

4.
24



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



“LA CRITICA HEGELIANA A LA FORMALISMA DE ETICO DE KANT”

TESINA
que para optar al titulo de
LICENCIADO EN FILOSOFIA
Presenta

ROBERTO ESPINOSA GALICIA



COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA

ABRIL 1996

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

*A Concepción Molota e
Hilda Galicia, por su
apoyo incondicional.*

*A la familia Galicia
Molota.*

Agradecimientos:

**Al Maestro José Ignacio Palencia,
por su valiosa asesoría y amable
dirección.**

**Al Licenciado Omar Jiménez Ramos,
por la revisión de algunos textos
aquí incluidos.**

**Al Ing. José Ubaldo Cortés Molotla,
por su labor de impresión.**

INDICE

| | Pág. |
|--|------|
| INTRODUCCION | 1 |
| I. PENSAR EL PRESENTE: KANT Y HEGEL | 7 |
| II. LA ETICA DE KANT..... | 24 |
| a) Ley moral, libertad y autonomía..... | 27 |
| b) El supremo bien y su realización | 31 |
| III. LA CRITICA DE HEGEL A LA ETICA DE KANT | 37 |
| 1. La concepción moral del mundo y sus contradicciones | 38 |
| 2. El lenguaje del perdón..... | 47 |
| IV. HACIA EL PROBLEMA DEL CONCEPTO DEL ESTADO..... | 56 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA..... | 66 |

INTRODUCCION

La investigación que presento tiene una doble finalidad: por una parte mostrar los momentos fundamentales de la crítica hegeliana al formalismo ético de Kant y, por otra, asentar las bases de investigaciones ulteriores en las que se estudie, analice y critique el concepto del estado en la filosofía política de Hegel.

Inicialmente había pensado en trabajar el problema del concepto del estado en el pensamiento de Hegel. Sin embargo, razones de distinta índole me han obligado a trabajar únicamente el tema de la crítica de Hegel al formalismo ético de Kant. De hecho, la comprensión del concepto hegeliano del estado presupone el tema aquí aludido: no podemos comprender cabalmente el concepto del estado en la filosofía política de Hegel, si no entendemos cómo ésta supera y critica algunos de los principios de la ética de Kant.

En el hecho de que sólo desarrollaremos un aspecto de una investigación que se supone más amplia, encontramos la razón fundamental por la que este trabajo tiene el carácter de tesina. No pretendo que esta investigación sea conclusiva, sino más bien formativa.

Si bien he mencionado la intención de comprender el concepto hegeliano del estado como una de las razones fundamentales para trabajar el tema aquí propuesto, podemos preguntarnos en un tono más radical ¿para qué querer comprender el concepto hegeliano del estado?

Sin el menor ánimo de ofender ni herir susceptibilidades, señalo que preguntarse lo anterior es preguntarse por el por qué y para qué de la filosofía. ¿Filosofía para qué?

Desde siempre, el mundo ha cuestionado a la filosofía. Ya Diógenes Laercio nos habla de un tal León, tirano de los filiasios, que preguntaba a Pitágoras quién era: - Filósofo- dijo éste.¹⁾ A veces, el mundo reacciona riéndose ante lo que juzga actitudes simpáticas de los filósofos, como en el caso de la sirvienta de Tracia y Tales de Mileto. Pero no siempre el mundo dispensa una sonrisa para la filosofía. A veces la condena a la muerte y al olvido, como en el caso de Sócrates. De cualquier modo, al mundo no le es indiferente la filosofía, pues intuye que hay en ella un valioso modo de ser hombre.

Hay diversos modos de ser hombre. El de la filosofía nos invita a la reflexión. Se puede reflexionar sobre los asuntos más variados. Sin embargo, podemos afirmar que la reflexión filosófica más auténtica es aquella que hace del problema del hombre su problema central. El problema de la filosofía es el problema del hombre. Incluso, cuando preguntamos por esa supuesta "realidad exterior", estamos preguntando por nosotros mismos. Heráclito, por ejemplo, advierte que el logos -principio de racionalidad de lo real- tiene una dimensión humana: la contemplación del cosmos pasa por una reflexión sobre el ser del hombre. También la filosofía kantiana se muestra en su horizonte más amplio y significativo cuando pregunta ¿qué es el hombre? Hegel, por su parte, concibe que el desarrollo fenomenológico e histórico del espíritu es un largo proceso de construcción del mundo humano. Finalmente,

¹ Cfr. Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos más ilustres, pág. 206.

no podemos dejar de pensar en la filosofía de Heidegger, pues en ella la pregunta por el sentido del ser toma como punto de partida una analítica existencial del "ser ahí".

Tomando en cuenta lo anterior, debo afirmar que el interés por comprender el concepto del estado en Hegel radica en el interés por abordar, desde una perspectiva filosófica lo más amplia posible, el problema del ser del hombre. Mi elección por la filosofía se funda en la convicción de que, aun en los razonamientos más abstractos, el pensamiento filosófico tiene algo que decir en torno al problema del sentido y destino de la existencia humana. Aun estamos en el problema planteado por esta historia inconclusa que es el hombre, problema que nunca deja de ser nuestro problema.

Por otro lado, la elección de Kant y Hegel como los autores a estudiar obedece al hecho de que el hombre contemporáneo es radicalmente moderno, y la expresión más acabada de la modernidad filosófica la constituyen Kant y Hegel. Me anima la certeza de que nada interesante puede decirse para la comprensión de la situación del hombre en la época presente, si no se toman en cuenta las propuestas de Kant y de Hegel al respecto.: para criticarlas, para negarlas, para olvidarlas, para aborrecerlas... pero deben estar en un lugar muy principal. Además, las filosofías de Kant y de Hegel me ofrecen las primeras herramientas para pensar en el hombre como un ser que, reconociéndose en la dignidad del otro, puede atreverse a construir su propia historia. Aclaro que cuando digo "hombre", no pienso en una esencia abstracta, sino en el hombre cotidiano y concreto que, sin proponerse abrir surcos en la historia universal, es capaz de levantar la voz ante la situación indignante que no le permite, ya no digamos vivir, sino morir.

Para entender el problema de la crítica hegeliana a la ética de Kant, es necesario considerar algunos textos básicos. Por parte de Kant, se hace inevitable la lectura de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785) y de la Crítica de la razón práctica (1788). La diferencia entre uno y otro texto radica en que el primero es un texto más analítico y el segundo es más sistemático. A pesar de esta diferencia, encontramos que en ambos Kant aborda los problemas que se refieren al uso práctico de la razón, problemas que la razón teórica se muestra incapaz de resolver.

Aunque nos interesa directamente la exposición del formalismo ético kantiano, debo mencionar que esta exposición incluye el análisis de un planteamiento fundamental que es el nexo entre los escritos teóricos y los escritos prácticos de Kant. Tal planteamiento fundamental es el de la distinción entre el objeto como "fenómeno" y el objeto como "cosa en sí". Esto me determina a incluir la Crítica de la razón pura como uno de los textos básicos.

En cuanto a Hegel se refiere, considero que son dos las obras centrales para nuestro tema: la Fenomenología del espíritu y la Filosofía del derecho. Encontramos en estas dos obras dos lugares muy específicos en los que se realiza la crítica de Hegel a la ética de Kant. Tales lugares son, en el texto de 1807, el apartado sobre "la concepción moral del mundo" en el capítulo VI y, en el caso de la Filosofía del derecho, la parte correspondiente a la sección de "La moralidad".

Así como en el caso de Kant hemos encontrado un planteamiento fundamental, en el caso del pensamiento de Hegel encontramos un eje teórico central que se presenta en las dos obras ya señaladas: se trata del concepto de la efectividad del presente.

La crítica de Hegel al formalismo ético de Kant sólo será posible en la medida en que el pensamiento hegeliano se aleja de las filosofías que presuponen una escisión, aun mínima, entre el ser y la reflexión, entre el sujeto y el objeto. La exposición de la crítica de Hegel a la ética de Kant, entonces, toma en cuenta lo que se propone en el Prólogo a la Fenomenología del espíritu y en el Prefacio a la Filosofía del derecho.

Son cuatro las partes en las que divido el presente trabajo. En la primera, que llamo "Pensar el presente: Kant y Hegel", hago una exposición general de la diferencia entre Kant y Hegel en lo que se refiere a cómo está planteada en cada uno de ellos la relación entre el sujeto y el objeto. La diferente actitud que ambos asumen ante este problema es decisiva en la estructuración de cada uno de los discursos éticos aquí considerados. De hecho, éste es el capítulo más importante de mi trabajo, pues no sólo permite comprender la crítica de Hegel a la ética de Kant, sino que, en íntima conexión con el cuarto capítulo, pretende ser el punto de enlace entre el presente y otros trabajos posteriores.

En la segunda parte hago una exposición del pensamiento ético de Kant, exposición que se centra en las ideas del deber, ley moral y supremo bien. El análisis gira en torno a estas ideas porque la crítica hegeliana accede por ahí.

En el tercer capítulo abordo la crítica hegeliana a la ética de Kant según aparece en los dos lugares de las obras ya señaladas. Cabe mencionar que, si bien los dos textos son igualmente importantes en la crítica a la ética de Kant, he determinado que el texto guía sea la Fenomenología del espíritu. No me cabe la menor duda de que el sentido de una y otra obra sea diferente, pero si consideramos el asunto de la crítica a la ética de Kant, es preciso reconocer que Hegel ya la hizo cabalmente en el texto de 1807.

Como ya lo señalé, he querido hacer del último apartado el punto de enlace entre éste y otros trabajos. Lo que me interesa es la comprensión del concepto del estado en la filosofía política de Hegel. En relación con el primer apartado de esta investigación, se señaló que el problema del concepto hegeliano del estado se une al de la efectividad del presente: como veremos, a Hegel le interesa plantear lo que el estado es y no lo que debe ser. En este último apartado esbozo algunas líneas generales de investigación en torno a este problema y que espero desarrollar en un futuro próximo.

I. PENSAR EL PRESENTE: KANT Y HEGEL

La verdad, en cuanto realidad, es más bien el resultado de un proceso

ERNST BLOCH

La filosofía moderna pretende erigirse sobre bases nuevas. Este propósito es evidente a lo largo de la exposición de las Meditaciones Metafísicas y del Discurso del Método de René Descartes. Esta reconstrucción de la filosofía significa para Descartes, y para la filosofía moderna en general, una vuelta hacia la subjetividad.

Tanto en el plano epistemológico como en el plano ontológico, la filosofía moderna hará de la certeza de la conciencia su primer principio. El conocimiento de la realidad y la determinación del concepto mismo de "realidad" son cuestiones que se plantearán desde el horizonte de la categoría de "sujeto".

La preponderancia que el concepto de subjetividad alcanza en la filosofía moderna es algo que ya se anuncia en la ciencia moderna. En efecto, la "scienza nuova" desarrolla una concepción matemática de la naturaleza que sólo se explica si concebimos que la matematización es una propiedad inherente al ser humano y no a la naturaleza misma. En otros términos, el desarrollo de la ciencia moderna ya implica lo que será una conclusión fundamental de la filosofía moderna: de la realidad conocemos sólo lo que ponemos en ella.

Con la ciencia moderna nacen nuevas relaciones entre la razón y la realidad, entre el sujeto y el objeto. Al desentrañar estas relaciones, la filosofía moderna encontrará en el sujeto las estructuras universales y necesarias que antes se atribuían al objeto²⁾

Figura central del llamado "siglo de las luces", Kant representa la expresión más alta del espíritu ilustrado. Tal afirmación encuentra sustento en la obra kantiana misma: bien podemos entender ésta como una constante y apasionada autoexposición de la razón. El pensamiento kantiano nos muestra, en esto, uno de los rasgos más importantes de la modernidad y conceptualiza en términos filosóficos la nueva actitud del hombre ante el mundo.

La comprensión de la filosofía kantiana implica la comprensión del concepto de "revolución copernicana", concepto que, según el propio Kant, es una de las actitudes más audaces del pensamiento filosófico.³⁾ ¿En qué consiste la "revolución copernicana de Kant?

Kant se propone encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. El conocimiento es un factum y la razón debe indagar por sus condiciones de posibilidad. La investigación de las condiciones de posibilidad del conocimiento la sitúa Kant en el marco de una crítica de la razón pura, pues comprende que sólo a través de un análisis de la "facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia"⁴⁾, será posible determinar las condiciones

²⁾ Cfr. Gaos, José, Historia de nuestra idea del mundo. México: FCE/UNAM, 1973, capítulo 5.

³⁾ Cfr. Kant, I., Crítica de la razón pura, Madrid: Alfaguara, 1984, Prólogo a la 2a. ed.

⁴⁾ Kant, I., ibid., Prólogo a la 1a. ed., AXII.

generales del conocimiento y, de paso, se podrá decidir acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia:

Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma.⁵⁾

Para Kant, la pregunta por el conocimiento no tiene mayor importancia si no interroga por las condiciones de posibilidad del mismo.⁶⁾ Preguntarse esto último, exige de la filosofía la profundización en torno a un problema muy específico: cómo es posible reducir a una misma unidad de conocimiento dos entidades heterogéneas como la razón y la realidad. ¿En qué descansa la validez objetiva de nuestros juicios acerca de las cosas?

