellos que ejercen funciones de mando en la comunidad- es sustituido por la concepción de Hegel, esencialmente aristotélica, del estado como la mayor comunidad, de ahí se hace inmediatamente autoritario, pero esto no es afirmar implicaciones totalitarias que se han eliminado del esencial liberalismo de Hegel"(336). Entonces no es posible concebir las tesis hegelianas de la obediencia al estado como una sujeción y sometimiento incondicional a las leyes y mandatos de las autoridades y los que gobiernan (337).

Nos propusimos definir aquí el concepto de estado hegeliano para conectarlo con los conceptos ya anteriormente expuestos de la moralidad y la eticidad pues es la culminación de los mismos. Evidentemente no hemos estudiado todo lo que sobre esto se puede estudiar... Si planteamos la necesidad de la culminación de la idea de fundamentación de la ética en el concepto de la filosofía política y, de este modo, en el de una comunidad ética política cuyo fin sea efectivamente la realización de la individualidad autoconsciente de cada uno de los que la forman y por lo mismo, de la misma totalidad ética, esto es, *donde la estructura universal intersubjetiva constituida por el contenido ético supremo sea el fin* pues: "La unión como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal"(338). "La intersubjetividad, i.e la vinculación y unificación ente los hombres, no es medio para otra cosa sino fin en sí misma"(339). Este concepto de estado nos permite comprender su verdadero contenido como contenido ético, el cual debe estar siempre presente al realizar un estudio del estado pues como establece Hegel, las leyes que rigen y gobiernan a la familia y el estado, no son meramente positivas, sino "las instituciones de la racionalidad que aparecen en ellos. El fundamento, la verdad última de las instituciones es empero el espíritu, que es su fin universal y su objeto sabido"(340). *El entramado de relaciones del estado como la comunidad universal intersubjetiva es un entramado de relaciones normativas, desde la familia, en la sociedad civil, y así el estado concebido como la totalidad ética.* Con Habermas también intentamos poner de manifiesto esto precisamente a través de la constitución normativa de la acción comunicativa, como la razón inmanente a ella. Consiguientemente, el gobierno de un estado, sus leyes, sus instituciones, su ordenamiento jurídico político, su producción, su educación y cultura deben estar encaminados al cumplimiento de ese entramado normativo pues lo que con él se satisface no es un interés particular sino del todo. Efectivamente, las cosas en el presente no se realizan de forma acabada tal como aquí se exige. Pero si ni siquiera tenemos criterios racionales en los que basar la acción -por complicada que ella pueda ser- ¿cómo será posible buscar siquiera un aproximación adecuada? Nosotros defendemos la racionalidad del acto de reconocer y tratar al hombre como sujeto racional, y por tanto, el estado debe respetar la autonomía individual. Por eso es necesario que la ley garantice que todos sean tratados de igual forma y que tengan los mismos derechos, así como obligaciones. La sociedad política *debe* realizar completamente esto. Este debe ser su fin y acabamiento. Así, la ética recibe una realización concreta en la política, en el diseño de una sociedad verdaderamente ética, y la política obtiene un contenido ético concreto, pues "la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es

libre, pues se obedece a sí misma, y es, por tanto, libre"(341). De este modo dejan de ser dos elementos extraños uno al otro tal como se lo quiere mantener -teóricamente y prácticamente- en la actualidad. Pero, de hecho, las exigencias políticas son exigencias éticas. La política deja de reducirse a la mera búsqueda y mantenimiento del poder, pues también las críticas al poder provienen del contenido ético presente en el espíritu, en la consciencia de los que forman el estado. Eso justifica racionalmente como el contenido del derecho a la libertad, la voluntad pensante cuya realización sólo es posible en una sociedad. El derecho es la realización de la libertad autoconsciente de los individuos en la comunidad existente, su criterio es la libertad y su realización, exige ésta, y así, la del todo de la sociedad. La condición de la realización de lo uno es la condición de la realización de lo otro. Hegel se opone a las teorías individualistas del contrato del derecho natural, a la visión utilitaria de la sociedad como instrumento de la felicidad individual, al individualismo, por eso (v. 3.2), "para que la voluntad sea verdadera y así absolutamente libre, lo que ella quiere, o sea, su contenido, no puede ser otra cosa sino ella misma. La voluntad sólo puede querer a sí misma y tenerse por objeto. Así, la voluntad pura...quiere que la voluntad como tal sea libre en su actuar y que sea dejada en libertad, o sea que suceda la libertad general"(342). Esto constituye la teoría ética del derecho y del estado. Entonces, "la realidad del reino de los cielos -dice Hegel- es el estado"(343).

La liberación auténtica es el camino a una sociedad donde todo esto sea real. La estructuración, los cambios, las revoluciones necesarias para conseguirlo, junto con las dificultades, las crisis, el desgarramiento en que la consciencia ética se encuentra y en el que debe sumergirse para poder tener la *experiencia* de ello, son los obstáculos que no constituyen límite alguno para "*el poder de lo negativo*". Se convierten en límite más bien si no se los afronta. La racionalidad de la razón ético-filosófica debe ser tan exigente y potente como lo son las exigencias del tiempo presente, las exigencias de los otros que han sido dejados de lado, aniquilados, explotados y olvidados. Si la ética manifiesta lo absoluto, y Dios es lo absoluto, ahí está él.

Notas.

1. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica I*, 64; *Enzyklopädie*, 41 Z 1. Citamos las obras de Hegel sólo por su nombre. La *Enciclopedia* y la *Filosofía del derecho* las citamos por el número de párrafo.
2. *Ibid.*, *Introducción a la historia de la Filosofía*, 39.
3. Descartes, después de haber planteado las formas radicales de duda sobre la certeza y verdad de lo se había tenido por cierto, llega a saber que si existe el "genio maligno" que lo engaña -la duda radical cartesiana-, precisamente por eso, porque lo engaña, él, Descartes, existe, y "engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada mientras yo esté pensando que soy algo"; "si estoy persuadido de algo meramente, o si pienso algo, es porque soy", por eso es indudable la verdad de esta proposición: "yo soy, yo existo". La proposición absolutamente cierta es: "Pienso, luego existo".
4. Descartes, 115; Hegel, *Enz.*, 64; v. también, Hintikka.
5. Apel, 1976, 166; v. Hintikka.
6. *Ibid.*, 1991a, 133.
7. *Enz.*, 24 Z 1.
8. *Ciencia...* I, 66.

