

Revista

 de **Filosofía**
 Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

145

AÑO 50 • JULIO-DICIEMBRE • 2018

ISSN: 0185-3481

Universidad Iberoamericana, A. C.

Rector

David Fernández Dávalos

Vicerrector académico

Alejandro Guevara Sanginés

Director del Departamento de Filosofía

Pablo Lazo Briones

Revista de Filosofía, fundada por José Rubén Sanabria †.
Publicación semestral del Departamento de Filosofía
de la Universidad Iberoamericana. Número 145, año 50, 2018.

Director: José Antonio Pardo Oláquez

Comité de dirección:

- Pablo Lazo
 - Luis Guerrero
 - Francisco Galán
 - Carlos Mendiola
-

Consejo editorial:

- | | |
|---|--|
| • Heinrich Beck
(Otto-Friedrich-Universität Bamberg) | • Paul Gilbert, S.J.
(Universidad Gregoriana de Roma) |
| • Mauricio Beuchot
(Universidad Nacional Autónoma de México) | • Klaus Held
(Bergische Universität Wuppertal) |
| • Michel Dupuis
(Universidad de Lovaina) | • Augusto Hortal, S.J.
(Instituto de Filosofía del Consejo Superior de
Investigaciones Científicas-Madrid) |
| • Marcela García
(Universidad Nacional Autónoma de México) | • Thomas Meier
(Ludwig-Maximilians-Universität München,
Munich Center for Mathematical Philosophy) |
| • Miguel García-Baró
(Pontificia Universidad de Comillas) | • Antonio Zirión
(Universidad Nacional Autónoma de México) |
| • Adolfo García de la Sienna
(Universidad Veracruzana) | |
-

Secretario Editorial

- Jesús René Flores Castellanos

Revista —
— **de Filosofía**
Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

145

AÑO 50 • JULIO-DICIEMBRE • 2018

ISSN: 0185-3481

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural,
Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso
de la Veracruz (Secc. de Filosofía)

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A. C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4919. www.iberomx.mx, publica@iberomx.mx. Editor Responsable: José Antonio Pardo Oláguéz. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2016-050912464400-102, ISSN 0185-3481. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impresión: Diseños e Impresos Sandoval. Tizapán 172, Col. Metropolitana, 3ª sección, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750, Tel. 5793-4152. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente los autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

***Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* No. 145, julio-diciembre 2018**, se terminó de imprimir el mes de abril de 2019 con un tiraje de 400 ejemplares.

Tabla de contenido



El debate filosófico contemporáneo.

Sección especial: Memorias del II Congreso sobre Idealismo Alemán.

1. Moisés Moreno Medellín.
La ley moral kantiana y su realización en la Ilustración. 11
2. Juan Carlos Flores Bernal.
Desde la heteronomía a la autonomía de la ley moral. Un diálogo del planteamiento de la ley moral desde la filosofía crítica con la moral tradicional. 19
3. Irving Ismael Ramos Luna.
La crítica de Hegel a la razón práctica de Kant. 35
4. Héctor Pérez Guido.
Cosmopolitismo kantiano: una propuesta racional pragmática frente al sentimentalismo de Richard Rorty. Acerca de cómo educar para respetar efectivamente a las personas y a las diferentes culturas en materia de derechos humanos. 49
5. Jesús René Flores Castellanos.
Someter a crítica el progreso moral: una concepción de la virtud en conexión con la Ilustración en el pensamiento de Immanuel Kant. 59
6. Roberto Espinosa Galicia.
La idea del factum como elemento mediador entre la dimensión subjetiva y la dimensión universal de la ética. 67

7. Eric Chanocua Esquivel.
*Razón sin trascendencia: Kant frente a
la acción comunicativa.* 79

 **Hermenéutica y estudio de los clásicos**

- I. ALEJANDRO CAVALLAZZI SÁNCHEZ.
*¿Cómo leer a Hegel en el siglo xxi? Tres lecturas contemporáneas
en torno a Hegel.* 89

Datos de los colaboradores 104

Requisitos para las colaboraciones 109



Debate filosófico contemporáneo

Sección especial:
*Memorias del II Congreso
sobre Idealismo Alemán.*

Presentación

El presente volumen recoge una selección de textos presentados durante el *II Coloquio sobre Idealismo Alemán*, llevado a cabo en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México los días 24 y 25 de abril de 2018. Las reflexiones presentadas son producto de los diferentes seminarios sobre el idealismo alemán, en específico sobre el pensamiento de Kant y Hegel, que el doctor Carlos Mendiola Mejía ha impartido en la misma universidad desde hace ya varios años.

Esperamos que estos ensayos contribuyan a los estudios sobre el idealismo alemán que se han venido desarrollando en diferentes lugares de habla hispana, y que impulsen el nombre de la Universidad como un lugar donde se reflexiona y genera conocimiento sobre este tema tan amplio y sobre el que aún hay mucho que decir.

Aprovecho el espacio para agradecer, a nombre de todos los colaboradores, al doctor Mendiola por sus excelentes clases y la organización del coloquio, así como a mis compañeros durante los seminarios, con quienes se ha podido establecer un diálogo muy fructífero y cuyos resultados quedan manifiestos en esta sección.

En la sección *Hermenéutica y estudio de los clásicos* se encuentra un artículo del doctor Alejandro Cavallazzi acerca de las diferentes maneras en que se ha interpretado el pensamiento hegeliano, el cual queda enmarcado en las mismas reflexiones y complementa, esperamos, de manera muy adecuada este volumen.

JESÚS RENÉ FLORES CASTELLANOS

La ley moral kantiana y su realización en la Ilustración

Moisés Moreno Medellín

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar los argumentos por los cuales el objeto de la razón pura práctica, propuesto en la *Crítica de la razón práctica* (CRPA) de Kant, no se puede conocer; es decir, hablaremos sobre la imposibilidad de hablar de ejemplos fenomenológicos de la ley moral kantiana. Asimismo se hará un estudio de lo que significa la Ilustración para el mismo autor en el que se intentará encontrar, en dicho periodo histórico, un vínculo con la ley moral que lleve a la humanidad a conocer un mundo donde los hombres actúen de la mejor forma posible o moralmente.

PALABRAS CLAVE: Kant, *Crítica de la razón práctica*, ley moral, Ilustración.

Abstract

The present work pretends to show the arguments by which the object of the pure practical reason, proposed in the Critique of the Practical Reason (CRPA) of Kant, can not be known. That is to say, we will speak about the impossibility to speak of phenomenological examples of the Kantian moral law. A study will also be made of what the Enlightenment means to the same author, trying to find in this historical period a link with the moral law that leads humanity to know a world where men act in the best possible way, in a moral way.

KEYWORDS: Kant, Critique of Practical Reason, moral law, Enlightenment.

Generalidades de la ley moral y la imposibilidad de conocer su objeto

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (CRP), Kant, al explicar los alcances del proyecto de una filosofía crítica, legitima el uso teórico y práctico de la razón; y advierte que su primer paso en este ambicioso proyecto filosófico será analizar la razón pura para que podamos distinguir de entre lo que se puede conocer (fenómenos) y aquello que sólo se puede pensar (noumenos). Es importante decir que ya en el prólogo que nos ocupa, Kant apunta que el uso práctico de la razón se encuentra en la esfera de la libertad, la cual se sitúa fuera de los límites de la sensibilidad (espacio y tiempo).

Después de haber cumplido con el estudio desarrollado en su primera crítica, Kant inicia su CRPA explicando que la razón pura es en realidad práctica. Esto significa que una vez distinguidos y comprendidos los principios de la razón pura podemos iniciar un estudio crítico de la razón práctica, la cual es realmente una razón pura práctica al tener como *a priori* a la libertad: “en su calidad de razón pura, realmente es práctica, demostrará su propia realidad y la de sus conceptos mediante hechos, y toda disputa en contra de la posibilidad de que sea tal será en vano... con esta facultad se establece también la libertad trascendental” (Kant 2011, p. 3). La libertad como *a priori* y como principio apodíctico de la razón práctica lleva a Kant a hablar de una ciencia de la voluntad que, a diferencia de la ciencia fenoménica, no se encuentra bajo las intuiciones de espacio y tiempo. En un momento nos podría ser difícil comprender las implicaciones de lo que se acaba de afirmar, sin embargo, el planteamiento es sencillo, nuestro autor se encuentra estudiando las facultades de la razón pura práctica de los seres racionales y, precisamente, al ser una ciencia cuya fundamento apodíctico es la libertad no se puede determinar fenoménicamente su objeto; pues ésta siempre se encuentra en el ámbito de la posibilidad. Así, a diferencia de los principios y leyes de la naturaleza, los cuales se cumplen necesariamente, los principios de la razón pura práctica, debido al principio de la libertad, deberían cumplirse.

Ya en el desarrollo del estudio crítico de la razón pura práctica, Kant hace una distinción de dos principios fundamentales de dicha razón, los cuales define de la siguiente forma:

principios fundamentales prácticos son proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan varias reglas prácticas. Son subjetivas o máximas si la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o leyes prácticas si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional (Kant 2011, p. 19).

Así, Kant nos explica que la razón pura práctica es capaz de enunciar dos tipos de proposiciones que exponen la voluntad de los seres racionales. Por un lado, la máxima expone la voluntad de uno o algunos hombres mediante imperativos hipotéticos, los cuales, como su nombre lo indica, pueden estar sujetos a excepciones. Por otro lado, las leyes son universales, ya que comunican la voluntad de todos los hombres a través de un imperativo categórico, esto claro está, sin excepción alguna. Otra distinción entre máximas y leyes es que las primeras tienen contenidos empíricos, mientras que las segundas son puras.

Ante la dificultad de pensar una ley universal de la voluntad, la cual pueda ser válida para todos los hombres, Kant propone la siguiente enunciación de dicha ley: “actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” (Kant 2011, p. 35). Es de esta forma como el famoso imperativo categórico aparece en la CRPA, con la intención de ser una ley de conducta que autodetermine a la voluntad de todos los hombres. Así como las leyes de la naturaleza se cumplen de forma categórica, el imperativo categórico debería cumplirse. Este conocimiento que tenemos de leyes y máximas de la voluntad se lo debemos al hecho de que, precisamente, la razón pura práctica nos permite hacer esa distinción y así conocer algo del mundo de la voluntad.

Una vez hecha la distinción anterior, es legítimo preguntarse por el objeto de la razón pura práctica, es decir, por aquello que persigue o debería perseguir siempre nuestra voluntad. De esta manera, es como Kant inicia un estudio minucioso de lo que se entiende por *bien y mal* y haciendo gala de sus conocimientos lingüísticos, tanto del alemán como del latín, nos dice:

Wohl o bien *Übel* significan siempre solamente una relación a nuestro estado de agrado o desagrado, de contento o de dolor, y si por eso deseamos un objeto o lo rechazamos, ello ocurre sólo en cuanto es referido a nuestra sensibilidad y al sentimiento de placer o displeacer que él produce. Pero *das Gute* o *das Böse* significan siempre una relación con la voluntad en cuanto ésta es determinada por la ley de la razón a hacer de su objeto y su representación, sino que es una facultad de hacerse de una regla de la razón la causa determinante de una acción (mediante la cual un objeto puede ser realizado) (Kant 2011, p. 71).

Con esta afirmación, Kant nos deja claro que es diferente el bien que hace referencia a las sensaciones del Bien¹ que funge como el objeto de la voluntad universal, mismo que en algún momento pudiera o debería ser realizado.

Ahora bien, sabiendo que el Bien es el objeto de la razón pura práctica y habiendo presentado de manera sencilla el proceder de ésta hasta determinar dicho objeto, queremos puntualizar el hecho de que no se puede conocer un acto moral de la misma forma en que se puede conocer un fenómeno de la naturaleza. Lo anterior se debe a que, como se ha mencionado con anterioridad, a diferencia de la razón pura, la razón pura práctica no está determinada por espacio y tiempo, pues su *a priori* y ley apodíctica es la libertad, por tal motivo todo lo que produce la razón pura práctica no es fenoménica y no puede haber conocimiento de ello:

es totalmente imposible encontrar en cualquier experiencia un ejemplo conforme a ella, pues entre las causas de las cosas, como fenómenos, no se puede encontrar ninguna determinación de la causalidad que sea absolutamente incondicionada, pudimos sostener el pensamiento de una causa que actúa libremente sólo si aplicábamos este pensamiento a un ser del mundo de los sentidos considerado, por una parte, al mismo tiempo como noúmeno, mientras mostrábamos que no es contradictorio considerar todas sus acciones como físicamente condicionadas en cuanto son fenómenos y, al mismo tiempo, considerar la causalidad de ésta como

¹ Nos permitimos usar bien (con minúscula) para hacer referencia a *Übel* y Bien (con mayúscula) para hablar de *das Gute*.

físicamente incondicionadas en cuanto el ser agente es un ser intelectual, y hacer así del concepto de libertad el principio regulador de la razón (Kant 2011, p. 57).

Ante esta imposibilidad de conocer algún fenómeno que haya sido producido por el *a priori* de la libertad, nos vemos en grandes dificultades para ejemplificar algún acto que sea libre y, por ende, moral, pues simplemente no lo conocemos, lo más que podemos hacer son analogías que expliquen de manera narrativa cómo serían esos anhelados actos morales de la voluntad. Dichas narraciones deberían explicar cómo puede ser posible que el Bien se manifieste de manera sensible y pueda ser conocido.