El problema del fundamento de la validez objetiva de nuestros juicios se encuentra a lo largo de toda la modernidad filosófica y es abordado desde diferentes puntos de vista: desde Descartes y Leibniz, hasta Locke y Hume. Podemos, no obstante, resumir las dos posturas básicas conforme a lo siguiente. La primera postura señala que hay correspondencia entre los juicios y los objetos porque nuestro conocimiento es un cúmulo de percepciones y sensaciones derivadas de las impresiones que en nuestros sentidos producen los objetos. El problema con esta postura es que nunca alcanzaremos la universalidad y la necesidad propias del conocimiento. La otra postura recurre al concepto de un "deus ex machina" para salvar la diferencia ontológica entre los conceptos y los

⁵ Kant, I., *ibid.*

⁶ El hecho de que Kant haga una investigación en torno al problema del conocimiento no implica que sólo sea posible una lectura epistemológica de la Critica de la razón pura. Hay un profundo significado ontológico en esta obra, pues el problema del conocimiento se refiere al de una realidad que aparece para nosotros.

objetos. Ninguna de las dos respuestas es lo suficientemente satisfactoria para Kant y, ante esta situación, coloca el problema en la perspectiva de un análisis trascendental.

Bajo el entendido de que Kant llama trascendental a "todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori"⁷), y tomando en cuenta que se pregunta por la validez objetiva de los juicios, la pregunta fundamental se formularía así: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

El análisis que hace Kant en la Estética Trascendental nos muestra una primera parte de la respuesta a la pregunta aquí formulada: los juicios sintéticos a priori son posibles gracias a que en la sensibilidad, como facultad humana, hay dos intuiciones puras - espacio y tiempo- que nos permiten la referencia a priori a los objetos de una experiencia posible. La otra parte de la respuesta se ofrece en la Lógica Trascendental, en particular en la sección de la Analítica Trascendental. En esta sección, Kant señala la existencia de conceptos puros del entendimiento que hacen posible la referencia a priori a objetos.

En lo hasta aquí expuesto, ya se va perfilando un singular concepto de "experiencia". En efecto, por tal concepto Kant no entiende una summa de objetos ya dados absolutamente, sino un proceso de construcción de los objetos de nuestro conocimiento. Ahora bien, el concepto kantiano de "experiencia" sólo es posible en la medida en que el problema del conocimiento es planteado desde un punto de vista trascendental. Este punto de vista es implementado por Kant, como ya vimos, para salvar el problema de la diferencia ontológica que hay entre los conceptos y los objetos. Kant supera este problema al afirmar

⁷ Kant, I., op. cit., Introducción A12.

que no podemos conocer lo que las cosas sean en sí mismas; nuestro conocimiento, en opinión del filósofo de Königsberg, se refiere exclusivamente a fenómenos y éstos, según lo planteado en la Estética y la Analítica trascendentales, son configurados por nosotros. La "cosa en sí", en cambio, ni es constituida por nosotros ni es objeto de nuestro conocimiento teórico.

En síntesis, tenemos ya tres conceptos fundamentales para la comprensión del pensamiento de Kant: el concepto de "revolución copernicana", el concepto de "experiencia" y la distinción entre los objetos como "fenómenos" y los objetos como "cosas en sí". De estos tres, el más importante es el último, pues no sólo hace posibles a los otros dos, sino que también expresa el límite para el pensamiento kantiano más allá del cual no puede ir. De otro modo, distinguir entre un objeto como "fenómeno" y un objeto como "cosa en sí" hace posible el giro epistemológico de la revolución copernicana, en tanto que ésta pretende resolver el problema de cómo es que se adecuan nuestros conceptos a los objetos. Pero la resolución de este problema conlleva un nuevo concepto de experiencia. Asimismo, esta distinción es el mayor límite del pensamiento kantiano pues, si bien la subjetividad alcanza una expresión muy alta, prevalece el nivel de la representación: en Kant seguimos encontrando una separación entre el ser y la reflexión, pues la subjetividad no se encuentra a sí misma en su objeto.

Cuando una filosofía se mantiene en el nivel de la representación no sólo está el hecho de la separación entre el ser y la reflexión, también estamos ante la imposibilidad de pensar el presente. Podríamos decir que mantenerse en el nivel de la representación es no atreverse a pensar lo que las cosas son realmente y no decidirse a reconocerse en ellas. El descubrimiento teórico de Kant más importante es, al mismo tiempo, su punto de mayor

debilidad: Hegel reaccionará contra aquellas filosofías de la representación que impidan la mediación del ser con la reflexión.

Tanto en el Prólogo a la Fenomenología del espíritu como en el Prefacio a la Filosofía del derecho es clara la postura hegeliana acerca de la filosofía: ésta ha de guardarse de pretender ser edificante y abstenerse de hacer una sugerencia a priori respecto a cómo deben ser las cosas. Ciertamente, el pensamiento filosófico se limita a la comprensión de lo ya realizado en el presente. Así, por lo menos, lo sugieren las metáforas hegelianas referidas al "búho de Minerva" y a la "rosa de la razón en la cruz del presente".⁸⁾

El pensamiento no puede pretender ir más allá de su tiempo, puesto que se alejaría de la posibilidad de conciliar la razón como espíritu autoconsciente con la razón como realidad efectiva, presente. La filosofía hegeliana no pretende construir teorías acerca del mundo acordes con representaciones preconcebidas para, después, indicarnos cómo debe ser una acción. Para Hegel es necesario pensar la realidad en su procesualidad, exponiendo los diferentes momentos o figuras de la conciencia en que ésta se encuentra y se reconoce a sí misma, como momentos necesarios en la evolución del espíritu. Pero estas diferentes figuras no son el resultado de una concepción previa que se aplica a lo real, sino el desarrollo mismo de lo real en su procesualidad. ¿Cuáles son los supuestos que a Hegel le

⁸⁾ Cfr. Hegel, G.W.F., Filosofía del derecho, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, Trad. de Juan Luis Vernal, Prefacio.

permiten pensar esto y qué consecuencias nos ofrece es el problema del que nos ocuparemos?⁹⁾

Al igual que Descartes y Kant, Hegel asume la idea de que la reflexión acerca de la ciencia comienza con el análisis de la conciencia. Pero ésta, en el pensamiento hegeliano, no es la estructura constitutiva de un sujeto situado más allá del presente, sino que es la estructura propia de un sujeto concreto. De este modo, la conciencia científica no es distinta de la conciencia común y la exposición de sus figuras es la historia del saber o ciencia en general.

En este desarrollo fenomenológico de la conciencia (cuya comprensión se desarrollará en las siguientes páginas) al igual que en las reflexiones cartesianas, la duda se hace presente, pues la conciencia alcanza en cada figura la certeza de su no verdad. No obstante esto, la duda que se manifiesta en el proceso fenomenológico del desarrollo de la conciencia es una duda surgida desde la vida misma y su camino es el de la desesperación., en tanto que la conciencia sabe de su concepto no realizado. Para Descartes, en cambio, la duda es parte de un proceder metódico y está formulada en un sentido absolutamente teórico que lo único que permite es que la conciencia llegue a una vacía y abstracta certeza de sí. Vacía y abstracta, porque para llegar a ella se ha prescindido del mundo y de las cosas. Hegel, en cambio, señala que la certeza de sí sólo puede alcanzarse en la medida en que el espíritu se pierda y enajene en el mundo: la conciencia de sí, para Hegel, no es el "alma bella" que se recoge en la pureza interna de sí misma, sino el retorno a sí de una conciencia fáustica que ha caído en pecado y se mancha con el mundo.

⁹ El análisis que haremos en este capítulo se centra fundamentalmente en la Fenomenología y apunta a la comprensión de la crítica de Hegel a la ética de Kant. Pero este trabajo será una propedéutica para trabajar el concepto del estado en la filosofía política de Hegel.

Justamente es este proceso de enajenación de la conciencia el que nos describe la Fenomenología. Este proceso es posible porque la conciencia ya no es vista desde la perspectiva unilateral que había predominado en Descartes y en Kant. En efecto, la conciencia, para Descartes, representa la certeza apodíctica que se buscaba y sobre la que se pretendía fundamentar la ciencia y la filosofía; pero el llegar a esta certeza supone la pérdida del mundo. Kant supone, en cierto sentido, la superación de Descartes al concebir ciertos conceptos puros del entendimiento como estructuras constitutivas del sujeto cognoscente: el innatismo cartesiano cede ante una teoría que propone que hay una razón activa. Además, las representaciones no son algo ajeno y externo a la conciencia, pues es ésta la que les otorga su unidad:

No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones... Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la *apercepción trascendental*.¹⁰⁾

Tal *apercepción trascendental* es el "yo pienso" que permanece inmutable en todas y cada una de las representaciones que se dan para el "yo empírico". En la interpretación de Hegel, el problema de la filosofía kantiana consiste en separar un "yo trascendental" de un "yo empírico" y en negarle a este último todo valor en cuanto al proceso de construcción del conocimiento se refiere:

En virtud de nuestro estado, la conciencia del yo en la percepción interna es meramente empírica, siempre mudable, sin poder suministrar un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de

¹⁰ Kant, I., op. cit., *Deducción Trascendental*, A107.

fenómenos internos. Dicha conciencia suele llamarse sentido interno o apercepción empírica.¹¹⁾

Esta distinción entre una conciencia común -empírica- y una conciencia científica -trascendental- sugiere la idea de que es necesario, antes de intentar conocer las cosas mismas, investigar los límites de una razón pura y, así, determinar el alcance de nuestro conocimiento. Bajo estos presupuestos pareciera que la labor de la filosofía es lograr un consenso previo acerca del conocimiento y de sus límites:

Es natural pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento mismo...¹²⁾

Hegel se opone a esta idea de la filosofía que sólo nos permite aproximarnos al absoluto sin alcanzar jamás su conocimiento cabal ni su apropiación efectiva. Para superar los límites de estas filosofías de la representación, el pensamiento hegeliano radicaliza el principio básico de la modernidad: el sujeto, o conciencia, no sólo es certeza de sí (Descartes), sino que es también certeza de ser toda realidad, y no sólo en el plano trascendental (Kant), sino en el plano de la conciencia empírica, histórica.

Es en este sentido que afirmábamos arriba que el proceso de desarrollo fenomenológico de la conciencia se hace posible cuando se supera la visión unilateral de la misma y se la piensa en su relación con el mundo. De esta manera, la conciencia no sólo es una pura "unidad quieta"; también es un inquieto "va" y "viene" que recorre todas sus figuras:

Vemos aquí la pura conciencia puesta de un doble modo, de una parte como un inquieto va y viene que recorre todos sus momentos en los

¹¹ Kant, I., *ibid.*

¹² Hegel, Fenomenología del espíritu, México:FCE, 1987, Introducción, pág 51.

cuales ha visto flotar ante sí el otro que se supera en el momento de captarlo; de otra parte, más bien como la unidad quieta, cierta de su verdad.¹³⁾

Este proceso encuentra su impulso en la negatividad, es decir, en la diferencia entre el concepto y el objeto. Se descubre que la historia de las figuras de la conciencia es la exposición del pensar mediado con el ser, de la conciencia mediado con lo otro de ella. En este pensar mediado con el ser, la conciencia se va colocando en diferentes figuras hasta alcanzar la certeza de sí y entrar en el "reino del espíritu". La diferencia entre el concepto para sí de la conciencia y el objeto en que ésta se coloca muestra la contradicción que mueve al proceso:

... ella hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras.¹⁴⁾

La conciencia no es solamente una pura unidad quieta ni un simple movimiento constante, sino que es la totalidad que involucra a ambos. Al movimiento dialéctico que la conciencia realiza tanto sobre su saber como sobre su objeto le llamamos "experiencia", y es precisamente tal movimiento el que lleva a la sucesiva superación de cada una de las etapas hasta la realización del espíritu.

Por otra parte, sólo en tanto el absoluto o sustancia es concebido como sujeto se comprende esta labor fecunda de la negatividad. Sólo en la medida en que la conciencia es el movimiento del ponerse a sí mismo, es posible este desarrollo inmanente de

¹³ Hegel, *ibid.*, Cap. V, pág. 147.

¹⁴ Hegel, *ibid.*, Introducción, pág. 55.

la conciencia. Este punto es de capital importancia para la comprensión del pensamiento de Hegel. El movimiento propio del proceso de desarrollo fenomenológico de la conciencia no admite un agente externo: en el pensamiento hegeliano no hay lugar para la trascendencia y la idea de un "Deus ex machina" es refutada con la afirmación del absoluto como sujeto. Si el absoluto es concebido de este modo, aceptamos, entonces, que lo verdadero es una igualdad de la conciencia consigo misma, pero mediada por el ser y la reflexión; encontramos, además, que la realización del espíritu no se refiere a una situación metafísica sin tiempo ni lugar, sino simplemente a la posibilidad de que el hombre se reconozca en el ser otro que le es internamente constitutivo. Es porque concebimos al absoluto como sujeto que podemos dejar de buscar agentes externos al movimiento por el que el espíritu llega a su realización.¹⁵⁾

Con lo anterior, Hegel ha fincado las bases para pensar el presente, es decir, para pensar la realidad en su procesualidad. Pero pensar la realidad en su procesualidad implica pensar el concepto del espíritu, es decir, implica entender el desarrollo fenomenológico de la conciencia no como un proceso meramente individual, sino como un proceso universal en el que la historia queda comprendida.¹⁶⁾ De hecho, la totalidad de las formas de la conciencia alcanza su verdadera realidad en el "reino del espíritu" y no en ningún momento anterior. Este "reino del espíritu", a pesar de su nombre tan metafísico, no es otra cosa que la totalidad de las autoconciencias puestas frente a sí en un mundo humanizado por medio de su acción. Además, en el paso de la conciencia a la autoconciencia

¹⁵ Esta idea del absoluto como sujeto es de fundamental importancia para comprender la posición hegeliana respecto al estado. El estado se concibe como algo en sí mismo racional, pues es algo autoproducido por sí mismo y es, en consecuencia, una totalidad orgánica y no una entidad meramente mecánica y artificial.

