

Laura Gioscia · Fabricio Carneiro · Cecilia Rocha

fundación ayacucho



Kant y Hegel para no filósofos

universidad de la república

Kant y Hegel para no filósofos

Laura Gioscia, Fabricio Carneiro, Cecilia Rocha
autores

Florencia Cabrera, Gabriel Delacoste, Mateo Porciúncula
colaboradores

© Laura Gioscía, Fabricio Carneiro, Cecilia Rocha

Edición: Sabela de Tezanos

Diseño: equipo de la Unidad de Comunicación de la Universidad de la República

Ilustración de tapa: diseño de Ana Buttazzoni

ISBN: 978-9974-0-0660-7

Índice

Prólogo	_____	7
Introducción	_____	9
	Bibliografía _____	18
Kant	_____	21
	Ejercicios sobre Kant _____	37
	Bibliografía _____	39
Hegel	_____	41
	Ejercicios sobre Hegel _____	56
	Bibliografía _____	61

Es para mí un gran gusto presentar este libro de introducción al pensamiento de dos filósofos tan significativos e importantes en el desarrollo del pensamiento político moderno como Kant y Hegel. El trabajo de Laura Gioscia, responsable del Curso de Teoría Política Moderna (II) de la Licenciatura en Ciencia Política, y de su equipo de colaboradores es un gran aporte para la formación en nuestra disciplina.

En primer lugar nos proporciona un material de apoyo a las tareas de enseñanza de la Licenciatura en Ciencia Política, que son siempre bienvenidos, y que lamentablemente aún son escasos en nuestra disciplina. Especialmente importante es este material ya que se trata de un curso que resulta particularmente difícil para nuestros estudiantes aunque fundamental para su formación académica.

En segundo lugar porque trata de un tema central en la formación de los politólogos pero escasamente atendido en nuestro medio local: la relación entre teoría política y ciencia política. Reflexionar sobre la propia disciplina, sus límites y alcances durante la formación académica resulta central para los interesados de cualquier campo de conocimiento.

Este tipo de emprendimientos va abriendo el camino para la tarea de revitalizar el interés de investigadores, estudiantes y público en general en la teoría política como actividad crítica. No contamos habitualmente con manuales introductorios a la Teoría Política y éste material ofrece un recorrido por alguno de los contenidos más importantes de la teoría política moderna como lo son el pensamiento político de Kant y Hegel, que como se justifica en la introducción, resultan fundamentales para luego iniciarse en el conocimiento de otros pensadores ineludibles, como por ejemplo Marx, y que también son imprescindibles si pretendemos seguir debates contemporáneos tales como la discusión entre liberales y comunitaristas sobre temas que hoy por hoy están en primer lugar en la agenda académica de la disciplina, entre otros tan diversos como el Ingreso Básico Ciudadano y las discusiones en torno a derechos y libertades.

Pero además, los autores se detienen en las metodologías para el abordaje de la teoría política y en este sentido el material supone un avance también en un área un tanto rezagada como es la metodología en esta área de estudio.

En cuanto al contenido específico del libro, uno de los logros de los autores en esta oportunidad es que no sólo introducen los conceptos de los textos políticos de Kant y Hegel sino que logran no desnaturalizar la complejidad de los mismos tal como fueron elaborados por los autores.

Confío en que resultará de gran utilidad para los lectores y por ello me complace haber realizado este prólogo.

Dr. Pedro Narbondo
Director del Instituto de Ciencia Política
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de la República

Esta guía para la enseñanza y aprendizaje del pensamiento político de Kant y Hegel, dirigida a estudiantes de la Licenciatura en Ciencia Política, surge de nuestra experiencia docente en la asignatura de Teoría Política II de la Facultad de Ciencias Sociales de la UDELAR, luego de lidiar varios años con estos autores canónicos de la época moderna, a los que consideramos claves como interlocutores para la comprensión del mundo contemporáneo. Los mismos han sido habitualmente valorados por los estudiantes de esta licenciatura como “difíciles” y “de pensamiento críptico” y alejados de nuestros problemas actuales. Desde el año 2007 realizamos un taller de especialización “Teoría Política para no filósofos” centrado en estos autores, integrado inicialmente por cuatro estudiantes: Cecilia Rocha, Fabricio Carneiro, Mateo Porciúncula y Florencia Cabrera, a quienes se sumó más recientemente Gabriel Delacoste. Motivados por la experiencia de clase diseñamos este manual, con el objetivo de facilitar la comprensión de los autores, además de presentar una introducción a diversos abordajes de la teoría política contemporánea.

Cabe señalar que en la enseñanza de teoría política a nivel de grado intervienen no sólo los conocimientos específicos y pedagógicos que poseen en mayor o menor medida quienes enseñan, sino otros varios factores, entre los que cuentan la importancia dada a la asignatura Teoría Política en el conjunto de la currícula de la licenciatura y la atención prestada a las metodologías específicas de su estudio. Los distintos enfoques en la teoría política actual involucran también la relación de la misma con la ciencia política, la historia, la filosofía, la política del “mundo real”, la ideología, tanto como la teoría política canónica y los nuevos enfoques que la enfrentan (teoría feminista, teoría crítica, análisis del discurso, cultura política popular, economía y estudios medioambientales, entre otros). Así los estudiantes, que llegan a nuestro curso con bagajes intelectuales dispares, se encuentran con una diversidad de abordajes teóricos, a la que no suelen estar acostumbrados, ya que generalmente asocian la teoría política con la historia de la misma, y enfatizan la lectura de los autores como producto de su momento histórico. Cuando se enfrentan a otros abordajes posibles, sin un pasaje previo por la diversidad metodológica contemporánea en teoría política, les resulta difícil identificar en qué consiste esta asignatura, cuáles son sus contenidos. En los cursos intentamos mostrar no sólo un amplio repertorio metodológico, sino que la opción sobre metodologías incluye también concepciones sobre sociedad, hombre (como ser humano en general) e historia.

Este manual consta de tres partes. En primer lugar, presentamos algunas consideraciones generales sobre la relación entre la teoría y la ciencia política. En segundo lugar, justificamos la pertinencia de este trabajo, mostrando algunas de las dificultades que genera el estudio de los autores en el curso. En tercer lugar, presentamos los abordajes metodológicos predominantes en teoría política y especificamos el enfoque adoptado para la elaboración de este material.

Finalmente, dedicamos una sección a cada autor, desarrollando brevemente los sistemas generales de su filosofía y deteniéndonos más profundamente en sus teorías políticas.

Si bien el libro pretende ser una herramienta para estudiantes de Teoría Política II, optamos por introducir el primer apartado porque habitualmente trabajamos tanto sobre la diversidad de abordajes metodológicos empleados en las interpretaciones del canon de la teoría política, como en la comprensión de la teoría política en tanto que indagación sobre los fenómenos políticos —descriptivos, normativos, éticos e imaginados ya por los teóricos modernos como contemporáneos—, inevitablemente afectada por cuestiones tales como la globalización y los cambios ocurridos en el rol del ciudadano, así como las perspectivas sobre la democracia y por lo tanto, permanentemente puestos en cuestión (Wolin, 2004, 1960; Ball, 2004, 1995).

En lo que refiere a los conceptos básicos del pensamiento político de Kant y Hegel, hemos intentado no desprenderlos de sus sistemas filosóficos, procurando no desvirtuar (hasta donde resultó posible) la densidad teórica con la que fueron producidos y el conjunto de sus

obras. Cabe aclarar que debimos interpretar y traducir muchos de los términos utilizados originalmente por los autores, para una mejor comprensión por parte de los estudiantes ajenos a las indagaciones filosóficas. En esta dirección, el presente libro es un manual de divulgación, de simplificación de algunos textos de dos grandes pensadores, a quienes consideramos es pertinente seguir interrogando para comprender el presente.

En este sentido queremos agradecer a nuestros estudiantes, que a lo largo de los años han contribuido con los textos que hoy presentamos, desafiándonos y obligándonos a revisar no sólo nuestra comprensión de los mismos sino a buscar alternativas para facilitar la comprensión de los escritos políticos de Kant y Hegel.

Agradecemos también a la Comisión Sectorial de Investigación Científica, sin cuyo apoyo no hubiéramos logrado la publicación de este manual, y a nuestra editora, Sabela de Tezanos, cuyos comentarios y correcciones también nos obligaron a revisar contenidos, colaborando con nuestra tarea de autoformación y transformación docente en la asignatura de teoría política que, aunque siempre desacompañada con la vida cotidiana por la necesidad de distancia reflexiva, no se encuentra tan alejada de la misma, como suelen pensar algunos estudiantes.

La relación entre la Teoría Política y la Ciencia Política

Comenzaremos con algunas distinciones entre Teoría Política y Ciencia Política. De modo general, puede decirse que la orientación *mainstream* de la Ciencia Política contemporánea es de corte fuertemente empirista y cuantitativista. En particular en nuestro país, suele estar asociada al estudio de lo político-partidario y del Estado, y en este sentido se ocupa, entre otras, de cuestiones tales como los sistemas electorales y las políticas públicas.

En este marco los estudiantes de ciencia política suelen considerar a la teoría política como una materia complementaria, que supone básicamente un repaso por la historia de las ideas políticas, como una especie de “telón de fondo” para el análisis de lo político “propia-mente dicho”.

Además, los contenidos y metodologías de la teoría política, la utilización del lenguaje y los estilos de argumentación, suelen resultar “extraños” y “difíciles”, más cercanos a la filosofía que a las ciencias sociales y, en consecuencia, como algo alejado e incluso poco útil para la formación académica y la vida cotidiana.

Esta imagen no es exclusiva de los estudiantes. La llamada “cuestión de la teoría política” ha generado un debate recurrente en la academia: ¿qué tipo de conocimiento provee la teoría política y cómo se distingue de la ciencia política? ¿Qué lugar deberían ocupar los teóricos políticos en la ciencia política? ¿Qué diferencias existen entre la teoría y la filosofía política? ¿Por qué interesan los debates sobre estas fronteras? ¿En qué se distinguen la teoría política y la historia de las ideas? ¿En qué se diferencian la filosofía política y la filosofía moral? ¿Acaso hoy la teoría política no se relaciona o traslapa con otras disciplinas, tales como la economía, las relaciones internacionales, el derecho y la psicología? ¿Esto significa que lo que denominamos “teoría política” no tiene especificidad? ¿En qué consiste la teoría política?

A pesar de que a veces se la suele entender como una subdisciplina de la ciencia política en la que los textos, los argumentos y los discursos adquieren vida propia y se estudian por la diversidad de perspectivas que poseen, refiere a las reflexiones sobre la política en cualquiera de sus niveles de conceptualización o articulación (Freeden, 2004: 3). Existen una diversidad de enfoques, tradiciones y estilos de argumentación. En el terreno de la teoría política se suele teorizar, criticar y revisar las normas, las prácticas y la organización de la acción política del pasado y del presente, en nuestro país y más allá de fronteras. Diversidad de enfoques mediante, los teóricos políticos suelen interesarse en las demandas de justicia y cómo llevarlas a la práctica, en los presupuestos y las promesas de lo que entienden por democracia, en la separación entre los modos de vida secular y religiosa, entre una vasta variedad de tópicos. A

pesar de que también existen grandes diferencias sobre el significado y las fronteras del concepto y la comprensión de lo que entendemos por “política”, de modo general ésta implica un compromiso teórico con el estudio de la misma, que suele presentarse bajo gran resistencia y escepticismo con relación a la hegemonía del estudio formal y cuantitativo dirigido a la explicación de los fenómenos políticos (Dryzek et al, 2008: 4).

A pesar de que en la mayoría de los Departamentos de Ciencia Política a nivel nacional e internacional conviven politólogos y teóricos políticos, la convivencia es en general incómoda y hasta algo frustrante. Por ejemplo, para los científicos políticos, los desacuerdos constantes entre los teóricos políticos y la permanente reconsideración de los mismos problemas y textos, constituyen indicadores de una carencia de criterios bien definidos para la evaluación de la investigación, a pesar de que la teoría política data de la Grecia antigua (Grant 2002). Como resulta claro, este es un residuo de la vieja controversia entre ciencias sociales versus ciencias naturales, las metodologías adecuadas para cada una y la prioridad otorgada a los modelos explicativos de las ciencias naturales. Para los científicos políticos, el estatuto de la teoría política involucra también problemas prácticos sobre pertenencias a disciplinas y pertinencia de temas, y repercute hasta en problemas locativos. Seguramente la mayoría de los científicos políticos preferiría que quienes trabajan en teoría política se aislaran en la “torre de los panoramas”, lo que quizás resultaría muy cómodo para quienes gustan de la investigación solitaria; pero esto no zanjaría los problemas teóricos que hacen a sus diferencias de enfoque y metodologías de investigación (Gioscia, 2002).

Según algunos autores, es desde hace un buen tiempo que ciencia y teoría política no dialogan entre sí: no interactúan sus practicantes, ni se retroalimentan en sus respectivos ejercicios de análisis de lo político (Shapiro, 2002; Grant, 2002; Sartori, 2004). Esta separación suele asociarse al fenómeno de la especialización disciplinaria en curso, algo que se da en muchas áreas de conocimiento y que es, en ese sentido, desde algunas perspectivas, una expresión de “progreso” científico.

Una de las causas de esta distancia es la pretensión de cientificidad que acompaña a la ciencia política desde sus orígenes, y que caracteriza al discurso y la práctica de las corrientes principales de la disciplina en la actualidad. El acercamiento al modelo científico de las ciencias naturales suele ser colocado como el norte hacia el cual dirigirse para avanzar en la acumulación del conocimiento de nuestra asignatura. Desde esta perspectiva, es necesario eliminar todo vestigio de subjetividad, de incertidumbre en el análisis de lo político.

Esta visión positivista del conocimiento y de la ciencia ha actuado históricamente como un bastión en la lucha por la especificidad de la ciencia política, y se ha convertido en el signo que la diferenciaría de cualquier otro tipo de acercamiento a “la política”. En consecuencia, constituye uno de los componentes identitarios más fuertes de la disciplina.

Los cuestionamientos al carácter científico de la teoría política no resultan novedosos. A modo de ejemplo, Isaiah Berlin en “Does political theory still exist?”(1978), señala que la teoría no puede ser una empresa científica desde el momento en que trata con preguntas de tipo normativo y en consecuencia, profundamente filosóficas. La diferencia entre las preguntas científicas y las normativas reside, para este autor, en que en las primeras la solución se encuentra implícita en la propia formulación del problema (característica que compartirían las ciencias empíricas y las formales), cuestión no esperable en las reflexiones en teoría política (Berlin, 1978 citado en Grant, 2002).

Una de las creencias más difundidas consiste en que la ciencia trata con “hechos”, en tanto la teoría refiere a cuestiones de “valores” y por ende, a cuestiones sobre las cuales no podemos tener un conocimiento de carácter científico. En este sentido, la presencia de la teoría política en los departamentos y en los programas de formación en ciencia política suele experimentarse por los politólogos como “una piedra en el zapato”¹.

1 Para los propósitos de este trabajo distinguimos —siguiendo a Shapiro, 2002— entre teoría “positiva” y teoría “normativa”. La primera se asocia con la búsqueda de generalización de resultados empíricos y la determinación

Retomando esta cuestión, Ruth Grant (2002) argumenta que efectivamente estamos frente a un problema práctico: la teoría política es un campo dedicado a la investigación humanística dentro de una ciencia social. La teoría no pretende ser un entendimiento sistemático y científico de los fenómenos políticos; aplica métodos como el interpretativo y el histórico, entre otros, y las preguntas con las que pretende lidiar son aquellas respecto de las cuales el entendimiento humano no puede aspirar ni a certezas ni a completud.

En contraposición, William Riker (1982), por ejemplo, figura entre quienes consideran la teoría política como “belles lettres, criticismo y especulación filosófica” junto con “fenomenología y hermenéutica”, distinguiendo así entre el “verdadero” estudio científico de la política de enfoques de tipo más humanístico, como los de la teoría política.

Sin embargo, contradiciendo las nociones tradicionales sobre científicidad y neutralidad en las ciencias sociales, tanto los estudios empíricos como nuestras descripciones y explicaciones generales de los fenómenos implican posicionamientos normativos que pueden o no ser evidentes, a menos que sean explicitados oportunamente (Shapiro, 2002). Con esto no nos referimos solamente a la tradicional aceptación de cierta carga de subjetividad o valoración al momento de la elección del tema de investigación (como aceptaba Weber), sino también —y fundamentalmente— a las consecuencias que los “hechos” comprobados pueden tener sobre determinadas posiciones valorativas.

No sólo los valores son los que “contaminan” a los hechos, sino que los hechos declarados por la ciencia también actúan sobre los valores que sostenemos y aceptamos en una sociedad (Taylor, 1985). Dicho de otro modo, la teoría nos ayuda a comprender de qué modo los hechos son capaces de derribar, o justificar y apoyar, ciertas posiciones valorativas en detrimento de otras.

En suma, la separación habitual entre ciencia política “dura” y teoría política actúa en detrimento de ambas. Por un lado, ha generado una teoría normativa poco informada empíricamente (Skinner et al, 2002) y por otro, ha llevado a que nuestras investigaciones empíricas se orienten fundamentalmente por el método y no por problemas sustantivos. Es decir, sin un fuerte componente teórico la ciencia política se expone en mayor medida a permanecer alejada, en su práctica, de las grandes preguntas que atañen a nuestra situación presente, y a quedar reducida al estudio de lo que parece metodológicamente más “tratable” (Cansino, 2008; Sartori, 2004 y 2009, Shapiro 2002). Las tensiones y cuestionamientos entre teoría y ciencia política, en todo caso, muestran la necesidad de una pluralidad disciplinaria como fortaleza a la hora de comprender el mundo, y no como algo a rectificar. Muchos teóricos políticos informan acerca de sus reflexiones con insumos de trabajos empíricos sobre política provenientes de la economía, la sociología y el derecho. De este modo, la complementariedad entre disciplinas se va abriendo paso, *ensanchando* el método científico en la dirección de la ruptura de nítidas fronteras entre la ciencia y otras actividades del pensamiento humano (Mardones 1991:57).

De modo general, la teoría política tiene un irreductible componente normativo y un canon constituido según los tiempos, por autores como Platón y Aristóteles, Kant y Hegel o más recientemente por Rawls, Arendt y Habermas (realizando una selección arbitraria a nuestros efectos). Hoy, figuras antes marginales cobran relevancia; tal es el caso de una teórica política feminista como Mary Wollstonecraft. Pero los asuntos sobre los que trabajan los teóricos políticos se desarrollan más allá del canon y de sus interpretaciones, puesto que muchas veces toman herramientas analíticas de otras disciplinas. Dentro del complejo panorama de las corrientes contemporáneas en los debates de teoría política, no sólo encontramos la tradición de la filosofía analítica (muchas veces considerados, los que se inscriben en esta tradición, filósofos políticos), sino a teóricas políticas feministas y a quienes enfatizan en las especificidades de los contextos históricos o contemporáneos, entre otros (Dryzeck et al, 2008: 9).

de tendencias fácticas con el propósito de predecir; la segunda se relaciona con la filosofía política, y se preocupa por justificar en términos normativos la deseabilidad de los fenómenos.

Como asignatura académica, la teoría política tiene un contenido complejo. Hasta hace unos treinta años, un curso titulado “Teoría Política” consistía en un repaso de la historia de las ideas políticas. Implicaba básicamente leer e interpretar el canon de los teóricos o filósofos políticos, establecido según el tiempo y el lugar de que se tratase. Más tarde, el contenido de la asignatura también pasó a ser la teoría política analítica, o a centrarse en cuestiones morales, generalmente en torno al utilitarismo consecuencialista y el kantianismo, o en torno a las teorías de la justicia o de lo justo y lo bueno. Para complicar este estado de cosas, la teoría política hoy es una asignatura que abarca intereses más híbridos: puede oscilar entre lo histórico y lo conceptual, y hasta, a veces, incursionar en lo político-ideológico. Lo cierto es que la teoría política como asignatura va adquiriendo diferentes formatos según desde donde se la estudie; por ejemplo, puede enfocarse a partir de los debates en torno a la filosofía latinoamericana y a los estudios culturales. Desde nuestra perspectiva, el estudio de la teoría política continental y la angloparlante, y la teoría política latinoamericana, no tienen por qué ser auto-excluyentes. Tópicos tales como el multiculturalismo, la filosofía de la raza, la democracia, la posmodernidad, el género, lo nacional y lo regional en la era global, también constituyen la sustancia de la teoría política. Diversos enfoques sobre las condiciones sociales, políticas y económicas también inspiran nuestra disciplina.

La teoría política tiene una tradición de pensamiento complejo y diverso. Está inevitablemente ligada a su propia historia en cuanto a la continuidad de ciertas preocupaciones que reciben una diversidad de respuestas tanto teóricas como metodológicas. Desde nuestra perspectiva, la teoría política supone el ejercicio de la capacidad de reflexión crítica, supone creatividad y entrenamiento de la capacidad de juzgar.

Se trata de una actividad constantemente abierta, sin finales definitivos ni mojones que indiquen una linealidad hacia “la verdad” de un asunto. Contrariamente a lo que se suele pensar una de sus mayores virtudes es la capacidad de imaginar mundos posibles. Maquiavelo, por ejemplo, inventó un mundo posible, una ficción. Lo postuló en su obra y lo describe como si fuese un mundo real (Lessa, 1995).

¿Qué ocurre cuando no es posible afirmar la fe en el progreso ni desde posiciones de izquierda ni desde posiciones liberales? ¿Cuando la soberanía individual y nacional resultan tan frágiles y las convicciones políticas se muestran como contingentes y subjetivas? En un momento en el que nuestros marcos conceptuales dominantes ya no dan cuenta de la complejidad del mundo actual, el examen de las premisas en las que se basa el pensamiento moderno, esperamos, permita ampliar los horizontes de nuestra reflexión social y política para enfrentar las dificultades de imaginar otros mundos u otros modos de socialización posibles (y para reflexionar también sobre los límites que cada vez la realidad nos impone).

No sólo como asignatura a cursar la teoría política atiende a varios frentes simultáneamente, teóricos y metodológicos: el (ambiguo) concepto de política, de poder, de autoridad, son centrales, pero también lo son otros asociados a éstos como el estado, el derecho, la libertad en relación a los derechos, la justicia y la equidad, el interés público y bien común, democracia y representación, obligación política y desobediencia civil, ideología, liberalismo, socialismo, conservadurismo y otros “ismos”.

No obstante, junto a las esperables reflexiones específicas sobre el poder y sus corolarios, la teoría política nos muestra además una diversidad de modelos de sociabilidad que muchas veces pasan a constituir escenarios sociales reales; basta pensar en Hobbes, Maquiavelo y Rousseau, quienes ayudaron a constituir identidades políticas reales, comportamientos, expectativas, demandas y modos de ver el mundo, marcando la agenda de nuestra asignatura (Lessa, 1995)

Como señalamos antes, si bien la ciencia política tiene un fuerte componente empírico, la teoría política tiene elementos normativos y morales, por un lado, pero también componentes descriptivos y reflexivos por otro, cuando no también apoyos empíricos. Pero

fundamentalmente, nos provee de criterios de decisión. Pensemos en casos dispares, como el del aborto o la acción afirmativa. No podemos manejarnos sólo con datos empíricos, es preciso argumentar para tomar decisiones con respecto a estos casos, y nuestra argumentación involucra cuestiones filosóficas, éticas, antropológicas y culturales.

En la teoría política también importa entender los argumentos de los autores sobre los que trabajamos, enfrentar la consistencia de un argumento y la justificación del mismo. Importan también las complejidades del lenguaje utilizado y las principales formas bajo las que se presenta el pensamiento político, tanto como teoría, como ideología o como caja de herramientas (al decir de Foucault con respecto a su uso de Nietzsche); importan los debates actuales, en los que intentamos rastrear sus antecedentes para realizar nuevas preguntas y hallar posibles respuestas.

