

La rehabilitación de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en la filosofía hermenéutica

LUIS MARIANO DE LA MAZA SAMHABER
Pontificia Universidad Católica de Chile
sdel4@puc.cl

Resumen

La *Filosofía del Derecho* de Hegel ha sido defendida en las últimas décadas por autores que pertenecen o se sitúan en una perspectiva cercana a la corriente hermenéutica de la filosofía, tales como Karl-Otto Apel, Rüdiger Bubner, Jürgen Habermas, Alex Honneth, Paul Ricoeur y Charles Taylor. En este artículo se revisan brevemente algunos de sus argumentos en torno a dos temas principales: 1) voluntad libre e institucionalidad, 2) acción y razón práctica. Finalmente se destaca la comparación con la filosofía moral de Kant y algunas debilidades de la posición hegeliana.

Palabras clave: Hegel, Hermenéutica, Filosofía del Derecho, Espíritu Objetivo, *Sittlichkeit*, Voluntad libre, Acción, Institución.

Abstract

Hegel's *Philosophy of Right* has been defended in the last decades against political and methodological critic by authors who belong or are near to the hermeneutical current of philosophy, like Karl-Otto Apel, Rüdiger Bubner, Jürgen Habermas, Alex Honneth, Paul Ricoeur and Charles Taylor. This article revises shortly some of their arguments around two principal issues: 1) Free will and institutionality, 2) Action and practical reason. The conclusion points out the comparison between the moral philosophy of Kant and some weak elements in Hegel's position.

Key words: Hegel, Hermeneutics, Philosophy of Right, Objective Spirit, *Sittlichkeit*, Free Will, Action, Institution.

Doctor en Filosofía por la Ruhr-Universität de Bochum (Alemania). Profesor Ordinario Adjunto en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus publicaciones cabe destacar *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels «Phänomenologie des Geistes»* (1998), *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La «Fenomenología del Espíritu» de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa* (2004).

Este artículo forma parte de una investigación financiada por Fondecyt (Proyecto N° 1040939).

Introducción

En este artículo abordaré la cuestión de la rehabilitación hermenéutica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel a partir de dos tipos de objeciones que se han levantado contra ella¹: una de orden político y otra de orden metodológico. La objeción política sostiene que esta obra trae consigo, voluntaria o involuntariamente consecuencias políticas antidemocráticas, puesto que los derechos de los individuos son subordinados a la autoridad ética del Estado. La objeción metodológica apunta al hecho de que el desarrollo argumental de la obra sólo puede ser evaluado por referencia a los fundamentos teóricos que Hegel expone en su *Lógica* y en su *Filosofía del Espíritu*, los que nos resultan actualmente incomprensibles o demasiado cargados de supuestos metafísicos.

Frente a estas objeciones, Axel Honneth ha señalado que una rehabilitación de la *Filosofía del Derecho* de Hegel enfrenta la alternativa entre dos estrategias posibles. Una estrategia «directa» procuraría desenmascarar esas objeciones como meros malentendidos que han de ser disueltos mediante una nueva interpretación que actualice sus conceptos fundamentales y sus procedimientos metodológicos. Una estrategia «indirecta», en cambio, debe mostrar que las objeciones señaladas son irrelevantes desde el punto de vista de la posibilidad de una reapropiación productiva de esta obra, la cual puede llevarse a cabo descartando que la concepción sustancialista del Estado y los presupuestos lógico-metodológicos del sistema de la filosofía hegeliana cumplan una función explicativa esencial.

Las posiciones que examinaremos en lo que sigue optan claramente por la segunda estrategia, pero se distinguen entre sí en cuanto a lo que consideran más digno de ser destacado para una reapropiación constructiva de la *Filosofía del Derecho*. Agruparemos esas distintas posiciones en torno a dos complejos temáticos: 1. Voluntad libre e institucionalidad; 2. Acción y razón práctica.

1. Voluntad libre e institucionalidad

Honneth destaca el hecho de que, en oposición a Kant y a Fichte, quienes entienden por «derecho» el ordenamiento estatal de la convivencia humana legalmente regulada, Hegel incluya bajo este concepto todos los presupuestos sociales que constituyen una condición necesaria para la realización efectiva de la voluntad libre de cada individuo. En este sentido amplio, el derecho

¹ Cfr. A. HONNETH: *Leiden an Unbestimmtheit*. Reclam, Stuttgart 2001, 11s.

es para Hegel sinónimo de «espíritu objetivo». En cambio el derecho en sentido estrecho es sólo la primera forma de realización del espíritu objetivo, a la que Hegel llama también derecho «formal» o «abstracto».