¹⁶ En efecto, la Fenomenología representa la exposición de un proceso no sólo individual, sino también universal. Esta idea se mostrará claramente en el tercer capítulo de esta investigación, cuando nos ocupemos de la *Gewissen*.

se tiene ya la certeza de la realidad y la certeza de sí; en este punto, dice Hegel, se hace posible pensar el presente, el cual no es otra cosa que el espíritu en su realización:

La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible para marchar hacia el día espiritual del presente.¹⁷⁾

Así, en la Fenomenología encontramos la exposición del devenir de la ciencia y esto significa, además de hacer un recorrido por los diferentes momentos o figuras de la conciencia, elevar la conciencia empírica al saber absoluto y pasar del yo individual al nosotros. Esto sólo se alcanza en el plano del espíritu:

La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo.¹⁸⁾

Resumamos lo dicho en torno a este proceso de desarrollo fenomenológico de la conciencia. La superación del punto de vista unilateral de la conciencia, esto es, ver a la conciencia como conciencia de sí y como conciencia de la realidad, obedece a la necesidad de pensar lo real en su procesualidad, o sea de pensar el presente. El presente es el concepto del espíritu en su realización, y la realización del espíritu se refiere al proceso de desarrollo fenomenológico e histórico de la conciencia. Este proceso es posible porque el absoluto se concibe como sujeto, lo cual implica, además, el fin de toda trascendencia metafísica. El "motor" del proceso es la diferencia entre el concepto y el objeto: la conciencia busca reconocerse a sí misma en cada una de sus figuras y esta búsqueda la lleva a diferentes

¹⁷ Hegel, op. cit., Cap. IV, pág. 113.

¹⁸ Hegel, ibid., Prólogo, pág. 21.

estadios de realización. Pero la realización del espíritu es algo que se está cumpliendo en la historia y no solamente a nivel individual. Una y otra, la realización individual y la histórica constituyen la realización absoluta del espíritu. Una de las instituciones que surgen en la historia es la del estado. ¿Qué relación hay entre la realización del espíritu y el concepto del estado? De aquí en adelante, son dos las tareas que nos proponemos.¹⁹⁾

- a) caracterizar la comprensión hegeliana del estado como el momento del desarrollo del espíritu en el que la libertad encuentra su realización y
- b) encontrar cómo, sin que la filosofía hegeliana pretenda dar indicaciones edificantes acerca de lo que debe ser, supone un pensamiento siempre crítico respecto de la realidad.

La idea hegeliana de la filosofía como un pensamiento que se ocupa del presente se manifiesta también en la Filosofía del derecho. Hasta este punto hemos perseguido esta idea en la Fenomenología, ahora analizaremos esta misma idea pero en el contexto de la obra de 1821.

Aun cuando las referencias explícitas al modo específico de proceder de la filosofía hegeliana sean muy escasas en la Filosofía del derecho, sí tienen, en cambio, una importancia decisiva. Esta importancia radica en que el análisis de las características del

¹⁹⁾ Cfr. la nota 8 de este capítulo.

modo conceptual de conocer nos ayudará a comprender la distancia que hay entre el pensamiento político hegeliano y alguna otra forma de pensar, ya que "este compendio se diferencia por cierto de los usuales; en primer lugar por el método que lo guía"²⁰. Cuando se habla de un método en Hegel se hace con ciertas reservas y tratando de no aceptar con facilidad lo que el término significa tradicionalmente. En la obra hegeliana no hay un apartado especial en el que se delimite preconcebidamente un método para ser aplicado, posteriormente, al conocimiento de las cosas.

El presupuesto fundamental que a algunos autores les permite hablar de un "método" como condición inicial para hacer ciencia es el de una escisión entre el ser y el pensar. Pero esta escisión, como ya vimos, no se mantiene en Hegel, pues la exposición de las figuras de la conciencia descansa sobre la constante mediación entre el ser y el pensar, entre la forma y el contenido:

... pues de lo que se trata aquí es de la ciencia y en ella la forma está esencialmente ligada al contenido.²¹)

Para captar esta unidad entre la forma y el contenido (entendiendo por forma a la razón en cuanto conocimiento conceptual y por contenido a la razón en cuanto esencia sustancial), se requiere de un pensar especulativo que se apropie de lo efectivo. En el caso de la Filosofía del derecho, la unidad "forma-contenido" hace referencia al modo en que el sujeto alcanza para el contenido una forma racional. Este contenido hace referencia al derecho, al estado, al deber y al mundo ético.

²⁰ Hegel, Filosofía del derecho, Prefacio, pág. 12.

²¹ Hegel, ibid., pág. 15.

La filosofía hegeliana se asume como la investigación de lo presente y de lo real, de lo efectivo. Cuando el pensamiento representativo se aproxima a la realidad, los equívocos surgen pues se ha mantenido la separación entre el ser y la reflexión, con lo cual se le impide al espíritu reconocerse en su objeto. La filosofía hegeliana no pretende construir una teoría del estado acorde con una representación preconcebida para después indicarnos cómo debe ser. Para el pensamiento hegeliano lo necesario es la conciliación entre el espíritu autoconsciente y la realidad efectiva. Esto sólo se logra si se mantiene la libertad individual en la sustancia ética y los problemas de la relación entre el individuo y la comunidad no son abandonados a la contingencia y a la particularidad, sino que se llevan al horizonte de lo que es en y por sí. En el caso de la Filosofía del derecho, lo que es en y por sí es el estado.

Por otra parte, si bien es cierto que Hegel rechaza la idea de que la filosofía tiene que guiarse por un método previo, esto no nos autoriza a pensar que el pensamiento conceptual esté marcado por la contingencia y lo arbitrario. Nuevamente nos referiremos al Prólogo de la Fenomenología y al Prefacio de la Filosofía del derecho, pues en estos dos espacios Hegel, abiertamente, se manifiesta contrario a la imposición del sentimiento en los asuntos referidos al estado, al derecho y al mundo ético.²²⁾

La profundidad del pensamiento de Hegel se aprecia en unas cuantas páginas en las que se describe una actitud tan nefasta para la actividad filosófica de su época. Esta actitud consiste en el desprecio de la terapia intensa de la paideia, es decir, del intenso proceso de formación cultural necesario para la creación del pensamiento profundo.

²² Si bien es cierto que también las experiencias vitales van configurando a la conciencia, no podemos aceptar en el terreno político las soluciones sentimentales: Hegel guarda el equilibrio entre el Romanticismo y la Ilustración.

Parapetada en una posición externa, la razón común califica a la filosofía como una actividad propia de visionarios que conduce, a quienes la practican, a ser prisioneros de su propia cabeza. Pero el problema mayor se presenta cuando, saltándose esta terapia, hay quienes intentan no sólo calificar a la filosofía, sino emitir juicios y opiniones con ínfulas de doctos. Se piensa que con la genialidad, el sano sentido común y algo de iluminación divina se pueden sustituir la seriedad, la paciencia y el trabajo de la formación: lo único que se produce por este camino es un pensamiento indeterminado que argumenta, para sostenerse, en el nombre de "la libertad de pensamiento y la tolerancia".²³⁾

La postura de Hegel es bastante clara y señala cómo en esa época era preciso abandonar el terreno movedizo del sentimiento y transitar por el camino de la razón:

A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse por medio de la labor del concepto.²⁴⁾

Si bien en el terreno del pensamiento especulativo las consecuencias de abandonarse a lo contingente y arbitrario son costosas, en el terreno del pensamiento y la actividad políticas adquieren el matiz de terribles. En efecto, captar la unidad entre la razón como conocimiento conceptual y la razón como esencia sustancial exige del pensamiento que se ocupe de lo universalmente válido y reconocido. Lo universalmente reconocido y válido implica la racionalidad del derecho y la sustancialidad del estado. El distanciamiento de lo universal es producido por un pensamiento que renuncia a fundamentar la vida ética en la verdad de la razón.

²³ Hegel, *Fenomenología*, Prólogo, pág. 45.

²⁴ Hegel, *ibid.*, pág. 46.

En cierto modo, un pensamiento distanciado de lo universal es un pensamiento representativo que abandona a lo contingente y arbitrario los asuntos del mundo ético, afirmando que "lo verdadero mismo no puede ser conocido, sino que es aquello que cada uno deja surgir de su corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo respecto de los objetos éticos, principalmente del estado, del gobierno y la constitución".²⁵⁾

Las consecuencias de un pensamiento representativo en el plano del derecho y de la ética son la disolución de la eticidad interna y del estado mismo. Hegel critica a estas filosofías, pues, en el caso de la Filosofía del derecho, hay una finalidad muy clara: concebir al estado como es y encontrar la racionalidad presente en él como totalidad orgánica.

²⁵ Hegel, Filosofía del derecho, Prefacio, pág. 16.

II. LA ETICA DE KANT

Se debe hacer hincapié en esto último es en la razón práctica y no tanto en la razón pura, donde reside lo esencial del kantismo...

RAMON VALLS PLANA

Dos cuestiones son las que me interesan al hacer una exposición de la ética de Kant. La primera es mostrar que uno de los conceptos más importantes del pensamiento moderno alcanza una importancia significativa en la filosofía kantiana: el concepto de autonomía. La otra es hacer énfasis en las ideas de ley moral y bien supremo, pues la crítica hegeliana encontrará en ellas su principal razón de ser. Conviene aclarar que esta exposición está influenciada por la lectura de Hegel y, en esa medida, la crítica ya queda aquí mismo esbozada; pero no será sino hasta el tercer capítulo de esta investigación cuando nos ocupemos directamente de dicha crítica.

Dice Kant en la Conclusión de la Crítica de la razón práctica:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.²⁶

En este texto se muestran en pocas palabras las dos preocupaciones básicas del pensamiento de Kant: el problema referido al qué y al cómo del conocimiento científico y el problema que se refiere al sentido y valor de las acciones humanas. Al primero, Kant lo

²⁶ Kant, I., Crítica de la razón práctica, Trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 1961, 5a. ed., Conclusión, pág. 171.

aborda desde la perspectiva de una Crítica de la razón pura (teórica), al segundo desde el punto de vista de una Crítica de la razón (pura) práctica.²⁷⁾

Una de las conclusiones que se desprenden de la crítica de la razón pura teórica es que la metafísica no es posible como ciencia, pues el conocimiento científico sólo se refiere a objetos de la experiencia. No obstante esto, podemos preguntarnos, con Kant, si todo el saber humano se agota en los límites que ha trazado el análisis crítico de la razón pura teórica. Tomemos, por ejemplo, el término "libertad". ¿Qué queremos decir con él? ¿Se trata sólo de una entidad lingüística o se refiere a algo más? Lo mismo podemos preguntarnos respecto de términos tales como "bueno", "malo", "ley moral", "alma", etc. ¿Qué hacer con semejantes términos?

Kant es tajante al afirmar que sobre estos términos no es posible la elaboración de un conocimiento científico, pero aclara que sí podemos pensarlos. Para pensarlos basta con que consideremos al hombre como "noúmeno"²⁸⁾ y que no haya contradicción en esto:

Ahora bien, la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable, sin necesidad de examen más hondo.²⁹⁾

²⁷⁾ En realidad, la Crítica de la razón práctica también es pura. Cito a Gaos para aclarar esta situación: "Debía decirse 'razón teórica pura' y 'razón práctica pura', y Kant no deja de decirlo, sólo que, por comocidad de abreviación, se viene diciendo, desde él mismo, 'razón pura' y 'razón práctica', sin más; pero debe entenderse que la 'razón pura' es la teórica, y que la 'razón práctica' es pura". Cfr. Gaos, José, op. cit., cap. 23.

²⁸⁾ Cfr. Kant, I., Crítica de la razón pura, Prólogo de la 2a. ed., BXX y sigs.

²⁹⁾ Cfr. Kant, I., Crítica de la razón pura, Prólogo de la 2a. ed., BXX y sigs.

Ahora vemos con más claridad el sentido de la cita con la que iniciábamos este capítulo: la filosofía kantiana es un sistema unitario en el que hay lugar para pensar tanto los principios que rigen el conocimiento de los fenómenos naturales, como el principio rector de las acciones humanas. Pero no sólo hay esto en la filosofía kantiana; también en ella se advierte la necesidad de pensar a la razón como la unidad de distintas facultades o usos. En este punto, aparece un rasgo muy importante del pensamiento de Kant: la primacía del uso práctico de la razón sobre el uso teórico de la misma.³⁰⁾

Por consiguiente, en la unión de la razón especulativa con la (razón) práctica pura, en su conocimiento, la última ostenta la primacía, suponiendo... que esta unión sea fundada a priori en la razón misma.³¹⁾

Lo que la razón teórica se muestra incapaz de tratar, será abordado por la razón pura práctica y Kant mostrará que gracias a motivos y necesidades prácticas puede haber una ampliación del saber humano.³²⁾ El cómo de esta ampliación del saber es pensado y sistematizado por Kant en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y en la Crítica de la razón práctica. Veamos cuáles son los aspectos más importantes de la ética contenida en estos textos.