Ahora bien, para nosotros lo anterior es un punto muy problemático, pues a nuestro juicio la imposibilidad de conocer un acto moral, cuando se quieren distinguir los principios prácticos que fungirán como leyes universales de conducta para garantizar el correcto actuar de los hombres, complica la posibilidad de legitimar la propuesta kantiana como punto de referencia para el actuar de los mismos. En otras palabras, ¿cómo podemos aceptar el imperativo categórico como ley universal de la razón pura práctica, si no conocemos ningún ejemplo real que nos garantice que los efectos de la ley moral son los deseados? Si sólo pensáramos de manera particular y nos quedáramos en la inmediatez, la dificultad ante la razón pura práctica kantiana que hemos puesto sobre la mesa sería válida, sin embargo, Kant nos dice en la conclusión de la CRPA:

la moral comenzó con la más noble propiedad de la naturaleza humana, cuyo desarrollo y cultivo tiene en perspectiva una utilidad infinita y termino en el fanatismo o en la superstición. Así sucede en todas las tentativas, burdas todavía, en que la parte principal del trabajo depende del uso de la razón, el cual no se va encontrando espontáneamente, como ocurre con el uso de los pies, por medio del ejercicio frecuente, sobre todo cuando concierne a propiedades que no se pueden presentar en la experiencia común (Kant 2011, p. 191).

Si miramos de manera global a la ley moral y pensamos las inquietudes del proyecto crítico kantiano como un lento proceso histórico, nos vemos obligados a focalizar un fenómeno dentro de la historia

que haga que el estudio y seguimiento del imperativo categórico kantiano cobre una importancia trascendental. Dicho fenómeno es uno de los periodos más significativos del quehacer humano; hablamos de la Ilustración, sobre la cual profundizaremos a continuación.

Kant, el uso público de la razón en la Ilustración y la esperanza de la ley moral

Cuando hablamos del movimiento cultural del siglo XVIII llamado la Ilustración no podemos dejar de pensar en la enciclopedia o en la Revolución Francesa como algunas de sus más grandes manifestaciones. Sin embargo, Immanuel Kant en su artículo “¿Qué es la Ilustración?”, el cual escribió para la revista *Berlinische Monatsschrift* en 1784,² la sintetiza de forma magistral con la expresión latina *¡sapere aude!*,³ y continua diciendo: “la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro” (Kant 2004, p. 25). Para Kant lo más importante, y sin duda apasionante de este movimiento cultural, es el uso de la libertad del hombre para pensar por sí mismo, negando así toda posibilidad de dogmatismos que influyan o determinen la razón humana, lo cual, dota de sentido al proyecto de la filosofía crítica. Kant afirma que la condición de posibilidad para que los hombres nos atrevamos a pensar es la libertad, entendiendo por ésta simplemente el hacer uso pleno y público de nuestra razón (Kant 2004). Pero, ¿qué entiende Kant por hacer uso público de la razón?, nuestro autor contesta: “Entiendo por su uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores” (Kant 2004, p. 28). De esta manera Kant señala que el uso público de la libertad se centra en la capacidad plena e infinita de verter la maestría de la razón en un texto y compartirlo a todos los hombres, para que pueda ser leído y analizado por cualquier persona.⁴

² Es importante señalar que este artículo se publica justo entre la aparición de las dos primeras críticas kantianas.

³ ¡Atrévete a pensar!

⁴ A nuestro juicio no se traiciona el sentido del texto de Kant si extendemos el uso público de la razón a la cátedra.

Cuando los hombres hacen uso público de la razón inicia un proceso lento pero firme hacia lo mejor que la razón puede ofrecer, es decir, cuando los hombres publican sus textos inicia un proceso de racionalización que podríamos llamar educativo, en el que los hombres nos enteramos de lo mejor que puede ofrecer la razón; y poco a poco se puede ir progresando en el camino de pensar y lograr lo mejor para los hombres. Decimos que es un proceso porque el mismo Kant afirma que aún no se ha llegado a la Ilustración, pero que en definitiva la Europa del siglo XVIII se encuentra en una era ilustrada:

si ahora nos preguntamos: ¿es que vivimos en una época ilustrada? La respuesta será: no, pero sí en una época de ilustración. Falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón de religión (Kant 2004, p. 34).

¿Cómo podemos salvar a la Ilustración de no ser una simple utopía?, ¿dónde podemos encontrar una prueba que nos haga saber que vamos por buen camino hacia lo mejor que puede ofrecer la razón y que algún día conoceremos la Ilustración? Kant dice que ese dato empírico lo podemos encontrar en la Revolución Francesa: “esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días” (Kant 2004a). Nuestro autor ve en la Revolución Francesa un movimiento político que, sin duda, garantiza el camino hacia lo mejor de la razón, debido a que es un momento en el que los hombres son capaces de ofrecer sus vidas por conseguir su libertad. Por si fuera poco nuestro autor afirma que la verdadera causa de la Revolución Francesa es: “una disposición moral del género humano” (Kant 2004a). Esto último es de vital importancia para nosotros, pues es precisamente donde observamos una relación directa entre la ley moral de la CRPA y la Ilustración, debido a que la ley moral es distinguida por la razón y debería ser cumplida; pero al no haber ningún caso fenoménico de su cumplimiento, el ideal Ilustrado, la filosofía crítica y la Revolución Francesa, aparecen como un uso público de la libertad, que tiene como finalidad continuar con el progreso de la razón para que algún día la ley moral sea cumplida por alguno o por todos los hombres. Lo anterior nos obliga a recordar la conclusión de la CRPA donde Kant afirma que la razón pura práctica:

“puede aconsejarnos seguir ahora la misma vía en el estudio de las predisposiciones morales de nuestra naturaleza y darnos la esperanza de llegar al mismo buen resultado” (Kant 2011, p. 191). De esta manera, el uso público de nuestra libertad y el estudio de la ley moral nos da la grandiosa esperanza de que la humanidad algún día llegue a actuar moralmente, esto con el simple hecho de cumplir la ley.

Conclusión

No podemos conocer fenómenos morales por el simple hecho de que el *a priori* de la razón pura práctica es la libertad y ésta no se sitúa en espacio y tiempo; por lo cual, el objeto de la ley moral propuesto en la CRPA, a saber: el Bien, no es conocible. Es así que, de manera inmediata, no se legitima el estudio de la ley moral como piedra angular de una ética que pretenda que los hombres, de manera fenoménica, actúen moralmente. Sin embargo, en la Ilustración del siglo XVIII, encontramos un dato empírico que dota de sentido el estudio exhaustivo de la ley moral, pues en él observamos la esperanza de que algún día la humanidad, al hacer uso pleno de su libertad pública, pueda llegar a cumplir de manera real y no sólo narrativa la ley moral. ☒

Bibliografía

- Aramayo, Roberto R. 2001. *Kant y la Ilustración*. Instituto de Filosofía, CSIC, pp. 293-309.
- Kant, Immanuel. 2002. *Crítica de la razón pura*, España: Alfaguara.
- _____. 2004. “¿Qué es la ilustración?” en: Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México: FCE, pp. 25-38.
- _____. 2004a. “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México: FCE, pp. 95-118.
- _____. 2011. *Crítica de la razón práctica*, México: FCE.
- Mumbrú Mora, Alex. 2015. *Las categorías de la libertad en Kant*, Barcelona: <http://revistas.upcomillas.es/index.php/pensamiento/article/view/6396>.
- Villaran, Alonso. 2015. “El sumo bien kantiano: El objeto construido de la ley moral”. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 71, no. 268, pp. 827-843.

Desde la heteronomía a la autonomía de la ley moral. Un diálogo del planteamiento de la ley moral desde la filosofía crítica con la moral tradicional

Juan Carlos Flores Bernal

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Resumen:

Este estudio presenta en la primera parte, la enunciación central de la *Crítica de la razón práctica* respecto a la autonomía de la ley moral; en un segundo momento se presentan, de manera sucinta, los fundamentos del acto moral desde la doctrina inspirada en el pensamiento tomista. Por último, se ofrecen los resultados de la reflexión sobre la importancia de la autonomía de la ley moral como principio determinante de la voluntad libre, frente a la heteronomía de los discursos hegemónicos.

PALABRAS CLAVE: Kant, *Crítica de la razón práctica*, ley moral, autonomía.

Abstract:

This study presents in the first part the central enunciation of the Critique of the Practical Reason regarding the autonomy of the moral law; in a second moment, the foundations of the moral act are presented succinctly from the doctrine inspired by Thomist thought. Finally, the results of the reflection on the importance of the autonomy of the moral law as a determining principle of the free will, as opposed to the heteronomy of the hegemonic discourses, are offered.

KEYWORDS: Kant, Critique of practical reason, moral law, autonomy.

Introducción

A lo largo de Latinoamérica, la cultura se ha permeado de los elementos básicos de la moralidad inspirada en el pensamiento tomista, por diversas circunstancias históricas, incluso la expresión más secular del gobierno y de los organismos sociales han adoptado una forma de dilucidar y conjeturar el hecho moral, a nivel particular y general, desde la moral tradicional. Estas estructuras morales que en la práctica son casi automáticas, tanto en la valoración de los actos humanos como en los procesos de formación ética implementados en las sociedades, son reconocidas cuando entran en diálogo con postulados como los que se desprenden de la filosofía crítica de Immanuel Kant, pues lejos de suscitar escisiones o elucubraciones innecesarias le ofrecen una plataforma de construcción a la moralidad tradicional para interpelar sus bases y posicionar su impacto. Se añade a esto que la explicación kantiana ofrece un rango de universalidad que da cuenta del hecho moral como legislación para toda la humanidad, acicate para todo desarrollo racional sobre la moralidad de los actos humanos.

Este estudio presenta en la primera parte la enunciación central de la *Crítica de la razón práctica* respecto a la autonomía de la ley moral; en un segundo momento se presentan, de manera sucinta, los fundamentos del acto moral desde la doctrina inspirada en el pensamiento tomista; por último, se ofrecen los resultados de la reflexión sobre la importancia de la autonomía de la ley moral como principio determinante de la voluntad libre, frente a la heteronomía de los discursos hegemónicos.

Autonomía de la ley moral en la *Crítica de la razón práctica*

La *Crítica de la razón práctica* desglosa las características principales de la ley moral, con base en ellas puede realizarse un análisis respecto a los postulados principales de la doctrina moral inspirada en la filosofía tomista. Kant, como el título de la obra lo indica, trata de poner en su justo lugar el fundamento de la espontaneidad en los actos humanos, su gran logro ha sido presentar un trabajo crítico respecto a la ley moral en el que propone ofrecer las condiciones de posibilidad para el pensamiento; dicha tarea está en la frontera que marcó el análisis de la razón pura como facultad del conocimiento

teórico; en un plano consecuente, en el uso práctico de la razón pura, bajo el campo de la moralidad, el hombre se relaciona con el mundo de acuerdo a un flujo causal distinto al descrito en lo fenoménico, a saber, el flujo de una voluntad libre determinada por un principio práctico supremo del que hay que rendir cuenta.

A diferencia del periodo de la casuística en el siglo XVI y XVII, en el desarrollo histórico de la moral tradicional, en donde el objeto del acto moral se consideraba como el factor determinante de la voluntad y el principio central para el discernimiento de la bondad o maldad de las acciones, para Kant, la etapa moderna abre una nueva manera de abordar y pensar la moralidad. A la sombra de la llamada revolución copernicana, la ley moral como principio práctico se emplazará en un estrato que antes sólo era concedido a elementos heterónomos a la razón pura. Cabe mencionar que la moralidad no se verá envuelta en la vorágine de casos y de ejemplos sino, por el contrario, su itinerario será el de las condiciones de posibilidad, el del arduo pero seguro hilo de la formalidad pura, con tal de sustentar de manera exacta el uso de las facultades que permiten pensar la libertad de las acciones en orden del establecimiento de un principio originario.

De hecho, la *Crítica de la razón práctica* no tiene en su exposición un tratado sobre la sensibilidad que le permita un parámetro de referencia respecto a la materia del juicio moral, en el caso específico de que una intuición tal fuese posible; por un camino distinto, esta obra magna aprehende de modo directo las condiciones que hacen posible el juicio moral. Desde este horizonte de comprensión es necesario separarse del campo de las intenciones humanas, pues, aunque tradicionalmente la consideración de una conciencia antecedente, recta y verdadera era la clave de interpretación por el cual el acto moral reflejaba la intención del sujeto, esta perspectiva adolecía de dos fragmentaciones. Por una parte, la determinación de la voluntad se encontraba en una serie de elementos externos a la misma razón y, por tanto, sin la especificación propia de una voluntad libre y ajena a los condicionantes empíricos, por otra parte, daba lugar a una especulación abierta, pues la valoración de la acción para declarar algo como verdadero o falso, remontaba a una larga dilucidación de los casos, se presentaba la situación en la que una misma intención pudiera ser buena, aunque por su materia sea valorada como errónea. El pensamiento de Kant se separa del

dominio de las intenciones, pues al no poderse percibir de manera directa, obliga a tener como criterio radical de la moralidad la bondad o la maldad en el marco de la subjetividad de la conciencia. Más que apoyarse en la intención es conveniente justificar la regla, la cual en su carácter racional permite tanto la validez como la universalidad; se desconoce el origen de la acción humana, no obstante, la causa de la libertad favorece que se pueda distinguir entre una máxima y el carácter de una ley, por lo cual se logra determinar a la voluntad.

La ley de la naturaleza apunta a la posibilidad del entendimiento para la construcción de los objetos de la experiencia, mediante la aplicación de los conceptos puros, que como elementos *a priori*, en la síntesis de lo múltiple de la intuición empírica, determinan la posibilidad de la existencia de los objetos particulares como fenómenos; de manera análoga, pero no con menor importancia, en el ámbito de las cosas en sí la razón pura ejerce un uso práctico, que al lograr cernir las máximas subjetivas y las leyes, llega al concepto de una ley práctica como principio determinante, a saber la ley moral, cuya posición vital va a justificar a todos los objetos comprendidos en la razón práctica, de allí la pertinencia de que la argumentación crítica que la sostiene sea valorada y puesta en diálogo con otros planteamientos respecto a la moralidad.