¿Por qué estudiar teoría política? Porque nos ayuda a reflexionar y a preguntar. Cualquiera sea la teoría que adoptemos, la idea es que no la utilicemos mecánicamente, sino precisamente evitar la tendencia a canonizarla. La ciencia política, empíricamente orientada, también se caracteriza por las preguntas que hace a sus experimentos, intentando no reificar los datos empíricos. Sin embargo, solemos escuchar que los datos hablan por sí mismos, cuando en realidad ningún dato habla, puesto que los datos son afásicos, no tienen el don de la palabra. Nosotros que, en cambio, sí lo tenemos, podemos preguntar e interpretar, y aprendemos a preguntar como huéspedes de una tradición de la que, hoy, todo sugiere que no tenemos más remedio que visitar en sus fundamentos modernos, que son nuestro legado. Un legado de autores modernos que ha entrado en crisis: las pretensiones universalistas de la racionalidad iluminista, la idea tradicional de sujeto, de ciudadano, la autonomía moral del individuo, la justicia y la equidad, en fin: estos y otros conceptos, que han sido fuertemente criticados y necesitan nuevas formulaciones.

¿Por qué empezar con Kant y Hegel?

Desde la perspectiva de la historia de las ideas o de la historia intelectual, la justificación para el estudio de Kant y Hegel es su protagonismo en el mundo filosófico de su época. A pesar de que el pensamiento político de estos autores está en la base de las tradiciones de pensamiento más influyentes en el debate político actual y sus sistemas de pensamiento, conceptos y argumentos ayudan a entender y discutir la política y también las sociedades del mundo contemporáneo, en general suelen ser considerados por los estudiantes como los autores más “lejanos” o “menos pertinentes” para la ciencia política, a diferencia de lo que ocurre con autores como Marx o de Tocqueville, que resultan, por varias razones, más “familiares” o “amigables” o afines a esta disciplina.

“Principios de la Filosofía del Derecho” (1821) de Hegel, es una de las obras culminantes de la tradición de pensamiento político moderno, y es considerado uno de los textos más importantes en la historia de la filosofía política. Además suele funcionar como puente entre la filosofía moral de Kant y la economía política de Marx, proponiendo una de las críticas más influyentes del primero, y proveyendo del terreno intelectual sobre el cual será construída la teoría del segundo.

A pesar de que los textos políticos de Kant no son considerados por la historia de las ideas con la misma deferencia que su filosofía moral y sus tres “críticas”, su pensamiento político fue “rescatado” desde la teoría política y pasó a considerarse un componente fundamental del liberalismo continental, cuya riqueza se evidencia en las interpretaciones y pertinencia que tienen hoy algunos conceptos tales como la globalización o el cosmopolitanismo, que fueron tratados por Kant en “La paz perpetua” (Bohman y Lutz-Bachmann, 1997).

Además de ser pensadores relevantes en su tiempo, Kant y Hegel siguen proveyendo, como señala Charles Taylor (1979), los términos en los que reflejamos algunos de los problemas

contemporáneos. A modo de ejemplo, tenemos el debate en torno a la justicia entre liberales y comunitaristas. En el mismo, pensadores contemporáneos como Michael Walzer y John Rawls entre otros, y desde otra perspectiva Jürgen Habermas, retoman buena parte de los argumentos y conceptos kantianos y hegelianos a fin de discutir temáticas fundamentales para nuestro tiempo.

“A Theory of Justice” (1971) de Rawls es un caso ilustrativo. Esta obra dio un giro y favoreció el renacimiento de la teoría política, constituyéndose en una pieza ineludible para aquellos interesados en los criterios de justicia distributiva o el Ingreso Básico Ciudadano. Comprender el sujeto trascendental kantiano resulta ineludible si se pretende acceder a la propuesta y a las críticas realizadas a Rawls y a Habermas. Ambos lo retoman de modo diferente, pero importa, para entender tanto la posición original y el velo de ignorancia del primero, como para la noción de sujeto que comprende a través de la ciencia de la época en el segundo.

En lo que refiere al legado de Hegel, muchos de los elementos del comunitarismo moderno, como la construcción social del “self”, la preocupación por la armonización entre los intereses individuales y los de la comunidad, la posibilidad de una ética desarrollada histórica y prácticamente y la convicción de que la libertad individual sólo puede ser realizada dentro de una ética comunitaria, las encontraremos en “La Filosofía del Derecho”.

Dificultades y desafíos

En base a la experiencia en clase, se describen a continuación algunas de las dificultades identificadas a la hora de estudiar a Kant y Hegel.

En primer lugar, estos autores organizan su pensamiento como sistemas filosóficos vastos, comprehensivos, complejos, auto-referenciados, y se estructuran lógicamente, con un lenguaje específico, distinto al uso común de los mismos conceptos en el lenguaje cotidiano y siempre en relación a conceptos básicos del sistema (en Kant, el “sujeto trascendental”, por ejemplo, o en Hegel “el espíritu”, “concepto”, “idea”).

En segundo lugar, y precisamente por el hecho de que trabajen con “sistemas”, es difícil encarar cualquier abordaje parcial de sus trabajos políticos en un curso semestral y en una instancia que no esté dedicada exclusivamente al conocimiento de estos autores. Resulta complejo abordar de manera parcial sus teorías políticas sin bosquejar al menos el conjunto de sus sistemas filosóficos. La idea de sistema importa, dado que los autores atienden a los desarrollos de la ciencia de la época.

En el caso de Kant, no es posible comprender cabalmente su pensamiento político sin una lectura previa de sus tres críticas: *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio*. En Hegel, resulta complejo leer “La Filosofía del Derecho” mediante un recorte de temas particulares, como si “los derechos”, “la propiedad” o “el bienestar” fueran comprensibles sin alcanzar el momento del desarrollo de la eticidad.

En el intento de presentar el pensamiento político de ambos autores como apartado, se pierde gran parte de la riqueza de sus obras, al tiempo que el esfuerzo que implica pretender estudiarlos separadamente es mayor que el que supone acceder a un conocimiento más abarcativo de sus obras.

Finalmente, el material de consulta y/o de apoyo disponible que pretende facilitar la lectura suele ser tan complejo como las obras de los propios autores. A ello se suma el hecho de que algunos de los principales trabajos sobre las obras políticas de Kant y Hegel, o bien no han sido traducidas al español, o parten del supuesto de que el lector entiende conceptos filosóficos específicos, por más básicos que estos sean, cosa que no ocurre con la mayor parte de los estudiantes de grado.

Abordajes metodológicos en teoría política

En el momento en que tratamos con autores que podríamos denominar como “clásicos” o “canónicos” de la teoría política, siempre está presente el problema de la interpretación de los textos y la relación con su contexto histórico.

Cuando leemos a Kant o a Hegel, es posible que nos surja la pregunta de hasta qué punto podemos entender su pensamiento sin tomar en cuenta el momento en el que escribieron o las motivaciones que los llevaron a reflexionar sobre determinados problemas, y quiénes fueron sus interlocutores. Es decir, surge la cuestión de cómo debemos tratar y qué importancia tiene el contexto histórico de los autores.

Es posible observar que los estudiantes tienden a leer los textos del curso a través del contexto social y político del autor en su tiempo. Por ejemplo, podemos escuchar que se realizan afirmaciones como “la filosofía de Hegel es una defensa del Estado Prusiano”.

Esta afirmación nos lleva al tema de las relaciones y los enfrentamientos entre lo que, muy simplificado y a los efectos de este apartado, podemos entender como dos grandes enfoques: la reconstrucción racional de grandes obras de determinados autores, y la reconstrucción histórica de las mismas (Rorty, 1984)¹.

La diferencia más importante entre estos enfoques consiste en que el de reconstrucción racional intenta comprender a los autores del pasado centrado en los problemas del presente, mientras que la reconstrucción histórica presta más atención a los contextos intelectuales y sociales en los que los autores escribieron, y por lo tanto indaga en el pensamiento del autor en sus propios términos, marcados por su propia agenda.

En este trabajo optamos por el enfoque de la reconstrucción racional. Desde nuestro punto de vista, la mirada histórica no atiende a las perspectivas desde las cuales podemos interpretar estas obras, y si bien tenemos en cuenta el enfoque que privilegia el contexto del autor, preferimos colocar al propio texto como centro de indagación. Es decir, aquí nos preocupará la argumentación conceptual que realizan los autores buscando, hasta donde nos haya resultado posible interpretativamente, los diferentes significados que pueden surgir al analizar el texto desde nuevas perspectivas, en pos de respuestas a preguntas que nos surgen desde el presente.

A pesar de que deberíamos asegurarnos de que nos diferenciamos de nuestros ancestros con respecto a bases que ellos estarían dispuestos a aceptar —algo así como que, si nos pudieran mirar desde el cielo, aceptarían los errores que cometieron (Rorty, 1984)—, flexibilizamos este mandato a los efectos de nuestro emprendimiento didáctico.

Este enfoque implica imaginar que nuestros ancestros están agiornados con los conocimientos contemporáneos, para poder entablar un diálogo con ellos. La idea no es dialogar con un autor del pasado, sino con un pensador que conoce tanto como nosotros sus errores y limitaciones y está dispuesto a aceptarlos a la luz del conocimiento sobre algunas cuestiones que hoy enfrentamos (Rorty, 1984). Es una idea bizarra, pero nos permite un diálogo que, hasta el momento, ha resultado productivo, al menos en la interacción con los estudiantes.

La reconstrucción histórica, por el contrario, intenta recrear el contexto social e intelectual del pensamiento de un autor en sus propios términos. Para realizar esta tarea, investiga las relaciones del autor con el contexto político de su época, los diálogos que mantenía con otros intelectuales de su tiempo y las intenciones o motivos que lo llevaron a desarrollar determinada perspectiva intelectual en un contexto cultural y social determinado, analizando las ideas de éste a la luz de las ideas predominantes en su momento. A pesar de que entendemos que esta perspectiva es tan válida como otras, no ha sido nuestra opción para el desarrollo de este material.

Nuestro objetivo es conversar con los autores a través de sus textos, a sabiendas de que ningún texto tiene alguna instancia pre-textual que lo “funde” o que lo justifique (no hay algo así como la interpretación “original” del pensamiento de Hobbes o Maquiavelo ni, claro está,

de Kant o Hegel), con interrogantes que surgen desde el presente, y que desde el punto de vista histórico son ajenas a su época, pero que entendemos útiles para los politólogos del presente.

Obviamente, desde el punto de vista de los historiadores de las ideas, esta “conversación” que pretendemos entablar puede ser calificada como anacrónica. Pero alertamos que somos conscientes de este anacronismo a propósito de este trabajo (Rorty, 1984: 52-53).

Por ejemplo, un historiador experto en Hegel o en Kant podría cuestionar la utilización que hacemos de un concepto en determinado texto, argumentando que nuestra interpretación de ese concepto no es correcta o al menos podría ser debatible si tomamos en cuenta el contexto histórico en el cual el autor escribió su obra.

Nos interesa cuestionar la idea de una descripción histórica de un texto asociada a la objetividad y a la comprobación de hechos, contraponiéndola a un uso más dialógico de la interpretación de los textos y al carácter indecible de los mismos. No se trata ni de pura objetividad por un lado, ni de pura subjetividad por el otro, sino de aceptar la posibilidad de interpretaciones diversas sobre un mismo texto y de hacernos cargo de nuestra propia historicidad. Este diálogo ficticio también es parte de la realidad de la historia (Connolly y Keutner, 1988).

El historiador no sólo trata con “hechos”, sino que, al igual que el enfoque de reconstrucción racional, se embarca en un diálogo con el pasado. Como ha señalado Weber, entre otros autores, un “hecho” se convierte en pertinente y en un objeto digno de conocimiento sólo con respecto a un esquema de referencia en donde se plantean preguntas que se colocan en el pasado.

Además, la reconstrucción racional del pensamiento de un autor tampoco puede asociarse a la exaltación de un puro subjetivismo, a una interpretación en donde el texto pasa a ser un mero pretexto para reafirmación de nuestras ideas; también hemos de respetar las propias “voces” del pasado (La Capra, 1983: 64).

Muchas veces el texto se convierte en una red de resistencia frente a una interpretación que podríamos tener a priori, y en tanto vamos desarrollando el diálogo con el pensamiento de un autor, surgen nuevas preguntas y perspectivas que desafían nuestras posiciones y argumentos previos. Estar atentos a esta resistencia es lo que convierte a la perspectiva de la reconstrucción racional en un diálogo, algo así como un difícil equilibrio en el que no se trata de un recitado donde la única voz que escuchamos es la nuestra, imponiéndose sobre la de nuestro interlocutor del pasado, de la que, obviamente, nos apropiamos.

Más allá de nuestra opción por un enfoque metodológico determinado, cabe señalar que estas y otras formas de tratar con los textos clásicos de la teoría e historia política son válidas y no representan necesariamente un dilema. Podemos aplicar ambos enfoques u otros, en tanto sepamos y señalemos que estamos trabajando de forma diferente con cada uno de ellos (Rorty, 1980: 49). A continuación, veremos dos modelos de mundo, y discrepancias entre los autores.

El enfoque del presente material

Este trabajo intenta ser un generador de dudas más que de respuestas. La idea de elaborar material de apoyo para un curso siempre corre con el riesgo de que el mismo sustituya los textos originales y se convierta en un compendio de los autores.

No es este nuestro objetivo. Por el contrario, lo que pretendemos es incentivar al lector a acercarse a los textos de Kant y de Hegel. Entendemos que puede resultar útil ofrecer esta “introducción general” al pensamiento político de los autores, para oficiar como puente o canal de entrada en el abordaje de textos complejos para no filósofos.

Las interpretaciones del pensamiento político de Kant y Hegel son muchas. No sería posible hacer un repaso de todas ellas en esta instancia. Si bien importa conocer los debates y las

diversas posiciones que han suscitado, es preciso visitar una y otra vez las obras originales, y alentamos a los estudiantes a iniciar sus propios diálogos con el autor, para problematizar los “lugares comunes” desde los cuales miramos las obras clásicas.

El propósito de tender algunos puentes, a fin de facilitar la lectura de los escritos políticos que nos conciernen, nos lleva entonces a ofrecer algunas consideraciones generales sobre los fundamentos filosóficos de las obras políticas de los autores y los principales conceptos y debates, para luego acompañar el proceso de lectura directa de las obras tratadas en el curso con algunos ejercicios, guías de lectura, sugerencias y recomendaciones.

Si este material sirve de estímulo para generar interés en los textos de Kant y Hegel, habremos cumplido con nuestro objetivo.

Bibliografía

- Ball, Terence (1995), *Reappraising Political Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Ball, Terence (2004), “Aonde vai a teoria política?”, en *Revista de Sociologia e Política*, novembro, N° 023, Curitiba: Universidade Federal do Paraná, pp. 9-22.
- Ball, Terence (2004), “History and the interpretation of texts”, en *Handbook of Political Theory*, Londres: GAUS, S&CH. Kubathas, Sage.
- Berlin, Isaiah (1978), “Does political theory still exist?”, en Hardy, Henry (ed.), *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Londres: Hogarth.
- Cansino, César (2008), *La muerte de la Ciencia Política*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Collier, David y John Gerring (eds.) (2009), *Concepts and Methods in Social Science. The Tradition of Giovanni Sartori*, Nueva York y Londres: Routledge.
- Connolly, John M. y Thomas Keutner (1988), “Interpretation, Decidability and Meaning”, en *Hermeneutics versus Science?*, University of Notre Dame Press.
- Dryzek, John et al (2008), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Nueva York: Oxford University Press.
- Freeden, Michael (2004), “What Should the ‘Political’ in Political Theory Explore?”, Paper presentado a la reunión anual de la American Political Science Association, Hilton Chicago and the Palmer House Hilton, Chicago, Illinois, setiembre, 2004.
- Gerring, John y Yesnowitz, Joshua. (2006), “A Normative Turn in Political Science?”, en *Polity*, Vol. 38, N°1, enero, pp. 101-133.
- Gioscia, Laura (2002), “El tiempo dislocado: teoría política y coyuntura”, en *Revista Relaciones*, N° 223, Montevideo, diciembre, pp. 14-15.
- Grant, Ruth (2002), “Political Theory, political science, and politics”, en *Political Theory*, Vol. 30, N° 4, agosto, pp. 577-595.
- LaCapra, Dominik (1983), *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Londres: Cornell University Press.
- Lessa, Renato (1995), “Vox Sextus: Dimensiones da Sociabilidade em un Mundo Possível Cético”, en *Veneno Pirronico, Ensayos sobre o ceticismo*, Río de Janeiro: Francisco Alves.
- Mardones, J. M. (1991), *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona: Antrophos.
- Popock, J. G. A (2000), “The Historian and the Political Theorist”, Conference for the Study of Political Thought and Canadian Political Science Association, Quebec, 29-31 de julio.
- Rawls, John (1979) (1971), “*Teoría de la Justicia*”, México: Fondo de Cultura Económica.
- Riker, William H. (1983), “Political Theory and the Art of Heresthetics”, en Finifter, Ada W. (ed.), *Political Science. The State of the Discipline*, Washington DC: American Political Science Association.
- Rorty, Richard y Schneewind, Jerome B. (eds.) (1984), *Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartori, Giovanni (2004), “¿Hacia dónde va la ciencia política?”, en *Política y Gobierno*, Vol. XI, N° 2, México, segundo semestre.
- Shapiro, Ian (2002), “Problems, methods, and theories in the study of politics, or what’s wrong with political science and what to do about it”, en *Political Theory*, Vol. 30, N° 4 (pp. 596-619).
- Skinner, et al (2002), “Political Philosophy: The View from Cambridge”, en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, N° 1, pp. 1-19.

- Taylor, Charles (1985), "Neutrality in political science", en *Philosophy and the Human Sciences*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 50-90.
- Wolin, Sheldon (1969), "Political Theory as a Vocation", en *The American Political Science Review*, Vol. 63, Nº 4, pp. 1062-1082.
- Wolin, Sheldon (2004), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (expanded ed.), Princeton University Press.

Kant (1724-1804)

Advertencias y recomendaciones

La dificultad de acercarse a los textos de Kant para estudiantes no familiarizados con la filosofía es ampliamente conocida. Kant utiliza un lenguaje técnico al que es preciso acceder poco a poco. A continuación ofrecemos algunos puntos a tener en cuenta para su lectura.

En primer lugar, recomendamos leer los textos políticos de Kant directamente porque, aunque numerosos autores han escrito sobre estos, de modo general los comentaristas suelen ser más difíciles de entender que la lectura directa de sus propios escritos, al menos de sus escritos políticos. Sin embargo, recomendamos acudir a los comentaristas cuando se trata de abordar su teoría del conocimiento, que aquí presentamos en forma sintética.

En segundo lugar, el autor presenta un sistema de filosofía, acompasado con la ciencia de su época, por lo que no es posible comprender su teoría política sin hacer mención al conjunto de sus ideas. Es fundamental abordar, por ejemplo, su teoría del conocimiento, su filosofía de la historia y su teoría moral.

En tercer lugar, conviene prestar atención a los términos que Kant utiliza y no manejarse con sobrentendidos cuando se refiere al “sujeto trascendental”, a las condiciones “a priori de la razón” o la “autonomía de la voluntad”. Estos conceptos no tienen el mismo significado en la obra de Kant que el que solemos darles en otros contextos.

En cuarto lugar, debemos intentar distinguir los pasajes en los que Kant refiere a las construcciones hipotéticas de los acontecimientos naturales, o bien a la fe en un significado histórico que se apoya en la ética y en la experiencia pero que nunca se comprueba, o cuando se refiere a sus sugerencias sobre posibilidades institucionales y postulados a través de los cuales podemos pretender realizar las ideas: a modo de ejemplo, la idea de paz perpetua, que en realidad es una idea reguladora de la razón. En este sentido, Kant no sólo muestra las condiciones del conocimiento sino sus límites, a la vez que clarifica el rol que tienen las ideas reguladoras de la razón en su sistema.

Por último, aunque resulta difícil optar sobre cómo exponer el pensamiento kantiano para no filósofos, en este trabajo nos centraremos en una selección de sus escritos políticos, buscando presentar los rasgos más importantes de su pensamiento político en un orden y mediante expresiones que muchas veces no son propias del autor pero que, entendemos, facilitan su comprensión para estudiantes de Ciencia Política.

Kant ayer y hoy

La filosofía de Kant por un lado constituye uno de los momentos fundantes de la temprana filosofía del sujeto, que ha devenido tan problemática para nosotros. El Kant de la *Crítica de la Razón Pura*, fascinado con el método y la promesa de un progreso acumulativo que parece enraizado en las ciencias naturales de su época, está convencido de que la validez universal de los resultados generados por el método se apoya en la validez universal de las categorías, a través de las que todos los seres humanos de todos los tiempos y lugares aprehendemos la realidad. A Kant le debemos también la idea de que lo justo es más significativo que lo bueno, y el “moral point of view”. Por otro lado, Kant también es el autor de la *Crítica del Juicio*, en

la que no nos detendremos en este manual pero que no quisimos dejar de mencionar, puesto que suele ser considerada como punto de partida para repensar las aporías de la modernidad y reformular la pregunta por la naturaleza de los universalismos (Ferrara, 1998: 37).

Kant nació en Konisberg en 1724, y murió ochenta años después sin haber salido un solo día de esa ciudad. Sin embargo, su obra está influida por las grandes corrientes de pensamiento de su tiempo. En la filosofía de Kant podemos identificar a Rousseau como una influencia fundamental (y las tradicionales alusiones a Descartes y Hume), pero su pensamiento se distingue del de Rousseau en cuestiones tales como su interpretación de la naturaleza y su concepción de la voluntad general.

La filosofía de Kant es fundamental para moldear la doctrina del estado de derecho en Alemania hasta el siglo XX.

Sus escritos políticos adquirieron publicidad cuando él ya era un filósofo reconocido y criticado desde distintos frentes, por conservadores y no conservadores. Los pensadores románticos detestaban el cosmopolitismo político kantiano, y con la muerte de Kant prevalecerán las teorías orgánicas del estado que subordinan el individuo a la comunidad. Para el romanticismo alemán, Kant era un enemigo a combatir porque era un representante de la Ilustración, contra la que luchaban. Hasta el propio Fichte, que se proclamaba discípulo de Kant, luego desarrolla una teoría diametralmente opuesta a la suya. Los románticos como Fichte, Novalis y Schelling, entre otros, analizaban la vida política desde un punto de vista estético. Se centraban en la política basada en los sentimientos y en la intuición, algo que Kant rechazaba como un “uso no reglado de la razón”. El abordaje histórico de la política y del derecho de estos autores difería del pensamiento kantiano. El pensamiento romántico encontrará su máxima expresión en la filosofía de Hegel, al que comprenderemos mucho mejor si comparamos su propuesta con la de Kant, dado que presentan profundas diferencias y algunas continuidades. En este sentido, es a través de Hegel que Kant influirá en Marx, y sus ideas pasarán a moldear gran parte del pensamiento político contemporáneo.

En los últimos años se ha registrado un retorno al pensamiento político de Kant, explicado en gran medida por el aumento del interés de sus escritos políticos por parte de la academia angloparlante, principalmente en su idea de autonomía, es decir, la idea de que las personas son libres porque son capaces de ser legisladores de las máximas de su propia conducta (Beiner y Booth, 1996).

La tradición del liberalismo político se ha ocupado principalmente del pensamiento de los contractualistas anglosajones clásicos como Hobbes, Locke y Mill, y los autores de los “Federalist Papers” y el liberalismo kantiano ofrecerán una alternativa a la ética utilitarista desarrollada por ellos, revitalizando la presencia del liberalismo continental dentro de la tradición del pensamiento político liberal.

Hoy la importancia del liberalismo kantiano se manifiesta a través de autores como Rawls y Habermas, que han retomado las ideas kantianas en sus discusiones. Los términos del debate contemporáneo (no sólo teórico, sino también político) sobre justicia y libertad, entre otros temas, son profundamente kantianos (Beiner y Booth, 1996).