9. *Ibid.*
10. *Enz.*, 36 Z.
11. *Ciencia...* I, 67.
12. *Filosofía del derecho*, 21 A.
13. *Enz.*, 20.
14. *Introducción a la historia...*, 29.
15. *Enz.*, 24 Z 1.
16. *Ibid.*, 20 A.
17. *Ibid.*, 24 Z 1.
18. B. Weissmahr, 67
19. *Historia de la filosofía*.
20. W. Kamlah, 30.
21. De una cita de Hegel, en Miranda, 1989, 70.
22. *Ibid.*, 74.
23. *Historia de la filosofía*, III, 449.
24. W. Kamlah, 44.
25. *Enz.*, 24 Z 3.
26. *Introducción a la historia...*, 28.
27. *Ibid.*, 29.
28. *Ibid.*, 28; v. Lauer 1983.
29. *Ibid.*, 47.
30. *Ibid.*
31. Cf. las críticas de Urmson, 127.
32. V. Hösle citado por P. Miranda, 1993, 36.
33. Cf. *ibid.*
34. R. Rorty, 1989, 162.
35. Citado por Apel, 1986a, 146 n.36.
36. Cf. *ibid.*, 1991a, 113-119.
37. Sexto Empírico, II, 172, 173, 182, 187.
38. L. Wittgenstein, 5.631, v. 5.5421.
39. Wittgenstein, citado por Kripke, 126.
40. K.-O. Apel, 1992, 193.
41. *Ibid.*, 206.
42. Cf. Lauer, 1982b, 22.
43. R. Rorty, 1989, 335.
44. *Fenomenología...*, 38; v. para diversos (y no divergentes) conceptos de metafísica: Weissmahr ; Connill; Miranda ; Lauer ; Spaemann ; Bengoa; y recientemente el libro de Vittorio Hösle el cual desgraciadamente no hemos podido tratar en este trabajo. Hemos empezado a estudiarlo y será importante para nosotros confrontar lo aquí expuesto con su propuesta pues también parte del pensamiento hegeliano. Igualmente, recientes obras de D. Henrich. Todo esto es lo que las críticas totales a la razón pretenden desacreditar.
45. *Ibid.*, 260. Continuamos citando en el texto según el número de la página de esta obra.
46. Q. Lauer, 1982a, 129.
47. *Enz.*, 41 Z 2.
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*
50. Kant, citado por Puntel, 200.

51. *Ibid.*
52. *Ibid.*
53. *Enz.*, 41 Z 2.
54. *Fenomenología...*, 150.
55. Hegel, citado por Valls, 154.
56. *Ibid.*
57. *Enz.*, 439.
58. Cf. Hegel, *Historia de la filosofía* III, 428; *Enz.*, 42 y Z, 162.
59. *Historia de la filosofía* III, 428.
60. *Ciencia...* II, 517.
61. *Enz.*, 424.
62. *Ciencia...* II, 517.
63. *Historia de la filosofía* III, 428.
64. *Ibid.*
65. *Ciencia...* II, 517.
66. *Ibid.*
67. P. Miranda, 1989, 95. A esta obra debemos mucho para el argumento aquí formulado.
68. *Ciencia...* I, 35.
69. *Ciencia...* II, 518.
70. Q. Lauer, 1982b, 83 n. 20, v. 101.
71. *Propedéutica, Werke* 4, 164. Tomamos esta cita de "Apuntes para la lógica", de Hegel, c. *Investigación humanística*, Otoño de 1988, 130-131.
72. *Ciencia...* II, 518.
73. *Ibid.*, 516.
74. Q. Lauer, 1982a, 292.
75. *Ibid.*, 293.
76. Taylor pregunta "¿por qué desea hablar Hegel de un espíritu que es mayor que el de los individuos?", 1983, 169, pero simplemente no se trata de ningún "sujeto mayor", tampoco de un "espíritu cósmico", 182-183. Es necesario rechazar esa metáfora espacial. Dice bien él que esta vida superior parece algo misterioso debido a los prejuicios atomistas, pero él mismo cae en otro algo misterioso.
77. Lauer, 1982b, 70. El objetivo final de la obra de Miranda (1989) es precisamente poner de manifiesto que todas las determinaciones que las ciencias empíricas manejan como producto de la captación de tales realidades es una mistificación, una objetivación alienante de conceptos que sólo en el espíritu, en la razón poseen significado. No hemos abordado las argumentaciones cuyas las cuales refutan la consistencia y realidad de los principales conceptos utilizados por la ciencia actual (la física principalmente) tales como: masa, fuerza, causa, energía, carga, campo, átomo, espacio, tiempo, momentum, ley, conservación de la energía, y la soberbia discusión del significado de identidad y diferencia en lo físico para lo cual se apoya en las tesis de la mecánica cuántica de Heisenberg, y Schrödinger, Eddington, Bohr, en el experimento del efecto túnel y el de las dos rejillas. Su tesis es que todos ellos en cuanto "conceptos explicativos" no son más que proyecciones del concepto conocidos directamente por autoconsciencia, determinaciones del pensar, conceptos (Caps. III, 8,9; IV, 5,6; V). Aquí hemos realizado esto sólo a través de algunos de tales conceptos, principalmente el de fuerza, de ley, de esencia, de real, de ser, de libertad, de necesidad, pues todas ellas son determinaciones del concepto; v. Lauer, 1982b, 62-65.
78. L. Puntel, 199-200; *Enz.*, 42-46.
79. *Ciencia...* I, 47; Puntel, 210; *Enz.*, 19 A y Z 2, 24.
80. *Enz.*, 24 Z 1.
81. *Ciencia...* I, 47.

87. L. Puntel, 212.
83. *Ibid.*, 213.
84. *Ibid.*
85. *Ciencia...* I, 46.
86. L. Puntel, 214-215.
87. *Ibid.*, 215.
88. *Ibid.*, 225.
89. *Ciencia...* I, 109.
90. *Enz.*, 44 A.
91. L. Puntel, 225, v. 216.
92. *Ibid.*, 216.
93. *Ibid.*
94. *Ciencia...* I, 47.
95. *Ibid.*, 46.
96. Q. Lauer, 1982b, 81.
97. *Ibid.*, 66.
98. *Ibid.*, 67.
99. *Ibid.*; "la realidad revela a y en el pensar racional lo que la propia racionalidad de lo real es", 77. "El pensar 'objetivo' no es un 'recibir' dentro del sujeto un objeto ya preparado; es el sujeto objetivándose a sí mismo en su actividad finalista (purposeful)", 108.
100. *Ciencia...* I, 46.
101. L. Puntel, 211.
102. *Ciencia...* I, 48.
103. Cf. Habermas, 1989c, 1990.
104. *Ibid.*, *TAC 1*, 494. Continuamos citando en el texto según el número de la página de esta obra.
105. P. Miranda, 1989, 91.
106. K.-O. Apel, 1991a, 144.
107. *Ibid.*, 111.
108. V. para exposiciones y críticas de estas tesis Apel ya expuestas, Weïssmahr, 32-38; Miranda, 1983, Cap. II, III, V, 1989; Urmson, Caps. VII-VIII; Conill, Cap. I; Sorell, cap. 1; también Puntel.
109. G.W.F. Hegel, *Enz.*, 38 Z.
110. *Ibid.*, 39.
111. B. Weïssmahr, 34.
112. *Enz.*, 113 A.
113. Cf. *ibid.*, 39 A; Apel 1985, 1986a; Miranda, 1994; Höffe, 110-114; Weber; también Wellmer, 1991a, 227.
114. Harman, citado por Sorell, 191; y dice también: "no parece que sea necesario hacer suposiciones sobre ningún hecho moral para explicar la ocurrencia de las llamadas observaciones morales a las que me refiero", 190.
115. A. Wellmer, 1991a, 227.
116. W. Sellars, 141. Continuamos citando en el texto según el número de la página de esta obra. V. también Popper, 42 ss., cap. V.
117. Cf. Urmson, cap. IX.
118. W. Sellars, 181.
119. K.-O. Apel, 1992, 186.
120. P. Miranda, 1983, 44.
121. *Ibid.*, 43.