Las dos primeras partes del libro, dedicadas al derecho abstracto y a la moralidad, respectivamente, deben mostrar, según la interpretación de Honneth, dos concepciones de la libertad que, si se las toma como autosuficientes se pueden convertir en falsas o dañinas desde el punto de vista de la praxis humana. Si los actores sociales orientan su acción aferrándose unilateralmente a una de las dos concepciones de la libertad, no estarán en condiciones de hacerla efectiva y se perderán a sí mismos en un estado de incumplimiento o de indeterminación. En el derecho abstracto sólo están contempladas las relaciones privadas entre personas, en tanto que propietarias y vinculadas contractualmente entre sí. El valor de la libertad del derecho abstracto consiste en la mera conciencia de ser persona, es decir portador de derechos en general. Pero la fijación en la libertad meramente jurídica incapacita al sujeto particular para participar efectivamente en la vida social².

En el segundo momento del espíritu objetivo, la moralidad, la persona del derecho es reemplazada por el sujeto, que interioriza su libertad y se autodetermina, elevándose desde su particularidad al bien universal, sin por ello renunciar a su bienestar particular. El valor de la libertad moral consiste en el reconocimiento de la autonomía como condición fundamental de la autorrealización del individuo. Pero la patología que corresponde a su fijación unilateral es la ceguera para los presupuestos institucionales que es necesario tener en cuenta para fundamentar una acción efectivamente buena³. El tránsito hacia la «eticidad» significa, entonces, una función terapéutica que consiste en una liberación de las patologías señaladas y la ganancia de una libertad sustantiva. Bajo el rótulo de la «eticidad» se destacan normativamente formas de interacción históricamente dadas, tales como la familia, las diversas formas de la organización económica, las instituciones políticas, que han de ser entendidas como bienes fundamentales de las sociedades modernas, en el sentido de que todos los hombres debieran estar en condiciones de participar de ellos para poder hacer efectiva su libertad. Estas formas de interacción presentan ciertas características comunes que, según Honneth, se pueden resumir en tres puntos: la limitación de la autorrealización meramente particular, el reconocimiento de los otros y la formación hacia lo universal. De estas premisas, Hegel parece haber sacado la conclusión

² Ibid., 59s.

³ Ibid., 64s.

innecesaria de que sólo pueden ser concebidos cabalmente como elementos de la eticidad aquellas relaciones de interacción de la sociedad moderna que caen bajo la competencia del Estado y que por lo mismo son susceptibles de ser institucionalizadas en el marco del derecho positivo.

Rüdiger Bubner considera más apropiado defender la *Filosofía del Derecho* desde el punto de vista del institucionalismo y no desde la concepción hegeliana de la voluntad libre⁴. El punto de partida de Bubner es la constatación de que vivimos en un mundo de interacciones que deben presentar un orden que sólo puede ser producido por el derecho, pues no estamos dispuestos a aceptar como esfera de nuestro quehacer común el mero resultado de un encadenamiento causal, ni nos resultan suficientes las explicaciones meramente históricas para apuntalar teóricamente la aceptación del orden en que nos encontramos. El orden de las relaciones humanas no se acredita simplemente por el hecho de que corresponde a una tradición de larga data. Los seres humanos no están dispuestos a someterse a un poder carente de legitimación o cuya legitimación no cuente con nuestra participación. Sólo queremos vivir allí donde nos podamos sentir como en nuestra propia casa. Esa es justamente la función de las instituciones. Ellas sostienen legítimamente el ordenamiento social sobre la base de la participación, la orientación y el consentimiento permanentemente activo de los sujetos.

Pero por otra parte el consentimiento exigido no tiene por qué implicar la ficción contractualista. Bubner destaca el hecho de que Hegel es el único de los pensadores políticos más relevantes de la modernidad que no concede ningún valor positivo al modelo del contrato social. La crítica hegeliana al modelo contractualista obedece a dos objeciones fundamentales. Por una parte, el contractualismo reduce los vínculos sociales a algo derivado respecto del arbitrio de los individuos considerados como átomos aislados que sólo se vinculan socialmente por razones de cálculo de interés. Por otra parte, el modelo contractualista incurre en un círculo al ser tomado de una forma particular del derecho, como el derecho privado y elevado a principio fundamental de todo derecho, incluido el derecho privado⁵.