La Ilustración

Los tópicos propios de la modernidad en los cuales queremos situar el planteo de Kant son básicamente dos. Por un lado, la centralidad de la razón; el sujeto racional es el eje a partir del cual se organizan el saber, la ciencia, el arte y la moral. Se confía en la razón como en la fuerza transformadora de la sociedad y de la historia. Por otro lado, la primacía de la libertad frente a la naturaleza; mientras que el mundo de la naturaleza es el ámbito del determinismo, el mundo del espíritu es el ámbito de la libertad y de las producciones humanas más elevadas.

La Ilustración o “Siglo de las Luces” designan un período histórico circunscrito en general al siglo XVIII, desarrollado sobre todo en Alemania, Francia e Inglaterra, y que se caracterizó

como una época de transformaciones sociales y culturales que se entiende como autoconciente, iluminada por la razón. Kant es un pensador de la Ilustración, si la entendemos, como sugiere Reiss (1970) como una actitud, como un “estado de ánimo”, más que como un conjunto de ideas, ya que ésta no representa un movimiento uniforme. Este estado de ánimo refiere de forma general a tendencias políticas y sociales, aludiendo al poder de la razón y a la posibilidad de organizar a la sociedad en base a principios racionales. Dado el auge alcanzado por las ciencias de la naturaleza, en esta época el conocimiento de la naturaleza y su dominio son prioritarios. No vamos a profundizar en las características de la Ilustración misma ni tampoco en las diferencias en el concepto de razón del siglo XVII y XVIII. Nos importa destacar el aspecto de la razón como fuerza (racional) capaz de transformar lo real.

Al igual que otros pensadores como Hegel, Fichte y Schelling, Kant observó la Revolución Francesa como un intento de organizar el estado y la sociedad sobre una base racional, de modo tal que las instituciones políticas y sociales concordaran con la libertad y el interés del individuo. Vale la pena enfatizar en este rasgo como uno de los predominantes de este movimiento, que promueve un aumento de la autoconciencia e implica una actitud que percibe el poder de la mente humana como sujeta sólo a sí misma, y el mundo en que vivimos como pasible de ser sujeto de análisis. Una vez liberado del dogma, el sujeto se sabe sujeto y, por primera vez en la historia, es capaz de pensar sobre sí mismo (como objeto de ciencia); se sabe sujeto y sabe que la realidad pesa sobre él. Lo sabe porque privilegia su razón sobre el resto de sus facultades (a diferencia de Hume, quien, como bien sabemos prioriza las pasiones y la vida cotidiana). Esta confianza en el uso de la razón no es algo novedoso: podemos pensar en Platón como ejemplo, pero lo nuevo de este momento es la fe en el poder de la misma para investigar con éxito no sólo cuestiones de la naturaleza, sino del hombre y la sociedad. Esto distingue radicalmente a la Ilustración del período que inmediatamente la precede. La fe en la razón está asociada a un espíritu optimista que promueve la creencia en el progreso intelectual.

Resulta ineludible señalar los grandes cambios económicos y sociales de este período, con el surgimiento del capitalismo. Es en la modernidad donde se observa una profunda transformación social, cultural e intelectual en la vida en Europa, siendo la Revolución Francesa la transformación política más importante.

De forma general, podemos señalar dos características en el conjunto de transformaciones que comprende la Ilustración.

En primer lugar, disuelve la concepción del mundo aristotélico-medieval. El mundo moderno ya no se ve como un “orden significativo”, sino como un mundo de correlaciones contingentes, a ser mapeado pacientemente por la observación empírica¹. El ataque al pensamiento medieval fue ciertamente estimulado por científicos como Newton y Galileo en el siglo XVII. En cuanto se suscitan dudas religiosas con respecto a la creencia en la autoridad tradicional y se empiezan a buscar fundamentos racionales, tanto para las creencias morales como para el orden político, las concepciones del mundo predominantemente aristotélicas y cristianas pierden fuerza como corriente principal. En este sentido, Kant vio la Ilustración como el tránsito de la inmadurez y la dependencia al espíritu de la libertad y de la autonomía, esto es, a la habilidad de usar la propia comprensión, de la propia razón, sin la guía de otro. La Ilustración es definida por Kant como “*la salida del hombre de su minoría de edad*” (Kant, 1941: 19). Esto refleja una concepción particular de la humanidad: una persona ilustrada es autónoma y racional, acepta nada más que lo que puede ser justificado por su propia razón, persiguiendo tanto su libertad como la libertad de los otros seres humanos (Bowman, 2001).

En segundo lugar, pasamos a analizar la idea de sujeto que se maneja a partir del siglo XVII y que se inicia con Descartes, con quien se inaugura la idea del sujeto universal. El Yo

1 Hume, por ejemplo, ridiculiza el intento de comprender la naturaleza como un sistema teleológico de entidades, disparada por una necesidad interna de llenar sus características esenciales. Niega que podamos —aunque existan— tener conocimiento de las esencias o de las conexiones necesarias entre los eventos.

de la Ilustración es el sujeto cartesiano. El cambio fundamental es que el hombre ya no tiene un propósito esencial, ni como animal humano ni como animal político. La duda metódica lleva a Descartes a la única certeza disponible: yo soy, yo existo y por tanto, soy una cosa que piensa. A partir de esta formulación, las cosas cambian bastante con respecto al mundo antiguo y medieval: ahora es el sujeto que funda, a partir de sí mismo, el conocimiento de cualquier tipo de orden —el político incluido— existente. Esto no significa que muchos de los pensadores ilustrados no crean en Dios; aunque muchos sean hombres de fe, la Ilustración presentará un mundo significativamente desencantado.

En este marco de transformaciones, los ámbitos de la moralidad y el derecho, la política y la historia, pasan a ser vistos bajo un contexto secular. Si bien estas esferas estaban separadas de la religión, el punto de vista prevaeciente en la Ilustración era que en cada una de ellas se podían establecer leyes universales.

Pero las regularidades causales descubiertas por la ciencia no tendrán ahora una significación ética o moral, porque el conocimiento empírico no puede sostener este tipo de afirmaciones. Kant vio que es una necesidad de la razón práctica la conciencia de nuestra responsabilidad, aún cuando no haya soluciones teóricas para nuestras preocupaciones morales y políticas. El “tener el valor de servirse de la propia razón” que utiliza Kant en los pasajes de *¿Qué es la ilustración?* (Kant, 1941) es adecuado no sólo para la razón teórica sino para la razón práctica. Para Kant, la razón práctica no es una razón técnica; no se somete a reglas heredadas y no le alcanza con lo que nos resulta útil bajo condicionamientos.

En Kant también se destaca una actitud crítica hacia la Ilustración entendida como dominio de la razón en todos los ámbitos. Para Foucault² (1984), por ejemplo, Kant introduce una dimensión nueva en el pensamiento: el análisis crítico de nuestro presente histórico y de nuestras identidades presentes. Con la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*, se está cuestionando qué está sucediendo ahora mismo, qué nos está pasando, qué significan ciertos acontecimientos en este preciso momento de la historia. O dicho de otro modo ¿qué somos hoy, como parte de la Ilustración? Esto implica —y resulta destacable a nuestros efectos—, una reflexión crítica sobre la razón que utilizamos, sobre cuáles pudieran ser sus consecuencias históricas, cuáles sus límites y sus peligros.

Teoría del conocimiento

El problema del conocimiento en Kant implica determinar si el sujeto es meramente receptivo en el acto de conocer. Conocer no es ser un espejo de la realidad, sino que el conocimiento se convierte en una especie de acción, de praxis. Kant sostiene que conocer no es reflejar los objetos sino trazar el horizonte dentro del cual los objetos se constituyen como tales, es decir, construir el ámbito de la objetividad. Nosotros, en tanto que sujetos de conocimiento, estamos contribuyendo a otorgar un cierto carácter a las cosas. En algún sentido, elaboramos las cosas para que estén en condiciones de constituir objetos. Para Kant el conocimiento envuelve dos factores,

1. la estructura de nuestra “razón”, que es independiente de la experiencia, y que requiere a la vez de:
2. un material moldeable, que son las impresiones.

La razón está constituida por el espacio y el tiempo, las *formas puras de la sensibilidad* o *intuiciones puras*, y las *categorías* o conceptos puros del entendimiento —sustancia, pluralidad, causalidad, etcétera—. Éstos, que no son independientes del sujeto ni son propiedades de las cosas, vendrían a ser los “moldes” o “formas” mediante los cuales el sujeto elabora el mundo de los objetos. Es preciso que estas formas o moldes tengan material al cual aplicarse.

2 Foucault, M. “What is Enlightenment?”, en Rabinow, P. (ed.), *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Penguin 1986.

Pero Kant dirá que no es posible ningún conocimiento si no es dentro de las condiciones de la experiencia, y declara la imposibilidad del conocimiento de las cosas en sí, porque para que el mismo fuese posible, tendrían que sernos dados Dios, o el alma, por ejemplo, lo cual evidentemente no ocurre. Lo único que nos es dado son las impresiones. Pensar, podemos pensar cualquier cosa (Dios y el alma, por ejemplo), pero conocer sólo conocemos dentro de los límites de la experiencia. Kant concibe la relación de conocimiento a la inversa de como se la había pensado hasta el momento, es decir, que el sujeto se limitaba a copiar o reflejar las cosas que estaban constituidas y organizadas independientemente de él.

Para Kant la actividad del conocimiento consiste en contruir los objetos de modo tal que lo determinante es el sujeto. En este sentido es que tiene lugar la “inversión copernicana”: Copérnico modifica la concepción geocéntrica, que sostenía que la tierra estaba en el centro del universo y que el sol y los demás cuerpos celestes giraban alrededor de ella. Supone a cambio que es la tierra la que gira alrededor del sol. Kant realiza una revolución copernicana en el terreno del conocimiento, porque invierte en la relación los términos, priorizando al sujeto cognoscente y no al objeto.

Ahora bien: una cosa es el conocimiento empírico (proveniente de la experiencia), y otra el conocimiento a priori (es decir independiente de la experiencia): por ejemplo, que 2 y 2 sean 4, operación que realizaríamos todos del mismo modo, invariablemente. Lo que a Kant le va a interesar es determinar en qué se funda esa validez *a priori*.

En esto consiste la noción de sujeto trascendental kantiano, el que se constituye cada vez que pretendemos conocer la realidad, y lo hacemos a través de condiciones necesarias y universales, a los efectos de determinar y ampliar el conocimiento científico.

Si bien lo que interesa es establecer en qué se funda la validez a priori, Kant, siguiendo a Platón, distingue claramente dos cuestiones: la fáctica y la de derecho (*de iure* y *de facto*).

Kant define el término “trascendental” en la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura*:

“Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos, sino de nuestro modo de conocerlos en tanto este debe ser posible *a priori*”, es decir independientemente de la experiencia. A estos efectos, cabe señalar que la conciencia trascendental no es la individualidad empírica, por eso el conocimiento que obtenemos a través de la misma es objetivo.

El sujeto trascendental es el sujeto en general, cuya constitución universal le permite tener un conocimiento común, válido para todos (y, en este sentido, objetivo).

Si bien Kant va a lograr explicar y justificar la posibilidad del conocimiento necesario y universal en la ciencia de la naturaleza, este conocimiento no alcanza las cosas en sí mismas, sino que es un conocimiento *fenoménico*, es decir, no conocemos cómo son las cosas en sí, porque esto supondría un conocimiento absoluto, sino tal como nos aparecen (constituidas como señalamos antes). Como el hombre no logra el conocimiento absoluto, nunca se conforma, busca más allá de lo que conoce. Por eso la razón también es la facultad de las ideas, que no tienen un valor “constitutivo” en el conocimiento y no son aplicables a nada dado (como señalamos en el caso de la Idea de Dios). Pero cualquier absoluto que la razón postule tiene una función que Kant llama “reguladora”. Las ideas orientan el conocimiento hacia un fin. No es algo que podamos lograr, sino que representa una tarea infinita. Las ideas no son nada dado: representan una tarea que nos es propuesta por la naturaleza de nuestra razón. Si se olvida que las ideas no tienen más que un uso regulativo, y se las considera como representaciones de algo efectivamente existente, se cae en la ilusión y el engaño.

Los límites del conocimiento no nos impiden pensar en temas que escapan al conocimiento, sino que nos exigen hacerlo en la medida en que el hecho de la conciencia moral exige la libertad (Carpio, 1981: 215-273).

Hasta ahora vimos cómo Kant trata el problema de la posibilidad de comprender la ciencia y el conocimiento científico. Pero existen otras actividades humanas que no son “científicas”, por ejemplo, la experiencia moral. En esta dirección, Kant propone seguir un método similar al utilizado para entender la investigación teórico-científica; es decir, para Kant sólo podemos entender la conducta moral si descubrimos reglas o principios que son lógicamente independientes de la experiencia.

La conciencia moral no implica conocimiento: es un acto de valoración. Es decir, no pertenece al mundo de los fenómenos, de los objetos a conocer, sino a un mundo puramente inteligible al que llegamos mediante intuiciones de carácter moral, que nos ponen en contacto con una dimensión no cognoscitiva sino valorativa y moral. Si la teoría del conocimiento refiere a la cuestión de qué puedo conocer, la pregunta que se hace la filosofía moral es ¿qué debo hacer? Habitualmente cuando pensamos en la conciencia moral, pensamos en principios que utilizamos para regir nuestra vida, los que nos permiten formular juicios morales no sólo sobre nosotros mismos sino también sobre las acciones de otras personas.

En este punto, Kant retoma la distinción de Aristóteles entre el ámbito práctico y el teórico, y denomina a la conciencia moral y sus principios como “razón práctica”. El ámbito teórico corresponde a lo que ocurre en el universo y está asociado a las leyes de la naturaleza y al conocimiento científico, mientras que el ámbito de lo práctico refiere a lo que puede ocurrir por obra de la voluntad libre de los seres humanos. La razón pura práctica es el origen de principios que vinculan el arbitrio incondicionalmente, sin que los fines de la felicidad sean el fundamento de su validez, es decir, categóricamente (Colomer y Calero, 1995: 241).

Para Kant, todos los seres humanos tenemos conciencia de ciertos mandatos que experimentamos como incondicionados, o lo que él llama “imperativos categóricos”. Los imperativos categóricos son los que indican una acción incondicionalmente, es decir, son afirmaciones obligatorias, independientes de las circunstancias: los tenemos que cumplir sí o sí porque somos seres racionales, y no porque vayamos a conseguir tal o cual cosa por hacerlo. Tienen la forma “debes hacer X”, por ejemplo: “debes decir la verdad”.

Los imperativos hipotéticos, por el contrario, no son absolutos sino condicionales, y son del tipo “debes hacer X si quieres obtener Y”. Un ejemplo es: “si quieres curarte, debes tomar esta medicación”. Ambos tipos de imperativos expresan leyes éticas, es decir, son órdenes que nos damos constantemente a nosotros mismos de acuerdo a lo que queremos hacer a lo largo de nuestra vida. La diferencia es que los imperativos hipotéticos presuponen un fin y son condicionados, y el imperativo categórico es un fin en sí mismo y es incondicionado.

Kant no se propuso un sistema de moralidad completo que tuviera en cuenta la diversidad empírica. Para el autor no es posible realizar un racconto completo de la moralidad práctica en todas sus instancias particulares. De ahí que lo que pretende es proveer una aproximación a tal sistema elaborando principios a priori, es decir, que sean independientes de la experiencia. El principio de la moralidad reside en la razón, no puede derivarse ni de las sensaciones, los deseos o las inclinaciones, sino de principios a priori tales como la conciencia del deber o la conciencia de la dignidad humana que la razón encuentra en sí misma.

La ética debe ser universal, es decir, sus principios deben ser válidos para todos los seres racionales de un modo absoluto y necesario. Esto es posible porque los seres humanos, en tanto que seres racionales, podemos conocer la ley moral a través de lo que Kant denomina “sujeto trascendental”. Con “sujeto trascendental” no se refiere al sujeto psicológico, sino al sujeto de conocimiento; a lo que todos tenemos en común, no a las particularidades de cada uno. La razón es común a todos los hombres, tanto en su uso práctico como teórico. Para Kant el concepto de ley moral se halla en todos nosotros de la misma manera, es decir, se encuentra en la conciencia de cada uno y es compartida por todos como seres racionales.

Para Kant entonces, la buena voluntad se guía por un principio formal, es una ley de la razón. Lo que se denomina “formalismo kantiano” hace referencia a que la acción moral se

determina por un requisito puramente formal. ¿Qué quiere decir que los principios de la moralidad son formales? Significa que no nos dicen nada sobre el contenido de la acción, sino que simplemente nos proveen reglas a las cuales apelar si deseamos decidir qué acción es moral en el caso de un conflicto de intereses. A veces lo que debo hacer y lo que me conviene coinciden, pero muchas otras se oponen. En ese caso, lo ético es lo que debo hacer, y lo que debo hacer es lo que me dicta la ley moral, la máxima racional que se me presenta como imperativo categórico. El requisito formal es que la máxima debe ser universalizable sin contradicción. La formulación básica del imperativo categórico es: *Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal (aquella que entendemos que todos deberíamos cumplir)*. O dicho de otro modo, la aceptabilidad moral de nuestras máximas refieren a la posible aceptación de éstas como posibles máximas de cualquier otro ser humano.

Por ejemplo, si cuando voy a hablar digo la verdad, puedo decir que deseo que todos los seres humanos en las mismas condiciones digan la verdad. Pero en cambio si yo miento, no puedo querer que ese principio se convierta en ley universal, porque yo no quiero que me mientan a mí. Si mentí es, por ejemplo, porque quise obtener un provecho para mí mismo, pero no quiero que todos mientan siempre, porque si no el diálogo sería imposible. Entonces, la mentira no puede ser la base de la moralidad porque no es universalizable, ya que si todos mintiéramos nadie creería ninguna afirmación, y entonces la mentira sería ineficaz (Savater, 2008: 173-174).

Actuar por deber en sentido kantiano implica no atender las consecuencias de nuestras acciones ni buscar con ellas la felicidad o la maximización del propio bienestar. Esto no significa que Kant desconozca la felicidad. Como seres sensibles que somos, parte de la naturaleza, perseguimos la felicidad (entendida como la totalidad en nuestros fines) y tratamos de actuar en concordancia con nuestros fines. Kant sabe que todos los hombres buscan la felicidad como inevitable fundamento de la facultad de desear, y reconoce que las formas de obtener la felicidad y de experimentarla es diversa entre ellos, porque los contenidos de la felicidad dependen de los sentimientos de cada uno en lo que refiere al placer y al dolor, y varían incluso en la misma persona según las circunstancias (Kant, 1985; Colomer y Calero, 1995).

Pero lo que él afirma es que no podemos esperar que la moralidad vuelva felices a los hombres (sólo los puede hacer “dignos” de felicidad), ni podemos buscar en la felicidad una fuente para la acción moral. Si la felicidad y la moral coinciden, mejor; pero si lo que me conviene no coincide con lo que debo hacer, yo puedo elegir entre una cosa o la otra. Cuando transgredimos la ley moral, lo único que hacemos es una excepción a favor de nuestra inclinación. Siguiendo con el ejemplo de la mentira, si mentimos lo hacemos en base a una máxima subjetiva —en tanto que curso de acción que adoptamos con vistas a un fin determinado para perseguir “lo que es bueno para mí”—, pero lo que dice Kant es que nunca desearíamos hacer de esa máxima subjetiva una ley universal. Necesitamos la ley moral para que nos indique el comportamiento apropiado; para que, como seres racionales, podamos vivir entre seres racionales (Colomer y Calero, 1995).

Conviene aclarar que los calificativos morales refieren a la voluntad de quien realiza la acción; por ejemplo, si una persona involuntariamente mata a otra, eso no es ni “bueno” ni “malo”, es decir, no podemos calificarla como buena o mala voluntad porque no lo hizo con un propósito. Entonces, cuando Kant habla de buena voluntad se refiere a todo acto voluntario que se presenta a la razón en forma de un imperativo: “debes hacer esto”. La voluntad es algo interior, a través de lo cual nos damos cuenta de un “debe” que se formula en leyes, y según Kant, una voluntad es buena o moral cuando las acciones que realiza están regidas por imperativos categóricos. La buena voluntad actúa por deber y no conforme al deber. Actuamos por deber cuando seguimos la ley moral, cuando lo hacemos por el deber mismo; pero si actuamos conforme al deber salimos de la esfera de la moralidad y pasamos al terreno de la legalidad.

¿Cómo podemos descubrir a través de la razón cuáles son los verdaderos imperativos categóricos? Una ley moral, para Kant, debe tener los siguientes rasgos (más conocidos como las formulaciones del imperativo categórico) (Kant, 1996):

1. Obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta al mismo tiempo en ley universal (aquella que entendemos que todos deberíamos cumplir).
2. Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio.
3. Obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma ley universal.

Al obedecer estos mandatos, nos estamos obedeciendo a nosotros mismos, porque no nos son impuestos desde afuera sino que son reconocidos por nuestra razón. Sólo aquellos principios morales que la voluntad se da a sí misma, pueden vincularla incondicionalmente. Éstos son los únicos que nos permiten la verdadera libertad frente a los miedos, los instintos o cualquier factor ajeno a la propia autodeterminación de la razón. Los hombres deben regir su conducta por principios que se den a ellos mismos, y no por aquellas indicaciones de una “autoridad” externa. La voluntad es autónoma cuando se da a sí misma su propia ley, cuando es legisladora, y es heterónoma cuando la recibe pasivamente de otro. Si perseguir la felicidad es la máxima que guía nuestras acciones, entonces nuestra voluntad no será autónoma, pues no vive bajo leyes auto-impuestas.

Autonomía radical

En una época donde predominaba la ciencia newtoniana, donde prevalecía la imagen de un mundo físico, en el cual todo funciona mecánicamente, y conforme a reglas eternas que rigen todos los fenómenos, ¿dónde era posible encontrar márgenes para la libertad humana? En el mundo de los fenómenos, de la causalidad y del determinismo no es posible la libertad. Sin embargo, a pesar de nuestros instintos biológicos, de nuestras inclinaciones, de las fuerzas sociales y los diversos condicionamientos que nos afectan, la libertad es posible a través de las orientaciones morales que nos conducen al conocimiento de la libertad y a la vez, la libertad es la razón de ser de las propias orientaciones morales.

La libertad kantiana aparece en el mundo moral como un postulado de la razón. Si, en tanto que seres pertenecientes a un mundo empírico, estamos sometidos a las leyes de la naturaleza, en cuanto seres inteligibles podemos pensar temas que escapan al conocimiento, porque nuestra conciencia moral es libre y no se funda en una causalidad natural.

Lo que surge de este análisis es una idea de libertad entendida no sólo como facultad o capacidad de elección (poder elegir entre esto o aquello), sino como capacidad de darse a sí misma una ley. Es decir, esta libertad no es meramente relativa, como capacidad de elegir entre los móviles de las inclinaciones, sino que lo es respecto de la naturaleza en su conjunto, como determinación del individuo humano sólo por leyes que él mismo se ha dado por la razón (Colomer y Calero, 1995). En este sentido, la libertad kantiana debe ser entendida como autonomía, como el poder de conducirnos por nuestras propias normas. La concepción kantiana de autonomía está centrada en el individuo como ser racional, que hace uso de la razón práctica para mantener su autonomía contra o frente a un mundo (o naturaleza) que es comprendido como la principal fuente de constreñimientos hacia esa autonomía (Booth, 1996: 268).

Esta autonomía que poseemos, en tanto que seres racionales, es lo que da dignidad al sujeto y lo sitúa por encima de cualquier otro valor relativo. El planteo de Kant sobre la libertad es radical: entiende que el hombre moderno es libre en el sentido de que ha de encontrar sus propósitos en sí mismo y no en el orden en el que se encuentra. Pero Kant no se olvida de la relación entre los sujetos y los integra en una comunidad de hombres. Si ser libre es seguir la ley moral, y si actuar moralmente es ver que la máxima de mi acción podría ser universal, entonces la libertad requiere que yo me comprenda como un humano entre otros humanos.

Tengo que comprenderme a mí mismo como situado bajo una ley que se aplica también a otros, una ley que no está dirigida sólo a mí sino a todos los sujetos racionales como tales.