122. *Ibid.*, 89, v. 59.
123. K.-O. Apel, 1985d, 223.
124. *Ibid.*, 1992, 179.
125. Reibenschuh, citado por Miranda, 1983, 113.
126. K.-O. Apel, 1985d, 223.
127. *Ibid.*, 230.
128. P. Miranda, 1983, 92, v.91; Apel, 1985d.
129. *Ibid.*
130. Cf. Apel 1991a, 1992 en cuanto a los juicios de percepción; se puede revisar el cap. II de Miranda donde realiza una crítica completa empezando desde la sensación misma, pasando por las proposiciones básicas, y llegando hasta las expresiones o términos teóricos. Obviamente aquí sólo hemos presentado algo muy breve.
131. B. Weissmahr, 37.
132. G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, 150.
133. *Ibid.*, 70.
134. *Enz.*, 20 A; v. 24 Z 1.
135. *Ibid.*
136. *Ibid.*, 21 Z.
137. *Ibid.*, 38 A.
138. K. Popper, 90.
139. Wellmer, citado por Miranda, 1983, 93.
140. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, XIV.
141. *Ibid.*, B 124.
142. B. Weissmahr, 24.
143. *Enz.*, 39.
144. Cf. Popper; Miranda, 1983, 228 ss.
145. R. Rorty, 1989, 89, 148-155, 165, 174.
146. K.-O. Apel, 1985a, 64.
147. Cf. crítica de Urmson, 198; Popper, 41; Weissmahr, 35.
148. *Ibid.*, 198; v. Miranda, 1983, 185-191, 194-198; Apel, 1992, 182.
149. Cf. Urmson, 127; Popper, 50; Miranda, 1983, 1993.
150. Cf. Miranda, 1993.
151. *Ibid.*, 1983, 191.
152. Q. Lauer, 1982a, 281.
153. *Ibid.*, 281, n. 21, v. n. 22.
154. K.-O. Apel, 1985c, 174.
155. P. Miranda, 1983, 139.
156. *Ibid.*, 139-140.
157. *Ibid.*, 139. Véase ahí mismo los argumentos de carnap y Popper sobre idealismo y realismo, en cuanto Miranda demuestra a través de ellos que tal controversia no se resuelve por medio de la sensibilidad.
158. *Ibid.*, 140.
159. A. Wellmer, 227.
160. Cf. N. Elias. Su crítica se dirige igualmente contra esa autodistanciación que se deja a sí misma como inválida, y no pertinente. Pero de ella depende todo.
161. K.-O. Apel, 1976, 168.
162. *Ibid.*
163. Metzke (*Hegels Vorreden*), citado por Lauer, 1982a, 277, n. 12.

164. Cf. Kripke.
165. R. Spaemann, 100.
166. Distinguímos nosotros entre *ética* y *moral* al contrario de como lo hace Habermas, 1993. Hablamos de *ética* como nivel superior reflexivo de fundamentación.
167. V. para una crítica Sorell, cap. 7.
168. *Introducción a la historia...*, 158.
169. *Enz.*, 158 Z.
170. *Ibid.*; v. 35 Z.
171. P. Miranda, 1989, 129-130.
172. Cf. *Introducción a la historia...*, 102 ss.
173. *Filosofía del derecho*, 149.
174. *Ibid.*
175. *Ibid.*, A.
176. *Ibid.*, 150 Obs.
177. *Fenomenología...*, 392.
178. *Filosofía del derecho*, 15 A.
179. *Ibid.*, 139 Obs.
180. *Enz.*, 24 Z 3.
181. *Ibid.*
182. *Ibid.*
183. *Filosofía del derecho*, 139 A.
184. *Fenomenología...*, 449; v. *Filosofía del derecho*, 18 A.
185. *Ibid.*, 17.
186. *Filosofía del derecho*, 18 A.
187. *Ibid.*, 10 A.
188. *Enz.*, 24 Z 3. "El hombre natural no es como debe ser; este 'debe' es su concepto", *Filosofía de la religión III*, 132, v. 128-140, 209-224.
189. *Filosofía del derecho*, 11.
190. *Propodéutica*, 25, 26.
191. *Filosofía del derecho*, 139 A.
192. *Enz.*, 24 Z 3.
193. Citado por Miranda, 1989, 253.
194. *Filosofía del derecho*, 139 A.
195. *Ibid.*, Obs.
196. *Ibid.*
197. Citado por Miranda, 1989, 253.
198. Citado en *ibid.*, 246.
199. E. Dussel, 1987 II, 27, v. todo el § 21 para "el mal" de la Totalidad; §§ 29-31 para lo ético liberador.
200. *Ibid.*, 25.
201. *Ibid.*, 188.
202. Utz Maas, citado por Miranda, 1983, 348.
203. *Filosofía del derecho*, 19.
204. P. Miranda, 1989, 111.
205. *Ibid.*
206. G. Haeffner, 82.
207. A. Giddens, 1993b, 94, v. 91.
208. *Ibid.*

209. *Ibid.*
210. R. Spaemann, 35.
211. P. Miranda, 1989, 20.
212. *Ibid.*, 258; v. 20-21, 252-255, 261-264.
213. N. Elias, 104, 121 y 191 respectivamente.
214. Durkheim, citado por Beriain, 53; v. Kamlah, 59; Habermas sobre Mead, *TAC* 2 cap. 1.
215. Cf. Habermas, 1985 y 1990.
216. *Filosofía del derecho*, 151 A.
217. R. Spaemann, 102.
218. *Ibid.*, 122.
219. *Ibid.*, 109.
220. *Ibid.*, 123.
221. P. Miranda, 1989, 278.
222. G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia*, 98.
223. J. Habermas *TAC* 1 164; v. Apel, 1994, 229-234.
224. K.-O. Apel, 1985E, 360.
225. *Ibid.*, 365.
226. *Ibid.*, 366.
227. P. Miranda, 1983, 374.
228. Cf. Giddens, 1993a, 146 ss.
229. K.-O. Apel, 1994, 220.
230. *Ibid.*, 221.
231. *Ibid.*, 222.
232. J. Habermas, *TAC* 1, 164-165.
233. K.-O. Apel, 1994, 232, v. 233-234.
234. *Ibid.*, 223-224.
235. P. Miranda, 1994, 38.
236. K.-O. Apel, 1994, 224.
237. P. Miranda, 1994, 37.
238. J. Habermas, 1991, 116. Continuamos citando en el texto según el número de la página de esta obra.
239. Ch. Taylor, 1989, 13. Continuamos citando en el texto según el número de la página de esta obra.
240. *Ibid.*, 1991, 30.
241. *Ibid.*, 1989, 87.
242. De una traducción de las *Erläuterungen zur Diskursethik* de Habermas, hecha por Gabriela Kraemer, para el seminario del prof. Dussel en la UNAM.
243. Ch. Taylor, 1989, 47.
244. J. Habermas, 1991, 120.
245. Sh. Benhabib, 54.
246. Cf. sus ensayos sobre Hegel, en 1994, 157-230, especialmente 193, 199, 200, 219, 223, 229.
247. K.-O. Apel, 1991b, 179, v. 1989b y 1994. Continuamos citando 1991b.
248. J. Habermas, 1991, 120.
249. K.-O. Apel, 1991b, 171.
250. Sh. Benhabib, 40 ss.
251. *Ibid.*, 11.
252. J. Habermas, 1991, 120.
253. *Ibid.*, 122.
254. Sh. Benhabib, 43.