Según Bubner, el núcleo del derecho es para Hegel, la defensa institucional de la libertad. Hegel considera que no existe un lugar para la libertad de los sujetos humanos fuera de las instituciones. Bubner subraya sobre todo la fragilidad de la voluntad humana que requiere de un marco institucional para

⁴ R. BUBNER: *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002, 168.

⁵ R. BUBNER: *¿Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, 135

asegurarla. El hombre sólo es libre como ciudadano en el marco del derecho existente. El derecho protege la voluntad libre pero a la inversa no ocurre lo mismo, el marco institucional no surge de la mera suma o agregado de voluntades particulares, sino que, por el contrario es el presupuesto necesario, como «segunda naturaleza», para que cada hombre pueda alcanzar una vida lograda de un modo permanente junto con otros sujetos. Hegel retoma la antigua concepción griega, según la cual los sujetos particulares deben estar insertos en una estructura ética preexistente a la que se subordinan, aunque modifica esta concepción en el sentido de que transforma la prioridad ontológica del todo social por una anterioridad de tipo histórica⁶.

También Paul Ricoeur se hace cargo de la debilidad de la voluntad particular a partir de la crítica que Hegel hace a la conciencia moral en el capítulo de la *Filosofía del Derecho* consagrado a la moralidad. Hegel sostiene allí, que remitida a su propio juicio, la conciencia está destinada a incurrir en la confusión entre el bien y el mal⁷. Dado que, a su juicio, la moral kantiana no ofrece criterios suficientes para distinguir entre cumplimiento ético de deberes y decisiones arbitrarias conscientes o inconscientes, se presenta la tentación de llenar ese vacío con el sentimiento o la convicción subjetiva, al modo de los románticos. La buena intención o el buen corazón de quien quiere el bien propio y el de los demás harían buenas las acciones, cualesquiera ellas sean. Pero perfectamente podría ocurrir que entre la universalidad de la intención y la particularidad de la acción no hubiera correspondencia, produciéndose así el mal, que no es para Hegel otra cosa que lo universal aparente, la voluntad particular presentándose como universal, bajo las dos formas principales de la hipocresía y del subjetivismo⁸. La primera presenta ante los demás como bueno lo que sabe como discordante de lo universal (mala conciencia, probabilismo). La segunda pretende erigir la voluntad particular como norma de lo universal (querer el bien, convicción, ironía).

Pero, aunque Ricoeur se reconoce impresionado por la inculpación que Hegel dirige contra la conciencia moral cuando ésta se erige en tribunal supremo desde la ignorancia de la eticidad en la que se encarna el espíritu de un pueblo, y aunque también admite que el vínculo de la eticidad con instituciones de carácter irreductible a los individuos parece conferirle una superioridad respecto de la moralidad formal, considera por otra parte que los crueles acontecimientos del siglo XX relacionados con el fenómeno del

⁶ Ibid., 136.

⁷ G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Theorie Werkausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. VII. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976 [1821], § 139 (trad. al español en Sudamericana, Buenos Aires 2004).

⁸ Ibid.

totalitarismo han enseñado que el recurso a la conciencia no está superado, pues cuando la vida ética de un pueblo está corrompida en su esencia, ella sólo encuentra refugio en un pequeño número de individuos «rebeldes» que no se dejan intimidar por la mentira y el miedo⁹.

Por otra parte, Ricoeur reconoce su proximidad con el proyecto filosófico que Hegel expone en su *Filosofía del Derecho* en la medida que comparte su crítica al atomismo político. Como Bubner, destaca que para Hegel el individuo sólo se hace verdaderamente humano a través de la mediación de ciertas instituciones. Por lo tanto, la obligación de servir a estas instituciones es una condición para su desarrollo. Desde este punto de vista, la noción hegeliana de eticidad sigue siendo instructiva, en un doble sentido: 1) como sistema de instancias colectivas de mediación intercaladas entre la idea abstracta de libertad y su realización como «segunda naturaleza», 2) como triunfo progresivo del vínculo orgánico entre los hombres sobre la exterioridad de la relación jurídica y de la relación económica que la agrava¹⁰.