A ese orden moral Kant lo denomina “el reino de los fines”, entendiéndolo por ello al enlace sistemático de una pluralidad de seres racionales a través de leyes objetivas comunes, donde cada uno se considera a uno mismo y a los demás como sujetos que pueden autodeterminarse. En él, cada uno de nosotros es un miembro que se da leyes universales, y al mismo tiempo se sujeta a ellas. Lo que posibilita el reino de los fines es la interdependencia entre la actividad legislativa compartida y el sometimiento a la ley común.

Este es el ideal de una sociedad de agentes racionales, que moldean su vida en común por la conexión sistemática del conjunto de fines que la racionalidad permite, dando lugar a una vida armoniosa, en común. Ser libres es reconocer que este es nuestro ideal y, por lo tanto, que pertenecemos a un orden con todos los otros seres humanos. Lo que trató de hacer Kant con esta nueva concepción de libertad fue no sólo una teoría moral, sino también buscar la forma adecuada que una comunidad de seres autónomos debería darse.

El centro de toda su teoría política es la idea de autonomía, es decir, la noción de que las personas son libres en un sentido “positivo”; la idea de que las personas son libres en tanto que son, o son capaces de ser, los legisladores de las máximas que guían su propio comportamiento (Beiner y Booth, 1996). La idea de autonomía radical habilita la comprensión de una comunidad política en la que los ciudadanos son al mismo tiempo autores y sujetos de la ley.

Antinomias en la historia

Como vimos, Kant afirmaba que cuando la razón era usada para las especulaciones metafísicas parecía quedar necesariamente envuelta en contradicciones, por ejemplo: ante la pregunta acerca de si ha comenzado a existir el mundo en determinado momento, podemos dar una respuesta afirmativa y una negativa, una tesis y una antítesis. Cuando la razón cae en estas contradicciones estamos frente a lo que denominamos antinomias de la razón, son formulaciones que la experiencia no puede afirmar ni negar, pero que sin embargo somos capaces de formular y pensar. Pero Kant también encontrará algunas antinomias insolubles en la sociedad humana (Jaspers, 1957):

- a. La naturaleza y la cultura están en conflicto constante. El hombre muere o se torna débil justo a la edad en que parece estar preparado para descubrir grandes cosas. Su tiempo de vida no es suficiente para realizar todo lo que se ha propuesto.
- b. El hombre debe ser gobernado, pero a su vez quienes gobiernan han de ser controlados.
- c. Un individuo sólo puede preservar una comunidad si actúa bien, pero a la vez necesita que los demás hagan lo propio (reciprocidad). El bien en el individuo sólo puede crearse si se vuelve universal, pero esta universalidad no puede ser creada sin el componente individual de cada uno.
- d. El hombre como individuo es un fin en sí mismo y quiere llevar adelante su plan de vida, pero su destino sólo se cumple en el curso de la historia de la raza humana como un todo. Las épocas y los individuos son estadios de un proceso que quizás puedan constituir un progreso.

La cuestión fundamental es que Kant encuentra “el mal” en los aspectos generales de la historia y en las antinomias insolubles de la sociedad humana. Pero esto no es la última palabra, sino el punto de partida de su pensamiento político. La cuestión del mal queda en suspenso, pero sigue siendo la pregunta fundamental que opera como trasfondo en la búsqueda de un significado de la historia y la acción política. Kant indaga en el propósito y significado de los acontecimientos históricos. Se pregunta si existen propósitos y fines para cada criatura de la naturaleza, porque no podríamos suponer que existe un fin para la historia de la humanidad como un todo. Todos los organismos vivos nos muestran que

existe cierta intención, cierto sentido en la naturaleza; entonces podemos pensar que existen sentidos para cada parte de la naturaleza, pero no para ésta como un todo. Kant se pregunta si no es posible extraer un significado último y fundamental al desorden y la contingencia con los que parece moverse la historia de la humanidad. ¿Será posible que exista un propósito natural, que exista una significación última en la ciega contingencia de la historia? Es desde esta pregunta y sobre este punto que surge su visión, tanto de la historia como de la política (Jaspers, 1957).

Idea de progreso y filosofía de la historia

La política, tal como la concibe Kant, rechaza cualquier utopía; lo que busca es determinar qué es posible y qué es correcto hacer como seres humanos. En su pensamiento político desarrolla la idea de la realización de la razón. Kant reconoce que el hombre tiene una inclinación animal, instintiva, pero también una razón cuya tarea es luchar activamente contra los obstáculos que lo hagan digno de su humanidad. Con esta afirmación, asume el carácter a su vez social y antisocial del hombre, por lo que no va a desconocer el rol del conflicto en la vida humana. Este carácter dual de los hombres se expresa como una insociable sociabilidad, esto es, *“el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad”* (Kant, 1987).

Por lo tanto, el mundo de nuestras acciones como individuos empíricos, es el ámbito del conflicto entre las acciones producto de la libertad arbitraria de cada individuo que, en la búsqueda de sus fines, de su felicidad, toma ciertamente a otros como medios. Es un antagonismo entre seres, cada uno de los cuales no puede soportar a los otros, pero que a su vez tampoco puede prescindir de ellos. La violencia mutua es el fundamento empírico del derecho, que es también violencia sobre nuestros arbitrios, necesidad impuesta a éstos por un poder irresistible de coacción.

Ahora bien, este argumento se remite a la descripción de las relaciones existentes en el plano empírico —estamos observando la historia del hombre—. Pero cuanto podemos saber acerca de hacia dónde camina la historia —en otras palabras, qué me cabe esperar en este progreso histórico—, entramos en la filosofía de la historia. Kant pretende descubrir las leyes naturales de la historia, como Kepler descubrió las leyes naturales de los planetas. Que la naturaleza tenga un propósito es una Idea que no puede ser probada a través de la investigación científica. Pero sin ella no podemos entender la historia. Como la naturaleza nos ha dado razón, y el propósito de la naturaleza es la realización de la esencia humana, el desarrollo de la razón, de la libertad humana otorga la pista necesaria a seguir. El plan de la naturaleza es la educación de la humanidad en un estado de libertad. Pero la razón sólo puede realizarse en la humanidad; la cultura no es el resultado del esfuerzo individual, sino de la unidad de la humanidad como un todo. Kant rechaza que la cuestión del progreso pueda resolverse apelando a la experiencia. Él jamás dice que ese “propósito natural”, o la “Providencia” que marca el rumbo de la historia, pueda ser conocida. Pero es una prerrogativa de la razón ver hasta dónde los hechos se corresponden con un posible diseño hipotético. Él no pretende que esto represente el conocimiento del proceso completo, sino que reconoce la inadecuación de cualquier visión totalizadora de la historia.

Un aspecto importante de esta perspectiva es cómo podemos reconciliar el punto de vista de seres racionales libres con la idea de que existe una providencia o naturaleza, ya que desde la *Crítica de la Razón Pura* sabemos que no podemos reconciliar causalidad y libertad. A los hombres libres se les puede decir lo que deben hacer, pero no podemos predecir que lo vayan a hacer, porque en ese caso dejarían de ser libres. Para entender esta contradicción debemos pensar que en la “Providencia”, las acciones libres, los procesos naturales y la subordinación a

un propósito son una y la misma cosa, porque son las acciones libres de los hombres las que van delineando ese plan de la naturaleza en la historia.

En *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita*, Kant no nos dice que podamos estar seguros del progreso del conjunto de la historia y que sea posible predecir ese progreso futuro; no cree que la historia humana se desarrolle según un plan preordenado e infalible. No podemos tener certeza empírica con respecto al progreso como un todo, pero la idea de progreso es un principio regulador de importancia práctica para nuestra libertad en la idea de orden civil. No puedo conocer lo que pasará, pero puedo predecir lo que puedo ayudar a producir. Por eso, si bien la idea de progreso no responde a la cuestión de lo que sucederá, sí me dice lo que estoy buscando que suceda. Con la guía de las ideas, la voluntad actuará en correspondencia. Es en este sentido que la idea de progreso es una idea práctica a priori, que debemos tener en cuenta al momento de actuar. El plan es un ideal orientador, en el que los hombres deben inspirar sus acciones. Es un objetivo del desarrollo histórico de la humanidad. La tendencia natural de los seres humanos es desarrollarse completamente de acuerdo a un fin; de lo contrario, se va contra el orden teleológico de la naturaleza. El hombre tiende naturalmente a alcanzar la felicidad o la perfección mediante el uso de su razón, esto es mediante su libertad, y esto sólo lo puede alcanzar en una sociedad política universal, en la que la libertad de cada uno sólo encuentre el límite en la libertad de los demás. El plan natural de la historia humana es la consecución de una sociedad política universal, que comprenda bajo una misma legislación los diversos estados y garantice el completo desarrollo de todas las capacidades humanas. La idea racional de una comunidad pacífica de todos los pueblos de la tierra es lo que debe orientar a los hombres a través de las vicisitudes de su historia.

Escritos políticos

Kant no fue considerado un pensador relevante en el canon de la historia del pensamiento político anglosajón por mucho tiempo (aunque sin duda lo fue para la filosofía continental). Cuando se lo mencionaba era sólo incidentalmente, y en ocasiones como un mero precursor de Hegel. Las razones de esta negligencia se asocian a la creencia de que, frente a la magnitud de sus tres “críticas”, su producción política no resultaba central para su pensamiento. Además, su pensamiento político no fue presentado de forma sistematizada en una gran obra maestra, sino que se desarrolla en varios escritos, entre los que se destacan: “¿Qué es la Ilustración?” (1784), “Idea para una historia universal en clave cosmopolita” (1784), “Fundamentos de la metafísica de las costumbres” (1785), “Teoría y Práctica” (1792), “La Paz Perpetua” (1795), “La metafísica de las Costumbres” (1797) y “El Conflicto de las Facultades” (1798). Aunque sería demasiado ver en ellos la culminación de todo su pensamiento, sus trabajos políticos no son un producto accidental, sino que se mantienen siempre en total correspondencia con —y de alguna manera crecen orgánicamente de— su filosofía crítica (Reiss 1970).

El tema político que lo desvelaba era el problema de la libertad humana. Como señala Charles Taylor, es Kant quien realiza una de las formulaciones más radicales de la libertad (Taylor, 1979). El autor se preocupó por cuestiones tales como la relación del individuo con la autoridad (religiosa y política), los derechos políticos, la libertad de expresión y la paz entre las naciones.

Moral y política

Moral y política están relacionadas en Kant, pero deben ser comprendidas como dos esferas bien distintas. El ámbito político es el ámbito de la ley coercitivamente aplicada, y si partimos de la idea de autonomía del individuo, entonces la condición moral de los hombres queda fuera del alcance de la política. Es decir, aunque fuera posible, las instituciones políticas no deberían fomentar la moralidad, no deberían tener como una de sus metas el hacer que los

hombres devengan hombres morales. O dicho de otro modo, la comunidad política no puede forzar a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética con los otros (Galston, 1996: 218).

Sin embargo, Kant relaciona las instituciones políticas con la protección de la agencia moral. El propósito del régimen liberal tal y como lo piensa el autor es la creación de un sistema de relaciones exteriores entre las personas que permita, en la mayor medida posible, un espacio para el desarrollo de la autonomía moral. El punto básico de la política es la libertad, y debe ser entendida como la regulación de la libertad externa de los hombres de modo tal que concuerde con la moralidad, y por lo tanto, con la libertad interior. En este punto, la teoría moral y la política, el análisis de la autonomía interna de los imperativos morales y de la libertad exterior de los ciudadanos, convergen en la imagen de una comunidad política (*polity*), un orden republicano que cultive la libertad humana (Beiner y Booth, 1996).

Fundamento del Estado

La dignidad humana requiere de una forma de comunidad en la que los hombres no estén sujetos a otros hombres, sino que sean libres como individuos³. En este sentido vivir en una sociedad política es una obligación moral para los hombres, está determinado por la razón práctica (aunque, como ya vimos, esto no quiere decir que ésta deba mejorarnos moralmente).

Según Kant, los hombres son un pueblo de “demonios”; sienten la necesidad de vivir con los otros pero no logran doblegar sus caprichos de codicia, envidia y afán de dominio que los convierten en seres egoístas. Si los hombres son un “pueblo de demonios” y su estado de naturaleza un estado de guerra de todos contra todos, entonces el problema político para Kant, al igual que para Hobbes, es cómo se puede *instaurar* el estado de paz y orden; es decir, cómo alcanzar la convivencia pacífica de los hombres en sociedad (Reiss, 1970).

Ahora bien, hasta aquí el argumento nos mantiene en la descripción de las relaciones existentes en el plano empírico; estamos dentro de la filosofía de la historia. El derecho como realidad en la historia es producto de nuestras disposiciones técnicas y pragmáticas, y la política es heteronomía en su más radical significado de acción humana determinada por la naturaleza; de ahí que podamos conocerlo como un hecho a través del uso de nuestra razón teórica. Pero ésta no puede emitir enunciados prácticos que impongan deberes sobre los hombres; dicha tarea corresponde a la razón práctica. Entonces, aunque el relato histórico puede servir como explicación del *origen* del Estado, no nos habla sobre su *fundamento* (Kant, 1985).

En este punto reside la principal diferencia entre Kant y los contractualistas clásicos. Para éste, el contrato es una *idea* de la razón (Kant, 1985, 1994). Ni adquiere el sentido de un momento fundacional por venir —como en Rousseau— ni consiste en un hipótesis teórico-práctica —como en Locke—, sino que adopta un carácter contrafáctico —en el sentido de “frente o pese a los hechos” (Colomer y Calero, 1995)—. La distinción está a tono con la teoría moral de Kant, según la cual no es dable justificar racionalmente ningún enunciado práctico para el arbitrio en los hechos empíricos. Podemos ver en qué medida la teoría del conocimiento provee el trasfondo y la base de la teoría política kantiana; por un lado, la libertad en contra de la naturaleza, y por otro lado, el giro a la razón práctica —que hace necesario el reconocimiento de los límites de la razón— como la única fuente posible sobre la cual fundamentar los derechos, las obligaciones y la legitimidad (Beiner y Booth, 1996: 3).

En palabras de Kant, la constitución civil “*es una relación de hombres libres que —sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros— se hallan, no obstante bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla a priori sin tomar en cuenta ningún fin empírico —todos los fines de esta índole son englobados bajo*

3 La realización de la razón tiene otra consideración complementaria con ésta: la misión del hombre es una sociedad cosmopolita.

el nombre genérico de 'felicidad'—.” (Kant, 1994: 26). Unirse en una sociedad política es, para los hombres, un fin en sí mismo, y no está asociado a ningún fin empírico.

En la *idea* del contrato kantiano, la necesidad del advenimiento del estado civil deriva del carácter del estado de naturaleza⁴ que en Kant —como en Hobbes— es un estado de guerra potencial de todos contra todos, porque no hay autoridad que permita asegurar las garantías que deben darse mutuamente los hombres que viven juntos. Lo “mío y lo tuyo”¹ no se puede establecer más que de manera provisoria, generando consecuentemente conflicto entre los hombres, porque “*nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia*” (Kant, 1994: 138). El que está junto a mí, dice Kant, aunque no me hostilice abiertamente, representa una amenaza permanente, por la propia anarquía de su estado, es decir, por el mero hecho de estar en estado de naturaleza y no darme esas garantías. Así, “*Yo puedo obligarle, o bien a entrar conmigo en un estado legal común o a apartarse de mi lado*” (Kant, 1985: 5).

Afirma Kant que la existencia de lo “lo mío y lo tuyo” en el estado de naturaleza corresponde al derecho innato del hombre a la posesión de las cosas exteriores; esto es el derecho privado. Sin embargo, no se puede participar del propio derecho sin establecer los límites entre “lo tuyo y lo mío” de manera definitiva y según juez imparcial —para no tener que enfrentar permanentemente la inseguridad de la violencia—. Entonces, concluye que es del derecho privado, en el estado de naturaleza, donde surge el postulado del derecho público (Kant, 1994). Podemos decir, en suma, que no existiría la *idea* del Estado, como imperativo de la razón, sin el derecho de posesión que todos los hombres tienen en tanto hombres, de lo que se desprende que el establecimiento del derecho de propiedad actúa como razón de ser del orden político (Pippin, 2004).

La autonomía del individuo —núcleo y fundamento de la teoría política kantiana (Beiner y Booth, 1996)— exige que éste sea el legislador de sus propias leyes, lo cual sólo es posible si se somete a aquellas que el pueblo mismo se daría según los principios universales del derecho —aquellas que todos puedan compartir—. Así, la idea del contrato actuará como un criterio de acción para el legislador; las leyes se formularán *como si pudieran* haber emanado de la propia voluntad del pueblo (Kant, 1994).

Estado de Derecho y orden republicano

La idea de autonomía lleva a Kant al análisis de los derechos y deberes de los ciudadanos y los gobernantes como barreras contra la intrusión injustificada de la autoridad pública en la vida de los individuos. La teoría política kantiana sospecha del poder y obliga a la justificación racional del ejercicio de la autoridad ante los reclamos previos de la autonomía (Beiner y Booth, 1996). La principal justificación del uso del poder coercitivo para Kant es la preservación de la libertad exterior de cada individuo, de modo tal que pueda coexistir con la libertad de los otros. Establece nuestras garantías como agentes morales.

El estado de derecho se instaura como una autoridad para la regulación de la conducta externa de los individuos; mantiene la paz entre los hombres, establece la justicia y posibilita que la máxima libertad de cada individuo pueda coexistir con la libertad de todos. Una constitución civil justa es aquella que nos permite alcanzar la máxima libertad posible bajo leyes exteriores con un poder coactivo irresistible. Kant define la libertad externa como “*mi libertad exterior (jurídica) como la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento.*”

¿De qué modo se presenta el consentimiento en Kant? A diferencia de como lo plantean otros contractualistas, la *voluntad del pueblo* para Kant no consiste en el agregado de las voluntades individuales de seres empíricos en busca de sus intereses, seguridad o felicidad —con

⁴ Es interesante remarcar que para Kant el estado de naturaleza no se opone a uno de sociabilidad —como en Rousseau— sino al estado civil en el sentido expresado, como situación legal (Kant, 1994; Rossi, 2000).

lo que toma distancia de las teorías utilitaristas— ni alude a la “voluntad general” que emana de la discusión pública (Colomer y Calero, 1995).

La idea de orden moral kantiana no sólo nos incita a pertenecer a un orden político, sino que provee de la base para determinar cómo sería uno adecuado: el orden republicano. El orden republicano es la denominación que Kant da a la constitución civil, en que aquellos que tienen que obedecer a la ley, al mismo tiempo han de ser quienes legislan. Kant prefiere el principio republicano sobre el democrático, porque el primero es aquel en el que, mediante un sistema representativo con división de poderes legislativo y ejecutivo, la legislación se elabora *como si* emanara de la voluntad del pueblo, por ende, según los principios generales de derechos que todos podemos aceptar. Entonces, en éste la legislación expresa la voluntad de todos y cada uno, sobre todos y cada uno de los ciudadanos, y el ciudadano se mantiene siendo parte de una sociedad política que se rige por las leyes que él mismo se da. Sin embargo no ocurre esto con la democracia, pues en ella lo que predomina es la voluntad de una mayoría sobre todos (Kant, 1985).

En “Teoría y práctica” (1985), Kant establece tres principios a priori de la razón, sobre los que se basa el estado republicano:

1. la libertad de cada miembro de la sociedad, en cuanto hombre;
2. la igualdad de éste con cualquier otro, en cuanto súbdito;
3. la independencia de cada miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano.

El primer principio se asocia a la idea de gobierno paternalista. Los fines del estado se reducen únicamente a la tutela del derecho, de ahí que el gobierno deba asegurar a los ciudadanos el disfrute de los derechos y la libertad de todos, sin inmiscuirse en sus actividades individuales ni velar por sus intereses personales. La política tiene que ver con la regulación de la libertad de acuerdo a principios para darnos garantías unos a otros en tanto agentes racionales; por lo tanto, la única base sobre la cual se puede restringir esta libertad es la armonización de mi libertad con la de los otros. La felicidad, propia ni ajena, puede ser una justificación de tales restricciones.

En este sentido, Kant delimita claramente el alcance del derecho y señala como ilegítima la legislación estatal sobre cuestiones referidas a cómo los hombres buscan la felicidad o qué conjunto de fines la constituyen. El gobierno paternalista trata a los sujetos como niños inmaduros que no pueden distinguir lo que es bueno o malo para ellos, pero nadie puede obligarme a ser feliz de acuerdo con su concepción del bien, porque cada uno debe buscar la felicidad de cualquier manera que sienta como adecuada, en tanto no viole la libertad de los otros de perseguir un fin similar, que pueda ser reconciliado con la libertad de cada uno dentro de una ley general que funcione.

Un gobierno basado en el principio de benevolencia, es decir, que busque hacer felices a los ciudadanos es, desde su perspectiva, el más amplio despotismo posible, porque el principio del estado ha de ser el reconocimiento de la libertad de cada uno como ser humano. En definitiva, el patrón que propone Kant para juzgar las estructuras políticas no es la felicidad, sino la medida del establecimiento de nuestras garantías como agentes morales, es decir: tiene que asegurar el estado para que, dentro de él, cada individuo pueda perseguir su propio plan de vida. El valor de los órdenes políticos y el criterio del derecho desde una perspectiva kantiana no se puede establecer sobre una base utilitaria.

El segundo principio afirma la igualdad de todos frente a la ley. Esta ley es imparcial entre los agentes, y por lo tanto ninguno tiene derechos de coerción sobre los otros que no sean simétricos, excepto el jefe de estado. Esto es inconsistente con los derechos antes asociados a la herencia o el rango; todos somos iguales ante la ley. Sin embargo, esto no implica que no permita las desigualdades de poder o de posesiones, en tanto que sean producto del talento o del arduo trabajo.

El tercer principio está relacionado con el estatus de las personas como ciudadanos y a la idea de independencia. En tanto ciudadanos, no vivimos según una ley ajena sino sobre las leyes que nos damos nosotros mismos, por eso no dependemos de ningún otro. El estatus de

ciudadanía refiere a aquellos que pueden ser dueños de sí mismos, por eso Kant distinguirá entre ciudadanos activos, que son quienes tienen la capacidad de sustentarse por sí mismos, y ciudadanos pasivos, que no tienen propiedad.

Derecho de rebelión y libertad de expresión

La libertad de los humanos según Kant se da en sociedad y dentro de un orden moral, es decir, se constituye por el reconocimiento común que trae consigo el orden político. Rebelarse contra la autoridad establecida no supone sólo desafiar a quienes detentan el poder en una coyuntura determinada, sino que también implica atacar y destruir la ley común bajo la cual nos encontramos todos, y poner en peligro nuestra libertad. Lo que se destruye son todas las relaciones gobernadas por el derecho civil, es decir, todo el derecho, y en ese sentido, rebelarse es dar un paso atrás y rehusar el orden moral que constituimos a través del contrato social, es ir en contra de los mandatos de nuestra razón práctica de establecer el derecho. De este modo, la revolución no puede ser justificada por ningún fin; ni siquiera la habilita el abuso más intolerable por parte de la autoridad suprema.

Esto nos puede resultar confuso cuando asociamos previamente a Kant con la Ilustración o lo comparamos con otros pensadores de la tradición liberal contractualista, pero es perfectamente coherente con su teoría. En sus palabras: *“el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es irresistible), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en el que los hombres pueden poseer derechos en general”* (Kant, 1985: 40).

¿Qué garantías tenemos, entonces, frente a las injusticias del soberano? Dice Kant que hemos de poder admitir que el soberano no quiere ser injusto con nosotros, sino que sus injusticias provienen o bien de su desconocimiento de las consecuencias de ciertas leyes, o del error. Entonces, los ciudadanos deben tener derecho a dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que les parece injusto para la comunidad y justificarlo. *“La libertad de pluma es el único paladín de los derechos del pueblo”* (Kant, 1985: 46).