Es un hecho que entre los hombres se dan los juicios morales; así, dichos juicios enlazan la posibilidad de actos específicos y estos actos dan cuenta de objetos en el campo práctico de la razón; de allí que sea consecuente buscar principios fundamentales prácticos que contengan una determinación universal de la voluntad; cuando dicho principio sólo es válido para el particular, Kant, denomina a tales reglas prácticas como máximas (*cf.*: Kant 2005, p. 19); cuando son válidas para todo ser racional son leyes prácticas. De allí que la primera connotación de la ley moral es ser una prescripción que determina a la voluntad y en cuanto legislación presente a la razón, es un deber. Este carácter de obligatoriedad no coarta a la voluntad libre pues el filósofo mantiene que no es sólo la razón la que especifica el acto moral, sino que también el libre arbitrio toma parte en el flujo causal de la determinación de la voluntad.

No obstante, la ley moral es una legislación que no está subordinada, como algunos principios prácticos materiales a un sentimiento de placer o displacer, pues la formalidad de la ley para poder determinar una voluntad libre la exenta de cualquier tipo de condi-

cionamiento empírico, en otro caso permanecería como máxima, de acuerdo a la inclinación de cada individuo, y no como ley práctica. Así la ley es objetiva y está suscrita en todos los seres racionales, de allí que la ley moral se exprese como un hecho de la razón, al dar a entender la conciencia que de ella se tiene y su autonomía.¹ Si aceptamos que la forma de la legislación sólo puede ser pensada por la razón, entonces la voluntad que se determina por la mediación de esta ley no puede estar condicionada por la causalidad en lo fenoménico, así, la voluntad ejerce espontaneidad frente a lo empírico y puede ser llamada libre. Desde este plano es posible mencionar que la ley moral es *ratio cognoscendi* de la libertad.

Una vez establecidas las estipulaciones de la ley moral es conveniente acotar la formulación del imperativo que se desprende de la misma, como condición suprema de todas las máximas: “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” (Kant 2005, p. 35). Esta formulación subraya el ejercicio racional y la concreción práctica como necesarios para que la máxima se exprese en términos de validez universal, lo cual apunta a la posibilidad de determinar la voluntad por la ley práctica de la moralidad; así, la ley moral permite reconocer la autonomía del sujeto en el campo moral, en tanto que es el ejercicio de discernimiento del propio individuo el que le permite distinguir entre una máxima y la posibilidad formal de una legislación para todos los hombres, puesto que la misma ley moral no está subordinada a los condicionantes empíricos. Ubicar la ley moral

¹ “Conviene preguntarse, además, acerca de qué es lo que es un *fáctum*, si es la ley, o la conciencia de la ley, o la autonomía de la voluntad, puesto que Kant en diferentes pasajes y sin mayores explicaciones, se refiere a todos ellos como *fáctum*. Al respecto, difieren los exégetas. Alberto Rosales sostiene que, es a través de la conciencia de la ley moral que la razón se da cuenta de que ella es legisladora, se da cuenta de que ella es la que da la ley, de tal manera que la conciencia de la ley es una conciencia de la autonomía, y es la conciencia de la libertad. Las tres forman parte de la misma conciencia. Por otro lado, la ley no puede ser un *fáctum* que flota por sí solo: ley es conciencia de la ley. No puede haber ley sin conciencia de esa ley. De tal manera que, si el *fáctum* es la conciencia de la ley misma, recae sobre la ley misma la característica de *fáctum*” (Belandria 2009, p. 24).

en un estado original respecto al acto humano y la bondad o maldad estipulada en el juicio moral es una novedad en el planteamiento del hecho moral.² Dicho rasgo de la ley moral permite abordar los tres modos en que el hombre se relaciona con la legislación, a saber, lo imperativo, la dependencia y la coacción, no como formas de una posible imposición, sino como el reconocimiento de una autodeterminación en la autonomía de la voluntad (*cf.* Kant 2005, p. 37).

No es posible que desde las condiciones empíricas se desprenda el fundamento de una regla necesaria y universal, pues este marco está caracterizado por la contingencia y por la materialidad, las cuales pueden conducir a un precepto práctico, pero tal reglamentación no puede ser considerada como ley práctica; la índole de libertad en la voluntad refiere a una necesidad de sostener las condiciones formales de la posibilidad de una ley general.³ De esta manera se

² “La autonomía, entendida en el sentido del individualismo contemporáneo, es incompatible con la universalidad. En efecto, si entendemos autonomía como libertad para conducir la propia vida de acuerdo al propio deseo o como una esfera de acción en la cual sólo el interesado puede intervenir, con la sola excepción de la prohibición de dañar a terceros, el resultado apuntaría a una multitud de ‘imperativos hipotéticos’ y no a leyes prácticas en el sentido que Kant le da a este término. En las leyes prácticas no basta con que el principio se origine en el agente, sino que se requiere, además, la forma de la ley, esto es, la universalidad, que elimina toda arbitrariedad” (González Vallejos 2010, p. 115).

³ “Para nuestro autor, en efecto, cuando se aplica a una prescripción práctica el adjetivo ‘heterónoma’ significa lo mismo que ‘condicionada’ o ‘hipotética’, y la ‘condición’ o ‘hipótesis’ en cuestión no es otra que un interés que actúa como fundamento de validez de la restricción de la voluntad que expresa la prescripción de que se trate: cuando se da esa condición, en definitiva, cuando interesa por motivos empíricos obrar del modo indicado por la prescripción, ésta es válida, y cuando no, no, por lo cual se advierte inmediatamente que semejante validez no es la que con Kant hemos de exigir a un mandato moral, sino que si seguimos aspirando a encontrar un imperativo propiamente formal y un fundamento de validez del mismo hemos de hallar al cabo una regla práctica más alta que aquella de que partíamos y que enuncie la necesidad de la condición expresada por esta última” (Mardomingo Sierra 2002, p. 203).

aborda el ejercicio de discernimiento en el sujeto moral, el cual al desprenderse de la materia de una máxima puede pensar la posibilidad de una legislación universal.

En el cuarto teorema de la crítica de la razón práctica Kant especifica lo siguiente: “La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria a este principio y a la moralidad de la voluntad”.

Este punto de referencia respecto a la autonomía compila la formalidad, la abstracción de lo empírico, la incondicionalidad, la universalidad y el carácter categórico de la ley moral. Sin duda, el proceso de discernimiento entre las máximas y las leyes, entre lo condicionado y lo espontáneo es lo que facilita asumir la autonomía como el elemento central de la voluntad libre determinada por el principio formal de una legislación universal.

La ley moral, desde la doctrina moral de inspiración tomista

En la larga tradición de la doctrina moral inspirada en el tomismo se expone de manera sistemática la determinación de la voluntad; no obstante, el principio original de dicho ejercicio no está sostenido desde el carácter práctico de la razón pura, sino en vistas al fin de la naturaleza humana, orientación por la cual el hombre puede designarse como un ser libre (Rahaim Manriquez 1985, p. 537).

El fin intrínseco del hombre es la felicidad, como un concepto rector que realiza su naturaleza y que lo ubica en un progreso constante. Toda criatura tiende hacia su fin último, a esto lo impulsa una inclinación connatural, que apunta en último término a su felicidad. No siempre tal tendencia es una orientación consciente; el apetito natural que se encuentra en la naturaleza del hombre, que lo lleva al desarrollo óptimo de todas sus facultades y lo orienta a su felicidad no es una inclinación libre, aunque le pertenezca a un ser libre, es su determinación original. Cabe añadir que lo que sacia con plenitud la razón y la voluntad humana es la satisfacción del bien, tal objeto se presenta como el fin de la naturaleza humana; a esto se añade que por su propia naturaleza el ser humano es capaz de aprehender y apetecer el objeto que cubre sus necesidades. Es así que el hombre tiende a la felicidad como a su fin y ésta se ubica en el bien.

Para que el hombre logre su fin ejerce los actos humanos, en cuanto morales, dotados de rectitud, prosiguen hacia el cumplimiento de la finalidad humana. Se le llama acción moral a la que depende de la voluntad libre y que se ejecuta con advertencia de la rectitud o maldad del objeto. El acto moral se conforma de acuerdo a una norma que es medida o regla de la actuación; existen normas objetivas según el orden establecido en el mundo y la naturaleza, por su parte, se dan las normas subjetivas, las cuales al depender del parecer del sujeto pueden ser rectas o no. La naturaleza humana o racional considerada en su totalidad es la norma o regla de la bondad moral, con todas sus relaciones y exigencias. Lo que conviene al hombre es el bien moral, de tal forma que hay actos que por su misma naturaleza tienen este carácter, entonces, hay acciones que por sí mismas son buenas. Si el bien propio de la naturaleza humana es el bien moral, por norma de la bondad debe considerarse la misma naturaleza humana, pues ella constituye lo que han de ajustarse los actos de cada particular.

La única ley que existe de manera original en el hombre es la ley natural. La necesidad de tal legislación está en aportar a la razón una base para el discernimiento de la maldad o bondad de sus actos, y, por consiguiente, para determinar la voluntad.

La ley moral consiste en una disposición de la razón encaminada al bien común y promulgada y dada por quien tiene el cuidado de una comunidad. En este sentido, la ley moral tiene un carácter heterónomo y su contenido se desprende de una legislación anterior, cuyos preceptos secundarios se desglosan desde una doctrina. La ley se distingue del precepto en que éste es para el bien particular o para un corto tiempo.

La ley natural va impresa en la condición humana y sustenta al conjunto de reglas que los hombres sienten que deben observar por la sola luz de la razón.⁴ Se trata de una luz del entendimiento, en virtud de la cual se sabe lo que se debe hacer y lo que se debe evitar (*cf.* De Aquino, *Suma Teológica*, I-II, a. 91). La ley natural obliga a la voluntad a actuar no con una necesidad física sino con una necesidad moral, lo cual deja a la voluntad libre para elegir lo contrario. La necesidad moral está condicionada a alcanzar el fin del hombre

⁴ “La ley –toda ley– es algo de la razón” (De Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a.1.)

que es la felicidad; así la ley natural establece una ligadura moral al bien en pro del fin de la naturaleza humana. Las leyes positivas sólo tienen sentido y fundamento en la ley natural que, aun siendo parte de la condición humana, es un decreto del creador, participa de la ley eterna y regula la valoración de las leyes positivas y de los preceptos. De manera directa contra la autonomía de la razón humana, el fundamento último de la voluntad está condicionado por su participación en la ley eterna. Tres son los argumentos que, con base en la experiencia, pretenden sustentar la presencia de la ley natural:

Al ser humano le consta que discierne entre el bien y el mal.
 Se realiza un juicio moral para evitar el mal y hacer el bien.
 La conciencia moral hace al hombre sentirse digno de sanción o de premio, según se cumpla o se falle en la ley moral que se desprende de la ley natural.

Cabe hacer mención que la ley natural está dictada en el ejercicio de la razón sobre los actos humanos, de tal manera que su presencia forma parte de la existencia del hombre. No obstante, no basta la sola enunciación de la ley para determinar la voluntad, la obligación depende de la necesidad moral que da la participación en la ley divina. Es conveniente que se presente una necesidad absoluta de cumplir lo mandado, la fuente de tal carácter absoluto sólo puede estar en el autor de la ley natural, pues pese a la existencia de algunos actos que de modo directo conducen al fin, esto no basta para imponer una obligación moral y la absoluta necesidad moral, dos cosas que están patentes en la conciencia de todo ser humano. La ley natural se revela por la razón y es de carácter universal, por su condición esencial de regir los actos humanos; por medio de la razón también se puede postular que la ley natural es inmutable, pues si la naturaleza no cambia, también permanece igual lo que le conviene como algo necesario.

De la heteronomía a la autonomía, un diálogo desde el orden práctico

La coyuntura inicial entre ambos sistemas de pensamiento está dada en la inquietud constante de partir del fundamento, de modo ex-

plícito se presenta la conveniencia y la necesidad de partir de una presentación del origen y el sustento de la moralidad en los actos humanos. Esta línea de elucubración que pareciera lo más elemental muestra que la ley moral que rige la operación humana no está inserta en el marco de un automatismo, ni tampoco está reducida a la inconciencia o a la inercia de un movimiento connatural; por el contrario, se establece desde un inicio que la apuesta radica en la racionalidad del ser humano, en su capacidad para ser consciente de la base que justifica el carácter de sus actos y que al mismo tiempo valida el impacto de los mismos. Es un hecho que la exposición de dicho umbral de la moralidad es radicalmente distinto desde un campo a otro; sin embargo, el reconocimiento de la condición humana como el plano de racionalidad y del influjo de la causalidad libre como garantes del sentido y el valor de un ser auto reflexivo es un punto de cercanía del que no hay que prescindir.

El paso de la heteronomía a la autonomía es la interpelante hacia una lenta transformación de la visión de los fundamentos del acto moral, de tal manera que, si bien es claro que la doctrina moral de inspiración tomista postula la fundamentación en orden a la finalidad de la naturaleza humana, cuyo fin último subordina a la felicidad como fin intrínseco y singular, este criterio expone a la misma operación humana a ser justificada y valorada de acuerdo a inclinaciones y posiciones particulares, la hace depender de la representación individual del sentimiento de placer y displacer, así como a las mismas acotaciones históricas a las cuales el individuo ha sido expuesto. La consideración de la voluntad como autónoma en la determinación de la ley moral la salvaguarda de los condicionantes empíricos e impulsa a que el acto moral sea estipulado y fundamentado conforme a la ley moral universal y no a los condicionantes de un caso general que queda, en última instancia, reducido a lo empírico y circunstancial. De esta manera, el paso de una visión de heteronomía a un planteamiento de autonomía es la pregunta por sostener el estatuto del acto moral desde la contingencia a la necesidad, desde la circunstancia a la permanencia.