255. A. Giddens, 1993b, 46.
256. Sh. Benhabib, 55.
257. Ch. Taylor, 1989, 395. Igualmente Apel, Dussel, Miranda, Hinkelammert.
258. *Ibid.*, 12.
259. *Ibid.*, 11; Benhabib, 45-46; Hinkelammert, 133-167; Kamlah, 116.
260. Cf. las obras de Dussel sobre Marx.
261. Cf. Miranda 1989, Taylor 1983.
262. Cf. Hinkelammert.
263. A. Giddens, 1993b, secc. II.
264. E. Dussel, 1987 II, 118.
265. K.-O. Apel, 1994, 216.
266. *Ibid.*, 212.
267. Por otra parte, ¿no permanecerá exterior el discurso filosófico de fundamentación al trasfondo del mundo de la vida? ¿Cómo anclarlo otra vez? Pero ¿existe esa separación? El problema para Habermas es el de si no permanecerá una teoría moral externa a la vida ética en cuanto liga la imparcialidad del juicio al procedimiento mediante el cual se resuelven argumentativamente las pretensiones de validez normativas, teniendo entonces que enfrentar el problema de la conexión de la teoría moral con la eticidad concreta. Quizá nos quedemos en una mera abstracción. Las cuestiones prácticas sobre las normas y su validez surgen en contextos determinados, en situaciones concretas de acción. A este problema intentamos responder ya en el punto anterior (4.4).
268. K.-O. Apel, 1994, 238 n. 48.
269. *Ibid.*, 239.
270. Véanse las críticas de McCarthy a Rorty en *Ideales e ilusiones*, cap. 1; para el problema del relativismo y varios puntos de vista relativistas así como críticas al mismo, Olivé, cap. VIII.
271. L. Olivé, 186.
272. *Ibid.*, 188.
273. *Ibid.*, 192.
274. *Ibid.*, 194.
275. P. Miranda, 1993, 37.
276. Cf. H. Küng para un análisis de estos problemas mundiales.
277. R. Mate, 119.
278. Ch. Taylor, 1989, 415 y 501.
279. E. Dussel, 1985, 1990.
280. J. Rawls, 1985, 23. Continuamos citando esta obra según el número de página.
281. A. Wellmer, 1991b, 60.
282. V. E. Dussel, 1985, 114, para la exposición de estas tesis.
283. M. Walzer, 108.
284. *Ibid.*, 115, v. 34.
285. Marx, citado por Dussel, 1990, 162; v. 1985 cap. 8, 1990 cap. 5.
286. *Ibid.*, 1990, 366.
287. P. Miranda, 1983, 13, v. 15.
288. Marx, citado por Dussel, 1985, 115.
289. *Ibid.*, 1990, 150.
290. *Ibid.*, 1985, 116.
291. *Ibid.*, 1990, 142.
292. *Ibid.*, 173-174.
293. J. Habermas, *TAC* 2, 555-556.

294. P. Miranda, 1983, 15-16.
 295. M. Walzer, 123.
 296. *Ibid.*, 127.
 297. R. Nozick, 45.
 298. P. Miranda, 1989, 314.
 299. E. Dussel, 1985, 354.
 300. F. Hinkelammert, 1990, XII. Continuamos citando en el texto esta obra por el número de página.
 301. E. Dussel, 1987 II, 109.
 302. *Ibid.*, 72.
 303. J. De Zan, 306; v. Maliandi, 262.
 304. *Ibid.*, 307, 312.
 305. R. Maliandi, 289.
 306. J. De Zan, 304.
 307. E. Serrano, 277.
 308. J. Habermas, 1985; Serrano, 282-283, 285-286; Michelini 321-329; Maliandi, 301.
 309. J. De Zan, 305-306, 316-317.
 310. E. Serrano, 280.
 311. P. Miranda, 1989, 311.
 312. R. Maliandi, 261.
 313. R. Rorty, 1989, 326 y 340.
 314. *Ibid.*, 1992, 43; v. su defensa liberal en 1991.
 315. E. Dussel, 1987 II, 86.
 316. *Ibid.*, 57.
 317. R. Maliandi, 301; de igual modo Miranda, Hinkelammert, Apel, Habermas, Taylor..
 318. R. Spaemann, 90.
 319. *Ibid.*, 93.
 320. G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, 3 Obs.
 321. W. Kamlah, 112-113.
 322. P. Miranda, 320, v. 321-322.
 323. Cf. Hegel, *Filosofía de la historia*, 104, 107.
 324. *Filosofía del derecho*, 3 y A.
 325. *Filosofía de la historia*, 105.
 326. *Filosofía del derecho*, 156 A.
 327. *Propedéutica*, 51.
 328. *Filosofía de la historia*, 101.
 329. *Filosofía del derecho*, introducción. Continuamos citando esta obra.
 330. *Filosofía de la historia*, 101. Continuamos citando esta obra en el texto.
 331. Ch. Taylor, 1983, 166 y 168-169.
 332. L. Siep, 188. "El estado, en este sentido, significa la totalidad de la población de un país independiente y 'civilmente' organizado en la medida en que está impregnada por una eticidad y constituye un 'orden moral' o una 'comunidad ética'"(Pelczynski, 266).
 333. P. Miranda, 1989, 305.
 334. A. Pelczynski, 260, v. 259.
 335. P. Miranda, 1989, 307.
 336. A. Pelczynski, 283-284 n. 59.

337. V. Pelczynski 284-285. Tampoco debe confundirse con la sociedad civil (Miranda). Esta depende de aquél en cuanto, como lo formula de manera precisa Pelczynski en su artículo. Dejamos por ahora un detallado análisis de esta relación entre sociedad civil y estado.

338. G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, 258 Obs.

339. P. Miranda, 1989, 276.

340. *Filosofía del derecho*, 263 A.

341. *Filosofía de la historia*, 104.

342. *Propedéutica*, 15.

343. Hegel en sus escritos de juventud, citado por Miranda, 1989, 275.

CONCLUSION.