En el texto “Una respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, Kant distingue entre el uso público y el uso privado de la razón, mostrándonos cómo entiende la relación entre la obediencia a la autoridad y la libertad de los ciudadanos en un orden republicano. El uso público de la razón es “el que alguien hace de ella, en cuanto docto, ante la totalidad del público del mundo de lectores”, está asociado a la libertad de expresión que nombramos anteriormente y debe ser totalmente libre, mientras que el uso privado refiere “al empleo de razón que se le permite a un hombre dentro de un puesto civil o de una función que se le confía”, y por lo tanto, debe ser frecuentemente limitado, porque en las ocupaciones concernientes a la comunidad es necesario que nos comportemos de un modo esperado, y debemos obedecer (Kant 1941: 20). El uso público de la razón no sólo se asocia a la libertad de expresión como “paladín de los derechos del pueblo”, como vimos, sino que también contribuye a la ilustración de los hombres, a su salida de la minoría de edad y en este sentido, al progreso de la humanidad.

Relaciones Internacionales y Paz Perpetua

Por último, el concepto de autonomía de Kant se aplica a los estados como “personas morales” en su teoría de las relaciones internacionales, en la que establece los principios filosóficos que las deberían regir.

El texto “La Paz Perpetua” comienza con un comentario irónico sobre el título: una paz puede devenir perpetua de dos maneras; o bien la humanidad la encuentra en un cementerio, donde sean enterrados todos los horrores de la violencia y los responsables de ella;

o, comprendida de un modo más optimista, la paz perpetua podría significar que los seres humanos pueden resolver los problemas de la violencia y salir del estado de naturaleza entre naciones.

Kant señala que así como el estado de naturaleza ha sido superado por los individuos, porque el imperativo categórico los ha obligado a asociarse en un régimen de convivencia civil, así también llegará un día en el que los estados superarán este estado de naturaleza, de guerra de todos contra todos, en la que se encuentren para construir un estado cosmopolita y terminar con la guerra.

La paz en las relaciones internacionales también es para Kant necesaria, no sólo para la sobrevivencia, sino como postulado de la razón práctica. La paz es un deber moral, porque sólo en condiciones de paz pueden los seres racionales alcanzar sus fines, y por eso debe ser instaurada (Rossi, 2000; Doyle, 1996).

De este modo, Kant argumenta que un orden global pacífico se puede crear solamente en base a una ley cosmopolita que cuide religiosamente los derechos de los ciudadanos del mundo y reemplace la clásica ley o derecho entre las naciones, y fue el primer contractualista en intentar aplicar la hipótesis del contrato más allá de los límites de una sociedad específica. Los estados están obligados por la razón práctica a una unión bajo un contrato social, constituyendo un “estado de naciones” pues sólo la ley legitimada en la razón puede proveer de un procedimiento adecuado para resolver los conflictos que continuamente irrumpen entre los estados. El tema de los efectos pacificadores de la ley es central en toda la obra kantiana (Bohman y Lutz-Bachmann, 1996).

Sin embargo, el autor está atento al problema que viene de la mano del concepto de soberanía de las naciones. Las naciones son soberanas, su soberanía es originaria de un contrato entre sus ciudadanos y, por lo tanto, no podrían someterse a un poder distinto a su orden jurídico interno. Además, existe el peligro de la amenaza de tiranía que podría suponer la instauración de un estado mundial.

Por consiguiente, la solución que ofrece es la constitución de una “federación de paz” que sirva para asegurar y mantener la libertad y la seguridad entre los estados, sin someterlos a leyes políticas coactivas, y en donde la singularidad de los estados no quede diluida en detrimento de un poder absoluto. Esta idea de la federación de naciones persiste y alimenta las constituciones de las instituciones de derecho internacional contemporáneo.

Kant establece tres condiciones básicas mediante las cuales puede alcanzarse el estado de paz entre los estados: 1) la constitución civil de cada estado debe ser republicana, 2) el derecho de gentes debe fundamentarse en una federación de estados libres y 3) el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de hospitalidad universal, lo que conlleva la idea del derecho de visita al extranjero por ser considerado ciudadano universal.

En suma, la paz perpetua para Kant es una condición para la acción ética, pero también una explicación de cómo los procesos mecánicos de la naturaleza exhiben el plan de la naturaleza de generar la concordia entre los hombres, aun pasando por encima de su voluntad, e incluso usando como medio su discordia. Aunque Kant reconoce que la idea de formar un estado único que englobe a todas las naciones está bastante lejos de poder realizarse, entiende que contamos con indicios de que existe una tendencia a dirigirnos hacia ello (Doyle, 1996: 188).

Pero lo que importa destacar es que, más allá de la insistencia del autor en la intención de la naturaleza, esta idea actúa como un principio regulativo, es decir, como un criterio racional que sirve como punto de orientación para la interpretación de la realidad. La idea racional de una comunidad pacífica de todos los pueblos de la tierra es lo que debe orientar a los hombres a través de las vicisitudes de su historia. Kant no cree que la historia humana se desarrolle según un plan preordenado e infalible, y niega la posibilidad de descubrir un orden armónico y progresivo de la razón humana. El plan es más bien un ideal orientador de los hombres que debe inspirar sus acciones. Se trata de un progreso posible, aunque no infalible.

Ejercicios sobre Kant

Ejercicio 1:

El imperativo categórico kantiano (obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal) es un mandato moral que sirve como guía práctica de acción.

- a. Compare este principio moral kantiano con el siguiente principio consecuencialista: El estatus moral de una acción dada depende únicamente de las consecuencias que genere.
- b. Analice un caso de la realidad contemporánea para ejemplificar:
 - i. una acción por deber en sentido kantiano
 - ii. una acción orientada por el principio consecuencialista.

Ejercicio 2:

A partir del siguiente fragmento, responda:

“La constitución civil es una relación de hombres libres que —sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros— se hallan, no obstante bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla a priori sin tomar en cuenta ningún fin empírico —todos los fines de esta índole son englobados bajo el nombre genérico de ‘felicidad’.” (Kant 1993:26).

- a. ¿Cuál es el fundamento del estado para Kant? ¿Cuál es la diferencia entre el origen y el fundamento del estado para el autor?
- b. ¿Por qué afirma que el contrato es una “idea de la razón” y no un hecho histórico?
- c. Explique la distinción entre razón práctica y razón teórica. ¿Cómo las relaciona Kant en su conceptualización del estado?

Ejercicio 3:

Refiera al ideal de liga de las naciones planteado por Kant en “La Paz Perpetua” y discuta su pertinencia contemporánea al respecto de los artículos I y II de la Carta de Naciones Unidas (1945).

Artículo 1

Los Propósitos de las Naciones Unidas son:

1. Mantener la paz y la seguridad internacionales, y con tal fin: tomar medidas colectivas eficaces para prevenir y eliminar amenazas a la paz, y para suprimir actos de agresión u otros quebrantamientos de la paz; y lograr por medios pacíficos, y de conformidad con los principios de la justicia y del derecho internacional, el ajuste o arreglo de controversias o situaciones internacionales susceptibles de conducir a quebrantamientos de la paz.

2. Fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, y tomar otras medidas adecuadas para fortalecer la paz universal.
3. Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión.
4. Servir de centro que armonice los esfuerzos de las naciones por alcanzar estos propósitos comunes.

Artículo 2

Para la realización de los Propósitos consignados en el Artículo 1, la Organización y sus Miembros procederán de acuerdo con los siguientes Principios:

1. La Organización está basada en el principio de la igualdad soberana de todos sus Miembros.
2. Los Miembros de la Organización, a fin de asegurarse los derechos y beneficios inherentes a su condición de tales, cumplirán de buena fe las obligaciones contraídas por ellos de conformidad con esta Carta.
3. Los Miembros de la Organización arreglarán sus controversias internacionales por medios pacíficos de tal manera que no se pongan en peligro ni la paz y la seguridad internacionales, ni la justicia.
4. Los Miembros de la Organización, en sus relaciones internacionales, se abstendrán de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o en cualquier otra forma incompatible con los Propósitos de las Naciones Unidas.
5. Los Miembros de la Organización prestarán a ésta toda clase de ayuda en cualquier acción que ejerza de conformidad con esta Carta, y se abstendrán de dar ayuda a un Estado alguno contra el cual la Organización estuviere ejerciendo acción preventiva o coercitiva.
6. La Organización hará que los Estados que no son Miembros de las Naciones Unidas se conduzcan de acuerdo con estos Principios en la medida que sea necesaria para mantener la paz y la seguridad internacionales.
7. Ninguna disposición de esta Carta autorizará a las Naciones Unidas a intervenir en los asuntos que son esencialmente de la jurisdicción interna de los Estados, ni obligará a los Miembros a someter dichos asuntos a procedimientos de arreglo conforme a la presente Carta; pero este principio no se opone a la aplicación de las medidas coercitivas prescritas en el Capítulo VII.

Ejercicio 4:

- a. Kant, en el tercer artículo preliminar de “La paz perpetua”, señala que los ejércitos permanentes deben desaparecer por completo con el tiempo. Identifique y formule alguno de los problemas económicos y políticos contenidos en dicho artículo.
- b. Explique y contextualice dentro de la ética kantiana la siguiente afirmación: “tener gentes a sueldo para que mueran o maten parece que implica un uso del hombre como mera máquina en manos de otro —el Estado—; lo cual no se complace bien con los derechos de la humanidad en nuestra propia persona”.

Ejercicio 5:

Kant consideraba que los hombres son por naturaleza insociables, pero que deben ponerse de acuerdo en algunos principios para superar esa tendencia si quieren convivir con sus semejantes pacíficamente. ¿Cómo dice Kant que esto podría ser cumplido?

Ejercicio 6:

- a. Desarrolle los argumentos que utiliza el autor para fundamentar esta afirmación: “La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad”.
- b. Explique la distinción que hace Kant entre “época ilustrada” y “época de ilustración”.
- c. Distinguir entre el uso público y privado de la razón.

Ejercicio 7:

A partir del texto “Ideas para una Historia Universal en Clave Cosmopolita” responda las siguientes preguntas:

- a. a. ¿Es posible el progreso moral en la historia para Kant?
- b. b. ¿Cuál es el vínculo entre naturaleza e historia?

Ejercicio 8:

Tomando en cuenta el pensamiento de Kant sobre los fines y la felicidad, responda las siguientes preguntas:

- a. ¿Cuál es la diferencia entre deber y felicidad?
- b. Según Kant: “*Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro.)*” (Kant 1993:27).
 - i. ¿Por qué para el autor la felicidad no puede ser el fundamento del Estado?
 - ii. Explique la idea de “gobierno paternalista”.

Bibliografía

- Arana, Juan (2004), “Naturaleza y libertad: Kant y la tradición racionalista”, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/3, pp. 563-594.
- Bohman, James y Lutz-Bachmann, Matthias (eds.) (1997), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Massachussets: Cambridge.
- Beiner, Ronald y James Booth, William (1996), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Londres: Yale University Press.
- Berlin, Isaiah (1988), “Dos Conceptos de Libertad”, en *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Madrid: Alianza.
- Booth, William James (1996), “The limits of Autonomy: Marx's Kant Critique”, en Beiner, Ronald y Booth, William James (1996), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Londres: Yale University Press, pp. 245-273.
- Colomer, José Luis y Calero, Martín (1995), “Inmanuel Kant”, en *Historia de la Teoría Política (3)*, Madrid: Alianza.
- Carpio, Adolfo P. (1981), *Principios de Filosofía: una introducción a su problemática*, Buenos Aires: Glauco.
- Colomer, José Luis (2002), “Derecho y política en la filosofía de Kant”, en *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid*, 7, pp. 169-190.

- Doyle, Michael (2006), "Liberalism and Intenational Relations", en Beiner, Ronald y Booth, William James (1996), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Londres: Yale University Press, pp. 173-204.
- Ferrara, Alessandro (1998), *Reflective authenticity. Rethinking tje project of Modernity*, Londres: Routledge.
- Foucault, Michel (1994), "¿Qué es la ilustración?", en *Revista Actual*, N° 28, pp. 19-46.
- Galston, William (1996), "What is living and what is dead in Kant's practical philosophy?", en Beiner, Ronald y Booth, William James (1996), *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Londres: Yale University Press, pp. 207-223.
- Jasper, Karl (1957), *Kant*, edited by Hannah Arendt, A Harvest Book, Harcourt Brace& Company.
- Kant, Immanuel (1941), "Una respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en *Kant, Filosofía de la Historia*, México.
- Kant, Immanuel (1987), *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1985), *Teoría y Práctica*, Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1985b), *La Paz Perpetua*, Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1994), *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1996), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Barcelona: Ariel.
- Kant, Immanuel (2003), *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- Kant, Immanuel (2004), *Crítica de la Razón Pura*, Edición digital basada en la edición de Madrid.
- López Barrientos, Mario (2008), "Los escritos políticos de Kant". Disponible en <<http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/mlopez2.html>>.
- Lutz-Bachmann, Mathias (1996), "Kant's Idea of Peace and the Philosophical Conception of a World Republic", en Bohman, James y Lutz-Bachmann, Matthias (eds.) (1997), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Massachussets: Cambridge.
- Pippin, Robert (2004), "Mine and Thine? The Kantian State". Disponible en <<http://philosophy.uchicago.edu/faculty/pippin.html>>.
- Reiss, Hans (ed.) (1970), *Kant's Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossi, Miguel Ángel (2000), "Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant", en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO. Disponible en <<http://168.96.200.17/ar/libros/moderna/cap7.pdf>>.
- Triana Ortiz, Manuel (2005), "La libertad: ¿Una Idea reguladora de la razón?", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLIII, 108 (pp. 141-146). Disponible en <www.posfilosofia.ucr.ac.cr/Kmtriana.pdf>.
- Waltz, Kenneth (1962), "Kant , Liberalism, and War", en *American Political Science Review*, N° 56.

Otros recursos sugeridos en internet

- Barceló, Joaquín (1989), "Selección de manuscritos políticos de Emmanuel Kant". Disponible en <www.cepchile.cl/dms/archivo_1060_95/rev34_barcelo.pdf>.
- Rauscher, Frederick (2008), "Kant's Social and Political Philosophy", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/kant-social-political>>.
- Johnson, Robert (2008), "Kant's Moral Philosophy", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en <<http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>>.
- Ethics Updates, "Kant and Kantian Ethics", en *Multimedia Resources on Kantian Moral Philosophy*. Disponible en <<http://ethics.sandiego.edu/theories/kant/>>.
- North American Kant Society: <<http://northamericankantsociety.onefireplace.org/>>.
- Kant on the web: <<http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/Kant.html>>.
- North American Kant Society: <<http://northamericankantsociety.onefireplace.org/>>
- Immanuel Kant links: <<http://comp.uark.edu/~rlee/semiau96/kantlink.html>>

Algunas advertencias y recomendaciones

La dificultad de acercarse a los textos de Hegel es ampliamente conocida. En este sentido proponemos algunos puntos para guiar su lectura.

En primer lugar, Hegel construye su sistema teniendo en cuenta toda la historia de la filosofía que lo precedió. En particular conviene tener presente lo que conocemos de Aristóteles y de Kant.

En segundo lugar, resulta útil leer todas las introducciones de sus obras. Allí plantea el método que propone, el propósito del texto, las preguntas que lo orientan y lo que luego desarrollará en el mismo. Además, en el caso de los *Principios de la Filosofía del Derecho*, obra en la que nos detendremos, desarrolla de un modo más sistemático los fundamentos filosóficos de su teoría política.

En tercer lugar, se aconseja consultar las obras pedagógicas de Hegel, esto es, los apuntes de las clases que dictara en su época y que han sido recopilados, o los textos que él mismo organizó con fines educativos. Si bien estos trabajos son considerados por algunos autores como “textos no autorizados” —por no presentar el pensamiento acabado del autor, y por el hecho de que, al ganar en simplicidad su contenido, pierde en precisión conceptual (Weil, 1998)—, entendemos que pueden ser útiles si tenemos en cuenta sus limitaciones.

En cuarto lugar, dado que esta es una guía para lectores ajenos a la filosofía, se recomienda consultar alguna Historia de la Filosofía que tengan a su alcance, via internet o en forma de libro. Allí encontrarán los datos biográficos del autor y el contexto de su época, y podrán ver los distintos modos en que los distintos autores enfocan su obra.¹

Por último, resulta difícil optar sobre la manera de exponer el pensamiento hegeliano. Intentaremos presentar algunos de sus rasgos más importantes, en un orden y con expresiones que no son los propios del autor, no sólo eludiendo el hecho de que Hegel era un virtuoso de la expresión (por más difícil que nos sea comprenderlo cuando lo leemos hoy) sino porque resulta fundamental para la comprensión del conjunto de su filosofía. Aquí presentaremos una vista parcial de su pensamiento, centrándonos en algunas ideas claves, intentando no descuidar el hecho de que su obra ha de entenderse como un todo.

Hegel ayer y hoy

Vertientes del hegelianismo

La influencia de Hegel en el pensamiento occidental es bien reconocida. Hegel sigue estando “cerca nuestro”, ya sea porque busquemos distanciarnos de él² o porque lo retomemos (Gallagher, 1997). Es así que la teoría política hegeliana ha dado lugar a innumerables

1 Hasta ahora la mejor exposición es la de Charles Taylor *Hegel* (1975), con la que sólo contamos en inglés.

2 La gravitación del pensamiento hegeliano se expresa en los dichos de dos conocidos filósofos. Por un lado, Michel Foucault señaló en *La arqueología del saber* (1969) que toda nuestra época puede ser interpretada como una lucha por alejarnos de Hegel; por otro lado, Jürgen Habermas afirmó que Hegel inauguró el discurso de la modernidad (véase Gallagher, 1997: 1).

interpretaciones y generó una larga discusión en torno a sus implicaciones políticas. Desde tradiciones tan diferentes como el socialismo, el liberalismo y el fascismo, es posible encontrar autores que reclaman para sí la “correcta” interpretación o el rótulo de “verdaderos” seguidores del hegelianismo, así como es posible encontrar causas políticas justificadas en la filosofía de Hegel que él jamás llegó a conocer. Entre quienes se reconocen como seguidores de su tradición también existe una gran diversidad, según la obra de Hegel que prioricen.

A nuestros efectos, señalamos la conocida distinción entre los llamados hegelianos de derecha u ortodoxos, y los hegelianos de izquierda. Los primeros insisten en los rasgos nacionalistas de su filosofía, cultivan la visión teológica implicada en ella y conciben al Estado como la síntesis perfecta entre lo público y lo privado. El ala izquierda, en cambio —los llamados “jóvenes hegelianos”— se interesó en particular por el método dialéctico aplicado a la realidad. Aquí se encuentra el materialismo dialéctico, donde se destacan autores como Bauer, Feuerbach, Marx y Engels, luego Horkheimer, Adorno y Charles Taylor, entre otros. En general, se entiende que la división entre derecha e izquierda hegelianas se articula sobre un disenso doctrinal en la interpretación de la frase “todo lo real es racional”. Dicho en una forma muy simplificada, la derecha conservadora suele enfatizar en el hegelianismo la aceptación del orden vigente mientras que la izquierda resalta sus elementos transformadores (Valcárcel, 1995: 57).

Leyenda negra

Existen muchos mitos y leyendas sobre Hegel, y en especial sobre su teoría política. Es conocido como anti-individualista y por su deificación del Estado frente al individuo, cuestiones que lo convirtieron, para el saber común en el “filósofo del Estado prusiano”. Este título a menudo viene acompañado de la caracterización de Hegel como un autor estatista, reaccionario, ideólogo del nacional-socialismo alemán, militarista y hasta totalitario (Weil, 1998).

Algunos de los lugares comunes de esta leyenda negra son afirmaciones como la tan mentada “lo que es racional es real, lo que es real es racional”, o “en el deber se encuentra la libertad”, “nuestra existencia moral tiene menos valor que nuestra existencia política”, “la gente debe obedecer al gobierno”, “la forma perfecta de gobierno es la monarquía”, “la lealtad al Estado es el deber mayor del hombre”, y “el Estado es Dios en la tierra”.

La utilización de estos eslóganes no es en sí misma perniciosa, puesto que esto suele ocurrir con todos los filósofos famosos, y en algunos casos dichos usos hasta pueden resultar útiles, cumpliendo una función pedagógica, aunque sea rudimentaria. Sin embargo en el caso de Hegel se ha incentivado el uso arbitrario de sus conceptos desde el momento en que estos “mitos” han operado como sustitutos de la lectura de sus textos, y siguen condicionando aún hoy el acercamiento de muchos académicos y estudiantes a sus trabajos (Stewart, 1996).

El retorno a Hegel

En las últimas décadas se ha procesado un “retorno” a Hegel que, entre otros factores, se explica por el “descubrimiento” por parte de la academia anglosajona de las obras de la tradición continental. Este retorno se dio como un esfuerzo de relectura y rescate de algunos conceptos y argumentos valiosos de su obra, en particular de su teoría política. Precisamente, uno de los aspectos en los que más se ha enfatizado es en la comprensión del concepto de la libertad en Hegel (Taylor, 1979; Kainz, 1996; Pippin y Hoffé, 2004).

Este rescate vino asociado a una aguda crítica de la construcción del sujeto propia del liberalismo político (especialmente en sus versiones kantianas) por parte de autores de la tradición comunitarista, tales como Walzer, Taylor, MacIntyre y Sandel, quienes muestran la relevancia del legado de Hegel para nosotros (Taylor 1993, Walzer 1996).

Los filósofos idealistas que suceden a Kant se diferencian radicalmente de él por su punto de partida. Kant se apoyaba en la ciencia físico-matemática de su época como un hecho y también en la conciencia moral, que constituye otro hecho, tal como él lo señala: “factum”, hecho de la razón práctica. Luego de Kant, los filósofos idealistas no toman como punto de partida el conocimiento y la moral, sino lo “absoluto”. En el caso de Hegel, lo absoluto, que es el punto de partida siempre, será la razón.

El pensamiento de Hegel tiene dos influencias importantes: el expresivismo y la autonomía radical kantiana³.

El expresivismo es una corriente que surgió como crítica contra la concepción del hombre desarrollada por la Ilustración. Cuestiona la comprensión del hombre como sujeto de deseos egoístas, para quien la naturaleza y la sociedad son medios al servicio de su autorealización. Contra esta perspectiva, que considera al ser humano utilitarista desde el punto de vista ético y atomista en su filosofía social, el expresivismo propone entender la vida humana como una unidad, análoga a una obra de arte, donde cada parte o aspecto sólo encuentra significado propio en relación con las otras partes. Al concebir la vida humana como compuesta por diferentes “partes” que se oponen entre sí (facultad de razón y sensibilidad, alma y cuerpo, etc.), se pierde de vista su unidad.

Para el expresivismo, el progreso humano no puede ser entendido de manera aislada con relación a la naturaleza, pues ésta forma también parte del mismo y no representa, como en los pensadores de la Ilustración, un mero instrumento para el hombre. Mientras los hombres intenten vivir de acuerdo a esta forma de ver el mundo, deberán esforzarse por suprimir o distorsionar la unidad de la vida humana, y con ella, su realización. Para esta corriente, los hombres son seres expresivos en virtud de pertenecer a una cultura sustentada en una comunidad. La comunidad tiene en sí misma una unidad expresiva; por lo tanto, constituye también una distorsión entenderla como un simple instrumento que los individuos utilizan para desarrollar sus intereses individuales⁴.

El concepto kantiano de autonomía —que hemos visto en la sección dedicada a Kant—, choca con la visión expresivista. ¿Cómo hace el sujeto para dictarse sus propias leyes racionalmente, sin dejar de realizarse en tanto ser natural? El sujeto kantiano queda librado a una eterna lucha entre sus inclinaciones y deseos —en la medida en que es un ser natural que depende de la naturaleza— y los mandatos de la moral —fundamentados en la razón—.

Las generaciones de pensamiento posteriores, denominadas “románticas”, se centran en esta tensión naturaleza-autodeterminación, que es central para Hegel, puesto que intentará combinar la completa autonomía racional kantiana con la más alta unidad del expresivismo. No obstante, Hegel se distinguirá de los pensadores románticos por su confianza e insistencia en que dicha síntesis puede ser lograda a través de la razón. Recordemos que el centro de la filosofía de Hegel es que el pensamiento debe gobernar la realidad. Para una gran parte de la generación romántica, ésta era una demanda imposible porque veían a la razón como una fuente de segmentación de la realidad; la razón la analizaba, la dividía para hacerla comprensible, y eso no resulta compatible con la búsqueda de la unidad expresiva (Taylor, 1979).