³⁰ La demostración del carácter a priori del concepto de causalidad llevará a Kant a la afirmación del primado de la razón práctica sobre la razón pura. El principio de causalidad se manifiesta tanto en la ley natural como en la ley moral. La razón pura especulativa puede conocer el principio de causalidad bajo su forma de ley de la naturaleza, pues cuenta con el apoyo de la experiencia. Pero no puede determinar teóricamente la causalidad propia de un orden incondicionado del que no hay evidencias empíricas. En este punto, se manifiesta la pertinencia del uso práctico de la razón para ampliar el saber humano.

³¹ Kant, I., Crítica de la razón práctica, Libro II, capítulo II, 3.

³² Utilizo la palabra "saber" y no "conocimiento" para ser congruente con la filosofía kantiana. En efecto, para Kant el conocimiento es algo que se agota en los límites de la experiencia. En cambio el saber es algo que va más allá del conocimiento de tal o cual cosa e implica, más bien, una actitud vital.

a) Ley moral, libertad y autonomía.

Las acciones pueden realizarse contra el deber, conforme al deber y por deber. Algunas de estas acciones son "buenas", otras son "malas" y algunas no tienen una consecuencia inmediata. Sin embargo, dice Kant, nada hay en este mundo que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una "buena voluntad".³³⁾

Más que como un conjunto de acciones, la moralidad en Kant se determina como el horizonte desde el cual se decide el valor de las mismas. Ahora bien, el valor moral sólo radica en aquellas acciones que se realizan por deber. La realización de estas acciones exige dos cosas: anteponer la representación de una ley a una gran variedad de inclinaciones subjetivas y hacer sólo aquello que pueda considerarse como universal y necesario. Para determinar cuál sea esa ley que me obliga a actuar por deber es necesario prescindir de todas las determinaciones empíricas y pensarla en su determinabilidad a priori.³⁴⁾

Según Kant, el principio objetivo práctico que nos conduce a actuar por deber puede ser representado. A esta representación la llamamos imperativo. Los imperativos pueden ser, o bien hipotéticos, o bien categóricos. La diferencia entre ambos consiste en que el imperativo hipotético postula la necesidad de una acción en función de otro objeto deseado, es decir, la necesidad de la acción radica en que es un medio para conseguir algo. Por su parte, el imperativo categórico expresa la necesidad de una acción en

³³⁾ Cfr. Kant, I., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Trad. de Manuel García Morente, México: Porrúa, 1986, cap. 1, pág. 21.

³⁴⁾ Aquí aparece una diferencia básica respecto del modo como se estructuran las dos grandes críticas: mientras que la determinación de los principios del conocimiento científico inicia con el análisis de la sensibilidad, la Crítica de la razón práctica sólo puede iniciar con la determinación a priori de una ley universal y necesaria. En efecto, si queremos pensar en su verdadero estatuto al derecho y a la moral, es necesario prescindir, desde el inicio, de las determinaciones empíricas.

función de la acción misma y no hace referencia a la consecución de algún otro objeto deseado.³⁵⁾

De los dos imperativos, el que más nos interesa es el categórico, pues en él se expresa la necesidad de una acción por la idea del deber y tiene el valor de principio práctico apodíctico. Siguiendo a la letra el espíritu de la filosofía trascendental, podemos preguntarnos por las condiciones de posibilidad del imperativo categórico. Puesto que el imperativo categórico es la expresión de la ley que me determina a actuar por deber, la pregunta es por el fundamento de la ley moral.

Para resolver esta cuestión, recordemos algunas cosas ya vistas. Kant distingue entre un objeto como "fenómeno" y un objeto como "cosa en sí". En tanto que consideramos a un objeto como fenómeno lo concebimos como sometido a principio de causalidad; pero si lo concebimos como "cosa en sí" no podemos afirmar que esté sometido a semejante principio, pues de la "cosa en sí" nada podemos decir.

El hombre puede ser entendido bajo esta misma doble perspectiva: a) como perteneciente a un mundo inteligible, esto es, como "noumeno" y b) como situado en un mundo sensible, es decir, como "fenómeno". Y aquí ocurre lo mismo que en la consideración anterior: si concibo al hombre como fenómeno, considero que está sometido al principio de causalidad, consecuentemente, podemos suponer que no habría diferencia entre un hecho humano y un hecho natural o físico.

³⁵ La distinción que hace Kant entre una acción como medio y una acción como fin será sistematizada en la Critica de la razón práctica y está en relación directa con el antagonismo entre la virtud y la felicidad.

La cuestión es que si hay diferencia entre los hechos de un orden y los de otro. La ley moral es cualitativamente distinta del principio de causalidad. Si pregunto por las condiciones de posibilidad de la ley moral, debo considerar al hombre como "noúmeno", ya que sólo de esta manera puedo afirmar un principio de determinación de la voluntad distinto a las leyes de la naturaleza: ese principio no es otro más que la libertad. La libertad es la condición de posibilidad de la ley moral, aunque es gracias a la ley moral -expresada en el imperativo categórico- que podemos pensar la libertad:

... la libertad es la ratio essendi de la ley moral y la ley moral es la ratio cognoscendi de la libertad...³⁶)

Tenemos, entonces, que Kant distingue entre un orden natural y un orden humano. Señala, además, que hay dos principios rectores para cada uno de éstos órdenes. El principio rector propio del mundo humano es el de la libertad. La libertad se manifiesta en la ley moral y las acciones determinadas por ésta tienen el valor de morales, pues sitúan al hombre en el plano de la autonomía. Autonomía: concepto central en la ética de Kant.

Ciertamente, Kant escribe una ética porque la Crítica de la razón pura es insuficiente para la resolución de algunos problemas. El problema es si esto nos autoriza a pensar que la Crítica de la razón práctica es una obra cuyo sentido sea el de llenar un hueco que ha quedado descubierto hacia el final de una gran construcción teórica. No lo creo así. La propia obra de Kant nos habla de una primacía de los intereses de la razón práctica sobre los intereses de la razón teórica. ¿Por qué Kant escribe una ética y piensa el problema de la libertad? Porque es moderno, y su modernidad lo lleva a proponer para el hombre de su tiempo una reflexión en la que el lugar más importante está reservado a la autonomía del

³⁶ Kant, I., Crítica de la razón práctica, Prólogo, pág. 8, nota a pie de página.

hombre. La aspiración más cara de la modernidad está expresada en estas páginas maestras de Kant: el anhelo de que el hombre se defina como un ser libre por medio de la afirmación de la soberanía y autonomías propias de su condición. Lo que en Descartes era una insinuación, en Kant es ya una proposición clara y abierta.³⁷

Para una mejor comprensión del concepto de autonomía en Kant, estudiemos los rasgos más importantes del imperativo categórico. El imperativo categórico es una ley práctica objetiva que, en relación con una máxima, me conduce a actuar. La adecuación entre el imperativo categórico y la máxima subjetiva es lo que otorga significación moral a nuestros actos. Ahora bien, no podemos esperar que haya una adecuación inmediata entre la ley objetiva y la máxima subjetiva que nos determina a actuar. Por esta razón, el deber aparece como una obligación; pero esto no debe conducirnos a pensar que la autonomía queda comprometida con semejante obligación. Para Kant es importante, entonces, mostrar que la ley moral obliga no de manera externa, sino interna.

El imperativo categórico es una ley pura, porque prescinde de todas las determinaciones empíricas y es universal, porque es válida para todos. La autonomía de la voluntad sólo se mantiene si esta última se rige por el principio de la libertad y ésta, lo hemos visto, se manifiesta en la ley moral. De modo que la voluntad que se determina por la ley moral no hace más que regirse por el principio de la libertad y cumplir con su autonomía:

³⁷ Véase la "Carta a los decanos y doctores de la sagrada facultad de teología de París": Aquí cabe la siguiente observación: aun cuando Kant concibe que la razón es una, sí distingue entre un uso teórico y un uso práctico de la misma; así, la razón que actúa es, en cierto modo, ajena a la razón que conoce. En Hegel ya no hay esta separación: la razón que conoce es una razón ética, la razón ética es una razón política, la razón política es una razón histórica...

Veíase al hombre atado por su deber a leyes; más nadie cayó en pensar que estaba sujeto a su propia legislación, si bien ésta es universal...³⁸⁾

La voluntad que determina sus acciones por la ley moral es autónoma. Asimismo, la aspiración a la universalidad presente en la formulación del imperativo categórico no degrada ni la pureza de la ley moral ni la autonomía de la voluntad. Por el contrario, una auténtica ley moral deberá ser universal y necesariamente válida para situar al sujeto moral en un "reino posible de los fines", es decir, colocarlo en una situación de dignidad ante sí mismo y ante los demás seres racionales. A este reino de los fines se llega por medio de principios comunes que se expresan y derivan del imperativo categórico. Estos principios expresan, en su conjunto, las ideas del hombre como fin en sí mismo y de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora.

b) El supremo bien y su realización.

Hacia el final de la *Analítica de la Crítica de la razón práctica*, Kant ha determinado lo que se refiere a los principios, conceptos y móviles de la razón pura práctica.

Se entiende por principios prácticos "aquellas proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad y que tiene bajo sí varias reglas prácticas".³⁹⁾ Un concepto de la razón pura práctica es "la representación de un objeto como posible efecto mediante la libertad".⁴⁰⁾ Un móvil de la razón pura práctica es "el motivo determinante de la voluntad de un ente cuya razón no se conforma necesariamente a la ley objetiva".⁴¹⁾

³⁸ Kant, I., *Fundamentación...*, cap. 2, pág. 47.

³⁹ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Libro I, cap. I, párrafo 1, pág. 23.

⁴⁰ Cfr. Kant, I., *ibid.*, Libro I, cap. II, pág. 64.

⁴¹ Cfr. Kant, I., *ibid.*, Libro I, cap. III, pág. 79.

El análisis de los principios prácticos lleva a Kant a la enunciación de la ley fundamental de la razón pura práctica: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal".⁴² Destaca en esta enunciación la contradicción entre lo subjetivo (máxima) y lo objetivo (ley).

El estudio del concepto de un objeto de la razón pura práctica concluye que los únicos objetos de ésta son los del bien y del mal. Aquí conviene señalar que la determinación de los conceptos de bien y de mal, siguiendo a Kant, es algo que debe hacerse por medio de la razón. Efectivamente, puesto que se trata de una razón pura práctica, es decir, de una voluntad que se determina libremente por la ley moral, no podemos esperar que sus objetos sean determinables empíricamente. Además, en este punto, la razón pura práctica se manifiesta como una razón que produce sus propios objetos, como una razón que va más allá de lo dado en la experiencia; la razón pura especulativa, en cambio, sólo puede trabajar con lo dado en la experiencia: mientras que la razón pura teórica refiere sus conceptos a objetos, por medio de las intuiciones, para conocerlos, la razón pura práctica no refiere sus conceptos a objetos para conocerlos, sino para producirlos.

Por último, en la determinación de los móviles de la razón pura práctica se resuelve la cuestión de cómo la ley moral puede ser principio subjetivo de determinación de la voluntad. En este punto se debe aclarar que la ley moral por sí sola y de manera inmediata no puede ser principio de determinación de la voluntad; el medio por el cual llega a serlo es un sentimiento y sólo el sentimiento de respeto es el que está libre de condicionamientos sensibles.

⁴² Kant, I., *ibid.*, Libro I, cap. I, párrafo 7, pág. 36.

En el análisis de todos estos conceptos y principios se advierte una fuerte contraposición entre las determinaciones empíricas de la voluntad y la objetividad de la ley moral. De hecho, Kant nos dice que la moralidad de una acción implica la subordinación de lo empírico a lo moral. La moralidad de un acto depende de que la voluntad sea determinada por la ley moral, y ésta obliga y constriñe, impone respeto y sujeción. Las determinaciones empíricas de la voluntad pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia. Kant no puede aceptar que sean estos principios los que determinen moralmente a la voluntad pues van a contrapelo de la autonomía; además, habría una contradicción, pues la ley moral obliga y la felicidad, en cambio, es un principio que a nadie puede serle ordenado.

Ya hemos visto la importancia que Kant otorga al concepto de autonomía. De lo hasta aquí expuesto, podemos deducir que Kant propone que la autonomía se mantiene si la voluntad se determina por una ley puramente formal. En el momento en que la voluntad se determina por principios prácticos materiales (el goce, la satisfacción, la felicidad, etc.) la autonomía queda comprometida.

La distinción entre la felicidad y la moralidad es, en la analítica de la razón pura práctica, la "primera y más importante ocupación a que ésta está obligada..."⁴³) No obstante esto, Kant reconoce la imposibilidad de la existencia de una voluntad determinada exclusivamente por la ley moral: dicha voluntad tendría que ser santa. La adecuación completa y perfecta entre la ley moral y la voluntad es la "santidad", un estado utópico para un ser que, como el hombre, está a medio camino entre los ángeles y las bestias. Dada la ambigüedad de la condición humana, Kant propone completar con una determinación material el formalismo de la ley moral: tal determinación es el concepto del supremo bien.