2. Acción y razón práctica

Charles Taylor sostiene que la filosofía del espíritu de Hegel, en la que se inserta el derecho como espíritu objetivo, debe ser comprendida sobre el telón de fondo del problema «antiguo y muy esencial de la filosofía moderna acerca de la naturaleza de la acción»¹¹. La filosofía hegeliana del espíritu está fundada, según la interpretación de Taylor, en lo que llama una concepción cualitativa de la acción, contraria a la concepción causal que caracterizaría tanto al cartesianismo como al empirismo. La concepción causal sostiene que la acción humana es un hecho externo junto a otros y sólo se diferencia de los demás hechos externos porque tiene un tipo determinado de causa, que es el deseo o intención, es decir un suceso mental. La diferencia de esta causa respecto de las causas de otros hechos externos es que tenemos un acceso privilegiado que nos permite conocerla de manera inmediata,

⁹ P. RICOEUR: *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris 1990, 278 (trad. al español en Siglo XXI, Madrid 1996).

¹⁰ *Ibid.*, 276 s.

¹¹ C. TAYLOR: «Hegel and the Philosophy of Action», en L. S. Stepelevich y D. Lamb: *Hegel's Philosophy of Action*. Humanities Press, Atlantic Highlands, N. J. 1983, 19-29.

transparente o incorregible como un dato primitivo de la conciencia. La concepción cualitativa de la acción, en cambio, invierte la relación entre la acción y lo mental. Lo mental no es un dato primitivo, sino el producto de un proceso gradual de autoesclarecimiento a partir de la capacidad primitiva para la acción. «Según la teoría cualitativa, la acción puede ser totalmente irreflexiva: puede tratarse de algo que realizamos sin ser conscientes de ello. De modo que el cumplimiento de un deseo o de una intención consciente no es un rasgo inexorable de la acción. Por el contrario, ese grado de conciencia en nuestra acción es algo que debemos alcanzar». Esta concepción se remonta, según Taylor a Vico y a Kant, y Hegel la hereda a partir de la línea que pasa por Fichte y su redefinición del yo como un sujeto infinito, que se identifica con todo objeto.

Taylor conecta la teoría de la acción de Hegel con lo que denomina «el principio de la encarnación»¹². Según este principio, todo lo que se designa como mental o espiritual sólo puede entenderse como reflejo interno de un proceso vital encarnado, y a su vez ese reflejo interno está mediado por nuestras formulaciones en un medio expresivo. En otras palabras, toda vida espiritual es doblemente encarnada. Es la vida de un ser viviente que piensa, y el pensar de este ser viviente es esencialmente expresivo. La autocomprensión es la reflexión sobre sí mismo de un proceso vital que en un comienzo no logra comprender cabalmente de qué se trata. A lo largo de un camino lento y esforzado aprendemos a comprendernos de una manera cada vez menos inadecuada respecto de lo que efectivamente hacemos. La meta de todo el proceso vital consiste en que el espíritu se conozca a sí mismo como idéntico con el objeto de su deseo. Al principio el deseo no apunta sino a la asimilación del objeto deseado, lo que implica su aniquilación. Pero con ello no cumple con su objetivo, pues la verdadera identidad en el espíritu se da con el reconocimiento del yo en el otro, no con la abolición del otro. Surge entonces una forma superior del deseo, que es la del reconocimiento, pero a su vez esta forma superior se inicia en una forma apenas autoconsciente, que exige un ulterior desarrollo, y así sucesivamente. En este proceso la actividad del espíritu se expresa en formulaciones cada vez más adecuadas, que no son meramente conceptuales, pues incluye también prácticas comunes e instituciones. Por ejemplo, la búsqueda de reconocimiento se puede expresar en una institución inadecuada, como en la institución de la esclavitud con su relación de señorío y servidumbre. Adecuadamente entendida, la búsqueda de reconocimiento lleva al reconocimiento recíproco en la vida políticamente organizada.

¹² Ibid., 8; cfr. C. TAYLOR: *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge 1979, 18.

Taylor añade que el «trasfondo crucial»¹³ de la filosofía hegeliana de la sociedad y de la historia está constituida por dos características: la primera es que la acción puede ser acción de una comunidad y no sólo de individuos. Esta es otra diferencia esencial con respecto a la concepción causal de la acción, que es intrínsecamente atomista. Según esta doctrina, los estados mentales que causan una acción sólo pueden entenderse como estados de individuos. En cambio Hegel sostiene que hay acciones que son irreductiblemente colectivas, es decir no brotan de la mera convergencia de acciones individuales, sino que constituyen la obra de un «nosotros» que se encarna en prácticas e instituciones comunes, que son justamente las que pertenecen a la esfera de lo que Hegel llama eticidad.