El debate naturaleza-autodeterminación continuará siendo eje central de los desarrollos filosóficos alemanes posteriores y el idealismo hegeliano será fuertemente cuestionado. Como es sabido, Marx será su crítico más importante.

Los escritos de Hegel siguen siendo una referencia para nosotros, en tanto resulta claro que muchos-as seguimos tratando de comprender nuestra subjetividad “situada”, referida a los contextos en los que vivimos, y en tanto busquemos comprender tanto lo que pensamos

3 La descripción de las dos corrientes que se realiza a continuación se puede encontrar de forma más detallada en Taylor, 1979, cap. 1.

4 Por su énfasis en lo comunitario, se suele colocar al expresivismo como punto de origen del nacionalismo moderno.

como la libertad o las libertades que podemos llegar a tener en las formas sociales existentes, y descubriéndolas en relación tanto a la naturaleza como a la historia (Taylor, 1979).

El sistema hegeliano

El de Hegel es el último gran sistema filosófico racional. Hegel presenta su pensamiento como un todo, y retoma la idea de sistema de Kant, pero con mayor radicalidad. Sostiene la idea real y conceptual de sistema: puesto que lo total es verdadero y lo parcial no verdadero, entonces la verdad es sistemática, y la realidad y la verdad de cada parte tendrán sentido en virtud de su referencia e inserción en el todo. La verdad es la articulación de cada cosa con el todo, y el todo mismo expresa el sistema de esta articulación. De ahí que, para Hegel, “lo verdadero es el todo”.

Si no intentamos reproducir, al menos de modo escueto, la profundidad de su dialéctica y aislamos por ejemplo, sus ideas sobre el estado o la historia del mundo, resulta muy sencillo caer en afirmaciones dogmáticas como las que señalamos anteriormente. Hegel insistía en la organización de la filosofía como un sistema, pues para él la filosofía se contiene enteramente a sí misma y crece desde adentro.

Por distintos caminos, en sus diversas obras, propone reconstruir con el pensamiento—esto es, en su sistema— toda la realidad, realidad que es pensamiento, es espíritu, de manera que, en última instancia, se dará una completa coincidencia entre el pensamiento que piensa la realidad y la realidad que es pensamiento. Partiendo de un concepto, el más sencillo de todos, el más simple, el más inmediato que haya, construye la realidad (la deduce) en su totalidad, aún en sus aspectos más complejos, que incluyen la historia, el arte, la filosofía.

La dialéctica

Para Hegel, los hechos que aparecen como dados al sentido común son, en realidad, una negación de la realidad. Ésta sólo podrá establecerse por medio de la destrucción de lo meramente dado, de lo inmediato. La dialéctica está relacionada con la concepción de que todas las formas de ser están penetradas por una negatividad esencial, y que esta negatividad determina su contenido y su movimiento. Pensemos que, por el contrario, para el pensamiento positivista, la autoridad final son los hechos dados, y la observación de ellos constituye el método final de verificación. El pensamiento se satisface con los hechos y no mira más allá de ellos. En el pensamiento dialéctico, los hechos por sí mismos no poseen autoridad.

La realidad para Hegel es un conjunto de relaciones dialécticas, es decir, relaciones recíprocas y contradictorias. Las cosas no tienen realidad más que en sus relaciones recíprocas y por estas relaciones. Sólo analizando las contradicciones de lo real podemos expresar la verdad contenida en las mismas. En este sentido la dialéctica, que para Hegel no es sólo un método sino que describe cómo opera la realidad, se distingue de lo que él llama entendimiento abstracto; es decir, la tentación de separar y contraponer los distintos momentos e intentar entenderlos por separado.

Hegel no niega la existencia de sustancias, sino que dice que éstas son sólo el aspecto más inmediato y abstracto de algo que luego será considerado en toda su realidad cuando se despliegue en una trama de relaciones. Si la realidad es relacional, cada cosa es lo que es en virtud de su relación e interdependencia con otras cosas, y en definitiva, con la totalidad de lo real. Ninguna realidad ni ningún pensamiento tienen sentido sino por su relación con otras realidades o con otros pensamientos. Cualquier cosa o pensamiento abstraído, considerado exclusivamente en sí mismo no es nada, es falso, sólo cobra realidad y sentido en relación con las demás cosas.

En este sentido, el pensamiento de Hegel es más radical que el kantiano. Con respecto al conocimiento, no va a considerar las cosas en sí incognoscibles. El ser-en-sí en Hegel será el ser-en-relación con. Por ejemplo, cuando intento responder a la pregunta “qué soy yo”, no puedo responder lo que soy en mí misma sino en relación a lo que hago. Por ejemplo: soy profesora, con respecto a mis estudiantes. O cuando digo: soy uruguaya, esto indica una relación con el país del cual soy ciudadana. Si intento responder a esta pregunta, me enfrento a que todo lo que soy, lo soy por relación a lo que no soy. Las cosas no tienen realidad más que en y por sus relaciones recíprocas (Carpio, 1981).

Todo ello se refleja en la noción de dialéctica hegeliana, entendida como naturaleza y estructura de lo real y también como modo de proceder en el conocimiento de lo real. Como señalamos antes, para Hegel la dialéctica no es simplemente un método, sino que es el modo en que la realidad se desarrolla. La dialéctica consta de tres momentos que Hegel llama afirmación, negación y negación de la negación. Este tercer momento niega la independencia de los dos primeros y a la vez los conserva e integra dentro de sí como instancia superior; niega la mera oposición en que aquellos se dan, porque tomados por sí solos no son más que la simple negación uno del otro, en tanto que toman sentido y verdad en función de la negación de la negación, que los abarca y los contiene como momentos o articulaciones suyas. Esta operación, mediante la cual los dos momentos primeros se eliminan en su independencia absoluta (como abstractos), y a la vez se los conserva como momentos de la totalidad, es denominada por Hegel *aufhebung* (sublación). Esto refiere a lo que comúnmente se suele conocer como la tríada “tesis-antítesis-síntesis”, donde la síntesis contiene (supera y conserva) los dos momentos anteriores.

El concepto de *potencia* aristotélico que retoma Hegel nos permite comprender por qué la realidad, tal como se nos aparece de forma inmediata, es incompleta. La potencia refiere a la posibilidad de desarrollo de un objeto. Cuando decimos que un objeto no logra desarrollarse de acuerdo a sus potencialidades, de alguna forma estamos afirmando que está incompleto. Para que ese objeto se complete necesita un cambio, una transformación que supere y conserve a la vez sus momentos anteriores.

Hegel desarrolla un ejemplo que resulta ilustrativo para entender este punto (Hegel, 2004b). Dice que en el germen ya se encuentra contenido el árbol; es algo simple y diminuto que, sin embargo, se determina y transforma en diferentes manifestaciones, apareciendo como el árbol totalmente desarrollado. Cada etapa del crecimiento del árbol se presenta como necesaria para llegar a su fin, que es el fruto. En el germen ya están contenidas tanto las raíces como el tronco, las hojas y el fruto. Pero estas manifestaciones aún están *en sí*, todavía no se han desarrollado, van llegando a la existencia con el proceso de transformación del árbol.

Cuando esto sucede, el germen sigue en parte consistiendo en lo mismo, pero es también, al mismo tiempo, “otra cosa”. Si queremos comprender el concepto de árbol, debemos conocer cada uno de estos momentos, desde la instancia más “abstracta”, donde apenas reconocíamos el árbol en el germen y concebíamos a sus partes de modo fragmentado, hasta su desarrollo más “concreto”, que sería el fruto⁵. En el fruto, el árbol ha pasado del en-sí y se ha vuelto para-sí, ha llegado al resultado final del proceso que en realidad también es el principio; el fruto sigue conteniendo al germen.

Siguiendo con el ejemplo, podemos decir que el entendimiento abstracto comprende cada etapa en el desarrollo del árbol como separada de las demás; las diferencia, y por eso no

5 Conviene detenernos un momento en la distinción que hace Hegel entre lo abstracto y lo concreto. Lo que Hegel llama “entendimiento abstracto” es la forma que utilizamos comúnmente para comprender la realidad. Por ejemplo, analizamos y separamos al Estado de la sociedad civil, y a la sociedad civil de la familia. Pero no sólo los separamos, también los contraponemos, por ejemplo, cuando hablamos del choque entre lo público y lo privado. Hegel contraponen la forma dialéctica de comprensión de la realidad a este entendimiento abstracto. En ella, todas las categorías que aparecían separadas y contrapuestas se presentan como formando parte de un mismo proceso, y cada una de ellas se corresponde con diferentes etapas de desarrollo. Usemos el ejemplo del Estado para ilustrar esta idea. Hegel dice que el Estado es el último momento de la Idea ética, y como tal, aparece como la verdad de todos los demás momentos (sociedad civil y familia). El Estado es un momento superior, más perfecto que lo anteriores, que se convierte en partes o miembros de este todo, y que sólo en relación a éste adquieren su significado y su verdad, pues demuestra lo que en ellos hay de relativo. Es ese todo lo que le otorga sentido a las partes.

es capaz de observar lo que existe de común en ellas, la sustancia (la cosa en sí). En definitiva, el árbol, el fruto y el germen son manifestaciones de lo mismo, y este aparente cambio no es tal, ya que el germen sigue siendo el mismo en su alteridad, en el árbol y en el fruto.

Para Hegel, la verdad no es un atributo del pensamiento, no está ligada sólo a proposiciones y juicios, sino que es una realidad en devenir. Algo es verdadero si es lo que puede ser, es decir, si cumple todas sus posibilidades objetivas, si se realiza. La realidad para Hegel debe cumplir con todas las potencialidades inherentes a ella, y a este estadio de la realidad, cuando se logra, se le llama “verdad”. Cuando el pensamiento y la realidad se unen es cuando el pensamiento representa a la realidad, porque ésta ha alcanzado en su desarrollo el estadio donde existe en conformidad con la verdad.

La verdadera realidad consiste en negarse (yo, una cosa, una institución) como instancia aislada e independiente articulándose en el entramado de sus relaciones con lo que no es. El ser no es algo inaccesible o incognoscible, como en Kant, sino que ser es aparecer, mostrarse, pasar del en-sí al para-sí, de la potencia al acto. Esto ocurre con la totalidad de lo existente: como señalamos antes, las cosas no tienen realidad más que en y por sus relaciones recíprocas (Carpio, 1981).

¿Cómo entender la conciencia o el espíritu en Hegel? El mejor modo de entenderlo no es pensando en el espíritu como en algo misterioso sino como lo propio de la vida humana en sus más variadas manifestaciones. La vida espiritual como diferente a la vida puramente animal, es decir, los pensamientos, los actos de voluntad, los sentimientos humanos, el lenguaje, la vida social, el arte, la ciencia, las costumbres, la historia, etc. La conciencia, el espíritu, es la única realidad que puede volver sobre sí misma, reflexionar sobre sí. Cuando en Kant la actividad de conocer se aplicaba al material sensible, y a su vez la conciencia moral es una actividad libre porque es capaz de autoderminarse independientemente del devenir natural, en Hegel la conciencia es la libre actividad del espíritu mismo (libre porque no hay nada fuera de él y no hay nada de lo que pueda depender) que se da su propio contenido, y cuyas relaciones son dialécticas.

Es así que Hegel cuestiona en Kant dos cosas: la oposición de las inclinaciones naturales a la ley moral, y la consideración del aspecto interior de la razón diferenciado de su realización en el mundo (Andreoli, 2008: 35). Al eliminar la hipótesis de Kant de que la cosa en sí es incognoscible, Hegel no sólo critica la división kantiana del mundo y sus dicotomías (sujeto-objeto, naturaleza y razón) sino que con su dialéctica intenta una superación de éstas.

Kant, al proclamar que la cosa en sí es incognoscible y que sólo podemos lograr normas trascendentales en la conciencia práctica, enfrentaba al individuo a una lucha constante entre la realidad objetiva en la que se desarrolla y la razón práctica que le brinda los imperativos categóricos que deben guiar su conducta. Para Hegel, la oposición objeto-sujeto no constituía sólo un problema meramente epistemológico, sino que se relacionaba con las propias posibilidades de libertad del individuo. Mientras que las cosas en sí permanecieran fuera del alcance de la capacidad de la razón, ésta seguiría siendo un mero principio subjetivo, sin ningún poder sobre la estructura objetiva de la realidad (Marcuse 1986:29).

Hegel como pensador político

Desde que Hegel murió en 1831, su filosofía política ha permanecido como el centro de un agitado debate. Su obra ha influido en los campos de la filosofía, la ciencia política y el derecho. Sus escritos políticos atraviesan todos los temas que dominaban la reflexión de la época, y continúa siendo referencia ineludible del pensamiento político moderno (Plant, 2004).

El objetivo de esta sección es presentar algunas discusiones generales sobre el pensamiento político de Hegel, y ofrecer una guía de utilidad para leer específicamente el texto “Principios de la Filosofía del Derecho”. Esta obra es la que ha tenido mayor impacto entre los estudiosos de Hegel, y buena parte de las discusiones tradicionales sobre su teoría social y política se

enfoca en ella (Avineri, 1972). Finalmente exponemos, a grandes rasgos, la concepción hegeliana de la libertad y sus repercusiones en tradiciones y debates posteriores.

La política es, para Hegel, la ciencia de la voluntad racional en su realidad efectiva, la ciencia de la histórica realización de la libertad. El tema político fundamental de su obra es la libertad (Weil, 1998: 34). Pero más precisamente, lo que le preocupa es la cuestión de la reconciliación de lo particular con lo universal. ¿Qué significa esto? Hegel pretendía armonizar los reclamos de la comunidad orgánica con los principios del individualismo liberal. O dicho de otro modo, la pregunta que le interesa es: ¿cómo es posible recuperar las virtudes de la vida comunitaria de la *polis* griega sin perder la conquista del mundo moderno, el principio de la individualidad? (Baum, 2004).

Aunque se suele decir que Hegel defiende el totalitarismo, el autor critica a “La República” de Platón precisamente por lo que consideraba sus rasgos totalitarios (Marcuse, 1986). Concretamente, cuestiona el traslado del poder de decisión sobre todas las esferas del individuo a las autoridades, y afirma que Platón logra expresar “*la eticidad sustancial en su belleza y verdad ideales, pero no puede dar cuenta del principio de particularidad independiente*” (Hegel, 2004: 185).

Sólo cuando se alcance ese estadio de reconciliación de lo universal con lo particular será posible alcanzar la libertad en su pleno desarrollo. Será el Estado Moderno el que ofrecerá la reconciliación de la unidad y de lo particular, del ciudadano con el estado. “*El principio de los estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consuma hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para al mismo tiempo retrotraerlo a su unidad sustancial, conservando así a ésta en aquel principio mismo*” (Hegel, 2004: 233).

En suma, el problema político de las sociedades modernas es la necesidad que tenemos de un orden social y político integrado que mantenga el sentido de individualidad y subjetividad de sus ciudadanos. Y es el Estado racional el que nos puede ofrecer esto.

La Filosofía del Derecho

La “Filosofía del Derecho” fue escrita en el último período de la vida de Hegel, y es su principal obra política. El autor concibe esta obra como un esfuerzo para ofrecer una guía a sus estudiantes sobre la filosofía del derecho, y como desarrollo ulterior y más sistemático de los conceptos fundamentales incluidos en la “Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas”. Los agregados del texto recogen las correcciones y aclaraciones realizadas por los editores Gans, Bolland y Lasson; están basados en las clases⁶ de Hegel y fueron incluidos con el propósito de ilustrar o simplificar la comprensión del texto. En el marco de su sistema filosófico, la obra ocupa el lugar del segundo momento de la Filosofía del espíritu, el “Espíritu Objetivo”.

El texto se estructura de la siguiente manera: un prólogo, la introducción y tres secciones, las que se subdividen a su vez en tres partes. Incluimos a continuación algunos apuntes sobre el prólogo y la introducción, luego describimos de manera sucinta la primera y la segunda parte, desarrollando más detalladamente la tercera, “Eticidad”.

Prefacio

El prefacio presenta las consideraciones de Hegel sobre el conocimiento en general, y sobre la filosofía y la ciencia del estado en particular. Puede servir para dar, a modo de “guía”, alguna instrucción sobre el camino, el sentido o la orientación del texto, o incluso sugerir el modo de leerlo. Los prólogos de Hegel, además, suelen resultar útiles, ya que muestran la red

6 Sus clases están recopiladas en los libros *Introducción a la historia de la filosofía* y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

de relaciones que se tejen entre sus diferentes obras, habilitando una mejor comprensión de la articulación del sistema en su conjunto

Al presentar una teoría del derecho Hegel no pretende dejar creada una estructura teórica que reproduzca la verdad, pues entiende que la filosofía es una construcción “efímera”, como la tela de Penélope, que cada día es comenzada de nuevo (Hegel, 2004). En lo que refiere al estado, la ética y el derecho, afirma que profesan una verdad de antaño, reconocida ya en el anterior desarrollo de las leyes, la moral pública y los sistemas religiosos. Pero el espíritu no se contenta con poseer la verdad de este modo inmediato, sino que exige además concebirla y justificarla ante el pensamiento libre, el que debe partir de sí mismo. Es decir, no puede conformarse con lo que viene justificado en una autoridad positiva como la del estado o en aquello que se fundamenta en el acuerdo de los hombres.

El hombre que piensa y tiene en el pensamiento su libertad y el fundamento de la eticidad —algo similar al reclamo de autonomía kantiano—, no puede conformarse sólo con la consideración de sí mismo y saberse libre únicamente mediante el alejamiento de las normas socialmente aceptadas. Una filosofía del estado no implica inventar una teoría como si nunca hubieran existido en el mundo estados ni constituciones. En este sentido, Hegel será un ferviente crítico de las teorías contractualistas que inventan, por ejemplo, ficciones como “el estado de naturaleza”. Dice el autor:

“Este tratado pues, en tanto contiene la ciencia del estado, no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el estado como algo en sí mismo racional. En su carácter de escrito filosófico, nada más alejado de él que la pretensión de construir un estado tal como debe ser. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar cómo debe ser, sino en enseñar como él, el universo ético, debe ser conocido. La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es es la razón.” (Hegel, 2004: 19).

En el prefacio, además de exponer cómo debería ser, desde su punto de vista, ejecutada la tarea filosófica —cuestionando la superficialidad, arbitrariedad y subjetividad con que se la ha llevado a cabo—, especifica y justifica el método que aplica, aunque no lo desarrolla en esta obra sino en “Ciencia de la Lógica”. Asimismo, se puede encontrar la famosa metáfora del búho de Minerva, y las frases “Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente” (Hegel, 2004: 19-20) y “Lo que es racional es real y lo que es real es racional” (Hegel, 2004: 18).

Introducción

En la introducción se expone el tema central del libro, esto es, la idea de libertad y de derecho, o más precisamente, de la libertad como sustancia del derecho. Siguiendo el planteamiento kantiano, la idea de derecho se genera a partir de la idea de libertad, pero ya no como espacio de limitación recíproca de las libertades en vistas a su posibilidad, sino como elemento de realización de la libertad (Cerezo, 2007).

Recordemos que Kant define el derecho como “*la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia a la libertad de todos*” (Kant, 1985: 26). En cambio, para Hegel, la idea del derecho no será una limitante de la libertad sino que formará parte de ésta.

En la introducción Hegel presenta además, de forma muy breve, la noción de voluntad y los diferentes tipos de la misma que concibe, entre los que se encuentra el libre albedrío. Según Hegel, muchos pensadores han confundido el libre albedrío o arbitrio con la libertad, pero no han comprendido que el concepto de libertad no queda reducido a ello.

“Cuando se oye decir que la libertad consiste en poder hacer lo que se quiere, sólo se puede tomar esa representación como una carencia total en la cultura de pensamiento, en la cual no se tiene aún la

menor idea de los que son la voluntad libre en y por sí, el derecho, la eticidad, etc.” (Hegel, 2004: 42).

Finalmente, el autor realiza una breve descripción de lo que vendrá en el resto del libro: el desarrollo de la idea de voluntad y sus tres momentos.

En primer lugar, la voluntad inmediata, cuando su concepto es aún abstracto (la personalidad) y su existencia una cosa inmediata y exterior (esfera del derecho formal o abstracto). Este derecho abstracto es entendido como el conjunto de vínculos formales entre las personas en sus relaciones exteriores, es decir, sin tener en cuenta los aspectos subjetivos que aparecerán en el segundo momento de la voluntad. Esta forma de tratar el derecho puede observarse en la manera en que Hegel trata el delito, donde se niega a involucrar cualquier elemento moral en las penas. En segundo lugar, la voluntad que se refleja a sí misma a partir de su existencia exterior o se determina como individualidad subjetiva frente a lo universal. Es el momento de la moralidad, de la idea en su existencia particular, que afirma el derecho de la voluntad subjetiva en relación con el derecho del mundo. En tercer lugar, la unidad y verdad de los dos momentos abstractos anteriores, es decir, la eticidad. Ésta a su vez se divide en la familia, la sociedad civil y el Estado.

Si analizamos estos tres momentos podemos observar cómo, de acuerdo a su método dialéctico, Hegel no separa los aspectos formales y materiales del derecho o la estructura del sistema jurídico, del contenido real del mismo, es decir, su vinculación con las prácticas sociales existentes. De esta forma vemos como el derecho se realiza en los diferentes momentos: primero, en las relaciones exteriores puras de un sujeto con otro (propiedad, contrato, injusticia); segundo, en la autoconciencia del individuo que ha asumido esas relaciones y las ha interiorizado, atribuyéndoles un sentido moral (propósito, intención, bien y conciencia moral); tercero, en la formación de grupos sociales, regidos por costumbres que son normas jurídicas interiorizadas progresivamente: la familia, la sociedad civil y el Estado (López Hernández, 1998). Todo este proceso es coronado por las relaciones entre Estados, que constituyen la historia universal.

Derecho y moralidad

En la Filosofía del Derecho, Hegel procede de lo más abstracto a lo más concreto. Finaliza con el Estado, que es la encarnación más alta de la eticidad.

Comenzaremos con los derechos privados. El hombre es portador de derechos privados porque es esencialmente un vehículo de la voluntad racional; por ello merece respeto. Como ser humano, tiene intercambios con el mundo exterior para sobrevivir, ha de apropiarse de cosas y usarlas. La apropiación del hombre ha de entenderse como un completar su propósito racional. Por lo tanto, el proceso de la apropiación *de facto* deviene derecho de propiedad *de jure*. Un ataque sobre su cuerpo o su propiedad es un crimen: constituye un ataque contra el propósito subyacente a la realidad como un todo, incluyendo su propia existencia. El derecho de apropiación de las cosas surge del hecho de que éstas no tienen fines inherentes, los fines se los da la voluntad. Es la voluntad la que posee los derechos. Es así que Hegel justifica el derecho de propiedad, entendiéndolo como derecho a la propiedad privada. La eticidad será el momento más alto en su comercio con las cosas. Involucra su identidad y su vida espiritual. Por lo tanto, en ese momento el hombre sí estará pronto tanto a ceder su vida como su propiedad. Sin embargo, en la propiedad estamos tratando con la voluntad de un hombre como individuo singular, como persona, como portador del derecho abstracto.

Hegel también considera otros asuntos relacionados con los derechos, en particular con los derechos de propiedad: por ejemplo, el contrato, el crimen y el castigo. El crimen, dice Hegel, es un ataque sobre el verdadero propósito subyacente a todas las cosas, incluido el propósito del criminal. Entonces el castigo tiene como meta deshacer esa rebelión, revertir el daño generado por el crimen que de otro modo hubiera sido sostenido como válido, y así

restaurar el derecho a través de la penalización. El castigo para Hegel es un derecho del criminal, es tratarlo en su dignidad como portador de voluntad. Hegel rechaza las diversas teorías liberales del castigo como prevención y se opone a alivianar el código penal como proponen estas teorías. En particular, se opone a la abolición de la pena de muerte.