⁴³ Cfr. Kant, I, *ibid.*, *Esclarecimiento crítico de la Analítica de la razón pura práctica*, pág. 99.

La ley moral es el único fundamento de determinación de la voluntad, pero es una determinación formal, ya que hace abstracción de toda materia y objeto del querer. El supremo bien es el objeto de la razón pura práctica y como tal no puede ser fundamento de determinación de la voluntad. Más bien, es aquello que la voluntad se propone como objeto, una vez que ha sido determinada por la ley moral.

El problema es si el supremo bien, en tanto que es diferente de la ley moral, puede ser fundamento de determinación de la voluntad. Aun cuando la respuesta es negativa, para fundamentarla Kant supone que la ley moral está ya incluida en el concepto de supremo bien y, de esta forma, el supremo bien no sólo es objeto de la razón pura práctica, sino que también su concepto y la representación de la existencia del mismo es fundamento de determinación de la voluntad, lo cual no afecta a la autonomía de la voluntad.

El supremo bien está constituido por dos determinaciones que son la virtud y la felicidad. Tales determinaciones están enlazadas en una unidad como fundamento y consecuencia. Este enlace es sintético y se rige según la ley de la causalidad. El enlace sintético entre la virtud y la felicidad puede representarse de dos maneras: o bien, el apetito de la felicidad es la causa de las máximas de la virtud, o bien las máximas de la virtud determinan a la felicidad. La primera variante es imposible en la ética kantiana por todo lo ya mostrado en la *Análisis*. Pero la segunda variante, al parecer, también es insostenible, ya que ningún enlace práctico de las causas con los efectos en el mundo natural es regido por intenciones morales.

Kant profundiza en torno a la aporía del enlace sintético en su segunda variante y encuentra que es relativa. La aporía se mantiene mientras se piense que la

causalidad del mundo natural es la única y que esa causalidad denota el único modo posible de existencia humana. Pero ya hemos visto que no es éste el único modo en que podemos concebir la existencia humana, puesto que también la podemos concebir como "noúmeno". Al hacerlo así, se abre la posibilidad de un principio de causalidad distinto al de la ley natural, que es el de la libertad. Así como la libertad es un fundamento de determinación puramente intelectual de una voluntad situada en un plano fenoménico, también la virtud está relacionada como causa con la felicidad como efecto. En otros términos, la aporía del enlace sintético entre la virtud y la felicidad se mantiene mientras se piensa que estos términos están en el mismo plano ontológico y guardan entre sí una relación horizontal. Pero cuando se reconoce que la virtud pertenece a un orden de existencia diferente al de la felicidad, entonces tenemos que admitir la posibilidad de una relación vertical entre la virtud y la felicidad. Este enlace sintético, por otro lado, no compromete la autonomía pues en él la felicidad se supedita a la virtud.

Por otra parte, ya se ha manifestado en diferentes lugares que la razón pura especulativa acepta como posible la idea de la libertad, pero es incapaz de trabajar con ella. Esta insuficiencia de la razón especulativa se presenta nuevamente en torno al esclarecimiento del enlace entre las dos determinaciones constitutivas del supremo bien: podemos aspirar a tener una noción del enlace aquí expuesto, pero jamás tendremos un conocimiento cabal del mismo. En otros términos, el concepto del supremo bien es incognoscible. Sin embargo, se deja abierta la posibilidad de que el supremo bien sea realizable en la acción y la voluntad se encargue de esta labor.

La realización práctica del bien supremo es, entonces, obra de una voluntad regida por la ley moral. Ahora bien, la idea de una voluntad determinada por la ley moral no

deja de plantear ciertos problemas. Veamos. La realización definitiva del supremo bien sería posible si hubiera una adecuación completa entre la ley moral y la voluntad. Kant reconoce que esto último es imposible. Sin embargo, no podemos renunciar a la realización práctica del bien supremo, ya que esto implicaría la negación de la esperanza de una vida virtuosa en el hombre.

Con base en la esperanza de una mejor realización de la vida ética de la persona, Kant supone que la adecuación entre la voluntad y la ley moral -y con ella la realización del supremo bien- sólo se da como un progreso al infinito, como una progresión práctica y constante hacia una perfección moral. Esta progresión al infinito requiere de dos postulados :⁴⁴⁾ el de la existencia de Dios y el de la inmortalidad del alma. Aclaremos, para concluir, que estos postulados sólo son condiciones de posibilidad de la realización práctica del supremo bien, pero no condiciones de posibilidad de la ley moral: la única condición de ésta es la libertad.⁴⁵⁾

⁴⁴ ¿Por qué Kant habla en la Crítica de la razón pura de las *ideas* de la sustancialidad del alma, de Dios, del mundo y de la libertad y en la Crítica de la razón práctica habla de los *postulados* de la inmortalidad del alma, de Dios y de la libertad -haciendo a un lado la *idea* del mundo? Porque en la Crítica de la razón pura la investigación está orientada al problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y éstas se encuentran en las categorías e intuiciones. En este contexto, las *ideas* ya mencionadas, en tanto que no son conceptos ni intuiciones representan un problema insoluble para la razón pura teórica: sólo podemos admitir que son pensables. En la Crítica de la razón práctica, en cambio, se trata del hecho de la moralidad y ésta sólo es posible si afirmamos tres *postulados* inmortalidad del alma (porque es la inmortalidad del alma lo decisivo para la moral y no la sustancialidad), libertad y Dios. La idea del mundo se excluye por la misma razón por la que no se habla de la sustancialidad del alma. Cfr. el texto de Gaos, ya citado.

⁴⁵ Dejamos para el tercer capítulo un estudio más detallado de los postulados de la razón práctica.

III. LA CRITICA DE HEGEL A LA ETICA DE KANT

Muchas veces he sido censurado por faltas que mi censor no tuvo el ingenio o la energía de cometer.

GEORGE C. LICHTENBERG

En el capítulo anterior hicimos una exposición de la ética de Kant tratando de no ir más allá de lo que hay en los textos mismos. Por otro lado, aun cuando al final de dicha exposición mencionamos los postulados de la Critica de la razón práctica, los problemas que representan no fueron realmente abordados. La razón por la que no se profundizó en torno a tales postulados la encontramos en la estructura misma de la Fenomenología y en la intención de este trabajo. En efecto, lo que Hegel llama "la concepción moral del mundo" es una figura de la conciencia que se mueve en el horizonte de los postulados de la Critica de la razón práctica.

Lo que hace Hegel, en última instancia, es una interpretación de los postulados de la ética kantiana; interpretación que le permitirá criticar y superar la ética de Kant en una nueva figura de la conciencia: la *Gewissen*. Ahora bien, la crítica que hace Hegel es válida en la medida en que señala una inconsistencia real de la ética kantiana: el formalismo. Aun guardando la más alta fidelidad al espíritu de los escritos kantianos, no deja de mostrársenos en ellos lo que Hegel marcó con tanta contundencia: la contradicción irresoluble entre el deber y la efectividad.

El análisis de los postulados en Kant implica ya una crítica y ésta la hemos reservado para el presente capítulo. Ahora bien, vista en el conjunto de la Fenomenología, la

concepción moral del mundo representa el tránsito del espíritu extrañado de sí al espíritu cierto de sí mismo. En efecto, en la concepción moral del mundo el sujeto sabe que no tiene que ir más allá de sí mismo para alcanzar su verdad; en este sentido, el espíritu extrañado de sí mismo en la cultura ha quedado atrás. Sin embargo, y esto lo veremos con detalle en las páginas que siguen, el carácter dualista de la concepción moral del mundo impedirá la reconciliación efectiva del espíritu consigo mismo: no será sino hasta la figura de la Gewissen cuando el hombre se reconcilie en el otro por medio de la acción y del verbo.

Dada la estructura de la Fenomenología, podemos afirmar que la concepción moral del mundo considerada en sí misma es una abstracción. Ello no obstante, realizaremos esta abstracción en la primera parte de este capítulo con el propósito de mostrar los momentos fundamentales de la crítica de Hegel a la ética de Kant. En la segunda parte recuperaremos la visión de conjunto para exponer la dialéctica del perdón de los pecados.

1. La concepción moral del mundo y sus contradicciones.

Una vez superado el extrañamiento en la cultura, el espíritu adquiere para sí una nueva dimensión: la de la subjetividad. Esta dimensión, en la que el espíritu tiene ya la certeza de sí mismo, cobra mayor fuerza en la concepción moral del mundo, es decir, en la filosofía kantiana. Según Hegel, en la concepción moral del mundo el hombre se sabe a sí mismo y tiene su objeto en el puro deber. Los presupuestos básicos de esta concepción son los siguientes:⁴⁶⁾

1. La autoconciencia moral sabe el puro deber como esencia suya.

⁴⁶ Cfr. Hyppolite, Jean, Génesis y estructura..., Barcelona: Península, 1991, 6a. parte, págs. 429 y sigs.

2. Hay una naturaleza que no es moral y que tiene que ser superada.
3. Hay dos términos independientes: moralidad y naturaleza.
4. Pero esa independencia sólo es aparente: en realidad se pide que la naturaleza se subordine a la moralidad.

Independencia y subordinación en las relaciones entre la naturaleza y la moralidad; ésa es la contradicción fundamental de la concepción moral del mundo y que intenta ser superada mediante el artificio teórico de los postulados.

Al interior de la ética de Kant, concretamente en la Critica de la razón práctica, los presupuestos anteriores se encuentran en la Analítica de la razón práctica. En la Dialéctica, Kant plantea la necesidad de los postulados pues advierte que la ética trazada por él hasta la Analítica es puramente formal.⁴⁷⁾

A diferencia de una ética estoica, el imperativo categórico kantiano exige que se dé el acto. Sin embargo, la tajante oposición entre lo moral y lo natural impide la efectividad del mismo. La necesidad de ligar los dos elementos de la contradicción -de restaurar la unidad perdida- lleva a Kant a la afirmación de los postulados. La Dialéctica, en efecto, se concibe como la "exigencia de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado".⁴⁸⁾ El condicionado dado, en el contexto de la razón práctica, es el acto y éste sólo puede ser moral y efectivo, al mismo tiempo, si suponemos la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

⁴⁷⁾ Véase el segundo capítulo de esta investigación, sobre todo la segunda parte del mismo, págs. 31 a la 36.

⁴⁸⁾ Cfr. Kant, I., Critica de la razón práctica, Libro II, cap. I.

La restauración de la unidad entre lo moral y lo efectivo, según Hegel, se hace conforme al siguiente esquema:⁴⁹⁾

- a) Primer postulado: en el que se supone la existencia de la libertad y se afirma una autoconciencia moral. Es el postulado de la unidad armónica en sí.
- b) Segundo postulado: en el que se supone la inmortalidad del alma y se afirma una perfección moral que se da como un progreso al infinito.
- c) Tercer postulado: en el que se supone la existencia de Dios tanto para afirmar que el deber puro vale en otra conciencia, como para legitimar los deberes determinados. Es el postulado de la unidad armónica en sí y para sí.

Con estos preliminares ya establecidos, pasemos al análisis que hace Hegel de los tres postulados.

a) Primer postulado. Nos dice Hegel: "Se presupone, pues, primeramente la conciencia moral en general; el deber vale para ella como la esencia, para ella que es real y activa y que en su realidad y obrar cumple el deber..."⁵⁰⁾ El primer postulado consiste en afirmar la realidad de una conciencia moral para la que lo absoluto es

⁴⁹⁾ Cfr. Hyppolite, Jean, *ibid.*, 6a. parte. Asimismo, véase la obra de Ramón Valls Plana, Del yo al nosotros, Barcelona: PPU, 1994, Cap. 8, págs. 294 y sigs.

⁵⁰⁾ Hegel, G.W.F., Fenomenología, VI, C, págs. 352-353.

el puro deber. En Kant, la afirmación de una voluntad moral sólo puede hacerse si afirmamos el postulado de la libertad. Pero al suponer la realidad de la libertad, afirmamos también la existencia de un modo de ser distinto a éste, es decir, afirmamos la existencia de la naturaleza. Cuando suponemos que hay una conciencia moral real, afirmamos ya la existencia de dos modos de ser distintos -libertad y naturaleza-, dos modos de ser que son antagónicos e independientes entre sí. Esta independencia de la naturaleza se traduce en una resistencia a la realización de la moralidad. En efecto, la conciencia moral, que tiene su objeto en el puro deber, experimenta ante la naturaleza el sentimiento de no poder renunciar totalmente a la dicha: "La conciencia moral no puede renunciar totalmente a la dicha y descartar este momento de su fin absoluto..."⁵¹) La conciencia moral se encuentra ante la obligación de realizar el puro deber, pero no puede renunciar a la realización de una individualidad determinada por lo empírico. El conflicto, señala Hegel, se resuelve si postulamos la unidad armónica entre la moralidad y la naturaleza:

El fin enunciado como la totalidad con la conciencia de sus momentos, es, por consiguiente, el que el deber cumplido sea tanto acto puramente moral como individualidad realizada y el que la naturaleza, como el lado de la singularidad frente al fin abstracto, forme una unidad con éste.⁵²)

Pero esta unidad sólo es pensada, es decir, postulada. La unidad armónica aquí propuesta sólo es en sí y tiene, todavía, que devenir para sí por la acción mediadora de la conciencia. Esto nos lleva al segundo postulado.

b) Segundo postulado. El problema de las relaciones y la unidad entre la moralidad y la naturaleza se plantea ahora como el conflicto entre la moral y la sensibilidad

⁵¹ Hegel, *ibid.*, pág. 353.