No obstante, la doctrina moral inspirada en el pensamiento tomista establece como legislación de la bondad o maldad de los actos morales a la naturaleza humana, como una norma objetiva que expresa la conformidad al orden establecido en el mundo. Tal aspiración no puede más que patentizar la heteronomía de la ley moral,

dado que se asume el concepto de naturaleza humana como un constructo dado, de acuerdo a la visión de que la naturaleza corresponde a la esencia como principio de operaciones; dicho concepto no es deducido del ejercicio racional y las condiciones que lo hacen posible, de tal manera que al no encontrar en el entendimiento un objeto que justifique la utilización de tal concepto, se ve la presunción de hacer nexos implícitos, como el de naturaleza humana como ser creatura, cuyo fin último y estructura elemental requerirán de otro discurso externo que lo legitime, a saber, la antropología sustentada en el mismo campo de enunciación del que salió el concepto rector de la naturaleza humana.⁵ La bondad o maldad de los actos humanos dependerían, según lo expuesto, de las facultades, las relaciones y las exigencias que el concepto de ser humano en el marco de una doctrina externa ve como conveniente o adverso para la realización del fin último de dicho ser; no obstante, el vocablo está ligado a una contextualidad histórica determinada, lo que hace variar la concepción de lo bueno y lo malo, y, por tanto, la enunciación del juicio moral. Esta heteronomía no es necesaria cuando el ejercicio de la razón encuentra en la determinación de la voluntad libre tal autonomía en la condición humana que la capacita para discernir entre un precepto subjetivo condicionado a las circunstancias, frente a una ley práctica presentada de modo apodíctico y de carácter universal. No se tratará así de lograr la justificación en la conciencia de una naturaleza predeterminada por una doctrina, sino de justificar la acción misma del ser humano por su legislación universal y necesaria.

Para la doctrina moral inspirada en el pensamiento tomista, la única ley que existe de manera original en el hombre es la ley natural, la cual es universal e inmutable y dicta a la conciencia humana hacer el bien y evitar el mal; es así que, la argumentación para sostener el carácter fundante de tal legislación es la capacidad de discernimiento entre lo bueno y lo malo, así como la sensación que siente

⁵ “La heteronomía tiende a buscar la ley de la voluntad en los principios empíricos u objetos de la experiencia y en los principios racionales de la perfección aparente en alguna voluntad divina; y la autonomía es efectivamente el principio de la constitución de la voluntad para sí misma, con independencia de todo objeto deseado, y es la determinación del arbitrio a través de la ley moral categórica” (Laymi Ticona 1981, p. 46).

el individuo de satisfacción o de culpa cuando se enfrenta a la ley moral, la cual depende de la ley natural. Para Kant, la ley moral es anterior a la enunciación de los juicios morales respecto a los actos humanos, es un hecho de la razón que se presenta en el origen de la voluntad como facultad incondicionada respecto a lo empírico y a la causalidad de los fenómenos. Así, la ley moral es el estrato del cual se desprenden las leyes prácticas categóricas que, por su universalidad y contundencia, por un ejercicio del pensar, pueden crear sentido respecto a la bondad o maldad de las operaciones en concreto.

Para la doctrina moral inspirada en el pensamiento tomista la ley natural no es en su totalidad formal, sino que apunta a bienes prácticos operables, pues el condicionante es lo bueno, entendido como fin de la naturaleza humana, concepto rector que se traduce en el bien de la vida, el bien de los hijos, el bien de la verdad y la justicia; esto coloca a la ley natural como principio práctico determinado por el bien en objetos específicos y contextuales. Desde el desglose de la autonomía de la voluntad que se determina desde la ley moral, lo bueno y lo malo son efectos de la libertad, se trata de conceptos que son posteriores al reconocimiento de la misma ley moral, de tal manera que posibilitan la capacidad de hacer juicios morales sobre las acciones, pero no definen a la voluntad en su posibilidad de determinarse de manera formal y universal.⁶ Así, la moral permanece en el plano de una narrativa libre en el flujo causal de la razón pura en su uso práctico, da al acto humano el rigor de un juicio moral catalogado por el cumplimiento de una legislación universal, por la firmeza en el deber frente a dicha ley práctica y desde allí desglosando el carácter de bondad; en sentido contrario, la bondad estaría preestablecida desde un marco doctrinal, que respondería más a un concepto previo de lo conveniente, útil y agradable al ser humano

⁶ “En KpV nuestro autor defiende la misma doctrina, esta vez aclarando que no es el hecho de que la voluntad tenga un objeto de su querer –no se puede dejar de tenerlo, de lo contrario no querría nada y no estaría actuando como voluntad– lo que la hace ser heterónoma, sino que lo es el que ese objeto preceda a la ley moral en la determinación de la voluntad, de esta manera, cuando es la ley moral el fundamento de esa determinación no hay ningún inconveniente en que la voluntad tenga algún objeto, es más, es necesario que lo tenga: el que la ley le marca” (Mardomingo Sierra 2002, pp. 33-34).

que a una universalidad lograda por la legislación categórica de un hombre virtuoso al distinguir la máxima de una ley.

En este sentido, la interpelación a la heteronomía se marcaría como un reconocimiento de la independencia de la ley moral a estructuras de referencia sobre la bondad o maldad de los actos humanos, las cuales tienen la gran nobleza de aconsejar en torno a la valoración de los juicios morales, pero mantienen distancia respecto a la conciencia de la fundamentación autogestiva del acto moral, por lo cual limitan la responsabilidad de la persona frente a los actos humanos. Dichas estructuras han trazado a lo largo de los siglos la formación de la subjetividad en el campo moral. Su logro ha sido constatado, en algunas ocasiones, al facilitar un estado de paz a nivel individual y social; sin embargo, su ubicación no es regulación y determinación de la ley moral, sino más bien como efecto del ejercicio de la libertad, es decir, una enunciación de una voluntad libre determinada por una ley práctica cuyo carácter de universalidad y validez permitieron que el cumplimiento del deber se emplazara en virtud.

Conclusión

El desarrollo de la doctrina moral inspirada en el pensamiento tomista en relación con el estudio de la razón pura en su uso práctico, por parte de Kant, es cuestionada desde distintos ámbitos, mediante la reflexión; no obstante, poner el acento en las bases de la heteronomía para abrir la posibilidad de enfatizar la dimensión autónoma del acto moral es un vector primordial en el desarrollo de la filosofía práctica y en la construcción de las relaciones sociales.

Pese a que hay un punto de intersección en el mismo reconocimiento de la capacidad de la racionalidad humana para llegar al fundamento principal del acto moral, no existe un paralelo definitivo entre la concepción de la ley moral en el sistema kantiano, como principio de determinación de la voluntad, con respecto a la moral en la tradición escolástica, la cual estipula en la finalidad de la naturaleza humana el proceso de determinación de la voluntad de acuerdo con la ley natural, cuya caracterización no es semejante a la legislación antes dicha. Kant posiciona la ley moral en un plano anterior a la bondad o maldad de los actos humanos, como criterio de discernimiento de los mismos, esto le posibilita apuntar hacia la autonomía como un elemento universal que de manera *a priori* da cuenta de la

gestión autorreferente del ser humano en la determinación de su voluntad, que de manera incondicionada no se supedita a lo empírico.

De acuerdo al planteamiento moral que sostiene la tradición se expresan dos acepciones de heteronomía que son interpeladas en el estudio de la ley moral; por una parte, la ley moral tiene su fundamento en una legislación que es participación, a su vez, de una ley externa, lo cual supone una referencia a relatos ajenos de tipo doctrinal que no fundamentan el obrar del sujeto en sí mismo, sino respecto a la relación con lo otro; por otra parte, heteronomía en cuanto referencia a la dependencia de la moralidad de los actos al beneficio o al daño que implica la maldad de los mismos, colocando una dependencia de lo moral con los condicionamientos empíricos.

La interpelación de la heteronomía abre el campo a asumir lo intercultural en la plataforma de la universalidad moral, pues la convivencia universal posible está presupuesta en el planteamiento de una ley moral autónoma, cuya formalidad e incondicionalidad la colocan a distancia de depender de discursos hegemónicos con pretensiones de totalidad; lo bueno como objeto, efecto de la libertad y cumplimiento de una ley universal, cuya fuerza de operación está en toda racionalidad, no puede sino hacer emerger el respeto por el cual cada hombre actúa desde su contexto pero con coherencia y firmeza para hacer de los preceptos prácticos una ley para todo ser racional. El dictado de la ley moral es el mismo para todos los individuos y las leyes prácticas que de tal principio se desglosan asumiendo un modo compartido de aplicación a los campos concretos de existencia; de tal manera que el reconocimiento de la autonomía moral es la aceptación de la validez de cada individuo de llegar a la formulación de una posible legislación universal en la distinción de sus máximas frente a los imperativos morales de la razón.

No obstante, la distancia a nivel epistemológico de los dos sistemas de pensamiento, el hecho de los juicios morales en la humanidad da entrada a que la autonomía defendida desde la *Crítica de la razón práctica* sea un interpelante a la tradición de la doctrina moral inspirada en el tomismo, en orden a la fundamentación del acto moral desde lo incondicionado y lo universal, así como en el estatuto concedido al juicio moral desde la apropiación del objeto moral en el sujeto, de acuerdo al uso práctico de la razón.

La obligación del cumplimiento de la ley moral como respeto a la autonomía de la voluntad y a la misma ley, se traduce en auto-

constitución y enlaza la responsabilidad moral en el horizonte de la alteridad y no del individualismo. Es así que la autonomía conlleva un fuerte matiz de atención y compromiso respecto a la moralidad, esto representa un signo de interrogación para el moralista centrado en el cumplimiento por respeto y compromiso a una doctrina hegemónica y externa.

La relación de la heteronomía en la moral tradicional a la autonomía de la *Crítica de la razón práctica* se puede enmarcar en tres nociones: apropiación, en el sentido de concientizar al sujeto de ser gestor de los objetos que en el uso práctico le dicta la ley moral; responsabilidad, en tanto que el cumplimiento de la ley práctica como legislación universal se suscita del respeto a la misma autonomía con la cual se llevó el proceso para llegar al juicio moral; por último, alteridad, en tanto que la ley moral que permite el conocimiento de la voluntad libre asume el respeto a la ley, como una regulación universal para todos los seres racionales. ☞

Bibliografía

- Belandria, Margarita. 2009. “Ley moral e imperativo categórico en la doctrina práctica kantiana”, *Revista de Filosofía*, Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes.
- De Aquino, Tomás. 2017. *Suma Teológica*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- González Vallejos, Miguel. 2010. “El concepto de leyes prácticas en la ética kantiana”, *Revista de Filosofía*, Volumen 66, Alemania: Universidad de Constanza. Recuperado en: <http://www.scielo.cl/pdf/rfilosof/v66/art.07.pdf>
- Kant, Immanuel. 2005. *Crítica de la razón práctica*, México: FCE.
- Laymi Ticona, Teófilo. 1981. *La ética del deber de Kant para la sociedad actual*, México: Universidad Iberoamericana. Tesis doctoral.
- Mardomingo Sierra, José. 2002. *La autonomía moral en Kant*, España: Universidad Complutense.
- Rahaim Manriquez, Salomón. 1985. *Compendio de Filosofía*, México: Offset Universal, S. A.

La crítica de Hegel a la razón práctica de Kant

Irving Ismael Ramos Luna

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Resumen:

El presente artículo tiene como propósito reconstruir de manera resumida la crítica que se desprende de las obras de Hegel de los años 1801 a 1803 hacia la razón práctica del proyecto crítico de Kant. La pertinencia de considerar este periodo reside en que se ubica en el contexto de la incipiente diferenciación entre el idealismo trascendental y el idealismo absoluto, propiciada por el proyecto hegeliano de una nueva lógica y de una rehabilitación de la metafísica en aquellos años, cuyo desarrollo habría de llevar a Hegel a un fuerte enfrentamiento con Kant en lo referente a las Ideas de la razón, el cual culminaría con *Creer y saber* de 1803. Nuestra reconstrucción comenzará por abordar los intereses intelectuales de Hegel en Jena en relación con la problemática del kantismo sobre las Ideas de la razón. Posteriormente, enlazaremos su concepción de la crítica con su interpretación, el tratamiento y exposición de las *Ideas* de la razón en el idealismo trascendental, para exponer, por último, a manera de una discusión *ex concessis*, su crítica a la razón práctica en los límites de *Creer y saber*.

PALABRAS CLAVE: Kant, Hegel, idealismo trascendental, idealismo absoluto, razón práctica.

Abstract:

The present article has the purpose of reconstructing in a summarized way the criticism that emerges from the works of Hegel from 1801 to 1803 towards the practical reason of the critical project of Kant. The pertinence of considering this period lies in the context of the incipient differentiation between transcendental idealism and absolute idealism, fostered by the Hegelian project of a new logic and a rehabilitation of

metaphysics in those years, whose development would lead Hegel to a strong confrontation with Kant in relation to the Ideas of Reason, which culminated with Believing and Knowing in 1803. Our reconstruction will begin by addressing the intellectual interests of Hegel in Jena in relation to the problem of Kantism on the Ideas of reason. Later we will link his conception of criticism with his interpretation of the treatment and exposition of Ideas of reason in transcendental idealism, to finally expose, in the manner of a discussion ex concessis, his critique of practical reason within the limits of Believing and Knowing.