Explorar qué implica que el hombre sea una voluntad racional, nos muestra en esta instancia al hombre como portador de derechos, como persona, fuera de contextos políticos específicos. Pero necesitamos avanzar un poco más. Como voluntad, el hombre no sólo tiene derechos, sino que tiene el deber de autodeterminarse. Se determina a sí mismo dándole contenido a su voluntad, y este contenido ha de ser racional, un contenido universal. Así pasamos a la esfera de la moralidad.

El hombre es un agente moral porque es portador de una voluntad conforme a la voluntad de la razón universal. Como sujeto de la moralidad sigue siendo un individuo. La demanda de la moralidad es que se reconozca a sí mismo bajo la obligación de la voluntad racional universal, simplemente en virtud de ser un hombre. Esto significa también que al realizarse, realiza su propia razón.

Las demandas de la moralidad son tanto internas como externas. No alcanza con hacer lo que tengo que hacer. Si se requiere del hombre que se conforme con relación a la razón universal, no sólo ha de hacer lo correcto, sino que tiene que hacer lo correcto porque está bien que así sea. Esto implica que tiene que comprender lo que está bien por sí mismo. En el caso de Hegel la moralidad involucra no sólo las acciones sino también las intenciones.

La moralidad necesita un complemento en el mundo externo, un mundo de vida y prácticas públicas donde realizarse, ya que sin esto permanece una aspiración pura, un deber ser, permaneciendo como algo puramente interno. El concepto de la voluntad racional por sí misma, como voluntad de un individuo, es vacío. No podemos derivar contenido de la noción de deber por el deber mismo. El contenido de la voluntad racional es lo que la comunidad requiere de nosotros. Este es nuestro deber. No se deriva de la razón formal, sino de la naturaleza de la comunidad que encarna la razón (Taylor, 1975: 428-430).

Hegel critica a Kant porque entiende que los procedimientos de universalización de la ética kantiana son, en el mejor de los casos incoherentes, y en el peor, vacuos. La sola prueba de que una máxima pudiera o no universalizarse no puede determinar su corrección moral, porque de la pura forma no pueden surgir, por sí solas, máximas concretas para la acción, y si lo hacen es porque se han infiltrado premisas no identificadas en la argumentación. El contenido concreto necesario para su aplicación debe ser tomado del mundo existente, por lo tanto, siempre se precisa de un conocimiento previo que otorgue contenido a su formalidad (Benhabib, 2006: 21 y 41).

La eticidad será una especie de ética social que resuelve la tensión entre la pura exterioridad del derecho y la pura interioridad de la ley moral, ambos momentos abstractos. Entre la voluntad particular y la universal hay una tensión que al individuo le aparece como obligación, como deber ser: la eticidad es la identidad de ambos.

Eticidad

Pero ¿qué significa “eticidad”? Etimológicamente, los términos moralidad y eticidad son equivalentes; el primero se forma a partir de la palabra “mores”, del latín, y el otro de la palabra germánica “sitten”: ambas significan “costumbre”. Pero Hegel las diferenciará explícitamente (nota del traductor, Hegel, 2004: 11).

Mientras que la moralidad refiere al aspecto subjetivo —manteniendo el significado de la acepción más corriente de lo que entendemos por “moral”—, la eticidad, en cambio, abarca el orden ético objetivo. Por mundo ético se entiende todo lo relativo a la comunidad social y su *ethos*, es decir, forma de vida, costumbres, tradiciones, creencias y valores compartidos. Más específicamente para Hegel será lo relativo al Estado, sus leyes e instituciones.

Para decirlo de otro modo, la moralidad es la voluntad subjetiva del bien que no reconoce ninguna autoridad externa como principio de sus acciones; estamos frente a la moral del individuo como particular, que históricamente corresponde a la modernidad (es la moral kantiana), mientras que la eticidad es la realización y determinación concreta del bien dentro del conjunto de las instituciones sociales y políticas.

Hegel retoma el concepto de eticidad del mundo griego, con el propósito de recuperar el modelo ético de un individuo que no se sentía aislado de su comunidad, sino que estaba inmerso en su propia sociedad, en sus costumbres y creencias. A esto se agrega el concepto de “formación” (*Bildung*), que es el formarse y educarse en la propia cultura. Lo que Hegel pretende recuperar, de algún modo, es el principio universalista que complementa la fragmentación, la corrosión de los lazos sociales y el sentimiento de no pertenecer a ninguna comunidad, que caracterizan al mundo moderno.

La eticidad es un sistema de prácticas sociales en la que agentes racionales deliberativos y socialmente responsables se ven comprometidos y reflejados, y que da surgimiento a los principios objetivos del derecho. Es decir, la eticidad no constituye un conjunto de normas morales formales al estilo kantiano, sino que supone una serie de normas y valores dentro de los cuales nacemos y los que podemos, al mismo tiempo, modificar, deliberando sobre la racionalidad encarnada en dicha estructura. En este sentido, podemos decir que es una estructura normativa que tiene una realidad histórica (Plant, 2004).

Lo importante a destacar es que el mundo ético, que actúa como una “segunda naturaleza” para el individuo, es creado por éste mediante sus acciones. Pero a su vez, los individuos usan estas normas para evaluar sus propias acciones y enmendar su conjunto de prácticas sociales, pues desde siempre el sujeto está inmerso en el ámbito de la eticidad y ésta lo conforma. Es un continuo juego dialéctico entre el fundamento ético y la acción del individuo, en el que no hay “primero” y “segundo”.

Hegel ve al hombre como miembro de una comunidad histórica que se desarrolla independientemente del individuo, y al individuo no lo concibe como un ser independiente que se enfrenta a otros en un estado de naturaleza o alguna otra forma de estructuración de la sociedad voluntariamente establecida (Pelczynski, 1984).

En la sección del libro dedicada a la eticidad, Hegel atenderá tres formas de la vida humana en común, a saber: la familia, la sociedad civil y el Estado. Es importante aclarar que el orden en que el autor expone los temas no es temporal ni histórico, sino lógico.

La familia

Como vimos, el modelo que propone Hegel ya no parte de un individuo aislado sino de un individuo concreto, que ha nacido y ha crecido en su comunidad y su familia. La familia constituye el marco natural de la eticidad, es “*la eticidad en la forma de lo natural*” (Hegel 2004:165), en tanto lugar donde los hombres están unidos por vínculos de afecto —el amor— y de confianza. Está basada en el sentimiento, es inmediata y no reflexiva.

Para expresarlo en términos hegelianos, la familia constituye la universalidad indiferenciada o abstracta, que aún no se ha particularizado. Es algo así como un organismo al que están subordinados los miembros que lo integran. Éstos sólo se reconocen en tanto que miembros y no en su propia individualidad, es decir, el individuo no se concibe como un valor absoluto y separado, sino como participante de una comunidad. Lo que determina la conciencia no es lo particular, sino lo común.

El desarrollo dialéctico de la familia pasa por tres momentos: a) el matrimonio, b) el patrimonio familiar, y c) la educación de los hijos y disolución de la familia. Este último consiste en el proceso por el cual los hijos se separan de la familia en la que han nacido para formar otras familias.

Aunque “mirada desde el interior”, podemos ver cómo la familia contiene en sí, es decir, como potencia, el derecho del individuo moderno a la particularidad y a la subjetividad (por

ejemplo, cuando se ejercita en elección del cónyuge o en la preocupación por el bienestar de cada uno de sus miembros), el mismo sólo se realizará con la disolución de la familia y el pasaje a la sociedad civil.

Incapaz de satisfacer todas las necesidades de sus miembros, la familia pronto se divide en numerosos antagonismos, dando lugar al tránsito a la sociedad civil y el principio de la personalidad. Al disgregarse, sus integrantes se convierten en personas independientes, rompen con la unidad sustancial de la familia para buscar cada una su propio provecho: deciden su profesión, su carrera, sus actividades y forman su propia familia, afirmándose, de este modo, como particulares. Este proceso desemboca en lo que para Hegel constituye la sociedad civil: la sociedad considerada desde un punto de vista estrechamente individualista, como un conjunto de átomos, de individuos que sólo se ocupan de sus necesidades particulares. En ella, el vínculo fundamental ya no será el amor sino la competencia y la diferencia.

Hegel describe el proceso en que se establecen las primeras relaciones sociales como un desgajamiento de los sujetos respecto de las determinaciones naturales. Este acontecimiento de “individualidad” se cumple en dos estadios de reconocimiento recíproco cuyas diferencias se miden según qué dimensiones de la identidad personal encuentran campo de actividad en cada uno de ellos.

En la relación “padres e hijos”, una de las “interacciones generales y de educación de los hombres”, los sujetos se reconocen recíprocamente como seres que se aman, necesitados de emoción afectiva; la parte de la personalidad individual que se encuentra reconocida por el otro es el “sentimiento práctico”, la dependencia del singular en lo que refiere a los dones y bienes necesarios para la vida. La tarea “educativa”, que para Hegel constituye la determinación interna de la familia, se orienta a la conformación de la “negatividad interior” y a la autonomía del niño, de manera que su resultado debe ser la supresión y a la autonomía del niño, de manera que su resultado debe ser la sublación de aquella unificación del sentimiento. A esta forma de reconocimiento sobrepasada, bajo el mismo título de “eticidad natural”, le sigue el segundo estadio, las relaciones de cambio de propiedades contractualmente reguladas. El camino que lleva a la nueva relación social se describe como fenómeno de generalización jurídica; las referencias prácticas que los sujetos ya en el primer estadio mantenían respecto al mundo, se desprenden de sus condiciones de validez simplemente particulares, y se transforman en exigencias jurídicas generales y fundadas en el contrato. En adelante, los sujetos se reconocen recíprocamente portadores de pretensiones legítimas, y se constituyen así en propietarios (Honneth, 1997: 30).⁷

A pesar de las “insuficiencias” o la “incompletitud” de la familia (de lo que tiene de momento abstracto), Hegel la reconoce como una institución fundamental para la constitución del Estado moderno. Cabe agregar que el autor es conocido contemporáneamente como el teórico de la familia nuclear moderna, y como tal, ha recibido numerosas críticas feministas.

Brevemente, el autor defiende que las diferencias entre los sexos —aunque reconozcamos que de algún modo están determinadas histórica y no biológicamente— forman parte del “espíritu de un pueblo” y por lo tanto, considera racional y normativamente correcta la práctica sexual hegemónica de la familia monogámica nuclear y la división sexual del trabajo que la caracteriza, que confina a la mujer a la esfera privada y adjudica al hombre la autoridad sobre el espacio público (la ciencia, el trabajo, el Estado). Incluso señala que esta “complementariedad funcional” de los sexos es parte constitutiva del Estado moderno. Las mujeres no pueden superar la unidad de la familia y emerger de la vida familiar al mundo de la universalidad. Así, quedan relegadas de la actividad que constituye la historia, no objetivan el mundo externo ni lo conquistan a través de la actividad y de la libertad (Benhabib, 2006: 276-277).

7 Honneth destaca que el joven Hegel de la época de Jena, tenía la convicción de que la lucha de los sujetos por el reconocimiento recíproco de su identidad contenía a la vez la necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizan la libertad. La pretensión de los individuos de un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social (Honneth, 1997). La lucha por el reconocimiento es un tema central en la agenda política contemporánea.

A diferencia de Kant, Hegel realiza un análisis detenido y crítico de la sociedad civil, a la que considera el elemento distintivo de la época moderna. Los principios de la sociedad civil son la particularidad y la diferencia. Está constituida por individuos independientes que sólo están unidos, por un lado, por sus necesidades materiales, y por el otro, por las leyes y el derecho destinados a la protección de la seguridad de las personas y de la propiedad (Dri 2000).

Según Hegel, cuando las teorías liberales conceptualizan al Estado como una mera unión de individuos, lo fundamentan en el consentimiento de su arbitrio o le atribuyen las funciones de proteger los intereses particulares, confunden el Estado propiamente dicho —que tiene que ver con lo universal y el interés general— con la sociedad civil —a la que corresponde la lógica de la razón instrumental y el individuo como principio—.

Efectivamente el “estado” —con minúsculas— (Avineri, 1972), o el “estado exterior” (Dri, 2000), existe para Hegel como conjunto de instituciones de justicia y poder de policía; pero precisamente estos elementos, en tanto que sirven para ordenar y dirigir la “anarquía” de la sociedad civil, pertenecen necesariamente a este ámbito. Un Estado en el que los intereses privados antagónicos predominan de esta manera no puede ser considerado una verdadera comunidad. El estado comprendido de esta forma se presenta al individuo como algo extraño que existe fuera de él. Asume un lugar por encima de los individuos, como un poder independiente colocado ahí para que todos puedan vivir en la seguridad de su propiedad garantizada (Marcuse, 1986: 58). En cambio, el Estado como Estado Ético, o el que Avineri denomina el Estado —con mayúsculas—, tiene que ver con lo universal y corresponde a un momento superior al de la sociedad civil. El concepto de Estado, como veremos, difiere mucho de las concepciones tradicionales y de sentido común que conocemos.

Volviendo a la sociedad civil, podemos decir que es una economía de producción e intercambio entre los hombres como sujetos de necesidades, en donde unos y otros se precisan mutuamente para satisfacerlas (esto se hace mediante el trabajo). En este punto, la representación de la fuerza de lo universal se asemeja a la idea de la “mano invisible” de Adam Smith. Aunque los individuos creen estar buscando su particularidad, en realidad lo universal sigue operando como lo primero y esencial, pues al buscar cada individuo su propio provecho estará sirviendo con ello a la universalidad. Por eso Hegel afirma que la sociedad civil es un momento en el que aparentemente se pierde la eticidad, o mejor dicho está, pero no la “vemos”. A esto se refiere cuando señala que es “*el mundo fenoménico de lo ético*” (Hegel, 2004: 181).

Los momentos de la sociedad civil son tres:

- a. “*La mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás: el sistema de las necesidades.*”
- b. “*La realidad efectiva de lo universal de la libertad contenido en ese sistema, la protección de la propiedad por la administración de la justicia.*”
- c. “*La prevención contra la contingencia que subsiste en aquel sistema y el cuidado de los intereses particulares como algo común por medio del poder de policía y la corporación*” (Hegel, 2004: 188).

El trabajo es una categoría central para Hegel⁸. En virtud del trabajo, el hombre se convierte en universal, ya que el trabajo nunca es algo meramente individual y sus productos pueden ser intercambiados entre todos los individuos. El incremento de la división del trabajo derivado de las necesidades crecientes de los hombres aumenta la dependencia y la relación recíproca entre ellos, complejizando el sistema de cooperación social. Así, el hombre pierde la existencia atomizada en la que se encuentra en oposición a los demás individuos y se va convirtiendo en miembro de una comunidad.

8 Su conceptualización será fundamental para Marx, en particular la idea de alienación, que expresa la situación en la que el trabajo deja de ser un modo de autorrealización del individuo para convertirse en una forma de autonegación (Marx, 1985).

La dinámica misma de la sociedad civil exige que pasemos a un ámbito superior. Como ocurría también con la familia, la sociedad civil supone un “avance” pero tiene sus límites, o está “incompleta” respecto del objetivo final, que es la necesidad de reconciliación de lo particular y lo universal. El “avance” es el que permite la expresión y el desarrollo de la libertad subjetiva, en tanto que esfera de “reconocimiento” mutuo de los individuos y ámbito de sus derechos individuales. El límite es el que no deja de ser un reino de particulares que, en su egoísmo, no logran ver lo universal. Descubierta su propia particularidad, el hombre debe vencer la tentación de pretender realizarse como un ser aislado, pues sólo puede hacerlo socialmente, en relaciones intersubjetivas (Dri, 2000).

El Estado ya no se regirá ni por el amor (familia) ni por la pura competencia (sociedad civil), sino por la voluntad general, entendida como lo que quieren todos los individuos en tanto son miembros de una sociedad completa. Si el trabajo actuaba —en la sociedad civil— como mediación entre el hombre y la naturaleza, la participación en la vida pública será su correspondiente para el mundo ético. El hombre sólo alcanzará su autorrealización como ente político, es decir, como miembro del Estado, porque sólo mediante su contribución a la elaboración del mundo que lo rodea, podrá entenderlo como su “ámbito propio” (Taylor, 1979).

El Estado

El Estado es una instancia superior a la sociedad civil y la familia, que las trasciende pero las incorpora. Es el momento en el que se alcanza la integración adecuada del individuo con el todo, como un organismo en el que se pueden diferenciar sus partes, pero sigue siendo uno. En este sentido, podemos decir que expresa la armonía entre lo universal y lo particular. O, en términos hegelianos, que constituye la totalidad diferenciada o el universal concreto.

El estudio del Estado distingue tres momentos:

1. La Constitución, que a su vez está dividida en tres; el monarca, el ejecutivo y el poder legislativo.
2. El Derecho Internacional, que se ocupa de las relaciones entre los estados, esto es, del aspecto exterior de la soberanía, donde el derecho fundamental consiste en que cada estado se reconozca como independiente. Como no hay ningún otro poder por encima del Estado, sus relaciones recíprocas no pueden basarse sino en la costumbre o en tratados, pero, en última instancia, las diferencias entre unos y otros no puede resolverse sino con la guerra. Hegel niega, contra Kant, la posibilidad de una paz perpetua y de un Estado mundial o autoridad internacional.
3. La Historia Universal, que es el desarrollo en el tiempo del concepto de Estado, desde sus formas más primitivas o elementales a las más articuladas o perfeccionadas. Así como los individuos difieren unos de otros porque cada uno busca sus propios fines y tiene sus propias necesidades, algo semejante ocurre con los Estados y pueblos: cada uno tiene sus características personales y expresa un momento en el desarrollo de la Idea de Estado. En cuanto el espíritu se despliega en la historia, Hegel lo llama “espíritu del mundo”, que dirige la historia en una marcha de creciente libertad. Cada momento de la historia conserva y a la vez supera los momentos previos. Lo que cuenta en la historia son los individuos en su aspecto racional o universal, y no en su individualidad. Lo que Hegel llama la “astucia de la razón” es que el propósito universal sigue su curso sin interferencia, lo que significa que individuos como Napoleón pueden haber creído que lograban su gloria o deseo de poder, pero su pasión era simplemente un instrumento para la realización de la racionalidad. César es asesinado una vez que ha realizado el trabajo del Espíritu, llevando la república a su fin; nuevamente, el propósito universal sigue su curso sin interferencias.

La teoría hegeliana del estado se despliega como un doble diálogo: por un lado, con la filosofía política de su tiempo, signada por autores como Montesquieu, Hobbes, Rousseau, Kant, y

por otro lado, con la tradición histórica clásica griega, fundamentalmente Platón y Aristóteles. Constituye un esfuerzo por fundir la doble herencia y reacuñarla en una síntesis superior que complete ambas perspectivas —la objetiva y sustancial de los griegos y la subjetiva y funcional de los modernos—, tratando de sortear sus respectivas unilateralidades y de reconciliar sus contradicciones, subsanando las insuficiencias de una y otra (Cerezo, 2007; Pippin, 2004).

Así como contamos con unas ciencias de la naturaleza, tenemos que desarrollar también una ciencia del Estado. Conocer el Estado como es en sí mismo supone conocer la Idea de Estado. Pero por “Idea” Hegel entiende algo diferente a lo que entendía, por ejemplo, Platón. La idea hegeliana es histórica, no existe por fuera del devenir; es una construcción del propio devenir que se mantiene como un conocimiento objetivo. No implica sentimientos, opiniones ni deseos.

Señala Hegel que, a menudo, la comprensión del tiempo presente se pierde en los detalles de la “corteza”, en las formas superficiales y heterogéneas de la vida social, sin profundizar la búsqueda hasta encontrar el núcleo racional que constituye el verdadero espíritu de la época. Esta es la tarea que debería cumplir la filosofía, diferenciar lo esencial de lo contingente, y es lo que expresa su famosa frase, “encontrar la rosa en la cruz del presente”. Trabajar con la Idea de Estado implica tomar como punto de partida que “lo que es” no se pueda interpretar como los estados particulares, sino como lo que en ellos hay de verdad. ¿Qué quiere decir esto? En un mundo de azar, error y capricho, estados perfectos no ha habido, ni los hay.

“El Estado no es una obra de arte; él funciona en el mundo y por lo tanto en el espacio del capricho, la casualidad y el error, y un mal comportamiento puede desfigurarlo en varios aspectos. Pero el más horrible de los hombres, el criminal, el inválido o el lisiado, son todavía seres humanos vivos. La vida, lo positivo, persiste en ellos a pesar de sus defectos, y es este factor positivo el que es nuestro tema aquí” (Hegel citado en Weil, 1998: 25. La traducción es propia).

Hegel es un crítico de las teorías contractualistas del Estado. Sugiere que la idea del contrato social tiene que ser desplazada por la idea del Estado como totalidad objetiva. El Estado no puede ser comprendido como una mera unión de individuos fundamentada en el consentimiento de su arbitrio particular, ni tiene como su principal función la protección de los intereses particulares. Tampoco puede pensarse como algo opuesto o “enfrentado” a los individuos y lo particular, ni como una concatenación de intentos individuales para resolver problemas de acción colectiva; comprender el estado hegeliano de este modo implica pasar por alto cómo Hegel entiende la “unidad” (Henrich, 2004), tal como vimos en la sección sobre expresivismo. Este es el punto de vista del entendimiento abstracto; entender el Estado de este modo es, como ya dijimos, confundirlo con la sociedad civil. El Estado debe ser separado de la sociedad, porque los mecanismos de ésta son incapaces de producir ningún interés común.

La voluntad general no puede operar en los individuos aislados antes de su entrada al Estado, es decir: no puede ser el origen del Estado, y surge únicamente como su resultado. Entonces, ¿cuál es el origen del estado? El Estado se origina a partir de una fuerza externa que impele a los individuos en contra de su voluntad, pues para Hegel, como señalamos antes, el universal tiene que ser impuesto a los particulares en contra de su propia voluntad. Todos los Estados se fundan en el poder de los grandes hombres, cuya personalidad contenía algo de la fuerza histórica que obliga a la humanidad a seguir su propio curso y progresar. Estos héroes reflejan y encierran el más alto conocimiento de la historia, aunque como individuos no sean conscientes de ser vehículos del espíritu, y estos hechos sólo adquieren sentido para las generaciones posteriores.

El fundamento del Estado no puede ser un contrato entre voluntades particulares, ni erigirse en el arbitrio individual. Según Hegel, “*estar en el estado es absolutamente necesario para todos*” e incluso, el “*estado debe dar autorización para que alguien entre en él o lo abandone*” (Hegel, 2004: 86). Nacemos siendo parte de ese mundo exterior que nos viene “dado” por el desarrollo de la historia, por lo que inventar pactos o preocuparse por la “creación” de la constitución no tiene sentido desde la perspectiva hegeliana. Hegel es definido como un anti-individualista, porque no toma al individuo aislado como piedra de toque de su filosofía del Estado.

Sin embargo, esto no supone invertir los términos y poner a los individuos como meros medios a disposición y merced del poder arbitrario del Estado. La libertad subjetiva es central para el autor, y el Estado es para Hegel, Estado de Derecho. El poder del estado es absoluto pero no arbitrario, pues lo ejerce bajo formas legales (Stewart, 1996).

Habitualmente se denomina al Estado hegeliano como Estado Ético. En este sentido, el Estado debe ser entendido como el conjunto de las normas, costumbres, instituciones y creencias que dan “cuerpo” al modo de pensarse que tiene una comunidad. En tanto que lo ético remite a la identificación de lo individual con la totalidad de su vida social, en la medida en que el individuo obedece al Estado, obedece a la ley, lo universal y la razón, pero no a una razón que es distinta de la suya. Al estar integrado en el Estado, reconoce en él su propia razón objetivada. Así, el individuo no pierde su libertad en el estado, sino que en éste encuentra su realización.