La segunda característica crucial de la concepción hegeliana de la sociedad y de la historia es que hay un nivel de actividad que es más que individual, e incluso más que meramente humano. Parte de lo que hacemos puede entenderse como la acción del espíritu por nuestro intermedio. La eticidad no es sólo la acción de una comunidad o de individuos que se identifican como miembros de ella, sino que también encarna y da expresión a cierta comprensión de quien la realiza, de su comunidad, y de la relación de ambos con la divinidad. Esta relación proporciona para Hegel la clave del destino del hombre en la sociedad, en la medida que manifiesta la inconsistencia de toda práctica social en la que no se encuentre plenamente realizado el auténtico sentido del reconocimiento.

Apel sostiene que desde la aparición de las religiones universales, y sobre todo con el impulso de la moderna Ilustración, los hombres sólo tienden a identificarse solidariamente hasta el sacrificio de sí con sistemas de autoafirmación en nombre de una legitimación ético-religiosa de tipo universalista. Ahora bien, en la *Filosofía del Derecho* Hegel parece cumplir con esta condición por dos razones: 1) ella culmina en una filosofía de la historia universal, concebida como «progreso en la conciencia de la libertad»; 2) ella conduce a una filosofía del «espíritu absoluto», en el arte, la religión y la filosofía. En estas dos dimensiones de la filosofía hegeliana, que remiten la una a la otra, funda Hegel, a juicio de Apel, la certeza de que lo racional es «efectivamente real» y lo efectivamente real es racional¹⁴. Sin embargo, la intención de «concebir la realidad efectiva» supone la pretensión especulativa de anticipar la mediación total entre ser y deber ser desde una perspectiva absoluta de la historia que no parece admitir un futuro fuera de sí. El intento

¹³ Ibid., 16s.

¹⁴ K. O. APEL: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997 [1990], 86.

de superar la pregunta de la filosofía práctica en una filosofía de la historia de tipo teórico es inconducente y exige una vuelta a Kant. Se trata de refundar la ética y la legitimación ética del derecho en conexión con una reducción hermenéutica de la concepción hegeliana de la historia que sea consciente de la necesidad de una orientación normativa de la praxis referida al futuro. A juicio de Apel, esta tarea sólo se puede realizar desde el punto de partida reflexivo de la pragmática trascendental, es decir desde una teoría de las condiciones de posibilidad de la acción comunicativa¹⁶.

En esta misma línea, Jürgen Habermas sostiene que ni la teleología de la historia, ni la constitución natural del hombre, ni tampoco el recurso a las tradiciones más logradas, en tanto resultados contingentes de la historia, podrían fundar normas sociales estrictamente vinculantes. Eso hace que la alternativa de una decidida negación de la razón, sea en la forma de la crítica postnietzscheana o en la forma de un funcionalismo sociológico neutralizador de todo sentido relevante para el hombre, se presente como altamente atractivo¹⁷. Por lo tanto, se hace necesario hacerse cargo de la crisis del concepto de la razón práctica, que ya no tiene la fuerza explicativa de antaño en el contexto de la ética y la política, del derecho natural, de la filosofía de la historia y la teoría de la sociedad.

Según Habermas, el concepto de razón práctica es de cuño moderno en cuanto que implica una capacidad subjetiva¹⁸. El hombre libre como sujeto privado puede asumir también los papeles de miembro de la sociedad civil, de ciudadano de un determinado Estado y de ciudadano del mundo. En este último papel, el individuo se identifica con el hombre en general, es a la vez un yo individual y un yo universal. A esta constelación conceptual del siglo XVIII se añade en el siglo XIX la dimensión de la historia. Tanto los individuos como los Estados quedan envueltos en una historia personal y universal, respectivamente. Es en este contexto que Hegel, convencido, al igual que Aristóteles, de que la sociedad encuentra su unidad en la vida política y en la organización del Estado, acuña el concepto de espíritu objetivo.

Pero en el intertanto las sociedades modernas se han vuelto enormemente complejas, de modo que ya no se le pueden aplicar sin problemas las figuras del pensamiento que Hegel tenía presentes. La expresión «sociedad civil», por

¹⁵ Ibid., 88.