Sin fundamentación última no puede haber saber verdadero, auténticamente racional, ni saber y actuar ético realmente universal. La fundamentación última es necesaria no por gusto ni capricho personal sino debido a la necesidad del pensar mismo, porque el pensar requiere conocer que ella es necesaria, que él tiene ese impulso, que requiere satisfacer esa sed. Ante los nihilismos y cinismos actuales, sólo ese impulso, esta inquietud, esta preocupación y sobra manifiesta como una búsqueda por algo mejor, por algo bueno y justo, en el actuar y decir de muchos individuos, de grupos marginados y excluidos, de comunidades que reclaman su derecho, manifiesta en el vacío sentido y experimentado en la vida consumista, afanosa de novedades, cotidiana, en el trabajo que abruma, en el aburrimiento por no encontrar las verdaderas y auténticas experiencias, en el dolor del alma por no encontrar en el otro, en la otra, en los otros, alguien con quien realizar la propia vida, lograrla y vivirla, sólo esta inquietud, este saber ocultado por los innumerables mitos de la sociedad moderna capitalista, su defensa y proyección, sólo ello puede permitirnos llegar a ser verdaderamente racionales. Sólo la asunción responsable de todo ello puede constituirnos como sujetos autoconscientes. Tal tarea es igualmente una asunción libre, autónoma; no puede ser algo impuesto, forzado, con cadenas y látigos, y precisamente por ello es por lo que es racional, eso es lo racional, asumirlo consciente y libremente como dictado y ley de nuestra voluntad, no individual ni egoísta sino en comunidad con los otros sólo en relación con los cuales es posible mi propia identidad, mi yo, y así mi responsabilidad, pues sólo soy yo y responsable *ante los otros*.

Hemos aquí solamente iniciado ese camino hacia la liberación, hacia lo que concebimos como racional. Por ello fue necesario entrar en discusión crítica con dos de las principales propuestas filosóficas defensoras de la racionalidad universal, la de K.-O. Apel y la de J. Habermas, por estar de acuerdo con mucho de lo que ellos proponen: por su crítica del solipsismo y del paradigma cientificista, por la necesidad de determinar el significado de la racionalidad en el mundo, en la ética y en la reflexión filosófica, por la importancia del diálogo y la discusión argumentativa para resolver pacíficamente los conflictos, por la necesidad de la intersubjetividad y de la autorreflexividad filosófica. Todos estos aspectos hemos ido tratando de subsumirlos en nuestra propuesta. El desacuerdo fundamental está en relación con la derivación del concepto de razón postmetafísica que hacen, a partir de la asunción del "giro lingüístico", que los lleva a proponer como base del concepto de racionalidad el puro seguimiento adecuado de los procedimientos discursivos para llegar un consenso fundador de validez teórica y práctica; concepto de razón no formulado como filosofía primera -a pesar de Apel-, que deja de lado conceptos fuertes de teoría y de sistema comprensivo, el concepto de sujeto, de razón unitaria, y se propone como una razón múltiple, destrascendentalizada -a pesar de Apel-, donde la racionalidad de los contenidos cede paso a la validez de los resultados obtenidos por medio del seguimiento adecuado de las reglas del procedimiento en la comunidad de comunicación de científicos, filósofos, ciudadanos, etc.; concepto que se propone así como falible -con diferencias respecto de Apel pero también presente en algunas de sus tesis, como ya vimos; y no se sostiene por tanto, la existencia de realidades últimas consistentes por sí mismas. La justificación de la validez proviene sólo del consenso y lo que no pase por él es concebido como metafísica dogmática.

Nuestra crítica retoma y asume la propuesta filosófica de Hegel. Los conceptos metafísicos y postmetafísicos de razón se distinguen entonces en cuanto aquél -el que proponemos- demuestra criterios con contenido sustantivo -teóricos y éticos-, universal, racionales, verdaderos, demostrados así por la necesidad lógica de los argumentos mismos a través de la reflexión y argumentación filosóficas -frente al dogmatismo y el escepticismo-, y éste último los hace dependientes del consenso, dejando de lado diversos presupuestos lógicos, ontológicos, epistemológicos, antropológicos, sobre la capacidad de reflexión y acción de los sujetos interactuantes y de la argumentación filosófica realizada. Hemos demostrado que la pragmática trascendental y universal presuponen, afirman, e implican conceptos acerca de los cuales se debe explicitar su contenido; así, los del sujeto mismo, del yo, la autoconsciencia, la intersubjetividad, del deber, buena voluntad, autonomía, sujeto libre, individualidad y universalidad, por un lado, y por otro, los de argumentación lógica, necesidad, autorreflexividad, y así, el pensar. La fundamentación última del saber y de la ética apela a y requiere de ellos. La ética discursiva los presupone pues sin un sujeto consciente, moral, autónomo, argumentante no es posible la discusión y el diálogo. De ahí la necesidad de concebir las determinaciones propias de la subjetividad, de saber qué significa sujeto, consciencia, autonomía, buena voluntad, libre, racional a fin de cuentas.

La reflexión sobre esto nos llevó a conceptos teóricos y morales que no dependen del consenso, intentando explicitar su contenido y la conexión entre ellos. La base para ello es el concepto del yo, de la autoconsciencia de los sujetos vivos y argumentantes, puesto que ser un sujeto es ser un yo y éste significa, como ya definimos, el acto de saberse, el acto reflexivo de tomar consciencia de sí, el movimiento de mediación en el que la consciencia se tiene a sí por objeto, y es por consiguiente automediación, autorreflexividad. Movimiento vital de saberse, sin el cual no hay yo alguno; acto que nos constituye como personas, como autoconsciencias. Ahora bien, en el concepto del sujeto necesariamente está implicado el concepto de otro sujeto. No hay sujetos aislados, solos; por ello hemos hablado de la intersubjetividad. A la determinación del yo pertenece el ser esencial y constitutivamente intersubjetivo, relación con otros yos, relación que no puede ser concebida sin el componente normativo que nosotros hemos determinado como el deber de respetar la persona, la subjetividad de los otros, el concepto del otro como fin en sí mismo; deber ahí actuante, real, es decir, la relación intersubjetiva es constitutivamente ética nos guste o no, queramos aceptar esto o no, pues el deber está presente en cuanto ya siempre estoy frente a otra persona, otro yo, igual a mí, al que debo respeto. Todo ello requiere de desarrollo, de aprendizaje del lenguaje, de educación, de relación con los otros; es un proceso de adquisición de la identidad. Se trata entonces del proceso de devenir racional, pues no somos por naturaleza un yo, racionales; esto se gana, se va logrando. Por consiguiente, lo que se va realizando (haciendo real) y conquistando es la autonomía. Así, el proceso de devenir racional es el mismo de devenir libre, lo cual depende del contenido ético fundamental puesto que el cumplimiento del deber es lo que libera, lo que nos hace ser racionales, lo que nos constituye como un yo verdaderamente independiente frente a otro yo independiente.

Tesis fundamental es por consiguiente, la de que sin la defensa de la subjetividad, del yo, no es posible plantear el concepto de la razón y, de este modo, no es posible tampoco defender una ética racional universal: sólo puede haber defensa del deber universal, de una norma universal, en cuanto es defensa de la persona, del yo de los otros, del sujeto, y de este modo, de la realización de la autoconsciencia en intersubjetividad, de la comunidad ética. Y sólo puede existir esa defensa *racional* porque la base de la razón es la autoconsciencia misma, i.e. la consciencia de que sólo a través de la argumentación lógica puede defenderse la razón a sí misma.