KEYWORDS: Hegel, Kant, transcendental idealism, absolute idealism, practical reason.

Intereses intelectuales del periodo de Jena y el problema de las Ideas de la razón

Si bien nos encontramos que en los años de juventud de Hegel su recepción y crítica del kantismo comienza con una exacerbada simpatía, tal y como se atestigua en su *Historia de Jesús* de 1795, ésta se torna hostil conforme van apareciendo nuevos problemas en el horizonte intelectual de nuestro joven pensador, para los cuales el kantismo es sentido como limitado e insuficiente. Dichos problemas consistirían en la búsqueda de la solución de raíz a las crecientes contradicciones de la modernidad, así como en la comprensión del “proceso vivo” que ésta supone,¹ lo cual habría de llevarle a la

¹ En la sección IV del Espíritu del cristianismo y su destino, Hegel habría vislumbrado que, para pensar la vida, hay que comenzar por el concepto de la pura vida, el cual no es la abstracción de las vidas particulares, sino la forma lógica de la totalidad, la cual acarrea consigo el siguiente problema: si la pura vida es la forma de lo infinito queda pendiente por resolver cómo ésta puede ser aprehendida por el sujeto finito, en el entendido de que este infinito es la unidad de todos los fenómenos de la naturaleza y la libertad humana, puesto que todo intento conceptual-judicativo por apropiársela la llevaría al terreno de la partición con lo que la perdería. “Lo que hay que hacer es pensar la pura vida” (Hegel 2014, p. 224).

exigencia de hacer inteligible la lógica detrás de la mentalidad moderna para responder a la pregunta del por qué ésta sólo llevaba a crear ámbitos diferenciados y contradictorios en amplias esferas de la vida humana.² Así, para Hegel la aspiración teórica de la filosofía por comprender de manera orgánica el pensamiento, el mundo y las transformaciones sociales se expresa en una necesidad³ que lleva en el fondo un compromiso práctico de gran envergadura, pues sin esa comprensión orgánica que sólo es posible a partir de un sistema de filosofía no hay manera de hallar soluciones concretas a las dolorosas contradicciones del mundo,⁴ y no habría mejor manera de hacerlo que examinar la raíz común de la que todas ellas son producto para extirparla.

Estos problemas sentaban la exigencia teórica del poder pensar en su conjunto los diversos fenómenos de la naturaleza tanto como los de la acción humana,⁵ a la manera de una unidad teórica orgánica, articulada y diferenciada, la cual presentaba el reto del poder recoger las distintas relaciones que guardan los elementos de esa totalidad entre sí, tanto como sus transformaciones y vida propia. Esto suponía dos grandes desafíos iniciales: 1) garantizar que la unidad teórico-sistemática de sujeto y objeto en la estructura lógica de la totalidad se efectúe en el plano formal tanto como en el material, y 2) garantizar que esta unidad teórico-sistemática sea asequible a la razón.

² “...la sociedad moderna parecía crear sólo división, y en amplios niveles: división del yo consigo mismo, con otros, con la naturaleza [...] La necesidad para la filosofía surge, como Hegel famosamente lo dijo, de la división” (Beiser 2005, p. 17).

³ “La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía” (Hegel 2010, p. 14).

⁴ “[Hegel] quiere comprender la sociedad burguesa de su época tal como ella es, tal como ella se mueve, y quiere obrar en ella; por otra parte, se resiste a reconocer como vivos y vivificadores los elementos de inhumanidad y muerte que hay en ella” (Lukács 1970, p. 124).

⁵ “Desde el punto de vista de esa sociedad [burguesa] y del conocimiento del papel de la actividad humana en ella quiere Hegel superar el dualismo kantiano-fichteano de subjetividad y objetividad, de interioridad y exterioridad, de moralidad y legalidad, concibiendo al hombre real, total, indiviso y socializado en la concreta totalidad de su actividad social” (Lukács 1970, p. 320).

Es así como Hegel habría visto que era el terreno de las Ideas de la razón aquél en que podría abrirse paso a esas dificultades, lo cual reconducía toda la problemática de la modernidad y su comprensión hacia el terreno lógico, pues la lógica en su más alta significación es la ciencia de las formas.⁶ Debido a que las Ideas son las formas más elevadas del pensamiento en tanto que formas de la totalidad, Hegel llama a esta lógica *idealismo* o ciencia de las Ideas de la razón (*cf.*: Harris 1983, p. 31). Sólo que, en esos dos grandes desafíos encontrará a las Ideas de Kant como insuficientes, las cuales es menester reconfigurar de manera óptima pues en ello se juega el éxito del compromiso práctico de la filosofía.

Exposición y tratamiento de las Ideas de la razón en el proyecto crítico de Kant

Para Kant, las Ideas de la razón eran la columna vertebral del quehacer filosófico en tanto que conceptos de la totalidad del conocimiento según principios, por medio de los cuales la filosofía puede aspirar a ser sistemática en el sentido de que la totalidad es lo que permite unificar e interconectar los diversos saberes, para que éstos no sean un mero amontonamiento de conceptos y juicios sino una unidad teórica articulada:⁷ de ahí que “nadie intenta establecer una ciencia sin basarse en una Idea” (Kant 2010, A 843/B 862). En tanto que reducen los múltiples conocimientos del entendimiento al menor número de principios⁸ y dotan de unidad a la totalidad de los cono-

⁶ Para Hegel la lógica va más allá de las reglas formales del pensamiento, pues distinguiendo entre lógica reflexiva (la teoría del conocimiento de la modernidad), lógica ordinaria (lógica aristotélica en su forma tradicional) y lógica trascendental (lógica crítica de Kant y Fichte), la lógica, en el sentido más alto que ha alcanzado en la filosofía desde Platón, refiere a la ciencia extendida de la Idea como tal, y a esa ciencia la llama idealismo (*cf.*: Harris 1983, pp. 31-32).

⁷ “Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea (Idee)”. (Kant 2010, A 832/ B 860).

⁸ “al inferir, la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales),

cimientos, fungen como fundamento de lo condicionado, a la par que unifican los principios que rigen el conocimiento (Kant 2010, A 323/B 380), y de ahí que reciban el nombre de Ideas trascendentales;⁹ sólo que, debido a que rebasan el umbral de toda experiencia posible, también reciben el nombre de Ideas trascendentes.¹⁰

Dichas Ideas buscan dar satisfacción a la razón en su búsqueda por lo incondicionado en tres tipos de fenómenos: *a)* los relativos al sujeto, *b)* los relativos a la variedad fenoménica, y *c)* de todas las cosas en general. De ahí que para Kant sólo haya tres tipos de Ideas, las cuales no son sino los objetos de la metafísica tradicional: Dios, el mundo, y el alma. Así, el alma no sería sino la unidad incondicionada del sujeto pensante; el mundo, la unidad absoluta de la serie de las condiciones de los fenómenos; y Dios, la unidad absoluta de las condiciones de todos los objetos del pensamiento en general. Entre ellas destaca Dios por ser la Idea más alta que abarca y contiene a las Ideas del alma y el mundo, por lo que su concepto es el arquetipo de la totalidad por excelencia: es el Ideal trascendental,¹¹ al cual la vieja metafísica denominaba como lo Absoluto.¹²

Sin embargo, dichas Ideas no pueden ser demostradas debido a que no están sometidas a las condiciones de la sensibilidad (espacio-tiempo), ni están sujetas a las leyes de causalidad, por lo que carecen de realidad objetiva. Ante esta dificultad Kant propuso que,

con el fin de producir la suprema unidad de los mismos". (Kant 2010, A 305/B 362).

⁹ "Un principio trascendental es aquel por el cual se presenta la condición universal *a priori* bajo la cual solamente cosas pueden venir a ser objeto de nuestro conocimiento en general" (Kant 2011, p. 181).

¹⁰ Sobre la identificación de las Ideas trascendentales con las Ideas trascendentes véase: Kant, *Crítica de la razón pura*, A 327/ B 384.

¹¹ Kant nos explica la diferencia entre Idea e ideal en el siguiente pasaje: "[el ideal] es una idea no sólo en concreto, sino un individuo, es decir, que es una cosa singular que es únicamente determinable o incluso determinada a través de la Idea" (Kant 2010, A 568/B 596). Más tarde lo afirma de nuevo en la *Crítica del juicio*: "Idea significa propiamente un concepto de la razón, e ideal, la representación de un ser individual como adecuado a una idea" (Kant 2011, §17, 234).

¹² Sobre la identificación de las ideas trascendentales con lo absoluto, y sobre el sentido con que Kant entiende lo absoluto, ver: Kant, *Crítica de la razón pura*, A 325/B 381.

en el caso del ideal trascendental, si Dios quedara despojado de toda pretensión fundacional o de realidad objetiva, de modo que pudiese mantenerse como un elemento problemático e hipotético, ya no sería un mero Ideal, sino un principio regulador que nos ofrece un modelo rector para guiar heurísticamente nuestras investigaciones en torno al ideal de completud del conocimiento, mediante la idea de “un mundo como si procediera de una causa necesaria y omnisuficiente” (Kant 2010, A 619/B 647) en el cual se unifican las leyes del entendimiento tanto como las de la naturaleza.

De ahí que las Ideas prestan un último servicio a la razón teórica: para que el conocimiento de lo múltiple pueda ser “la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana” (Kant 2010, A 839/B 867), hay que llevarlos a la figura del sistema científico, el cual es “la unidad de los diversos conocimientos bajo una Idea” (Kant 2010, A 832/B 860). Es decir: la Idea en tanto que principio unificador del saber puede ser realizada como “conocimiento filosófico [...] global, sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura, y que se denomina metafísica” (Kant 2010, A 841/B 869). Así, la Idea plantea una unidad entre fundamento y lo fundado, entre forma y contenido, y por tanto es meta filosofar: no es que se aprenda filosofía, sino que se filosofa en la medida en que nos aproximemos a la más alta Idea del todo, la desarrollemos como sistema científico, hasta que éste, en tanto que copia, logre identificarse con el modelo (Kant 2010, A 838/B 866), con el ideal trascendental (*prototypon transcendente*): hasta ese entonces tendremos filosofía.

Por el lado de la razón práctica, las Ideas adquirirían una configuración y uso diferente. En tanto que la razón práctica se erigía a partir de la Ley moral como su correlato, en ella las Ideas se convertirían en postulados de la razón práctica¹³ en tanto que “hipótesis presupuestas necesariamente desde un punto de vista práctico” (Kant 2013, A 238) cuya necesidad subjetiva nos permite pensar como

¹³ “Estos postulados no son dogmas teóricos, sino hipótesis presupuestas necesariamente desde un punto de vista práctico y, por lo tanto, aunque no ensanchan el conocimiento especulativo, sí confieren una realidad objetiva universal (a través de su relación con lo práctico) a las ideas de la razón especulativa, permitiéndole adjudicarse conceptos de los cuales en otro caso no hubiera podido afirmar tan siquiera su posibilidad” (Kant 2013, A 238).

posible la realización del sumo bien, el cual es el objeto necesario de una voluntad determinada por la Ley moral.¹⁴ Y es que sin la inmortalidad del alma no podríamos pensar como realizable el ideal de la completa adecuación entre voluntad y Ley moral (santidad), de modo que hay que postularla como si subsistiera la propia personalidad en una temporalidad infinita para llegar a esa santidad a manera de un progreso indefinido (Kant 2013, A 220). Asimismo, para que el sumo bien pudiese realizarse, la Ley moral debería poder tener influjo en la causalidad natural, para que el efecto de la voluntad constreñida bajo su mandato sea el sumo bien. Esto generaba una antinomia, que se diluía si la razón práctica incorporaba a Dios como postulado práctico, pues la causalidad entre reinos heterogéneos se esfuma si pensamos al mundo como dispuesto de tal forma que la causalidad conforme a la intención moral puede tener lugar en él (Kant 2013, A 225-226), lo cual requiere que Dios sea causa del mundo: si Dios obra de manera santa, el mundo es el efecto de una intención moral, por lo que éstas pueden tener lugar en él.

Es de esta manera como la razón práctica se ve obligada a admitir dichos postulados como una afirmación práctica¹⁵ en relación con la Ley moral, y he ahí el uso inmanente de las Ideas: debido a que la razón precisa representarse como necesario el objeto de la Ley moral, las Ideas, en tanto que fundamentos del propósito moral, pueden ser afirmadas subjetivamente como una creencia pura, es decir, como si existiesen y tuviesen realidad objetiva, y en ello consiste la fe práctica de la razón (Kant 2013, A 263). Es así como las Ideas de la razón en el proyecto kantiano llegan a convertirse finalmente en cosas de fe¹⁶ limitadas al asentimiento subjetivo, cuya realización

¹⁴ “Las ideas de Dios y de la inmortalidad no representan sin embargo condiciones de la ley moral, sino las condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por dicha ley, esto es, del simple uso práctico de nuestra razón pura” (Kant 2013, A 6).

¹⁵ “son ahora definidos asertóricamente como conceptos a los cuales les corresponden objetos reales, porque la razón práctica requiere ineludiblemente la existencia de los mismos para la posibilidad de su objeto, el sumo bien” (Kant 2013, A 246).

¹⁶ “Los objetos que, en relación con el uso, conforme al deber, de la razón pura práctica (sea como consecuencias, sea como fundamentos), deben ser pensados *a priori*, pero que son trascendentes para el uso teórico de la razón, son meras cosas de fe [...] la existencia de Dios y la inmortalidad del

por parte de la razón práctica, en referencia al sumo bien, se proyecta en un progreso indefinido que jamás ensanchará ni un ápice nuestros conocimientos teóricos.