¹⁶ Ibid., 93-102.

¹⁷ J. HABERMAS: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskusstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstats*. Frankfurt a. M. 1992 (trad. al español en Trotta, Madrid 1998), trad. 65.

¹⁸ Ibid., trad. 63.

ejemplo, lleva asociada hoy una significación distinta que aquella «*bürgerliche Gesellschaft*» de la tradición liberal que Hegel conceptualizó en la *Filosofía del Derecho* como «sistema de necesidades»¹⁹. Ya no se trata del sistema del trabajo social y del tráfico de mercancías organizado por la economía del mercado, pues su núcleo lo constituye ahora la sociedad, como trama asociativa de carácter no-estatal y no-económica, basada en la libre voluntad. La sociedad civil se compone de asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen, condensan, y transmiten a la opinión pública los problemas de la sociedad que encuentran resonancia en los ámbitos de la vida privada, institucionalizando a la vez en espacios públicos más o menos organizados los discursos que ofrecen solucionar dichos problemas.

En vista de esta nueva complejidad, Habermas propone pasar desde la conceptualización básica ligada a la «razón práctica» a una conceptualización ligada a la racionalidad comunicativa. Esta nueva conceptualización tendría para la teoría de la sociedad la ventaja de que no deja simplemente de lado los planteamientos y soluciones que se han desarrollado en la filosofía práctica desde Aristóteles hasta Hegel, pues no por abandonar premisas metafísicas y pasar a un tipo de pensamiento postmetafísico hay que pagar el precio de fingir indiferencia frente a cuestiones significativas del mundo de la vida²⁰. Asimismo tiene para Habermas la ventaja de que responde de mejor manera al hecho de que: «Lo que en su momento pudo mantenerse unido en los conceptos que acuñó Hegel en su *Filosofía del Derecho*, ha menester hoy de un procedimiento pluralista en lo tocante a métodos, que opere desde las perspectivas que representan la teoría del derecho, la sociología y la historia del derecho, la teoría moral y la teoría de la sociedad»²¹. Este pluralismo sería un rasgo distintivo de la teoría de la acción comunicativa, pues sus supuestos básicos se ramifican en diversos universos del discurso, y se acreditan en los distintos contextos de argumentación que ellos desarrollan.

Según Habermas, la razón comunicativa empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no se asigna a un actor particular o a un macrosujeto estatal-social: «Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita

¹⁹ Ibid., trad. 447.

²⁰ Ibid., trad. 71.

²¹ Ibid., trad. 57s

en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas»²².

Habermas define la acción comunicativa como aquella acción en la cual los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción y alcanzan consenso en la medida que reconocen intersubjetivamente las pretensiones de validez implicadas en la interacción. En el caso de las regulaciones de la vida interpersonal esta implicada una pretensión de rectitud, y el hablante puede dar garantía de esta pretensión de validez mediante discursos prácticos, es decir aduciendo razones o argumentos convincentes, a diferencia de lo que ocurre en la acción estratégica, donde un actor procura influir empíricamente sobre el otro para conseguir que actúe de la manera que conviene a sus propios intereses mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones.

La norma de argumentación que hace posible el acuerdo en los discursos prácticos es el postulado de la universalidad, que corresponde al imperativo categórico de Kant. Pero este principio es interpretado en la ética discursiva de una manera que excluye una aplicación monológica: «De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida»²³.

Este segundo postulado, al que Habermas llama «ético discursivo», presupone que se puede fundamentar el postulado de la universalidad, pero este supuesto puede ser puesto en duda por el escéptico, argumentando que se trata tan sólo de una universalización apresurada de las intuiciones morales de nuestra civilización occidental. Habermas responde al escepticismo moral con una fundamentación basada en la pragmática trascendental de Apel. Según Apel, toda persona que participa en una discusión tiene que aceptar los presupuestos que están implicados en la realización de toda discusión como tal, pues de lo contrario incurre en una «realización contradictoria». Con ayuda de la pragmática trascendental puede probarse que el principio de universalidad se encuentra implícito como una regla de argumentación en los presupuestos de cualquier argumentación, incluida la del escéptico. Ello

²² Ibid., trad. 65.

²³ J. HABERMAS: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983 (trad. al español en Península, Barcelona 1985), trad. 86; cfr. 88.

vale sobre todo para el requisito fundamental que exige simetría y ausencia de coacción entre los hablantes²⁴.