De ahí que, la filosofía de la subjetividad y de la razón especulativa defendidas aquí no son una filosofía de la consciencia solipsista -tiempo poco Hegel trata de ésta-, pues sólo es real en la relación con otros, no es abstracta porque posee un contenido, determinaciones constitutivas de la misma, y por último, el contenido fundamental es ético. Sostenemos así la realización intersubjetiva de la razón. La razón está en -es- la a) interacción comunicativa con contenido normativo, en cuanto es actuar dialógico que presupone contenidos constrictivos y afirma pretensiones de validez sometibles a crítica, discusión y defensa intersubjetiva, inevitables para una acción racional (retomando a Habermas), de modo que se logre el entendimiento. Lo cual nos llevó por un lado, a formular como constitutivo del orden social, y sostén de la integración social, el componente normativo de los actos de habla ilocucionarios, y así en el mundo de la vida mismo (de acuerdo con Habermas); y por otro, a determinar los contenidos o criterios éticos sustantivos universales de lo racional ya presentes en el mundo, asumiendo el concepto hegeliano de eticidad. De este modo, afirmamos que hay razón en el mundo de la vida, en la eticidad, razón definida principalmente por contenidos éticos universales, en la demanda y exigencia del respeto absoluto del derecho de la subjetividad libre autoconsciente presente ya, actuante, real y efectiva en el mundo actual -sea éste el de las naciones desarrolladas o del tercer mundo-, los cuales son los fundamentos normativos de la crítica al sistema vigente mismo. b) La consciencia ha llegado a este saber y actuar. La razón filosófica es así, la formulación de la justificación de esta racionalidad en el mundo, justificación que debe ser racional; por lo cual fue necesario que ella demostrara su propia racionalidad. De ahí la necesidad del discurso filosófico de fundamentación última. La razón se manifiesta entonces, al mismo tiempo, y en conexión intrínseca con lo anterior, en la necesidad de la argumentación filosófica que determina y justifica como necesario el contenido, el desarrollo, y la conexión entre estos conceptos (retomando aquí a Apel en su intento de fundamentación última y obviamente a Hegel), los cuales son afirmados como presupuestos de una argumentación racional, y por consiguiente, su verdad no proviene del consenso de la comunidad de argumentantes sino en cuanto contenido justificado en su necesidad lógica por la argumentación filosófica. Ésta es reflexión sobre la necesidad de la propia argumentación y del contenido de los conceptos aportados, autorreflexión radical, y así autofundamentación del saber, en cuanto saber que demuestra su propia necesidad, la cual se define por la autoconsistencia y sistematicidad del saber de sí del pensar.

La demostración fundamental en este intento es la de la necesidad del pensar, i.e. la irrefutabilidad e imposibilidad de negar sin caer en autocontradicción performativa la existencia y necesidad del pensar en sus determinaciones constitutivas, y por consiguiente, de su defensa como base de la cual depende el saber y la objetividad del mismo. De ahí que, sin la unidad última autoconsistente

Del pensar, de la autoconsciencia, no puede haber objetividad del saber, pues ésta sólo es posible por la necesidad que el pensar proporciona en cuanto él es la necesidad misma. Con esto nos oponemos al intento de Apel y Habermas (y a los intentos destrascendentalizadores de los relativistas, hermenéutas, filósofos del lenguaje, etc.) de proporcionar la objetividad del conocimiento a través del consenso de la comunidad de comunicación (o de rechazarla de modo escéptico o relativista). Éste sólo lo puede haber si se ha dado ya una argumentación, una hilación de razones. Por consiguiente, se debe conocer y reconocer la necesidad de los argumentos mismos, necesidad que sólo puede partir de algo necesario en sí: el pensar (que se sabe).

Se sigue de lo anterior, como absolutamente necesaria, una reflexión mucho más profunda sobre la lógica propia de la razón puesto que, como hemos visto, se trata de la necesidad lógica del saber, y así, de aquélla en lo que consiste la demostración en filosofía. Tarea que dejamos pendiente por ahora.

Ahora bien, efectivamente, el diálogo y la discusión argumentativa son lo racional mismo, lo que debemos defender, tal como sostienen Apel y Habermas. Pero no por razones procedimentales sino porque así realmente se respeta y se realiza verdaderamente el sujeto como sujeto, porque así se hacen valer y se logran en verdad los contenidos que hemos defendido -el pensar como tal-, y solamente así podemos dejarnos llevar por la cosa misma discutida, esto es, oír, meditar, discutir, criticar, rechazar o asumir reflexivamente el contenido de la argumentación que el otro nos dirige, pues es sobre él sobre el que debemos acordar. Y si la necesidad del contenido está justificada, no nos queda más remedio, racionalmente, que someternos al mismo y aceptarlo como verdadero, como válido para todos, como el mejor argumento. La demostración de la necesidad de un contenido sustantivo determinado no significa recaer en el solipsismo pues la autorreflexión de fundamentación última demuestra lógicamente esa necesidad como resultado, no del pensar de un sujeto solitario, sino del pensar objetivo como realidad autoconsciente -que la misma demostración pone de manifiesto-, condición de posibilidad a su vez del pensar del pretendido sujeto aislado y de todo otro conocimiento.

La diferencia fundamental entre la intersubjetividad de Apel-Habermas con la que defendemos se refiere a que aquéllos, además de hablar correctamente de la realización intersubjetiva de la propia intersubjetividad, se refieren al, y derivan de ahí a final de cuentas *como fundamental el consenso intersubjetivo* como criterio de validez teórica y práctica. Paso que ya no aceptamos. Nosotros defendemos la intersubjetividad en el primer sentido, la relación primaria dada ya siempre entre autoconsciencias, afirmamos su necesidad, así como la de justificar racionalmente contenidos teórico y prácticos independientes del consenso.

Por ello podemos hablar con Apel, Habermas y Hegel, de procesos de racionalización del mundo de la vida y *de la filosofía*. El principio de autoalcance (Apel) podemos reformularlo diciendo que si bien el proceso histórico ha llevado a la racionalidad del principio del discurso argumentativo como el telos (fin) ya de hecho realizado, en ello va implicada la consciencia de haber llegado al conocimiento de las determinaciones constitutivas de la autoconsciencia no sólo filosófica sino también, y primariamente, en el saber y actuar comunicativo de los individuos socializados. Es la consciencia de la necesidad del derecho de, y respeto absoluto a la subjetividad de cada uno, del

otro, de la exigencia de realización de una comunidad ética autoconsciente, justa, como lo supremo, y de que ya existen los elementos que la pueden hacer efectiva; y al mismo tiempo, del saber cierto, verdadero, irrefutable, de las proposiciones filosóficas en las cuales se formula tal conocimiento. Cómo realizar la reconstrucción (crítico-filosófica) racional si no se sabe ya, y no se tiene con certeza, el conocimiento de aquello que la posibilita y a lo que ella apunta. Ella debe tomar en cuenta precisamente esto como criterios de lo racional, cómo se efectúan en el mundo, cómo se ha llegado a ellos, y cómo realizarlos dadas las condiciones actuales. Ella es reconstrucción del proceso reflexivo e histórico de sí mismo del saber. De ahí que hablemos, de acuerdo con Hegel, del saber que se alcanza a sí mismo (v. 2.4, 3.1.7, 4.1.1). La reflexión filosófica es la determinación de tales criterios, la justificación de su verdad y la exigencia de realizarlos acabadamente; por eso al llevar a cabo este despliegue ella se autoexplicita, se alcanza a sí misma, tiene el concepto de sí. Es la razón como proceso (autorreflexivo) de desarrollo de sí misma, por medio del cual y en el cual se sabe a sí misma como saber necesario, verdadero.