La crítica filosófica en el periodo de Jena

Hemos visto cómo en Kant las Ideas tienen una importancia central para la constitución de los conocimientos, a la vez que su elucidación es un requisito para consolidar un sistema de la filosofía. Hegel compartirá también dicha convicción en Jena, y de ahí que para él la crítica filosófica se decida en el terreno de las Ideas de la razón: así, quien renuncie a la totalidad y, por tanto, carezca de Ideas, renuncia a la filosofía y a la crítica mismas (Hegel 1980, p. 8). Por eso es que la Lógica, para Hegel, en tanto que ciencia de la Idea, es lógica crítica en el sentido de dirigirse hacia los distintos contenidos filosóficos para examinar cómo en ellos se exponen las Ideas, cómo ellos son manifestación de la Idea, y desde ese terreno dialogar con la tradición por la perfección, imperfección o nulidad con que han expuesto a la Idea¹⁷ como ciencia: de ahí que “toda crítica equivale a subsunción bajo la idea”.¹⁸

Hegel se ha dado cuenta de que no hay distintas Ideas de la razón, sino sólo una Idea de la filosofía, la cual, en tanto que es la más elevada totalidad que comprende a todas las cosas del pensamiento en general, es lo Absoluto en tanto que identidad diferenciada de todos los fenómenos relativos tanto al sujeto como a los del objeto y es, por ello, esencia y objeto de la filosofía. Es esencia porque sin la relación del todo con el pensamiento no es posible explicar por qué este último es como es y, en ello, justificar los propios conceptos; y es su objeto porque su posesión consciente y concreta a través de

alma, son cosas de fe (*res fidei*), y son, por cierto, los únicos de todos los objetos que llevan ese nombre” (Kant 2011, §91, 469).

¹⁷ “Donde la Idea de la filosofía se encuentra efectivamente presente, ahí constituye negocio de la crítica esclarecer la forma y el grado en que surge libremente y clara, así como en qué medida se ha elaborado a partir de ella un sistema científico de la filosofía” (G. W. F. Hegel, Sobre la esencia de la filosofía en general, con referencia a su relación con el estado actual de la filosofía, p. 9).

¹⁸ G. W. F. Hegel, Sobre la esencia de la filosofía en general, con referencia a su relación con el estado actual de la filosofía, p. 8.

su presentación sistemática por medio de principios es el más alto objetivo que ha sentado el criticismo kantiano.

Dicha Idea de la filosofía, siguiendo la metáfora de que el modelo (la filosofía) ha de igualar a la copia (el ideal trascendental), precisa que en su exposición el sistema de los principios sea idéntico con el contenido empírico que éstos subsumen, de modo que en ello se presente una identidad entre el fundamento y lo fundado, entre forma y contenido.¹⁹ Ya habíamos hablado de la importancia de la unidad del todo con el todo respecto a los intereses intelectuales de Hegel en Jena: Hegel le reconoce a Kant el que haya sentado la importancia de este tipo de unidad para la filosofía sistemática, a la vez que haya mostrado que la ciencia tiene una importancia vital para los intereses de la razón;²⁰ lo que le discutirá son, hasta donde podemos apreciar, tres defectos que él encuentra en el interior del proyecto crítico: uno refiere a la razón teórica, dos a la razón práctica.

1) Muerte e inconsistencia en el idealismo trascendental

Si en la arquitectónica del sistema Kant exigía que en los principios del conocimiento se garantizara la completud²¹ y articulación²² del conocimiento mismo, debido a que ha sido el entendimiento el que los ha presentado, con ello ha introducido un dualismo²³ que ha escindido

¹⁹ “en cuanto que lo que es causa está unido necesariamente, es decir, absolutamente con lo causado y es por lo tanto identidad trascendental, se puede ver en ello verdadero idealismo” (Hegel 1992, p. 44).

²⁰ “la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*), y el filósofo es un legislador de esa misma razón no un artífice de ella” (Kant 2010, A 839/B 867).

²¹ “La filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, es el a partir de principios, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio” (Kant 2010, B 27).

²² “Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema [...] El todo está, pues, articulado (*articulatio*), no amontonado (*coacervatio*)” (Kant 2010, A 832/B 860)

²³ “Semejante idealismo formal, que de esa manera pone por un lado el punto

por completo a la totalidad en oposiciones irreconciliables, la más grave es la que se presenta en relación con el ser y el pensamiento, la cual lleva a que en términos de contenido la unidad de la totalidad consigo misma nunca se logre²⁴ –cosa que el mismo Kant parece aceptar²⁵–, ante lo cual el idealismo trascendental se contenta sólo con la unidad formal de la totalidad²⁶ y de ahí que sea un idealismo formal.²⁷ Y es que el entendimiento, en tanto que facultad condicionada y finita²⁸ orientada hacia el análisis, la abstracción, la separación y la limitación, es responsable de haber articulado el sistema a partir de elementos contrapuestos, limitados, separados y finitos: para él, empiria y pensamiento son dos reinos heterogéneos insuperables, pues los objetos como cosas en sí mismas tendrían una suerte de realidad que jamás conoceremos, ante los cuales sólo cabe contentarse con sus

absoluto de la egoidad y de su entendimiento, y por el otro absoluta multiplicidad o sensación, es un dualismo” (Hegel 1992, p. 46).

²⁴ “cuando Kant hace de esta identidad misma en cuanto razón un objeto de la reflexión filosófica, desaparece la identidad misma. Si el entendimiento había sido interpretado racionalmente, la razón es interpretada intelectivamente” (Hegel 2010, p. 4).

²⁵ “si bien una absoluta totalidad de la experiencia es imposible, la idea de una totalidad del conocimiento según principios es, empero, en general, lo único que puede prestarle al conocimiento un género especial de unidad, a saber, la unidad de un sistema; unidad sin la cual nuestro conocimiento es sólo fragmentario y no puede ser empleado para el fin supremo (que es siempre el sistema de todos los fines)” (Kant 1999, §56, 349-350).

²⁶ “La identidad del sujeto y del objeto se reduce a doce o, mejor, a sólo nueve actividades puras del pensar –pues la modalidad no confiere ninguna determinación verdaderamente objetiva. [...] Fuera de las determinaciones objetivas mediante las categorías queda un inmenso reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una aposterioridad absoluta, para la cual no se ofrece ninguna aprioridad que la máxima meramente subjetiva del juicio reflexionante” (Hegel 2010, p. 4).

²⁷ “En eso consiste la esencia del idealismo formal o psicológico, que no conoce el fenómeno de lo Absoluto según la verdad de ese fenómeno, así como tampoco la absoluta identidad –completamente inseparables la una de la otra–” (Hegel 1992, p. 44).

²⁸ Comenta Hegel a propósito de esto: “a Kant no parece haberle surgido nunca la menor duda de que el entendimiento era lo absoluto del espíritu humano, cuando el entendimiento es más bien la finitud de la razón humana fijada absolutamente e insuperable” (Hegel 1992, p. 45).

apariencias, de modo que la realidad se cifra en torno a fenómenos: he ahí el dualismo²⁹ que, a juicio de Hegel, comprometerá todo el proyecto crítico. Y es que si el conocimiento filosófico a manera de metafísica tiene que vérselas con una totalidad orgánica, el análisis separa los elementos de su viva interrelación al tener frente a sí el problema de que, una vez expuestos exhaustivamente los principios en que se estructura el conocimiento, no se ve cómo las partes puedan reunirse y articularse en un todo vivo: con ello la Idea de sistema se pierde en las partes,³⁰ por lo que el sistema sería inconsistente al proponer que la meta teórica de la filosofía es una unidad teóricamente inviable.

2) Contradictoriedad de la razón práctica

En el caso de la Idea de libertad la Ley moral fungía como su única determinación, cuyo carácter apodíctico e incondicionado ordena a obrar de cierta manera. Así es como la razón pura mostraba ser práctica de suyo, de modo que para pensarse libre habría que hacer abstracción de todo elemento empírico en la voluntad (Kant 2013, A 55), con el objetivo de que esta última fuese pura y determinada inmediatamente por la Ley moral. Pero en ello hay una contradicción: la voluntad es libre sólo si está condicionada por la Ley moral, pero la voluntad libre está condicionada por la abstracción, lo contrario a ella, de modo que no es nada fuera de la oposición a las inclinaciones y de su abstracción respecto de ellas. Hegel duda, así, de esta Ley pura e incondicionada que, para ser, requiere de lo opuesto a sí misma: de un mundo en el cual desplegar el sumo bien y de inclinaciones impuras de las cuales hacer abstracción para ser pura. Esta contradicción, a juicio de Hegel, destruye a la razón práctica y es insuperable para el sistema (Hegel 1992, p. 51).

²⁹ “Semejante idealismo formal, que de esa manera pone por un lado el punto absoluto de la egoidad y de su entendimiento, y por el otro absoluta multiplicidad o sensación, es un dualismo” (Hegel 1992, p. 46).

³⁰ “En los niveles inferiores, en donde a esa filosofía en efecto le subyace una Idea, resulta en parte difícil de reconocerla por la manera confusa como la expone, y en parte esa misma filosofía transforma muy pronto lo racional en algo condicionado y del entendimiento” (Hegel 1992, p. 31).


3) Inconsecuencia en las Ideas de la razón según el idealismo trascendental

Hay algo todavía más grave que Hegel critica a Kant, y son las consecuencias a sentir subjetivamente a las Ideas y tratarlas como cosas de fe. El que la razón práctica y sus cosas de fe tengan primacía significa que la razón ha capitulado ante la limitación y la fe, por lo que este idealismo trascendental pisotea a la razón,³¹ pues la totalidad vacía de la fe tiene primacía frente a la totalidad determinada de la razón. Al rayar las Ideas en la fe y en el sentimiento de esperanza, lo Absoluto se desplaza hacia el terreno de la subjetividad *por mor* de la razón práctica, con lo cual se torna en algo vacío y condicionado en tanto que depende de este asentimiento y de la razón práctica para tener “realidad objetiva en términos prácticos”: he ahí la inconsecuencia de Kant, pues el ideal trascendental era presentado como lo incondicionado en la Crítica de la razón pura, y es presentado como algo condicionado en la Crítica de la razón práctica. Así, el todo que tenía que ser lo primero en el conocimiento depende ahora de la razón práctica en tanto que fundamento de lo suprasensible:³² es esta la inconsecuencia que “destruye sin más toda verdadera idea de totalidad” (Hegel 1992, p. 156) a que lleva la razón práctica. A efectos de superar estos tres defectos, Hegel buscará en Jena la manera en que la filosofía pueda apropiarse de forma científica de la profunda unidad viviente del todo con el todo, es decir, de la Idea absoluta, a efectos de no defraudar los intereses de la razón, pues en esto consiste la verdadera tarea de la filosofía:

La tarea de la verdadera filosofía no puede consistir en disolver al final las oposiciones que se le presentan y que son concebidas ya como Espíritu y Mundo, ya como Alma y Cuerpo, ya como Yo y Naturaleza, etc.; sino que su única Idea, que para ella tiene

³¹ “Después de haber sido pisoteada así completamente la razón y del consiguiente júbilo del entendimiento de la finitud por haberse decretado como absolutos, la finitud, como la suprema abstracción de la subjetividad o de la finitud consciente, se presenta también en su forma positiva, y en esta se llama razón práctica” (Hegel 1992, p. 55).

³² “La razón práctica es así el fundamento último, en Kant, para la afirmación de lo suprasensible” (Longuenesse 2007, p. 189).

realidad y verdadera objetividad, es el absoluto ser superado de la oposición, y esta identidad absoluta no es ni un postulado universal subjetivo irrealizable –sino que es la única realidad verdadera–, ni su conocimiento es una fe, es decir, un más allá del saber, sino su único conocimiento (Hegel 1992, p. 31).

Bibliografía

Sobre Immanuel Kant:

- Kant, Immanuel. 1999. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid: Istmo, traducción de Mario Caimi.
- _____. 2011. *Crítica del juicio*, Madrid: Tecnos, traducción de M. García Morente.
- _____. 2010. *Crítica de la razón pura*, Madrid: Gredos, traducción de Pedro Ribas.
- _____. 2013. *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza, traducción de Roberto R. Aramayo.

Sobre G. W. F. Hegel:

- Hegel, G. W. F. 1972. *La constitución de Alemania*, Madrid: Aguilar, traducción de Dalmacio Negro Pavón.
- _____. 1979a. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho*, Madrid: Aguilar, traducción de Dalmacio Negro Pavón.
- _____. 1979b. *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit*, Nueva York: State University of New York Press, traducción de H. S. Harris y T. M. Knox.
- _____. 1980. *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid: Centro de estudios constitucionales, traducción de Dalmacio Negro Pavón.
- _____. 1992. *Crear y saber*, Colombia: Editorial Norma, traducción de Jorge Aurelio Díaz.
- _____. 2010. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Editorial Gredos, traducción de María del Carmen Paredes Martín.

- _____. 2012. *Fenomenología del espíritu*, México: FCE, traducción de Wenceslao Roces.
- _____. 2014. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, España: FCE, traducción de Jose Ma. Ripalda.

Bibliografía secundaria

- Beiser, Frederick. 2002. *German Idealism. The struggle against subjectivism, 1781-1801*, USA: Harvard University Press.
- _____. 2005. *Hegel*. USA: Routledge.
- Harris, Henry Simmel. 1983. *Hegel's Development. Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Nueva York: Oxford University Press.
- Longuenesse, Béatrice. 2007. *Hegel's Critique of Metaphysics*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Lukács, Georg. 1970. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Madrid: Grijalbo, traducción de Manuel Sacristán.