Otra objeción escéptica puede apuntar al carácter puramente formal y vacío de este principio. A este respecto Habermas comenta que, efectivamente se trata de un principio procedimental y, en cuanto tal, formal, pero que no obstante supone un contenido dado de antemano en el horizonte del mundo vital de un grupo social determinado. Hay que distinguir entre enunciados normativos rigurosos, propios de una ética deontológica, y los enunciados evaluativos o las preferencias axiológicas referidas a la «vida buena» que permite la realización de la persona. Los primeros, que son justamente a los que se refiere la ética discursiva, se relacionan con cuestiones morales, y están determinados por su capacidad de universalización por encima de los horizontes limitados de una determinada comunidad concreta, a la que pertenecen los segundos²⁵. De esta manera recoge Habermas dentro de su propio esquema la distinción hegeliana entre moralidad y eticidad, pero invirtiendo la importancia relativa de ambas dimensiones y optando preferentemente por el modelo kantiano de la moralidad, sin dejar por ello de someterlo al mismo tiempo a un correctivo dialógico o intersubjetivo²⁶.

Ricoeur aborda la cuestión de la acción y la razón práctica a partir del reconocimiento de su fundamental coincidencia con Hegel en la necesidad de distinguir claramente la racionalidad política de la racionalidad económica y social. Ricoeur sigue a Hegel en el sentido de definir lo económico como un sistema de necesidades y, por lo tanto, como un Estado exterior, destacando con este adjetivo su diferencia con la integración desde el interior de una comunidad histórica concreta por medio de sus hábitos y costumbres. Pero, por otra parte, Ricoeur recuerda que Hegel enseña en la *Filosofía del Derecho* que la práctica política se ejerce en el marco de un saber de sí que poseería el Estado como tal. Respecto de esta afirmación, Ricoeur sostiene repetidamente que la pretensión de saber teórico en el orden ético y político es teóricamente ruinosa y prácticamente peligrosa²⁷. El problema teórico es que esta idea reintroduce una dicotomía semejante a la que el propio Hegel le había reprochado a Kant, a saber, una dicotomía entre la intención y la acción. El análisis hegeliano no proporciona ningún medio para reducir la

²⁴ Ibid., trad. 109ss., 116 s.

²⁵ Ibid., trad. 128s., 131, 133s.

²⁶ Cfr. J. HABERMAS: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós, Barcelona 1991.

²⁷ P. RICOEUR: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil, Paris 1986, 237 (trad. al español en FCE, México 2001).

distancia entre el Estado «en intención» y el Estado real. En este sentido, la crítica de Marx a la *Filosofía del Derecho* de Hegel sería válida. Desde el punto de vista práctico, el peligro consiste en que un hombre o un grupo de hombres se arrogue el monopolio del saber de lo práctico y con ello también el derecho de hacer el bien de los hombres aún a pesar de ellos. De este modo, el saber del espíritu objetivo devengaría tiranía.

Según Ricoeur, la razón práctica no puede ser confundida con una teoría de la praxis: «Es necesario volver a decir con Aristóteles que no hay saber sino de las cosas necesarias e inmutables. La razón práctica no debe elevar sus pretensiones más allá de la zona *media* que se extiende entre las ciencias de las cosas inmutables y necesarias y las opiniones arbitrarias, tanto de las colectividades como de los individuos»²⁸. Por otra parte, Ricoeur considera como una adquisición innegable para una reinterpretación del concepto de razón práctica el que Hegel haya sido capaz, en su *Filosofía del Derecho*, de pensar la individualidad de la voluntad como unidad dialéctica de sentido universal y particularidad, haciendo de este modo que la individualidad no sea ya más un modo de ser y actuar inefable e incommunicable. En vez de separar, como Kant, *Wille* y *Willkür*, es decir, por un lado la voluntad determinada por la sola razón y por el otro el arbitrio ubicado en la encrucijada entre deber y deseo, Hegel propone una concepción de la voluntad que, siguiendo el orden de las categorías que va de la universalidad a la individualidad, pasando por la particularidad, piensa la voluntad individual como un hacerse particular permaneciendo universal. Esta concepción corresponde, según Ricoeur, «para la época moderna, a lo que fueron para el pensamiento antiguo la idea compleja de *deseo deliberado* y la idea englobante de *phronesis* que constituye la excelencia de la decisión»²⁹.