La filosofía no queda entonces rebajada ni reducida a un mero complemento de las ciencias, ni mucho menos a una mera actividad consoladora, edificante, ni a un pensar esteticista que ve todo bello por el hecho de ser la manifestación de lo que es mi interior, lo cual puede llevar, y de hecho lleva, al cinismo. Esta propuesta, a diferencia de los conceptos débiles de razón, escépticos o relativistas, que llegan a la inconsecuencia total, o consensuales, ha defendido un concepto fuerte, sustantivo, verdadero, de verdades racionales últimas, de razón universal, i.e un concepto racional filosófico que justifica el desarrollo ya desplegado anteriormente en su necesidad.

Ahora bien, sólo a través de la efectuación plena del yo y de los otros es posible concebir una relación auténtica entre autoconsciencias autónomas, relación sólo realizable en una comunidad ético-política cuya base sea la satisfacción de las necesidades y la participación de los sujetos. La filosofía política y la defensa de la democracia señalan algunas de las líneas principales sobre las que debe seguir tanto la crítica como el planteamiento y reflexión de situaciones concretas, por ejemplo en nuestro propio país. Los problemas actuales más graves, los de la crisis económica, la crisis de nuestros valores humanos, la crisis ecológica, sólo pueden ser resueltos a través de un cuidadoso análisis de las múltiples interrelaciones y conflictos entre las diversas culturas y pueblos, costumbres, grupos de poder, entre las economías mundiales desarrolladas con las no desarrolladas, para de ahí, poder vislumbrar alguna forma de lograr la concordia, la solidaridad y la justicia entre los humanos.

Nuestro propósito ha sido poner de manifiesto los criterios o principios necesarios para tal proyecto, la justificación de los fundamentos de la crítica, pues sin ellos, hay todavía menos posibilidades de encaminarnos hacia tal objetivo. Pues bien, esto es absolutamente necesario para una filosofía crítica-liberadora pues se pretende realizar una crítica racional del orden vigente. Si la misma no justifica los fundamentos de su crítica, o es irracionalismo o no hay razón alguna para no quedarse con lo que hay. Y lo que hemos sostenido es que el fundamento último es ético porque la defensa de la razón es defensa de la racionalidad de los sujetos que conformamos la comunidad humana, racionalidad concebida -como ya vimos- como el devenir, el llegar a ser verdaderos sujetos autoconscientes, y por tanto, libres puesto que -como ya definimos- la libertad es sólo

posible como subjetividad consciente, consciencia y libertad a su vez sólo reales precisamente por la asunción libre del deber de los sujetos en su responsabilidad para con los otros, y por consiguiente, en cuanto realización de la verdadera autonomía en el respeto de los otros. Toda crítica racional debe asumir este concepto como criterio, pues es lo que se busca, y porque sólo a partir de él se puede criticar la no realización de lo humano en el sistema de vida actual, su negación, su no liberación, lo que se aniquila al ni siquiera proporcionar la satisfacción de las necesidades mínimas de los individuos, lo que no se realiza al negar a los otros -individuos, comunidades, pueblos, culturas. El logro y realización de tal concepto -del concepto- es precisamente el desarrollo, el proceso necesario por el que y en el que la razón humana se logra como tal, por el que el hombre se hace racional.

BIBLIOGRAFIA.

Albert, H., *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Bs. As., 1973.

Angehrn, Bobbio, Bourgeois (et. al). *Estudios sobre la "Filosofía del derecho" de Hegel*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1989.

Apel, K-O., (1976), "La fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje" en *Diánoia*, UNAM, México, p. 140-173.

_____. (1985), *La transformación de la filosofía*, Tomo II, Taurus, Madrid, 1985. (*Transformation der Philosophie*, 2 tomos, Frankfurt, Suhrkamp, 1972-1973.)

_____. (a) "El desarrollo de la 'Filosofía analítica' del lenguaje y el desarrollo de las 'Ciencias del espíritu'", en *ibid.*, p. 27-90.

_____. (b) "De Kant a Peirce. La transformación semiótica de la lógica trascendental", en *ibid.*, p. 149-168.

_____. (c) "¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?", en *ibid.*, p. 169-208.

_____. (d) "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales", en *ibid.*, p. 209-249.

_____. (e) "El concepto hermenéutico trascendental del lenguaje", en *ibid.*, p. 315-340.

_____. (f) "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en *ibid.*, p. 341-413.

_____. (g) "Introducción: La transformación de la filosofía", en *ibid.*, p. 9-72.

_____. (1986a) "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, p. 105-173.

_____. (1986b) "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?", en *ibid.*, p. 27-103.

_____. (1988a) "¿Límites de la ética discursiva?", epílogo a Adela Cortina. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 233-262.

_____. (1988b) "Conversación con K.O. Apel. Habermas y Apel o la fundamentación última de la ética", por Agapito Maestre, en *Investigación humanística*, Año IV, num. 4, 1988, p. 169-210.

_____. (1989a) "Linguistic meaning and intentionality: the compatibility of the 'linguistic turn' and the 'pragmatic turn' of meaning-theory within the framework of a transcendental semiotics", en *Foundations of semiotics*, ed. by G. Deledalle, Amsterdam/Philadelphia, 1989, 19-70. También en español en Dussel (1944), p. 254-310.

_____. (1989b) "El desafío de la crítica total a la razón y el problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad", Separata de anales de la cátedra Francisco Suárez, no. 29., 1989.

_____. (1991a) "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última" en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, p. 37-145.

_____. (1991b) "Ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant", en *ibid.*, p. 145-165.

_____. (1992) "El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental", en Vattimo (comp.), p. 175-213.

_____. (1994) "Pensar Habermas contra Habermas", en Dussel (comp.) (1994), p. 207-253.

K.O. Apel, A. Cortina, J. de Zan, D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.