Cosmopolitismo kantiano: una propuesta racional pragmática frente al sentimentalismo de Richard Rorty. Acerca de cómo educar para respetar efectivamente a las personas y a las diferentes culturas en materia de derechos humanos

Héctor Pérez Guido

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Resumen:

En las siguientes líneas quiero presentar una exposición en contra del argumento de Richard Rorty a favor del sentimentalismo como forma de educación en los derechos humanos. Para ello, me basaré en el concepto de ciudadano del mundo de Immanuel Kant, tomando en cuenta diversas obras de su autoría, pero sobre todo su Antropología en sentido pragmático (ApH); después, concluiré algunas implicaciones acompañando mi argumento con algunas miradas actuales sobre este concepto en Martha Nussbaum y Anthony Appiah.

PALABRAS CLAVE: Kant, Rorty, educación, cosmopolitismo, Antropología en sentido pragmático.

Abstract:

In the following lines I want to present an exposition against Richard Rorty's argument in favor of sentimentality as a form of education in human rights. To do this, I will build on Immanuel Kant's concept of the world citizen, taking into account various works of his authorship, but mainly his Anthropology in a pragmatic sense (ApH); later, I will conclude some implications accompanying my argument with some current views on this concept in Martha Nussbaum and Anthony Appiah.

KEYWORDS: Kant, Rorty, education, cosmopolitanism, Anthropology in a pragmatic sense.

En un texto de los años 90, el filósofo norteamericano Richard Rorty trata de convencernos de que, en cuestión de practicar los derechos humanos, es mejor que leamos novelas como *La cabaña del tío Tom* en lugar de tratados filosóficos como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Rorty 2000, 240). Según Rorty, en la actualidad existe una “cultura de los derechos humanos” que ha ganado más adeptos a través de los sentimientos que con razones o fundamentos.¹ Las historias largas y tristes que nos han contado los novelistas y cronistas de guerra acerca de lo que ocurre cuando los derechos humanos son violados, a decir del norteamericano, han provocado un mayor efecto en las personas que creen en estos derechos que el que habrían de producir las teorías filosóficas dedicadas a mostrar que debemos respetarnos debido a la existencia de una naturaleza o esencia humana que nos hace iguales. La racionalidad, desde esta perspectiva, está pasada de moda y, por tanto, debería ser desechada en los argumentos acerca de los derechos humanos; en su lugar, dice Rorty, la manipulación emocional es una mejor manera de hacer que los ricos y poderosos, quienes gozan de las bondades del progreso (riqueza, educación y ocio), sientan ganas de preocuparse por aquellos que, de acuerdo con esta visión, se encuentran desposeídos de seguridad y de simpatía (Rorty 2000, 226).

En resumen, el diagnóstico de Rorty es el siguiente: vivimos en un mundo donde algunas sociedades se vieron beneficiadas por la historia con la Revolución francesa y el fin del comercio transatlántico de esclavos, ya que se volvieron ricas, educadas y gozan del tiempo para preocuparse por quienes no tienen estos beneficios; de ahí que hayan adoptado ideales ilustrados como el de los derechos humanos (Rorty 2000, 230). Estas personas que en la actualidad viven en condiciones favorables se sienten más dispuestas a dar ayuda y tolerar a otras cuando se conmueven por las narraciones que los escritores y reporteros les cuentan sobre la situación de la gente que vive en lugares donde no tienen las mismas condiciones privilegiadas que ellos. Con esto, las personas favorecidas logran incluso dejar de sentir rechazo hacia las diferencias con las otras, en virtud de que entienden que éstas prácticas que les parecen deleznable son

¹ Rorty retoma este concepto de “cultura de los derechos humanos” del jurista Eduardo Rabossi, quien afirma que estos son ya una práctica y, por ello, no necesitan ya fundamentarse o naturalizarse (Rorty 2000, 223).

sólo un producto de su situación desventajosa. Otro factor importante a considerar es el triunfo de las ideas del darwinismo acerca de la maleabilidad de los seres humanos, su capacidad de adaptación y, por ende, de ser distintos y progresar, por encima de los fundamentalismos filosóficos que buscaban explicar algo permanente y eterno en el ser humano (Rorty 2000, 228).

Por su parte, los escritos de la filosofía se han orientado a encontrar un fundamento para considerar la igualdad entre las personas, por lo que, de acuerdo con esta tesis, dejan de lado las diferencias culturales y, con ello, no convencen a los individuos para que sientan respeto por otros a pesar de sus diferencias, en tanto que el principio o fundamento al que aluden dichas teorías radica en algo que no es visible para nadie (llámese naturaleza, dignidad o racionalidad). En consecuencia, las personas no encuentran en esos discursos ningún motivo para ayudar, cuidar, proteger o simpatizar con quienes no se les parecen en algo o en nada según su cultura. Dicho de otra manera, los escritos filosóficos no sentimentalistas orientados a demostrar que aparte de las diferencias culturales hay algo idéntico en todas las personas no son eficaces porque no consiguen conmover a la gente para que simpatice con las diferencias de otros y, por lo tanto, es mejor abandonarlos. Por el contrario, los escritos sentimentalistas son efectivos porque muestran que todos tenemos padres, madres, hijos, hermanos, personas a las que queremos y que por eso habría que respetarnos siempre a pesar de nuestras diferencias.

Hasta aquí, Rorty dice sentirse dentro del relativismo cultural y el irracionalismo, aunque, ciertamente, también mantiene una postura pragmática y con una fuerte base empirista. En cuanto a su pragmatismo, me parece suficiente señalar la importancia que tiene para el autor medir la efectividad de los discursos sentimentalistas por sobre los racionalistas como principal criterio de verdad. Además, como puede verse, Rorty parece coincidir con la concepción moral de David Hume o Adam Smith, quienes sostenían que el origen de nuestras costumbres se encontraba en nuestra emotividad, esto es, en nuestra capacidad de sentir agrado o desagrado por algo. Parece, entonces, que Rorty sigue a Hume cuando señala que las personas que pertenecen a la cultura de los derechos humanos se sienten motivadas a adoptar algunas prácticas a partir de los sentimientos que les provocan los discursos.

Lo que esta tesis no explica de manera suficiente es ¿cómo fue que los derechos humanos se convirtieron en una práctica antes de habernos conmovido? Queda claro que, según ella, el sentimiento a favor de los derechos humanos es efectivo en la práctica actual; lo que se da por descontado, al no ser eficaz, es poder dar razones a favor de ellos. Quedamos entonces atrapados en un círculo donde las prácticas se apoyan en los sentimientos y los sentimientos en las prácticas, pero no se explica cómo habría un progreso, ya que las razones no intervienen en ningún momento. No obstante, Rorty concede que los discursos fundamentalistas de filósofos como Platón y Kant sirvieron al menos, en otros tiempos, como inspiración de que las cosas podían ser mejores. A pesar de esto, sigue sin entenderse cómo es que las ideas que estos personajes defendían valiéndose de argumentos racionales se habrían podido convertir en prácticas si, por sí mismos, estos discursos no son sentimentalmente eficaces.

Como es por todos sabido, contrario a la idea de Rorty, Kant no piensa en que las cuestiones morales recaigan en nuestros sentimientos ni, por lo tanto, que hayan de basarse en la naturaleza humana. La idea de Kant es que de la contingencia no puede dar como resultado algo necesario,² por lo cual no es posible sostener que los hábitos y costumbres, que son tan variables y distintos entre sí, puedan llegar a una generalización tan amplia como para considerarlos válidos por siempre. Si volvemos a Hume, como lo hizo Kant, el escocés objeta que todo conocimiento parte de la experiencia sensible y, por lo tanto, no es posible ningún conocimiento *a priori*, por ello cuando hablamos de causalidad y necesidad nos referimos simplemente al hábito que hemos adquirido en la repetición de nuestras observaciones sobre un efecto de la realidad (Ak. V, 50s); en otras palabras, es un uso de palabras que no se refiere a nada que podamos conocer, por lo que habría que descartarlo. En esto, el argumento de Rorty coincide cuando sostiene que la idea de

² Ak V 12: Es una verdadera contradicción querer sacar la necesidad de una proposición empírica (*ex pumice aquam*), y con esta necesidad querer proporcionar un juicio de universalidad [...] Sustituir la necesidad subjetiva, es decir el hábito, por la necesidad objetiva que sólo existe en los juicios *a priori*, quiere decir negar a la razón la facultad de juzgar el objeto, es decir, de conocer un objeto [...] lo cual equivale en el fondo a rechazar el concepto de causa como falso y como un mero engaño del pensamiento.

naturaleza humana o racionalidad no se refieren a nada visible y, por lo tanto, no producen ningún sentimiento en las personas cuando se les trata de enseñar a respetarlas.

Por su parte, Kant nos dice que “la crítica de la razón práctica en general [...] debe solamente establecer de modo completo los principios de la posibilidad, la extensión y los límites de la razón práctica sin referencia particular a la naturaleza humana” (Ak. V, 8). La propuesta de Kant está en contra de partir de la experiencia para conocer sobre asuntos de moral. En el lugar donde los empiristas encuentran datos sensibles o efectos, Kant opone los principios *a priori* de la razón. Tradicionalmente, a la apuesta kantiana se le han enfrentado argumentos escépticos sobre el contenido y la capacidad de motivación de las razones o principios *a priori* sobre la conducta moral, que por razones de espacio no consideraré aquí (cf. Wallace 2006). No obstante, es fácil ver que la postura de Rorty coincidiría en que la razón práctica no tiene ningún valor en motivación ni de contenido, pues ambos son nulos en tanto efectos. A pesar de esto, a continuación quiero mostrar que la propuesta kantiana incluye una teoría consistente sobre el respeto entre las personas y que, aunque no depende de los efectos, sino de las razones, no desestima las diferencias culturales ni los sentimientos y puede dar explicaciones sobre los cambios progresivos en materia moral, lo cual no es posible, según mi exposición, en la tesis de Rorty.

La idea del cosmopolitismo en Kant ha aparecido, por lo general, relacionada con una postura política orientada hacia el establecimiento de una liga de naciones que respetan ciertos acuerdos para mantener un estado de paz. En la *Metafísica de las costumbres* (MS), tales acuerdos se refieren principalmente a la libertad de intercambio económico y entre culturas, por lo cual se habla de un derecho cosmopolita entre las naciones (Ak. VI 352). Ahora bien, en la Idea para una historia desde el punto de vista cosmopolita, Kant arguye que ese régimen permite el desarrollo pleno de las capacidades de los ciudadanos dentro de una sociedad. De entre las capacidades que pueden ser desarrolladas están las morales, para lo cual se requiere de instrucción y de ejercicio del juicio. Sólo de esa manera será posible que el hombre elija seguir principios morales en lugar de dejarse llevar por sus impulsos meramente naturales (Ak. VIII 18-27).

De vuelta a la MS, en un estado natural, los deseos particulares ponen en conflicto a los individuos que se proponen distintos fines

acordes con su voluntad subjetiva; no obstante, la razón hace posible el establecimiento de un orden jurídico, el estado de derecho, en el que hay leyes jurídicas que orientan de manera coercitiva a que la conducta del hombre respete lo que la razón manda. Sin embargo, antes están las leyes morales que son, en realidad, el fundamento para las jurídicas, ya que las primeras tienen valor por sí mismas y no por su utilidad (Ak. VI 214). El derecho cosmopolita, podríamos decir, entonces, consiste en un conjunto de leyes jurídicas que buscan seguir los principios morales *a priori*, lo cual implica el uso práctico de la razón.

No obstante, tal uso práctico contempla también el uso pragmático de nuestra razón, esto es, un uso que considera los fines propios de la razón práctica. Para Kant es posible hacer un uso pragmático de la razón si los fines que se proponen son acordes con los principios prácticos. Cabe recordar que el término pragmático tiene varias acepciones dentro del vocabulario de Kant (*cf.* Martiarena 2008, pp. 37-42). De acuerdo con la KrV, las leyes pragmáticas van encaminadas a la unidad de los fines desde la libertad, porque pertenecen también al uso práctico de la razón (KrV A 800). En la ms, se nos dice que “las leyes pragmáticas no se originan propiamente del derecho de los Estados como leyes necesarias, sino de la previsión de una prosperidad general”, y que “una historia escrita es pragmática cuando nos hace prudentes, es decir, enseña al mundo cómo puede procurar su provecho mejor [...]” (Ak. IV 417). En un texto más antiguo, “Sobre las diversas razas humanas”, con el que presentó sus *Lecciones sobre geografía física* en 1775, Kant afirma que este curso se trata de un ejercicio en el conocimiento del mundo que “sirve para proporcionar lo pragmático a todas las demás ciencias y habilidades adquiridas de tal manera que se vuelvan útiles, no sólo para la escuela, sino también para la vida, por lo que el aprendiz ya formado es introducido en el escenario de su destino, a saber, en el mundo” (Ak. II 443). Asimismo, hay que tomar en cuenta lo que dice la *Antropología en sentido pragmático* (ApH) acerca de que el conocimiento pragmático del hombre se diferencia del fisiológico en que éste investiga lo que la naturaleza hace de él, mientras que el pragmático lo que él, como ser que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo (Ak. VII 119). Además, se trata de un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo [*Weltbürger*] (Ak. VII 120).