Taylor (1979) se pregunta cómo es posible que resulte más asombrosa la concepción del individuo como miembro de la comunidad, tal y como aparece en Hegel, que aquella que lo propone solo y abstraído del medio social en el que vive. Si las personas piensan, deciden, responden y se relacionan, entonces precisan de una serie de mecanismos para interpretar su experiencia en el mundo —el lenguaje, por ejemplo—, que sólo pueden adquirir en la vida en comunidad. Los seres humanos somos sociales; no hay individuos o prácticas individuales que se alejen de las prácticas sociales. Del mismo modo, no hay prácticas sociales sin que exista un grupo de personas que se comprometan con ellas, que reconozcan su forma de actuar unos en otros, y que las modifiquen para adaptarlas a las nuevas decisiones y visiones. En tanto conjunto de prácticas, las costumbres forman un mundo social en el cual los individuos viven, como una serie de actividades que sólo existen a través de las propias acciones de los individuos. En definitiva, si es el mundo cultural que rodea al individuo lo que configura su identidad, entonces éste sólo puede pensarse a sí mismo como parte de “una vida mayor”, y a ésta como la suya propia.

Por eso, para Hegel el hombre sólo alcanzará su autorrealización como ente político, como miembro del Estado, porque sólo mediante su contribución a la elaboración del mundo que lo rodea, puede entenderlo como su ámbito propio. La noción hegeliana de *alienación* expresa la situación del individuo que se siente extraño frente a las normas y costumbres de la vida pública de su comunidad, es decir, ante lo que lo obliga. Este distanciamiento del individuo con el Estado aparece cuando las prácticas comunes o las instituciones sociales se convierten en irrelevantes para él; lo que sucede es que el individuo deja de definir su identidad principalmente por la experiencia pública de la sociedad para retirarse al ámbito privado en busca de aquella realización que antes encontraba en el Estado (Taylor, 1979: 91).

El concepto de alienación entonces, hace referencia a un individuo incompleto⁹, un ciudadano que necesita refugiarse en sí mismo para encontrar la libertad. De esta forma la unidad de razón y realidad, entre lo subjetivo y lo objetivo, se disuelve, y el mundo exterior pasa a percibirse como una imposición, como un “otro”.

Hegel señala que la sociedad en la que vivimos moldea nuestra experiencia privada y constituye nuestra experiencia pública. A su vez, somos lo que somos en virtud de nuestra participación en la vida de nuestra sociedad, estamos inmersos en ella (aun de modo pasivo o, dicho de otro modo, inconsciente). Pero Hegel dice algo más: esta ineludible relación con la cultura de nuestra sociedad no nos salva de la alienación. La alienación ocurre cuando la experiencia pública de mi sociedad deja de tener significado para mi.

Hegel fue el primero en desarrollar una teoría de la alienación. Taylor brinda un buen ejemplo sobre este punto: los rituales, las elecciones, son prácticas sociales; lo son porque implican un conjunto de ideas y significados que compartimos, que nos obligan a poner los

9 En Marx también vamos a encontrar esta idea del hombre como ser incompleto, un trabajador que no se reconoce en el producto de su trabajo y que por lo tanto éste se le aparece como un ser ajeno. De esta forma, el hombre aparece como incompleto, porque éste no puede desarrollarse en su actividad, ya que “*la vida que él ha dado al objeto se le opone como una fuerza ajena y hostil*” (Marx, 1970: 106).

papeles de votación en la urna, y que eso cuente como una toma de decisión social. El acto de votar implica que es correcto, apropiado e inteligible construir una decisión de la comunidad a partir de la concatenación de decisiones individuales. Involucra una concepción del hombre y de su relación con la sociedad, enraizada en las prácticas e instituciones de la misma. Las prácticas de una sociedad, comunes a todos porque tienen raíces en la vida colectiva, son lo que Hegel llama “espíritu objetivo” (es lo que constituye la vida pública de una sociedad). Hay normas implícitas que demandan que se las mantenga. Porque la votación es un procedimiento que involucra una decisión social, hay normas que rigen sobre la misma (para evitar la falsificación, garantizar la autonomía de la decisión individual, etc.). Las normas de la vida pública de una sociedad son el contenido de la eticidad.

La alienación surge cuando las metas, los fines, las normas que definen las prácticas comunes o las instituciones comunes, empiezan a sentirse como irrelevantes, o cuando se las tapa (forcluye) por ejemplo, en sociedades que se definen como ateas, cuando la mayor parte de sus ciudadanos cree en Dios, o cuando se dan problemas de representación, de consenso, de manipulación; cuando las instituciones representativas comienzan a funcionar de modo tal que parte de la población no se reconoce en ellas. La alienación refiere a las prácticas públicas que dejan de merecer nuestra confianza y se sienten como irrelevantes. Eso es alienación. Para Hegel el individualismo se da cuando los hombres dejan de identificarse con la vida de su comunidad, se vuelcan hacia sí mismos y se ven como individuos con metas individuales.

El concepto hegeliano de libertad

La idea de libertad es central en Hegel. El autor no deja de lado el principio de autonomía kantiana, que expresa la nota distintiva de la modernidad cuando los individuos se van separando cada vez más de sus instituciones, de su ámbito social, de su religión, de sus creencias, de su cultura, liberándose de todo lo que no sea producto de su razón. Sin embargo, entiende que esta concepción ha tenido un efecto negativo: la alienación y fragmentación del hombre moderno.

El rasgo relevante de la noción hegeliana de libertad consiste en que ésta es concebida como inserta en un contexto social, por lo que algunos autores la denominan “libertad contextual” o “libertad en la situación” (Pelczynski 1984, Weil 1998). Como decíamos, el Estado Ético le impone deberes al ciudadano que no limitan su libertad; por el contrario, éste encuentra en el deber su libertad, porque al cumplirlo se está auto-determinando. El principio único de la libertad es la autoconciencia de la conciencia de sí. La libertad será pensada bajo la forma de la espiritualidad humana esencial; de lo contrario, si se insiste en pensarla bajo el modo de la naturaleza exterior, física, se la estará rebajando al pensamiento mismo de la libertad o remitiendo a algún elemento que no le es propio.

No encontraremos la libertad en un cosmopolitanismo general ni en la experiencia privada de cada uno de nosotros, sino en el mundo público. La alcanzaremos si somos parte de un Estado moderno. La comunidad que se conforma según las normas de la razón ha de ser concebida, no como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como una extensión de ella. El Estado de naturaleza sólo refiere a una espiritualidad en potencia, cuando el espíritu se encuentra inmerso en la materia. Por lo tanto, la libertad sólo es pensable en términos del espíritu vuelto a sí mismo, objetivándose, produciendo e imponiéndose a la materia.

Tanto Kant como Hegel desarrollaron su reflexión política en torno al problema de cómo es posible vivir juntos y mantener nuestra libertad. La manera en que cada uno de ellos concibió la libertad ordena, en cierto sentido, su pensamiento político, propio de la época. Sin embargo, la distancia entre sus respuestas deja abierta una brecha que permite, desde los problemas contemporáneos, seguir discutiendo la “*polity*” en términos de la relación entre el individuo y la comunidad, haciendo pertinente un intercambio con ellos.

Ejercicios sobre Hegel

Ejercicio 1:

Hegel afirma que el conocimiento del estado que él se propone “*no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el estado como algo en sí mismo racional (...) nada más alejado (...) que la pretensión de construir un estado tal como debe ser*”.

- Explique cómo entiende el autor al conocimiento del estado.
- ¿Qué dice, al respecto, de la filosofía?
- ¿Qué diferencias encuentra entre la teoría del conocimiento de Kant y Hegel?
- ¿Qué implicaciones tienen estas diferencias en las teorías políticas de los autores?

Ejercicio 2:

Tomando en cuenta los siguientes fragmentos, analice el concepto de *eticidad* en Hegel y responda las siguientes preguntas:

- ¿Cuál es la diferencia entre los conceptos de moralidad y eticidad en Hegel?
- ¿Cómo asocia el autor estado y eticidad?

“Al cumplir con su deber el individuo debe encontrar al mismo tiempo de alguna manera su propio interés, su satisfacción y su provecho, y de su situación en el Estado debe nacer el derecho de que la cosa pública devenga su propia cosa particular. El interés particular no debe ser dejado de lado ni reprimido, sino que debe ser puesto en concordancia con lo universal, con lo cual se conserva lo universal mismo. El individuo que se subordina a sus deberes encuentra en su cumplimiento como ciudadano la protección de su persona y su propiedad, la consideración de su bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad” (Hegel, 2004: 235).

“Estas ideas sólo aparecen misteriosas por el poder que nos sostiene a los prejuicios atomistas, los cuales han sido muy importantes en la cultura y pensamiento moderno. Podemos pensar que el individuo es lo que es en abstracción de su comunidad sólo si pensamos en él *qua* organismo. Sin embargo, cuando pensamos en un ser humano no nos referimos simplemente a un organismo viviente, sino a un ser que puede pensar, sentir, decidir, moverse, responder, entablar relaciones con otro; y todo esto implica un lenguaje, formas relacionadas de experimentar el mundo, de interpretar sus sentimientos, de comprender su relación con los otros, con el pasado, el futuro (...)” (Taylor, 1979:87).

Ejercicio 3:

La “leyenda negra” sobre Hegel asegura que Hegel es un totalitario o que su pensamiento se ha prestado para la justificación de los regímenes totalitarios posteriores. Argumente a favor y en contra de esta afirmación.

A continuación, transcribimos una respuesta a dicha pregunta que expresa una posición al respecto. ¿Está de acuerdo con esta postura? ¿En qué puntos discrepa?

“El totalitarismo es un concepto relativamente Nuevo. Fue empleado por primera vez en el siglo XX, básicamente para definir una forma de organización política que se caracteriza por el intento de subordinar la totalidad de la conducta y conciencia del individuo y la complejidad de la sociedad en su conjunto (y sus diferentes cuerpos institucionalizados) a un único principio, que es considerada como el valor “más alto” o “más puro”.

Tomando en cuenta esta definición, sería incorrecto definir a Hegel como totalitario.

1. Hegel vivió en Alemania a finales del siglo XVIII y principios del XIX, un momento histórico en el cual no existirían formas totalitarias de gobierno, de ahí que sería anacrónico proyectar en el filósofo maneras de pensar las experiencias políticas que no eran propias de su tiempo.
2. No es posible encontrar en la filosofía política de Hegel elementos que hayan influenciado en los regímenes totalitarios que vendrían luego. Una característica distintiva de la lógica hegeliana, que es retomada en su filosofía política, es que “la verdad es el todo”. Y el “todo”, esto es, lo “universal”, no sería “universal” si no incluyera en sí mismo al “particular”. En otros términos, ningún “universal” ideal puede ser impuesto, de manera abstracta, sobre el “particular”, sobre la complejidad y la riqueza de los “particulares”, porque tal imposición estaría contradiciendo el propio carácter de “universal” del “universal”, convirtiéndolo peligrosamente en otro mero particular, en una forma dogmáticamente peligrosa de un “particular”. Esto significa que Hegel, aunque hubiera tenido conocimiento del totalitarismo como forma de pensamiento político, lo hubiera considerado como la peor forma de oscurantismo y dogmatismo.
3. No es posible encontrar en el pensamiento político de Hegel ningún nexo con las formas actuales y “completas” de totalitarismo. Por ejemplo, en “La filosofía del derecho” considera que la familia y la sociedad civil son momentos cruciales en el desarrollo de cada individuo. Hegel reconoce explícitamente en todo su trabajo que la “privacidad” de la familia es sagrada, y que la independencia de la sociedad civil es uno de los rasgos distintivos de los tiempos modernos. Él se opone a cualquier intento de atacar esos pilares, y esto es exactamente lo que intentaron hacer los totalitarismos del siglo XX, cuando la sociedad civil estaba subordinada al “partido” y la privacidad de la familia era ferozmente atacada.

Disponible en: <<http://hegel.net/en/faq.htm#1.1>> (la traducción es nuestra).

Ejercicio 4:

Para Hegel, la sociedad civil es el elemento distintivo de la época moderna. Pero, ¿por qué es necesario “dar un paso” más y transitar de la sociedad civil al Estado? O dicho de otra forma, ¿cuál es el alcance y cuáles son los límites del momento de la sociedad civil?

Ejercicio 5:

Los individuos no “eligen” estar en el Estado ni el Estado precisa ser legitimado por el consentimiento del individuo; por el contrario, para Hegel “*estar en el estado es absolutamente necesario para todos*” y, en todo caso, “*el estado debe dar autorización para que alguien entre en él o lo abandone.*” (Hegel 2004:86).

- a. ¿Por qué para Hegel el estado no puede fundamentarse en un contrato?

- b. ¿Cuál es el origen del estado?

Ejercicio 6:

- a. ¿Por qué algunos autores contemporáneos sugieren entender la concepción de libertad hegeliana como “libertad contextualizada” o “situada”? Reflexione sobre las críticas que podemos realizar a las concepciones liberales de libertad, desde esta perspectiva.
- b. ¿Cómo puede entender Hegel que la libertad se encuentra en que el individuo cumpla su deber en tanto que miembro pleno del estado?
- c. A partir del siguiente fragmento, reflexione acerca de la concepción hegeliana de libertad, pensando la relación que tiene con los conceptos de eticidad y alienación.

“En la eticidad, el agente se encuentra con un conjunto de deberes que devienen de su posición social concreta, por ejemplo como esposo o padre, empleado o empleador, maestro o estudiante, miembro de un estamento, profesión o corporación, un votante, un representante en el parlamento o un burócrata. Esos deberes no son abstractos o generales como lo es el imperativo categórico kantiano; son, por el contrario, contextuales, particularizados, atados a nuestros roles sociales específicos, dependientes de la esfera de actividad en la que estemos comprometidos. Mientras más compleja, articulada y desarrollada sea una sociedad o comunidad, más amplio será el rango de roles disponibles para los miembros individuales, pero también más elaborado será el sistema de deberes que los ate éticamente. En otras palabras, los deberes son el contenido de las leyes, de las instituciones, organizaciones y comunidades que juntos conforman la estructura de una comunidad ética. Y mientras estos deberes sean internalizados como hábitos y disposiciones, serán el contenido de las voluntades. Hegel define la libertad peculiar a la eticidad (libertad ética) en términos de deber. Esto resulta paradójico sólo si aceptamos la visión hobbesiana de que los deberes nos atan y restringen nuestra libertad de movimiento. Pero para Hegel no hay ninguna paradoja. El lazo del deber solo nos puede aparecer como una restricción en tanto que nos pensamos como una subjetividad indeterminada o si pensamos en términos de libertad abstracta, y bajo los impulsos ya sea de una voluntad natural o de la voluntad moral que determinará su bien indeterminado de manera arbitraria. La verdad es, sin embargo, que en el deber el individuo encuentra su liberación; primero, se libera de la dependencia del mero impulso natural y de la depresión que siente; como un sujeto particular no puede escapar de sus reflexiones morales de lo que ‘debe ser’ y lo que ‘puede ser’; segundo, liberación de la subjetividad indeterminada que nunca alcanza realidad o la objetividad determinada de la acción, y por lo tanto se mantiene encapsulada y falta de actualidad. En el deber, el individuo adquiere su libertad sustantiva.” (Pelczynski, 1994: 16-17).

- Andreoli, Miguel (2008), "La crítica hegeliana a la moral de la interioridad", en *Revista Actio*, N° 10, diciembre.
- Avineri, Shlomo (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press.
- Baum, Manfred (2004), "Common Welfare and Universal Will in *Hegel's Philosophy of Right*", en Pippin, Robert y Hoffe, Otfried (eds.) (2004), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, pp. 124-149.
- Benhabib, Seyla (2006), *El Ser y el Otro en la Ética Contemporánea. Feminismo, Comunitarismo y Posmodernismo*, Barcelona: Gedisa.
- Bizca, Luiz (1988), "Aspectos da crítica hegeliana ao directo natural moderno", en *Boletim de Filosofia* N° 6, Río de Janeiro: IFCS, UFRJ.
- Bourgeois, Bernard (1969), "*El pensamiento político de Hegel*", Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Carpio, Adolfo P. (1981), *Principios de Filosofía. Una introducción a su problemática*, Buenos Aires: Glauco.
- Cerezo, Pedro (2007), "Obertura a Principios de la Filosofía del Derecho de G. W. F. Hegel", en *El Búho*, revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.
- Dri, Rubén (2000), "La filosofía del Estado ético: la concepción hegeliana del Estado" en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* CLACSO. Disponible en: <<http://168.96.200.17/ar/libros/moderna/cap8.pdf>>.
- Ferrater Mora, José (1982), "Hegel o la visión absoluta", en *Cuatro Visiones de la Historia Universal*, Madrid: Alianza.
- Fukuyama, Francis (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta.
- Gallagher, Shaun (ed.) (1997), *Hegel, History and Interpretation*, Nueva York: State University of New York Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004) (1821), *Principios de la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004b), *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Ediciones Libertador.
- Henrich, Dieter (2004), "Logical Form and Real Totality: The Authentic Conceptual Form of Hegel's Concept of the State", en Pippin, Robert y Hoffe, Otfried (eds.) (2004), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 241-267.
- Honneth, Axel (1997), *La lucha por el conocimiento*, Barcelona: Crítica.
- Hume, David (1939), *Investigación sobre el Entendimiento Humano*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Kainz, Howard (1996), *G. W. F. Hegel: The Philosophical System*, Twayne Publishers, Ohio: Ohio University Press.
- Kant, Immanuel (1985), *Teoría y Práctica*, Madrid: Tecnos.
- López Hernández, José (1998), "La actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel", en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho 1*. Disponible en: <<http://www.uv.es/CEFD/1/Lopez.html>>
- Marcuse, Herbert (1986), *Razón y Revolución*, Madrid: Alianza.
- Marx, Karl (2009), *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ediciones Clinamen.
- Marx, Karl (1970), "Manuscritos Económicos- Filosóficos. Primer manuscrito: El trabajo enajenado". en Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Nino, Carlos (1996), "Kant versus Hegel, otra vez", en *La Política*, 1º semestre, pp. 123-135.
- Olmo Bau, Carlos (2001), "Ética, Derecho y Política en la Filosofía de la Historia: Hegel y Marx", en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, N° 4, pp. 125-139.
- Pelczynski, Zbigniew (1984), "Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state", en *The State and Civil Society: studies in Hegel's political philosophy*, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert y Hoffe, Otfried (eds.) (2004), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press.
- Plant, Raymond (2004), "European Political Thought in the Nineteenth Century", en Gaus, Gerald F. y Kukathas, Chandran, *Handbook of Political Theory*, Londres: Sage Publications Ltd.
- Savater, Fernando (2008), *La Aventura del Pensamiento*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Stewart, Jon (1996), *The Hegel Myths and Legends*, North-Western University Press.
- Taylor, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1975), *Hegel*, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1993), "Propósitos cruzados: El debate liberal-comunitario", en Rosenblum, Nancy (dir.), *El liberalismo y la vida moral*, Ediciones Nueva Visión.
- Valcárcel, Amelia (1995), "La filosofía política de Hegel", en Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría Política* (4), Madrid: Alianza.
- Vallespín, Fernando (ed.) (1995), "Introducción. Historia, progreso y emancipación", en *Historia de la Teoría Política* (4), Madrid: Alianza.
- Walzer, Michael (1996), "La crítica comunitarista del liberalismo", en *La Política, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, 1º semestre, pp. 47- 64.

- Weil, Eric (1998), *Hegel and the State*, Londres: The John Hopkins University Press.
- Wood, Allen (2003), "Kantianism, moral worth and human welfare", en *Critical Studies, The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, Nº 213.
- Wood, Allen (1991), "Does Hegel have an ethics?", en *Monist*, Vol. 74, Issue 3.
- Wood, Allen (1995), "Marx contra la moralidad", en Singer, Peter (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid: Alianza Diccionario.

Otros recursos sugeridos en internet

- Redding, Paul (2006), "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/>.
- The Hegel Society of America Home: <http://www.hegel.org/index.html>
- Bibliografía extendida por Andrew Chitty: <http://www.sussex.ac.uk/Users/sefd0/bib/hegel.htm>
- MIA Hegel Resources por Andy Blunden: <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/index.htm>
- Hegel.net: <http://www.hegel.net/>
- Duquette, David A. (2005), "Hegel's Social and Political Thought". Disponible en *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/hegelsoc/>

Laura Gioscia

Doctora en Ciencias Humanas, opción Ciencia Política con especialización en Filosofía Política por el Instituto Universitario de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Es Magíster en Filosofía por el Instituto de Filosofía e Ciências Sociais (IFCS) de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Se licenció previamente en Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República (UDELAR). Ha sido docente de Epistemología, Antropología Filosófica y Filosofía Política. Actualmente es profesora e investigadora en Teoría Política en el Departamento de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la UDELAR. En dicho departamento es responsable del Grupo de Estudios sobre Ciudadanía y del Taller de Filosofía para no filósofos, además de desarrollar varios proyectos de investigación. Integra el grupo de trabajo “Política y Género”. Numerosas publicaciones registran sus trabajos en las áreas de su especialización: filosofía política moderna y contemporánea, estudios sobre ciudadanía y teoría cultural (incluyendo teoría feminista, teoría poscolonial y tecnocultura).

Cecilia Rocha

Docente de Teoría Política II de la Licenciatura de Ciencia Política, y de los cursos “Poder, Estado y Sistema Político” y “Universidad y Ciencias Sociales” del Ciclo Inicial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UDELAR. Ha colaborado en varios proyectos de investigación en el Área de Género y Política del Departamento de Ciencia Política presentando algunas publicaciones sobre la temática. Integra el Grupo de Estudios sobre Ciudadanía, donde desarrolla una línea de investigación sobre ciudadanía, diversidad y representación política. Es integrante del Taller de Filosofía para no filósofos desde el 2007. Actualmente prepara su monografía de grado, donde incursiona en el tema de las metodologías y teorías de la investigación social y política.

Fabrizio Carneiro

Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la UDELAR. Actualmente se desempeña como ayudante docente en el curso Sistemas Políticos Latinoamericanos de la Licenciatura en Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales, y de la cátedra de Ciencia Política de la Facultad de Derecho en la Universidad de la República. Integra el Grupo de Estudios sobre Ciudadanía, donde desarrolla una línea de investigación sobre ciudadanía, diversidad y representación política. Es integrante del Taller de Filosofía para no filósofos desde el 2007.

La serie de textos de interés didáctico para la enseñanza universitaria que aquí presentamos ha sido posible gracias al apoyo recibido de la Fundación Gran Mariscal de Ayacucho (Fundayacucho) de la República Bolivariana de Venezuela.

Fundayacucho acordó con la Universidad de la República un programa conjunto de cooperación, abriendo así posibilidades para que estudiantes de posgrado de Venezuela puedan realizar parte de su formación en nuestra institución. Estos estudios se llevan a cabo, con muy buen suceso, en varias áreas del conocimiento que Fundayacucho entendió prioritarias para el desarrollo de su país.

En el marco del programa conjunto Fundayacucho definió colaborar con los planes de publicaciones de la Universidad. La Comisión de Relaciones Internacionales y Cooperación Regional e Internacional de la Universidad decidió posteriormente que parte de los fondos involucrados tuvieran como destino las publicaciones de la Comisión Sectorial de Enseñanza (CSE).

En consecuencia, la CSE ofrece hoy estas publicaciones y ediciones en formato electrónico de materiales resultantes de la implementación del llamado a la Elaboración de Materiales Didácticos 2008. Estos materiales pretenden tener amplia difusión entre los estudiantes, ya que se incluirán en sitios web y se harán llegar en buen número a las bibliotecas universitarias.

Expresamos nuestro profundo agradecimiento a Fundayacucho, cuya contribución permite ampliar las posibilidades de una de las líneas estratégicas definidas por la CSE para apoyar a los estudiantes y fomentar mejores condiciones para el desarrollo de la enseñanza de grado. Esta serie significa además el inicio de una renovada y muy bienvenida colaboración entre la CSE y el Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, a quienes también agradecemos el esfuerzo y la dedicación brindada a este proyecto.

Luis Calegari
Prorector de Enseñanza
Universidad de la República

ISBN: 978-9974-0-0660-7