- Austin, J.L., *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Paidós, Barcelona, 1988.
- Bengoia Rutz de Uzúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1993.
- Benhabib, Sh. *Situating the Self*, Routledge, New York, 1992.
- Beriaín, J. *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Conill, J. *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Cordua, C. *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977.
- De Zan, J., "Significación moral de la democracia", en Apel, Cortina (eds.), p. 297-320.
- Dussel, E., *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, 1985.
- _____, *Filosofía ética de la liberación*, tomos I y II, Ediciones la Aurora, Argentina, 1987.
- _____, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, UAM-I- S. XXI, México, 1990.
- _____, *1492. El encubrimiento del otro*, Ediciones Antropos LTDA, Colombia, 1992.
- _____, (Comp.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico norte-sur desde América latina*, Siglo XXI-UAM-I, México, 1994.
- _____, "Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, ética del discurso y filosofía de la liberación", en *Signos*, Año VII, t. III, UAM-I, México, 1994, p. 15-60.
- Elias, N., *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona, 1994.
- Gadamer, H.G., *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1988.
- _____, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en Vattimo (comp.), p. 89-112.
- Giddens, A., *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu editores, Argentina, 1993a.
- _____, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993b.
- _____, "Razón sin revolución? La TKH de Habermas", en *Habermas y la modernidad*, REI, México, 1993c, p. 153-192.
- Guariglia, O., *Ideología, verdad y legitimación*, F.C.E., Argentina, 1994.
- Habermas, J. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985. (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.)
- _____. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Aguilar, Taurus, Madrid, 1987. (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.)
- _____. (1989a) "Teorías de la verdad", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 113-158.
- _____. (1989b) "¿Qué significa pragmática universal?", en *Ibid.*, p.299-368.

- _____. (1989c) *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Aguilar, Argentina, 1989. (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.)
- _____. (1990) *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México, 1990.
- _____. (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- _____. (1993) "Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica", en María Herrera (Coord.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, Alianza Editorial, México, 1993, p. 59-78.
- Haefner, G. *Antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1986.
- Heidegger, M. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1992.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, F.C.E, México, 1987.
- _____. *Ciencia de la lógica*, 2 tomos, Solar-Hachette, Argentina, 1976.
- _____. *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988.
- _____. *Lecciones de historia de la filosofía*, 3 Tomos, F.C.E., México, 1905.
- _____. *Introducción a la historia de la filosofía*, Sarpe, España, 1984.
- _____. *Lecciones de la filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 1988.
- _____. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, 3 tomos, Alianza Editorial, Madrid, 1984, 1987.
- _____. *Lógica*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1973. (Primera parte de la *Enciclopedia*).
- _____. *Propedéutica filosófica: Teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, UNAM, México, 1984.
- _____. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Aguilar, Madrid, 1979.
- _____. *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1960-1971.
- Hinkelammert, F.J., *Democracia y totalitarismo*, DEI, Costa Rica, 1990.
- _____. "La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica", conferencia pronunciada en el IV Seminario internacional Sao Leopoldo, 29 de septiembre-1 de octubre 1993.
- Hintikka, J., "Cogito ergo sum: Inference or performance?", en *Knowledge and the known*, D. Riedel, Dordrecht, 1974, p. 98-125.
- Hyppolite, J., *Lógica y existencia*, UAP, México, 1987.
- Höffe, O., *Estudios sobre la teoría del derecho y la justicia*, Fontamara, México, 1992.
- Kamlah, W., *Antropología filosófica y ética*, Alfa, Bs. As., Argentina, 1976.
- Kripke, S., *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, UNAM, México, 1989.
- Kuhlmann, W., "Acerca de la fundamentación de la ética del discurso", en Apel, Cortina (eds.), p. 118-131.
- Küng, H., *Proyecto de una ética mundial*, Planeta Agostini, España, 1994.
- Labarriére, P.-J., *La 'Fenomenología del espíritu' de Hegel. Introducción a una lectura*, F.C.E., México, 1985.

- Lauer, Q., *A reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Fordham University Press, New York, 1982a.
- _____, *Hegel's Concept of God*, State University of New York Press, Albany, 1982b.
- _____, *Hegel's Idea of Philosophy*, Fordham University Press, New York, 1983.
- Maliandi, R., "Hacia un concepto integral de democracia", en Apel, Cortina (eds.), p. 257-296.
- Mate, R., *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- McCarthy, Th., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992.
- _____, "Reflexiones sobre la racionalización en la TAC", en *Habermas y la modernidad*, REI, México, 1993, p. 277-304.
- Michellini, D.J., "Ética discursiva y legitimidad democrática", en Apel, Cortina, (eds.), p. 321-342.
- Miranda, J.P., *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, Premia, México, 1983.
- _____, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, UAM-I, México, 1989.
- _____, "La farsa llamada escepticismo", en *La jornada semanal*, 8 de abril de 1993.
- _____, "El bien y las ciencias sociales", en *La jornada semanal*, 15 de mayo de 1994.
- Mure, G.R.G., *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1984.
- Nozick, R., *Anarquía, estado y utopía*, F.C.E. México, 1988.
- Olivé, L., *Conocimiento, sociedad y realidad*, F.C.E., México, 1988.
- Pelczynski, Z.A., "La concepción hegeliana del Estado", en Angehrn (et. al.), p. 249-288.
- Peperzak, A., "Los fundamentos de la ética según Hegel", en Angehrn (et. al.), p. 93-120.
- Pereda, C., *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI, México, 1994.
- Pérez Cortés, F. y S. Pérez Cortés., *La razón autocrítica. El conocimiento en Spinoza y Hegel*, UAM, México, 1989.
- Popper, K., *La lógica de la investigación científica*, REI, México, 1991.
- Puntel, L.B., "Transzendentaler oder absoluter Idealismus", en *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, 1983, p. 198-229.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, F.C.E., México, 1985.
- _____, "El constructivismo kantiano en la teoría moral" en *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 137-186.
- Ritter, J., *Hegel and the French Revolution*, MIT Press, Cambridge, 1982.
- Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989.

- _____. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- _____. "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en Vattimo (comp.), 1992 p. 31-61.
- Searle, J. *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1986.
- Sellars, W., *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, Madrid, 1971.
- Serrano Gómez, E., *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos-UAM-I, Barcelona, 1994.
- Sexto Empírico., *Esbozos pirrónicos*, Greco's, Madrid, 1993.
- Siep, L., "¿Qué significa: 'superación de la moralidad en eticidad' en la 'Filosofía del derecho' de Hegel?", en Angehrn (et. al.), p. 171-193.
- Sorell, T., *La cultura científica*, Península, Barcelona, 1993.
- Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.
- Taylor, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, F.C.E., México, 1983.
- _____, "Language and society", en Honneth, A., H. Jonas, *Communicative Action*, Mass. Inst. of Tech. Boston, 1991, p. 23-35.
- _____, *Sources of the Self*, MIT Press, 1989.
- Tugendhat, E., *Problemas de la ética*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988.
- Urmson, J.O., *El análisis filosófico*, Ariel, Barcelona, 1978.
- Valls Plana, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Laia, Barcelona, 1979.
- Vattimo, G. (comp.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Walzer, M., *Las esferas de la justicia*, F.C.E., México, 1993.
- Weber, M., "El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas", en *Ensayos de metodología sociológica*, Amorrortu, Bs. As., 1990.
- Weissmahr, B., *Ontología*, Herder, Barcelona, 1986.
- Wellmer, A., *The persistence of modernity. Essays on Aesthetics, Ethics, and postmodernism*, Cambridge, MIT Press, 1991a.
- _____. "Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx", en Apel, Cortina, de Zan, Michelini, 1991b, p. 15-69.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, México, 1987.