⁵² Hegel, *ibid.*, pág. 353.

propia del hombre. Ciertamente, no sólo hay contradicción entre la naturaleza objetiva y la moralidad. También hay oposición entre lo moral y la naturaleza sensible subjetiva. Este conflicto debe resolverse postulando una unidad en la que queden mediados los aspectos contingentes, por sensibles, de los actos y el deber puro. La unidad aquí postulada no puede lograrse si negamos la naturaleza sensible. Es cierto que, ante la razón, lo sensible aparece como contingente; pero no es menos cierto el hecho de que no se puede actuar con independencia respecto a la sensibilidad. La contradicción se resuelve postulando que basta con que la sensibilidad se haga conforme a la moralidad.

Sin embargo, aquí vemos surgir otro problema: si la sensibilidad se hiciera plenamente conforme a la moralidad, el resultado sería la negación de la moralidad misma. Sólo hay moralidad si hay esfuerzo; para no llegar a la negación de la moralidad se postula un progreso al infinito:

Pero el perfeccionamiento de esta armonía debe remitirse al infinito, ⁵³ pues si se alcanzara realmente (se) superaría la conciencia moral...

Si no se postula el progreso al infinito, no podemos esperar que la moral se realice. Pero, una vez postulado este progreso, no podemos detenerlo en algún punto porque esto significaría la negación de la moralidad. Solución: puesto que se supone que el alma es inmortal, cabe esperar que el individuo haga progresos morales al infinito.

Mientras que el primer postulado se refería al objetivo final, la unidad entre la naturaleza y la moralidad, el segundo postulado se refiere al objetivo particular, es decir, al esfuerzo que la conciencia tiene que realizar para que aquella unidad armónica propuesta,

⁵³ Hegel, *ibid.*, pág. 353.

que era en sí, devenga para sí. El término medio entre estos dos objetivos es la acción concreta. La relación del objetivo particular con el objetivo final nos lleva al tercer postulado. Una observación antes de pasar al análisis: la conciencia moral real del primer postulado se suponía libre de toda determinación empírica; a partir del segundo postulado las determinaciones empíricas ya son momentos constitutivos de la conciencia que actúa... o pretende actuar.

c) Tercer postulado. Inicialmente, la conciencia moral sólo toma en cuenta el puro deber. Pero hay también en ella un impulso que la lleva a actuar; en su actuar tiene que realizar la unidad armónica entre la moralidad y la naturaleza. Los actos reales siempre están cargados de un contenido particular, puesto que los actos sólo son en el mundo. Puesto que estamos en el mundo y enfrentamos una gran variedad de relaciones y situaciones vitales, lo que hay, realmente, para la conciencia moral, es una multiplicidad de deberes determinados.

El hombre aspira a la realización de la unidad entre lo moral y lo efectivo. Sólo puede realizarse esta unidad por medio del acto y éste siempre lleva un contenido particular distinto del puro deber. En realidad, no hay una sola ley para actuar, sino, dada la variedad de circunstancias, lo que hay es una multiplicidad de leyes, de deberes. Si la conciencia sabe y quiere el puro deber como esencia suya, ¿cómo puede actuar si esto implica entregarse a la contingencia?

El hombre, dice Kant, es causa de la moralidad pero no de la naturaleza. La parte moral de mis actos depende directamente de mí, no así la parte natural. De lo que se concluye que la anhelada unidad entre la moralidad y la naturaleza no se realiza en el acto de la conciencia real. Lo que se postula es la existencia de un agente que sea "causa suprema de

la naturaleza..., causa que contenga el fundamento de ... la coincidencia exacta de la felicidad con la moralidad..."⁵⁴)

Dios es ese agente supremo en quien recae la unidad de los dos extremos y que justifica, al mismo tiempo, los deberes determinados. Hacia el final de estos postulados, encontramos precisamente lo contrario de lo que se pretendía demostrar: la conciencia real actuante es inmoral, pues es imperfecta, y la conciencia moral no es real. La unidad de lo moral y lo efectivo sigue sin realizarse.

Hasta este momento, Hegel se ha limitado a hacer una exposición de la ética kantiana y sus postulados. En lo que sigue se desarrollan las contradicciones que encierra esta concepción moral del mundo.

En opinión de Hegel, la filosofía kantiana anuncia ya, como concepción moral del mundo y a diferencia de las figuras de la conciencia que le preceden, la afirmación del espíritu cierto de sí mismo. En efecto, en la concepción moral del mundo el hombre se sabe a sí mismo como la esencia y tiene su objeto en el puro deber; este objeto, además, no le es extraño pues está directamente referido a la libertad y autonomía propias del individuo.

Sin embargo, ya el análisis de los postulados sobre los que se apoya esta concepción nos ha mostrado una contradicción muy fuerte: aun cuando la acción que se realiza no es moral y el deber puro no es efectivo, se pretende que la conciencia alcance la unidad de ambos. En los diversos intentos por realizar esta unidad, vemos a la conciencia recorrer uno y otro los momentos de esta contradicción fundamental, sin poder romper el

⁵⁴ Cfr. Kant, I., op. cit., Libro II, cap. II, pág. 133.

cercos del dualismo tajante que la constituye: deber-efectividad. Son estos movimientos los que Valls Plana llama "desplazamientos"⁵⁵. Analicemos tales desplazamientos al interior de cada uno de los postulados.

En el primer postulado se afirmaba la unidad armónica entre dos términos, naturaleza y moralidad. Esta unidad es en sí y no para la conciencia. Para la conciencia lo que hay es la contradicción entre tales términos. Sin embargo, la conciencia moral real es actuante y en la acción realiza aquello que se suponía estaba más allá (la unidad entre el deber y lo efectivo); además, en la acción la conciencia ve realizada su dicha: el goce queda incluido como un momento constitutivo del actuar. En función de lo anterior, podemos suponer que lo que a la conciencia realmente le interesa es el actuar mismo. Aquí ocurre el primer desplazamiento: no importa la unidad postulada, sino la acción misma. No obstante esto, no podemos afirmar que aquí descansa la conciencia: al igual que las formas cantadas por Ovidio, la conciencia sólo se coloca en la acción para reconocer que es preciso abandonarla, pues está cargada -la acción- de contingencia y particularidad. Aquí se muestra otro desplazamiento: la importancia que habíamos conferido a la acción se desplaza, ahora, a la unidad postulada. Una posible solución sería la de suponer que la ley moral debe convertirse en ley de toda la naturaleza. El problema con esta solución es que la moralidad, que sólo existe en virtud de la contradicción entre el deber y lo efectivo, se acabaría:

El postulado de la armonía de la moralidad y la realidad... se expresa también desde este lado: puesto que la acción moral es el fin total absoluto, resulta que el fin total absoluto es que la acción moral no se dé para nada...⁵⁶)

⁵⁵ Cfr. Valls Plana, Ramón, op. cit., Libro II, cap. 8, pág. 300.

⁵⁶ Hegel, op. cit., pág. 372.

En este punto aporético, el problema de las relaciones entre la naturaleza y la moralidad se lleva al terreno del segundo postulado, es decir, al de las relaciones entre la sensibilidad humana y el puro deber.

La unidad armónica debe ser realizada por la conciencia mediante el acto. Para la conciencia moral sólo vale el deber, en tanto que lo sensible es lo contingente. Pero la conciencia tiene que actuar -eso está implícito en la idea del deber- y sólo puede hacerlo por medio de la naturaleza sensible, de la corporeidad. Esta corporeidad es el "término medio entre la conciencia pura y la realidad".⁵⁷⁾ Puesto que no podemos eliminar a esta naturaleza sensible, lo que se pide es que sea conforme a la ley moral. La conciencia moral es imperfecta, pero puede hacer progresos en la medida en que la naturaleza sensible se haga conforme a la ley moral. El desplazamiento, como bien señala Hyppolite,⁵⁸⁾ se da ahora bajo la forma de "método": sistemáticamente la conciencia desplaza su objeto más allá de sí misma. En efecto, la conciencia moral debe hacer progresos, pero no puede detener el progreso mismo: se trata de un progreso al infinito en los asuntos morales. Para la conciencia, lo importante no es la unidad perfecta, sino el camino hacia ella; el problema es que este camino no tiene un término.

Además, si la conciencia moral es imperfecta, ya no puede ser digna de la felicidad por su virtud, sino, más bien, sólo puede pedir la dicha para sí como una gracia. Aquí ocurre otro desplazamiento: al pedir la dicha para sí, la conciencia demuestra que lo que le interesa no es la moralidad, sino la felicidad.

⁵⁷⁾ Cfr. Hegel, *ibid.*, pág. 363.

⁵⁸⁾ Cfr. Hyppolite, Jean, *op. cit.*, 6a. parte, pág. 442.

Al llegar a este punto, no podemos negar que las determinaciones empíricas, inicialmente excluidas de la conciencia moral, son ya elementos constitutivos reales de dicha conciencia. No podía ser de otro modo. El hombre está en el mundo y sólo puede actuar en circunstancias determinadas, circunstancias que, en muchas ocasiones, van más allá de su dominio (nacer tal o cual día, en cierta ciudad de cierto país, etc.). Para la conciencia no aparece ya un sólo deber, sino múltiples deberes determinados. La conciencia moral real toma en cuenta estos deberes particulares y desplaza tanto el puro deber, como la unidad entre la naturaleza y la moralidad a otra conciencia. Dios es aquella otra conciencia en la que sí se realiza la unidad que aquí no pudo devenir efectiva; aquella otra conciencia que, además, justifica los deberes determinados a los que se consagra la conciencia real. Contradicción final: la conciencia quería realizar la unidad entre la moralidad y la naturaleza, pero ésta va más allá de sí misma. Por otro lado, en el tercer postulado encontramos que ya el deber puro no está en la conciencia real, sino en Dios. Finalmente, la conciencia actuante, que sabe que el deber puro es su esencia, aunque no lo haga efectivo, necesita de otra conciencia que justifique los deberes determinados. Al colocar el deber puro y la unidad de la moralidad y la naturaleza en otra conciencia, la conciencia moral real realiza una gran "fuga" del mundo: el Dios moral kantiano no es el espíritu absoluto de Hegel, sino una entidad abstracta que revolotea por encima, o por debajo, de lo mismo, de los actos de los hombres.

2. El lenguaje del perdón.

La conciencia debe abandonar este vaivén y superar las contradicciones de la concepción moral del mundo. Las contradicciones de dicha concepción se resuelven en una unidad negativa que es, en realidad, una nueva figura de la conciencia, la *Gewissen*. La

Gewissen, o buena conciencia, representa la superación de la contradicción fundamental que aparece en la concepción moral del mundo: ahora, para la buena conciencia, el deber y la efectividad no son momentos contradictorios y la conciencia no tiene que ir más allá de sí misma para encontrar su esencia. La Gewissen, o espíritu cierto de sí mismo, encuentra toda su fuerza en la certeza que de sí misma tiene.

¿Cómo podemos entender este nuevo pasaje de la Fenomenología? Recordemos que uno de los principios sobre los que descansa la exposición del devenir de la conciencia es la idea del absoluto como sujeto. En la medida en que aceptamos este principio, podemos concebir la idea de un sujeto creador de su historia, un sujeto que realiza su propia experiencia en un movimiento progresivo y constante. La subjetividad alcanza ya una expresión muy profunda en la concepción moral del mundo. En el contexto de la Fenomenología, la concepción moral del mundo representa la superación del espíritu extrañado de sí en la medida en que se trata, en ella, de un sujeto autónomo que quiere para sí lo absoluto. El problema con esta concepción es que lo universal se mantiene siempre como una esencia abstracta que queda más allá de las acciones efectivas de los hombres.

En cambio, si el absoluto se concibe como sujeto es porque la trascendencia ya no tiene lugar para el pensamiento hegeliano. La superación de la concepción moral del mundo sólo puede hacerse si partimos de la idea de que lo absoluto no se encuentra más allá del sujeto, sino que, más bien, lo encontramos en el sujeto mismo. La Gewissen, como veremos, encuentra toda su fuerza en la certeza que de sí misma tiene, certeza que la impulsa a actuar realmente. La superación de la ética kantiana empieza por afirmar la importancia del acto realmente efectivo.

Por otro lado, hemos visto que para Kant lo más importante es decidir si un acto es o no moral, y para ello postula ciertos criterios. El criterio de validación más importante de un acto es la adecuación al deber. Pero este criterio es abstracto, vacío, puramente formal. Lo que es más, bajo la consideración de si un acto es o no conforme al deber, se pierde de vista lo más importante: el acto mismo. Además, la moralidad en Kant sólo tiene sentido si mantenemos la oposición entre lo moral y lo natural: la moralidad se da a través del continuo esfuerzo por librarse de las determinaciones naturales. Desde este punto de vista, podemos afirmar que la ética kantiana propone que la libertad se define en función de las relaciones que el sujeto establece con un ser dado, natural.