Al perder su pretensión teórica, la razón práctica encuentra una función crítica. Esta función es suscitada por el reconocimiento de la distancia que existe entre la idea de una constitución política, en la cual el individuo encontraría su satisfacción, y la realidad empírica del Estado. La función crítica de la razón práctica consiste en desenmascarar los mecanismos disimulados de distorsión por los cuales las legítimas objetivaciones del vínculo comunitario —es decir, el «conjunto de las normas, las reglas, las mediaciones simbólicas que fundan la identidad de una comunidad humana»³⁰— se vuelven alienaciones intolerables, en el sentido de distorsiones

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., 233.

³⁰ Ibid., 238.

sistemáticas que impiden al individuo conciliar la autonomía de su voluntad con las exigencias surgidas de aquellas mediaciones.

Conclusión

En un artículo cuya orientación fundamental comparto, «Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie»³¹, O. Pöggeler sostiene que la filosofía práctica es «hermenéutica» debido, en primer lugar, a que remite la dimensión de lo ético al ámbito político, y comprende la acción racional a través de la interpretación de la razón institucionalizada. En segundo lugar, la filosofía práctica sería hermenéutica en el sentido de que busca repensar tradiciones éticas que en tiempos de crisis han perdido vigencia y credibilidad. Es en este doble sentido que J. Ritter ha denominado como «hermenéutica» a la filosofía práctica de Aristóteles y de Hegel³². Y en este doble sentido habría que calificar también como «hermenéutica» la posición de los autores que hemos estudiado aquí. En todos ellos encontramos, además, la rehabilitación de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en aspectos esenciales, entre los que se encuentran, con distinta acentuación, los siguientes valores positivos: el descubrimiento del espíritu objetivo y dentro de él de la eticidad como ámbito de realización efectiva de la voluntad libre; el fomento de la vida en instituciones, en el marco de la superación del enfoque atomista y contractualista de las relaciones sociales; y por último, el desarrollo de una teoría cualitativa de la acción que remite a un sujeto colectivo y a su desarrollo en la historia.

En el balance de la obra de Hegel se reitera la referencia comparativa a Kant, con conclusiones en parte favorables a Hegel pero en parte también a Kant. A Hegel se le reconoce la validez de la introducción de la esfera de la eticidad, más allá del derecho y la moralidad kantianas, pero también aparece la necesidad de retornar a la moralidad kantiana desde la constatación de limitaciones de la eticidad no suficientemente reconocidas por Hegel. Este punto se conecta con al menos un aspecto que se destaca como negativo en el balance de la obra de Hegel, a saber la concepción sobredimensionada del Estado como una realidad absoluta. No obstante,

³¹ O. PÖGgeler: «Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie», en Fetscher, G. G. Grau, K. H. Ilting, O. Pöggeler (Editores): *Probleme der Ethik. Zur Diskussion gestellt*. Albert, Freiburg 1972, 45-81.

³² J. RITTER: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969, 77 ss.

ninguno de los comentaristas estudiados llega a acusarlo de incurrir en una teoría totalitaria del Estado. Todos ellos tienen conciencia de que, si bien Hegel defiende la idea de que los hombres deben reverenciar las estructuras de su sociedad porque reflejan la voluntad de Dios o un orden absoluto de las cosas, es decir que rehabilita en cierto modo la idea premoderna de un orden cósmico y divino como clave de su teoría política, por otro lado considera que el Estado debe tratar al hombre como sujeto racional y libre, lo que implica el respeto de los derechos del individuo autónomo. El Estado no puede aceptar la esclavitud; debe aceptar y defender la propiedad privada, la conciencia moral individual, la libre elección de una carrera, la libertad de opinión, la libertad de confesión religiosa, etc. Además, la racionalidad del Estado exige, según Hegel, que esté regido por una ley que trate a todos por igual y no dependa del capricho arbitrario de algunos individuos.

Finalmente, en el lado negativo de la balanza hay que incluir desde la perspectiva actual la tensión insuficientemente resuelta entre los aspectos normativo-práctico y descriptivo-teórico del tratamiento hegeliano del espíritu objetivo. La mediación entre teoría y praxis va acompañada en Hegel de presupuestos especulativos excesivos que demandan una revisión actualizada del nexo entre hermenéutica y especulación.

Sumario: Introducción; 1. Voluntad libre e institucionalidad; 2. Acción y razón práctica; Conclusión.