Para Hegel, en cambio, éste no es el problema. El problema real es que la libertad sólo puede realizarse en una comunidad intersubjetiva: no se trata de una relación sujeto-objeto, como de un conflicto entre sujetos. En otros términos, el problema de la libertad para Hegel es el de un conflicto entre dos autoconciencias que buscan el reconocimiento. Sólo si mantenemos este punto de vista, podemos explicarnos, por ejemplo, por qué en la concepción moral del mundo se habla de una sola autoconciencia que pretende guardar su autonomía a partir de su relación con un ser dado y, en cambio, en la dialéctica del perdón de los pecados se habla de dos autoconciencias enfrentadas conflictivamente entre sí. Según Hegel, en la conciliación de este conflicto emerge el espíritu absoluto: el hombre se hace sujeto de manera plena y deviene realmente libre en la historia. El cómo de esta reconciliación es lo que veremos en las siguientes páginas.

Una de las ideas más importantes de la filosofía existencialista es aquella que señala la imposibilidad de que el ser humano se convierta en un yo totalmente puro y trascienda su circunstancia. El hombre es, en palabras de Ortega y Gasset, él y su

circunstancia. Hasta qué punto esta idea ya está presente en la filosofía hegeliana es algo a lo que podría responderse positivamente si tomamos en cuenta lo planteado en el apartado sobre la Gewissen.

Las contradicciones de la concepción moral del mundo se disuelven cuando el sujeto actúa. Puesto que estamos en el mundo, tenemos que actuar y en este actuar las antinomias anteriores se resuelven. La Gewissen, o buena conciencia, es la unidad del saber de sí mismo y del saber de la circunstancia. Lo importante es actuar y en la acción el sujeto sabe de sí y de su mundo.

Al llegar a este punto surge la duda acerca de si esta unidad no supone un retorno al mundo ético inmediato: el mundo aquél en que la ley natural es inmediatamente ley humana. La duda surge pues, al igual que la buena conciencia, en la inmediatez del mundo ético cada uno sabe lo que tiene que hacer. Ello no obstante, sí hay una diferencia fundamental: mientras que en el mundo ético inmediato se desconoce el origen de la ley que me impulsa para hacer algo, la buena conciencia se sabe a sí misma como la fuente de toda ley. La esencia de la Gewissen es lo absoluto de la convicción: "La buena conciencia tiene para sí misma su verdad en la inmediata certeza de sí misma".⁵⁹⁾ Se trata, en otros términos, del mundo moderno y de la idea de la subjetividad que ha venido desarrollándose desde los orígenes del cristianismo y que alcanza su culminación en el mundo posrevolucionario.⁶⁰⁾

En la firmeza de su convicción, la buena conciencia no sólo sabe de su situación, sino que quiere producir una realidad determinada. El paso del "saber" al "querer" representa, para la buena conciencia, la unidad del saber de una circunstancia y la

⁵⁹ Hegel, op. cit., pág. 372..

⁶⁰ Cfr. Kojève, Alexandre, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Buenos Aires: La Pléyade, 1987, cap. IV.

circunstancia misma. El sujeto no guarda una actitud de resignación ante algo dado, sino más bien asume una actitud creadora que transforma aquella realidad dada en una obra *suya*: "Pero, cuando realmente actúo, tengo conciencia de otro, de una realidad dada y de una realidad que yo quiero producir".⁶¹⁾

Ahora bien, el saber que de la situación tiene la Gewissen es un saber, en todo caso, parcial. En efecto, la situación es sólo como aparece para el sujeto que actúa; se trata de mi convicción ante una situación que es, en todo caso, mía. Más allá de la fuerza creadora que entraña lo absoluto de la convicción, podemos preguntarnos si *ante los otros* la convicción aparece como válida. En este punto aparece ya una clara diferencia entre la concepción moral del mundo y la Gewissen: mientras que en la primera lo universal es una esencia abstracta, en la Gewissen lo universal se convierte en un *ser para otro*. La convicción de la buena conciencia exige ser reconocida por los otros sujetos. Aparece la comunidad humana.

Ser para otro. El reconocimiento expresa de una forma inmediatamente concreta la universalidad antes inefectiva. El reconocimiento es la autoconciencia universal y gracias a él lo universal abstracto deviene universal concreto. La autoconciencia universal es el médium para dar validez y consistencia a la acción de la buena conciencia. La lucha de las autoconciencias por el reconocimiento se presenta ahora bajo la forma de la exigencia del reconocimiento de la convicción. Las acciones de un sujeto sólo tienen sentido en el médium de la autoconciencia universal; ahí se conoce la convicción de cada cual: "es la autoconciencia en sí universal o el ser reconocido y, con ello, la realidad".⁶²⁾

⁶¹ Hegel, op. cit., págs. 371-372.

⁶² Hegel, *ibid.*, pág. 373.

La convicción debe evidenciarse en el elemento de la conciencia universal y seguir vinculada al contenido mismo de la acción. Pero aquí está el problema: la conciencia descubre el carácter arbitrario de su acción y lo acomodaticio de su convicción. En efecto, ahora, el deber sólo es un momento que une a una conciencia con otras, pero el contenido del deber se sigue tomando de la situación particular. Dado el carácter formal de la convicción, prácticamente cualquier contenido puede justificarse como válido. La buena conciencia enuncia, al actuar, lo que para ella vale como deber, aun cuando se halle libre de un deber determinado.

En la obra de una conciencia que actúa no se encuentran a sí mismas las otras autoconciencias. Una vez realizado el acto, ya no es solamente saber del sujeto que actúa, sino un acto determinado que no es igual al elemento de la autoconciencia universal y que, por tanto, no necesariamente es reconocido. La conciencia actuante y la autoconciencia universal se hallan en franca contraposición.

Sin embargo, la buena conciencia no puede renunciar a la universalidad y, si el acto realizado no es conforme a la universalidad, surge el lenguaje como el verdadero modo de expresión del sujeto que actúa. Lo que importa es que el sujeto sepa y *enuncie* la convicción de su hacer. En el lenguaje, el sujeto se enuncia, conforme a su certeza interna, como la verdad universal:

El contenido del lenguaje de la buena conciencia es el sí mismo que se sabe como esencia. Solamente esto es lo que expresa el lenguaje, y esta expresión es la verdadera realidad del obrar y la validez de la acción...⁶³⁾

⁶³ Hegel, *ibid.*, pág. 380.

Pero al poner en el lenguaje la universalidad de la convicción, el yo se transforma en un alma bella contemplativa que, más que centrar su atención en la acción, se regodea en la contemplación de sí misma. Esta contemplación de sí misma se traducirá en una autoconciencia absoluta, cuya nota distintiva es la negativa a alienarse y transformar, así, su pensamiento en acción. Esta autoconciencia absoluta no es el espíritu absoluto, sino la expresión de un sujeto extremadamente sólo para quien el mundo se reduce a lo que pueda afirmar en su discurso. El alma bella ha perdido al mundo y no se ha perdido en él:

Desesperada hasta tal punto, la conciencia es su figura más pobre, y la pobreza, que constituye su único patrimonio, es ella misma un desaparecer, esta absoluta certeza en que se ha disuelto la sustancia es la absoluta no verdad que se derrumba en sí misma; es la absoluta autoconciencia en que se hunde la conciencia.⁶⁴⁾

Con esto, ya son dos los momentos que han quedado perfectamente configurados: por un lado la Gewissen, o conciencia que actúa (espíritu finito) y, por otro, el alma bella que se niega a actuar porque antepone la universalidad de su certeza a cualquier acto (espíritu infinito). Estos dos momentos deberán superar la unilateralidad de sus respectivas posiciones y reconciliarse para que emerja el espíritu absoluto.

Nuevamente se hallan contrapuestos lo universal y lo singular. En este punto podemos preguntarnos si hay alguna diferencia con la ética kantiana, pues en ella, como hemos visto, también se presenta una contradicción entre un elemento universal y un elemento singular. Pero también se advirtió que uno de los términos de la contradicción (el deber) está siempre más allá de la conciencia. En cambio, la oposición que vemos surgir en esta sección de la Fenomenología se refiere a dos momentos de la conciencia: ninguno de estos momentos está más allá del mundo humano. Ni la conciencia que actúa ni la conciencia

⁶⁴ Hegel, *ibid.*, pág. 383.

que juzga son entidades supraterrrenales de las que dependa el valor moral de una acción. Son, por el contrario, figuras de una misma conciencia que, en esta oposición, se encuentra escindida. La reconciliación entre estos dos momentos se lleva a cabo mediante el lenguaje del perdón.

El hombre no puede jamás separarse de su circunstancia. En esa medida, toda decisión vital está limitada por las circunstancias en que se realiza. La buena conciencia, que sabe de sí y de su circunstancia, hace lo concretamente justo. Pero, al mismo tiempo, exige que lo que para ella es su verdad sea reconocido por otras autoconciencias. La exigencia del reconocimiento de la convicción es el momento de la universalidad presente en la buena conciencia. No obstante esto, el contenido particular de la acción contrasta con la universalidad y la buena conciencia se hace consciente del mal que hay en ella: se convierte en una conciencia pecadora. Asimismo, cuando la oposición entre lo universal y lo singular se hace plenamente consciente, surge la hipocresía. Tal hipocresía debe ser desenmascarada.

Del otro lado, es decir, del lado de la universalidad, está la conciencia que juzga. Esta conciencia universal -un alma bella recogida en el santuario íntimo de su propia certeza- no actúa y juzga el mal que hay en la conciencia pecadora. Pero también la conciencia que juzga se mantiene en la hipocresía, pues pretende que sus juicios, formulados tan unilateralmente como los actos de la conciencia pecadora, sean tomados como verdaderos actos reales. La conciencia universal sólo ilumina, con su juicio, el lado particular de la acción y por ello sólo puede ver el mal.

Animada por la certeza de que también la conciencia universal está afectada de cierta hipocresía, la conciencia pecadora se atreve a abrirse ante el otro y hace una

confesión: "Sí, soy esto". Sorpresivamente, a esta confesión no sigue una réplica en el mismo tono sino que, por el contrario, la conciencia universal, horrorizada, se aísla más en su orgulloso mutismo y persiste en la unilateralidad de su juicio.

Pero el sello ya está roto. Al afirmarse en su vanidad, la conciencia universal se convierte en lo contrario de lo que quiere ser, pues lo universal la abandona: lo infinito se hace finito. Del otro lado, tenemos a una conciencia pecadora que, al saberse finita y culpable, alcanza para sí el perdón de los pecados. La igualdad anhelada ya se estableció y surge, finalmente, el *reconocimiento* del ego en el alter ego: el lenguaje del perdón se hace efectivo y el *espíritu absoluto*, Dios, ya es presencia entre *nosotros*.

IV. HACIA EL PROBLEMA DEL CONCEPTO DEL ESTADO

Se trata de una armonía espléndida y radiante llamada el Sumo Bien; pero, en el mejor de los casos, se halla en una posibilidad real no imposible, es decir, en la lejanía.

ERNST BLOCH

Después de recorrer un proceso viene la reflexión. Hacia el final de esta investigación es pertinente recoger la experiencia de lo que se ha conseguido en ella.

Nuestro propósito general es la definición del concepto del estado en el pensamiento político de Hegel. El propósito particular de esta investigación era mostrar los momentos más importantes de la crítica hegeliana al formalismo ético de Kant. ¿Qué relación hay entre uno y otro problema?

Sin lugar a dudas, la ética de Kant asimila muy bien uno de los rasgos fundamentales del mundo moderno: la búsqueda de la autonomía del hombre como garantía para la realización de la libertad. La filosofía moderna encuentra una de sus vetas más ricas en los problemas prácticos. Kant expresa muy bien esto cuando aborda el problema de la Ilustración:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro...*sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! ⁶⁵)

⁶⁵ Kant, I., Filosofía de la historia, México:FCE, 1987, ¿Qué es la Ilustración?, pág. 25.

Además de este testimonio, contamos con la evidencia de la primacía del uso práctico de la razón sobre el uso teórico en el pensamiento de Kant. Podemos afirmar que el problema del hombre tiene una marcada preeminencia en el pensamiento moderno y, de manera muy especial, en el pensamiento kantiano.

Con todo, la filosofía kantiana, desde el punto de vista hegeliano, adolece de una falla principal: la imposibilidad de reconciliar un entendimiento finito con el absoluto. Tanto en la epistemología como en la ética se advierte esta característica del pensamiento de Kant. En el contexto de la Critica de la razón pura aparece la imposibilidad de acceder a las *cosas en sí*. Aun cuando hallemos en el sujeto las condiciones de posibilidad de los objetos, en cuanto objetos de conocimiento, el entendimiento enmudece ante la cosa en sí. Sorprendente conclusión, pues parece remitirnos a un cierto misticismo que no es tan congruente con el espíritu ilustrado.

Ello no obstante, Kant salva la posibilidad de acceder a una realidad incondicionada en la que el principio de determinación no sea otro más que el principio de la libertad. Lo que la razón pura teórica no puede resolver -el acceso a una realidad incondicionada- lo intentará la razón pura práctica. Para ello se afirman tres postulados: el de la existencia de Dios, como garantía de la unidad entre la felicidad y la moralidad; el de la inmortalidad del alma, como garantía de que el hombre puede hacer progresos morales al infinito y, finalmente, el de la libertad, como garantía de que hay una voluntad autónoma. Además, es necesario tomar en cuenta que la voluntad se refiere a sus objetos no tanto para conocerlos, como para producirlos: el acceso a una realidad incondicionada se da por medio de una relación práctica con los objetos, no teórica. Por otra parte, la voluntad que produce

sus propios objetos será autónoma y, consecuentemente libre, en la medida en que atienda al llamado del puro deber.

Según Kant, el hombre está en constante contradicción con el mundo natural y debe esforzarse por superar dicha oposición y dar lugar a un acto moral. Aquí nos enfrentamos al elemento decisivo: los actos, de acuerdo con Kant, nos permiten una ampliación de la razón pura en general, sin que esto conlleve una ampliación del conocimiento científico. No podemos conocer una realidad incondicionada, pero podemos acceder a ella mediante los actos y, con esto, conseguimos una ampliación del saber de la razón pura en general. Se espera que el acto nos lleve a la unidad entre el ser y la conciencia, entre el sujeto y el objeto.

Pero tampoco aquí Kant alcanza esta unidad. La ética kantiana parte de una oposición entre lo moral y lo natural: un acto moral se define en función de la distancia que logra tomar respecto de las determinaciones naturales. El problema es que el hombre está situado en el mundo y no puede dejar de ser determinado empíricamente. La ética kantiana supone una abstracción del mundo y, en esa medida, la autonomía y la libertad propuestas por ella se mantienen en un plano puramente formal. Incluso, la afirmación de los postulados resulta insuficiente para superar este formalismo. El postulado de la existencia de Dios, según lo hemos visto, desplaza la unidad anhelada a una dimensión que está más allá del mundo humano; la afirmación de la inmortalidad del alma nos lleva a un progreso indefinido que es, para decirlo con Hegel, una mera prehistoria sin resultado. La distinción entre lo moral y lo natural, entre el sujeto y el objeto, impiden, ya en el terreno del conocimiento, ya en el terreno de la acción, la reconciliación efectiva del hombre con el otro y lo otro distintos a él: la comunidad humana y el mundo natural.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Otra característica de la ética kantiana que debe acentuarse es la siguiente. La lucha del hombre por desprenderse de todas aquellas determinaciones empíricas que afectan la pureza del deber, es una lucha meramente individual, no hay comunidad. Se trata del esfuerzo que cada sujeto debe realizar para hacer efectiva la libertad; este esfuerzo, además, es una lucha del hombre contra el mundo natural, no es una lucha entre autoconciencias. No es de extrañar, por consiguiente, que Hegel afirme que la concepción moral es muda. Pues sí, se trata, en la ética de Kant, del callado esfuerzo que el individuo sostiene por mor de una perfección moral.

El pensamiento hegeliano encuentra en los anteriores elementos el principal incentivo para elaborar una crítica. Ahora lo vemos más claro: para Hegel, la invitación al acto que hace la ética kantiana no es materia de discusión, pero sí la incapacidad de no ver en el acto más que un hecho meramente particular. El temor kantiano a la particularidad del acto conduce finalmente a un formalismo vacío y hace de la ciencia moral una "mera retórica del deber por el deber nísimo".⁶⁶⁾

Lo que a Hegel le interesa, por el contrario, no es el conflicto íntimo de la conciencia y sus intenciones, sino la praxis pública, los actos que se muestran en una comunidad. Hegel coincidirá con Kant en señalar que la acción, en tanto que es particular, es *mala*: no de balde hay una conciencia enjuiciadora que se aterra ante el mal presente en los actos de la conciencia activa. Pero, a diferencia de Kant, Hegel no condena el acto, sino que afirma la necesidad del mismo para realizar un mundo verdaderamente humano.

⁶⁶ Cfr. Hegel, G.W.F., Filosofía del derecho, Trad. de Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, 2a. parte, párrafo 135, observación.

La crítica de Hegel a la ética de Kant se apoya en el concepto de la acción. Formulada más claramente, la pregunta con que iniciábamos este capítulo puede enunciarse así: ¿Qué relación hay entre el concepto de la acción y el concepto del estado en el pensamiento de Hegel? ¿Qué se realiza, en el contexto de la Fenomenología, con la acción?

En esta última parte de la investigación intentaremos dar respuesta a la segunda pregunta arriba formulada; la primera sólo queda indicada como posibilidad. Para contestar a la pregunta que aquí nos interesa es necesario considerar dos cosas: el concepto de ciencia en Hegel y el lugar de la Fenomenología en el conjunto de la obra hegeliana.

Podemos decir Fenomenología del espíritu o *ciencia de la experiencia de la conciencia*. La Fenomenología, según su autor, pretende ser la exposición del saber tal y como va apareciendo. Esta exposición del saber es la exposición de las figuras de la conciencia. El movimiento dialéctico de la conciencia puede entenderse como un *ascenso* desde el punto de vista común al punto de vista científico. Este ascenso dialéctico, esta experiencia de la conciencia es el objetivo que se propone la Fenomenología.

Aquí aparece para nosotros un primer problema: la exposición del ascenso dialéctico hacia el saber absoluto es ya científica, o la científicidad se manifiesta solamente cuando la conciencia alcanza el saber absoluto.

Veamos. La Fenomenología nos presenta una historia: la historia de la experiencia de la conciencia. Esta historia está llena de pasajes dramáticos. ¿Podemos suponer que esta historia está narrada sin un hilo conductor? Ya el autor nos dice que se

trata de la exposición del saber *tal y como va apareciendo*. Nada más alejado del pensamiento de Hegel que un ideal positivista de la ciencia. Pero, si la Fenomenología no puede ser una mera descripción, ¿de dónde le viene su hilo conductor? El problema que se nos plantea es el de las relaciones entre la lógica y la historia, entre el sistema y el acceso, para la conciencia, de su comprensión.

La Fenomenología muestra el ascenso dialéctico de la conciencia natural hacia el punto de vista del saber absoluto, punto de vista en el cual la conciencia deja de lado su particularidad y se reconoce en una comunidad humana. Nos dice Hegel en el Prólogo de la obra que nos ocupa: "La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto".⁶⁷) La ciencia es concepto. Pero este concepto no es una pura representación mental o una mera entidad abstracta. El concepto tiene vida propia, es decir, es historia. El concepto es conciencia y es autoconciencia. La historia que Hegel nos presenta está narrada desde el punto de vista del concepto. No se trata ni de una historia ciega, ni de un concepto vacío: se trata de una historia en la que sus personajes obedecen libremente a la necesidad del concepto. La historia que aparece en la Fenomenología es una historia sistemática; no se trata de un mero conglomerado de hechos inconexos, sino de una historia enmarcada en ese horizonte último que es la realización del concepto. Esta realización del concepto no es otra cosa que la reconciliación del espíritu consigo mismo: ahí donde el hombre es una comunidad que sabe de sí y de su mundo, del conflicto que representa la acción efectiva y de la necesidad de una reconciliación por medio de la palabra, ahí, en esa comunidad reconciliada, emerge el espíritu absoluto.

⁶⁷ Cfr. Hegel, G.W.F., Fenomenología..., Prólogo, pág. 35.

La ciencia es concepto. El concepto es el espíritu realizado. La ciencia hegeliana, tal como aparece en la Fenomenología, se ocupa no tanto del espíritu realizado como del proceso por medio del cual se realiza. Lo cual no va en demérito de la cientificidad de la Fenomenología: ocuparse del puro resultado puede ser interesante, pero no es más que un trabajo esquemático, pues se pierde de vista la continuidad del proceso. Ocuparse, entonces, de lo real en su procesualidad es ya una labor científica fundada en la necesidad de *pensar el presente*. Nada más ajeno a la filosofía hegeliana que cualquier *ismo* que pretenda endilgársele: racionalismo, determinismo, idealismo, etc. Justamente en la Fenomenología se nos muestra cómo la conciencia asimila, sin apriorismos, el mundo.

Tenemos, entonces, que el concepto se hace presente para una conciencia finita; pero esta conciencia finita, a su vez, marcha hacia la realización de ese concepto: la carne deviene espíritu, pero también el espíritu desea encarnar. Se trata de dos movimientos dialécticos, cuyo motor es la negatividad y su sentido la realización del espíritu absoluto. Esta realización no significa la eliminación de la individualidad diferenciada (recuérdese el drama vivo de la dialéctica del perdón de los pecados: no se enfrentan dos entidades abstractas, sino dos personas concretas con actitudes distintas); pero tampoco se deja flotando a esa individualidad en el limbo de la soledad ontológica y existencial: el hombre es parte de una comunidad, de una historia y en ellas encuentra su verdadera realidad.

La primera vez que aparece en la Fenomenología el concepto del espíritu es en la dialéctica del señor y del siervo. Aquí inicia, propiamente, el proceso de realización del espíritu absoluto; proceso que culminará en la lucha por el reconocimiento mutuo entre una conciencia enjuiciadora y una conciencia actuante. En el análisis de esta lucha por el reconocimiento vimos cómo el espíritu absoluto emergía ahí donde es superada la

unilateralidad tanto del juicio como del obrar. El espíritu finito (la acción) y el espíritu infinito (el juicio) deben asumirse en la diferencia absoluta y alcanzar el perdón.

La acción, al igual que la palabra, forma al espíritu. Para Hegel, la pura palabra sin la obra es tan unilateral como la pura obra sin palabra. Acción y verbo están a la base de la formación del espíritu absoluto, es decir, de la comunidad verdaderamente humana. Ahora sí podemos contestar a la pregunta que formulábamos al principio: la acción es un elemento decisivo en la realización del espíritu absoluto y, puesto que el espíritu absoluto es una comunidad humana, podemos afirmar que no hay una verdadera comunidad humana sin acción. El otro elemento decisivo es la palabra, el verbo, pero aquí se trata de la crítica hegeliana a la ética de Kant a partir del concepto de la acción.

La crítica hegeliana a la ética de Kant es posible, en gran medida, gracias a que la filosofía hegeliana se opone a la postulación de un mundo más allá de lo humanamente realizable. Se trata de pensar el presente y situarse en él. La filosofía conceptual no contempla un deber ser inalcanzable, sino que se preocupa por lo realizable en el presente. La impotencia del deber ser se manifiesta, para la filosofía hegeliana, en el postulado de un progreso al infinito: si de algo huye el pensamiento de Hegel es de la idea del "infinito malo", es decir, de un proceso que no es capaz de arrojar resultado alguno.

Ello no obstante, aquí se nos presenta otro problema. Hegel es optimista. ¿Cómo puede un pensamiento, que presume ocuparse sólo del presente, de lo acaecido, ser optimista respecto del destino del hombre sin caer en una candidez ingenua, ni en un utopismo abstracto? Este es el problema de las relaciones entre lo *posible* y lo *necesario*.

Hegel anula el deber ser kantiano, porque está más allá del ámbito de lo humanamente posible. Anular el deber ser no significa negar el reino de lo posible ni, mucho menos, conformarse con lo ya establecido. La acción nos pone de frente ante nuestra situación y nos permite la transformación de dicha situación. En la medida en que el hombre actúa realiza una posibilidad y abre ante sí un horizonte más amplio en el que puede realizar su existencia. Lo posible, para Hegel, no es un mundo etéreo, sino *la rosa de la razón que anida en la cruz del presente*. No podemos conformarnos ni quedarnos cruzados de brazos ante un mundo que se ha vuelto gris y sombrío, pero tampoco podemos "fugarnos" de él en busca de un consuelo divino, bajo el argumento de que "nuestro reino no es de este mundo". La única salida posible es reconocer lo que de racional hay en el presente y, a partir de ello, construir lo posible, lo humanamente posible. Tampoco podemos ceder a la salida fácil del escepticismo: una filosofía escéptica no sólo no es crítica, sino que se presta para los proyectos más serviles.

A partir de este momento son ya varias las interrogantes que nos han surgido:

1. ¿Qué relación guarda el concepto de la acción con el concepto del estado?
2. Tomando en cuenta que el estado es también una forma de comunidad, ¿qué diferencias hay entre el estado como comunidad y la comunidad representada por el espíritu absoluto?
3. ¿Qué lugar ocupa el concepto del estado en el conjunto de la obra hegeliana?

Y la más importante: ¿cómo es posible un pensamiento, ya no sólo hegeliano, aunque parta de él, que ofrezca *esperanzas* al hombre de hoy, sin caer en ilusiones y quimeras vanas? Pero todo esto ya es la materia de una nueva investigación.

BIBLIOGRAFIA

BASICA:

- HEGEL, G.W.F., Fenomenología del espíritu, México:FCE, 1985, 483 pp.
- HEGEL, G.W.F., Filosofía del derecho, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, 391 pp.
- KANT, Immanuel, Crítica de la razón práctica, Buenos Aires: Losada, 1961, 175 pp.
- KANT, Immanuel, Crítica de la razón pura, Madrid:Alfaguara, 1984, 694 pp.
- KANT, Immanuel, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, México:Porrúa, 1986, 254 pp.

COMPLEMENTARIA:

- BLOCH, Ernst, Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel, México FCE, 1985, 514 pp.
- CASSIRER, Ernst, Kant, vida y doctrina, México:FCE, 1948, 496 pp.
- GAOS, José, Historia de nuestra idea del mundo, México:FCE/ColMex, 1973, 748 pp.
- HYPOLITE, Jean, Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel, Barcelona:Península, 1974, 562 pp.
- KOJEVE, Alexandre, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Buenos Aires:La Pléyade, 1987, 301 pp.
- VALLS Plana, Ramón, Del yo al nosotros, Barcelona:PPU, 1984, 422 pp.