De acuerdo con todo lo anterior, podemos decir que el uso pragmático de la razón está dentro del uso práctico, en tanto que se refiere a la libertad de elegir y consiste en buscar unir todos los fines a partir de un principio que es el del destino del hombre, esto es, procurar sacar provecho de todos sus conocimientos para mejorar su propia condición, lo cual lo lleva a convertirse en ciudadano del mundo. Todo lo pragmático, en este sentido, es útil para llegar a ser cosmopolita y, por tanto, podría pensarse que el cosmopolita es, a su vez, pragmático, dado que busca mejorarse a sí mismo. Cabe aclarar y ampliar el sentido en el que se entiende este mejorarse a sí mismo, la misma ApH nos dice que “el hombre está destinado por su razón a estar en una sociedad con hombres y, en ella, por medio de las artes y las ciencias, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse [...] y a hacerse activamente digno de la humanidad, en lucha con los obstáculos que le depare la rudeza de su propia naturaleza” (Ak. VII 234-235). Queda claro, entonces, que lo pragmático no se restringe a la prosperidad de algunas personas, sino que, de acuerdo con el cosmopolitismo, se refiere a cumplir con aquellas tareas que la razón le impone como necesarias para ser digno de la humanidad, es decir, para corresponder con las obligaciones que tiene toda su especie.

La ApH, en consecuencia, tiene la finalidad de brindar un tipo de conocimiento útil para que los seres humanos sean cosmopolitas, lo que significa que actúen siempre considerándose tanto a sí mismos como a los otros como fines en sí mismos y nunca como medios, con lo cual se busca cumplir con la exigencia de universalidad en nuestras acciones conforme a la ley moral de la razón práctica: “obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” (Ak. V 30). Si bien, cumplir a cabalidad con este principio se descubre de inmediato como tarea difícil, o imposible, para un ser racional finito que tiene inclinaciones, la tesis kantiana defiende que eso no le impide tener la aspiración a conseguirlo. De ahí, resulta posible mantenerse en el intento y, por consiguiente, buscar el “progreso al infinito de las propias máximas y de su constancia invariable para un progreso constante”, actitud que, en palabras de Kant, corresponde con la virtud, por ser “lo más alto que puede realizar la razón práctica finita” (Ak. V 33). El cosmopolita, en consecuencia, puede ser considerado como aquel que posee la virtud de reconocerse como imperfecto, por lo que asume la tarea de corregir, siempre

que sea posible, sus máximas para intentar cumplir con la fórmula de la universalidad. En su labor, el ciudadano del mundo no es un mero espectador pasivo ni se deja llevar por el sentido de obligación, sino que examina su juicio, reflexiona y critica, de tal manera que se mantiene autónomo.

En cambio, el sentimentalista descrito por Rorty asume que está en una posición superior dadas las condiciones históricas que le han generado riqueza, educación y ocio, y sólo puede mirar con una simpatía (que puede dar lugar a la condescendencia) hacia los otros. Entonces, para evitar que este tipo de persona condescendiente sea cruel con los desprotegidos hay que contarle historias tristes y conmovedoras que le hagan simpatizar con las diferencias de los otros. Es evidente que este sentimentalista siempre está a expensas de lo que le cuenten los otros, no tiene otra manera de decidir sobre sus actos y carece de un criterio independiente de su contexto para comprender e intentar corregir sus creencias y comportamientos.

“El hombre tiene, pues, que ser educado para el bien” (Ak. VII 325), señala Kant, y para ello está, en este caso, la antropología pragmática. Ésta tiene la finalidad de ofrecer un conocimiento del ciudadano del mundo, como ya hemos visto, y, para ello, se puede valer de medios como “la historia universal, las biografías y hasta las obras de teatro y las novelas” (Ak. VII 121). De tal manera que el conocimiento pragmático no desecha el conocimiento de las culturas ni los textos que tienen la orientación de conmovedor; por el contrario, son medios adecuados para aumentar el volumen de conocimiento del mundo que conlleva al cosmopolitismo. Así, por ejemplo, el libro tercero de la primera parte de la ApH trata sobre los afectos y las pasiones. En este sentido, la educación de los sentimientos no queda excluida de la formación del ciudadano del mundo, sino que va acompañada del pensamiento con la finalidad de ejercitar su capacidad de juzgar.

Recordemos la *Crítica de la facultad de juzgar*: cuando se tiene un caso particular para el cual se busca una regla o ley universal hacemos uso del juicio reflexionante (Ak. V 179). En este aspecto, Carlos Mendiola nos explica que el *sensus communis* juega un papel importante en este tipo de juicio, pues se encarga de tomar en cuenta a los otros seres humanos y así se posibilita la comunicación, lo cual implica que al hacer uso del juicio reflexionante los seres humanos ya estamos considerando a la humanidad (*cf.* Mendio-

la 2016, pp. 57-69). Por lo tanto, el cosmopolita es aquel que de forma continua está reflexionando sobre su modo de actuar, busca cómo lograr que su máxima pueda convertirse en una ley universal y, para ello, puede partir de su propia experiencia y la de otros. Por eso, Kant considera que dentro de los medios para la formación del ciudadano del mundo están los viajes, pero, antes que nada, “el trato con los conciudadanos o paisanos”. Así encontramos que, en su prólogo, la antropología pragmática considera al hombre como alguien que no sólo conoce y contempla al mundo sino como aquel que tiene mundo, esto es, como quien lo ha comprendido y ha entrado en juego con él (Ak. VII 120).

De manera similar, Martha Nussbaum sostiene que “[Kant] defendía una política basada sobre la razón en vez del patriotismo o de un sentimiento grupal, que fuera verdaderamente universal más que comunitaria, activa, reformista y optimista en lugar de conformarse con la contemplación de los horrores [...]” (Nussbaum 2010, 28), lo cual, me parece, coincide en cierta medida con lo que he expuesto. Así mismo, el filósofo contemporáneo Kwame Anthony Appiah ha actualizado el concepto de cosmopolitismo al restarle la visión de un gobierno único y considerar que podemos ser conciudadanos al preocuparnos por nuestros congéneres y no sólo por los que pertenecen a nuestra comunidad (Appiah 2008, pp. 15-16). El cosmopolitismo, afirma el anglo ghanés, es universalista: “cree que todos los seres humanos somos importantes y tenemos obligaciones compartidas de cuidarnos mutuamente [y] acepta el amplio abanico de la legítima diversidad humana” (Appiah 2008, p. 20). Lo importante, según esta idea, son las personas, así que para valorar a las culturas hay que considerar las consecuencias que éstas traen consigo. Este cosmopolitismo nos permite reconocer que somos fallibles, es decir, que podemos equivocarnos y aprender de otros, en lugar de pretender convencer y convertir a toda la humanidad de una verdad o dogma, y mantiene la idea kantiana de que la dignidad de cada ser humano reside en su capacidad y su derecho de ejercer el autodomínio (Appiah 2008, pp. 24-27). Finalmente, las palabras de Appiah convergen con el concepto de pluralismo que Kant definió en su ApH como “aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio sí mismo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo” (Ak. VII 130). Así, podemos concluir, junto con Appiah, que adoptar

el pluralismo significa reconocer que existen muchos valores que valen la pena vivir, pero que no se puede vivir conforme a todos ellos (Appiah 2008, p. 33) y, si una cultura perjudica a las personas, el cosmopolita no tiene por qué tolerarla (Appiah 2008, p. 24), o bien, justificarla. ☞

Bibliografía

- Anderson-Gold, Sharon. 2001. *Cosmopolitanism and Human Rights*, Cardiff: University of Wales Press.
- Appiah, Kwame Anthony. 2008. *Mi cosmopolitismo*, Buenos Aires: Katz.
- Kant, Immanuel. 1991. *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza.
- _____. 2014. *Antropología en sentido pragmático*, México: FCE-UAM-UNAM.
- _____. 2003. *Crítica del discernimiento*, Madrid: Machado Libros.
- _____. 2001. *Crítica de la razón práctica*, México: UAM-Miguel Ángel Porrúa.
- _____. 2006. *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba.
- _____. 2008. *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- _____. Kant on the web. Steve Palmquist's web site: <http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/K1texts.html> (consultada el 13 de marzo de 2018).
- Martiarena, Óscar. 2008. *La formación del ciudadano del mundo*, México: Alia.
- Mendiola, Carlos. 2016. "La comunidad en el concepto de cosmopolitismo en Immanuel Kant" en Luis Guerrero Martínez. *Ensayos para una hermenéutica de la filosofía*, México: UIA.
- Nussbaum, Martha. 2010. "Kant and cosmopolitanism" en Garrett Wallace Brown y David Held. *The cosmopolitanism reader*, Cambridge: Polity Press.
- Rorty, Richard. 2000. "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo" en Richard Rorty. *Verdad y progreso*, Barcelona: Paidós.
- Wallace, R. Jay. 2006. *Cómo argumentar sobre la razón práctica*, México: UNAM-IIF.

Someter a crítica el progreso moral: una concepción de la virtud en conexión con la Ilustración en el pensamiento de Immanuel Kant

Jesús René Flores Castellanos

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Resumen:

El propósito de este trabajo es subrayar un elemento fundamental en la concepción kantiana de la virtud, tal como es presentada en la *Crítica de la razón práctica*, la cual la identifica con un progreso infinito y constante hacia la moralidad, que permite conectar de manera directa este concepto con la tradición ilustrada de la crítica constante, aspecto que para muchos investigadores resulta la clave última para la comprensión del pensamiento de Kant.

PALABRAS CLAVE: Kant, virtud, razón práctica, Ilustración, moralidad.

Abstract:

The purpose of this work is to highlight a fundamental element in the Kantian conception of virtue, as presented in the Critique of Practical Reason, which identifies it with an infinite and constant progress towards morality, which allows us to directly connect this concept with the illustrated tradition of constant criticism, an aspect that for many researchers is the ultimate key to the understanding of Kant's thought.

KEYWORDS: *Kant, virtue, practical reason, Enlightenment, morality.*

En un primer momento, es importante recordar lo ya señalado por Faviola Rivera Castro en el sentido de que la ética kantiana no parece apuntar en exclusivo a la evaluación de los actos morales particulares, sino que el criterio de evaluación moral es, principalmente, el carác-

ter de los agentes en tanto utilizan máximas para actuar; esto es, se trata de evaluar la máxima, la cual se presenta como el principio de un conjunto de acciones, y no únicamente alguna acción particular (Rivera 2004). Como señala, con brevedad, la misma autora, resulta muy significativo en este punto lo establecido por Kant en otra obra en el sentido de que la virtud no puede surgir de la repetición externa de acciones morales (no es una cuestión de hábito), sino que necesita de la determinación interna del agente de tomar máximas éticas como principios de su actuar (Rivera 2004, 157).

Una vez establecido este punto, resulta más fácil comprender lo formulado por Kant en la *Crítica de la razón práctica*, en concreto en la “Analítica de la razón pura práctica” acerca de la virtud. Como sabemos, en esta sección de la obra se realizan una serie de análisis de los conceptos en cuanto a su mera significación; es decir, que lo único que hace Kant es explicar lo que está contenido en los conceptos mismos si es que los entendemos de forma adecuada.

La virtud aparece definida en la observación al corolario del punto siete dentro del capítulo dedicado a los principios fundamentales de la razón pura práctica. Este punto siete había señalado la ley fundamental de la razón pura que se determina de manera práctica, es decir, el famoso imperativo categórico que nos exige actuar de tal manera que la máxima de nuestra voluntad pueda valer como principio de una legislación universal (Kant 2005, p. 35). El corolario nos especifica aún más que la razón pura es práctica y “da (al hombre) una ley universal que llamamos ley moral” (Kant 2005, p. 36). Es en la observación a este corolario, como se ha dicho, donde encontramos los elementos claves para definir el concepto de virtud.

Lo primero que hay que señalar es que la ley moral funciona como un imperativo para el ser humano, como algo que debería cumplirse, ya que su voluntad puede encontrarse determinada por factores empíricos y externos a la razón pura misma:

Pero en el hombre la ley tiene la forma de un imperativo, pues si bien se puede presuponer en él, como ser racional, voluntad pura, en cuanto ser sujeto a necesidades y a causas determinantes sensibles no se puede suponer una voluntad santa, es decir, una voluntad incapaz de máximas contrarias a la ley moral (Kant 2005, p. 37).

La distinción realizada por Kant es importante. Una voluntad pura significa aquella que puede pensarse a sí misma, liberada de las condiciones empíricas, que siempre son particulares, y actuando, por consiguiente, de acuerdo a una ley universal. Una voluntad santa sería aquella que no sólo se piensa determinada a partir de principios racionales puros, sino que, en efecto, siempre cumpliría con la ley moral. En el hombre, un ser capaz de razón, podemos suponer un tipo de voluntad pura, pero no una voluntad santa, ya que siempre se encontrará en conflicto con los intereses empíricos que nacen de su finitud. Las máximas de los seres humanos pueden nacer tanto de intereses empíricos como de principios puros, y es debido a esta dualidad que no podemos predicar la santidad de los mismos.

No se tiene que ir muy lejos para comprender que la única posible voluntad santa será la del ser divino, liberado por completo de la finitud y los intereses sensibles y determinado siempre a partir de la racionalidad pura. A este ser Kant lo llama, en esta sección, la “inteligencia absolutamente suficiente”, pero es muy claro en señalar que no afirma o niega su existencia ontológica, sino que únicamente aparece como una idea reguladora:

En la inteligencia absolutamente suficiente el arbitrio se representa correctamente como incapaz de máxima alguna que no pueda ser al mismo tiempo una ley objetiva [...] Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica que debe servir necesariamente de prototipo; aproximarse al cual en lo infinito es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos (Kant 2005, p. 38).

La voluntad de Dios se presenta como un ideal para los seres racionales finitos y nunca como algo alcanzable en plenitud. El papel de los seres racionales finitos será, entonces, desde su finitud, infinitamente tratar de alcanzar la santidad. Es en este punto donde Kant introduce el concepto de virtud:

Estar seguro de este progreso al infinito de las propias máximas y de su constancia invariable para un progreso constante, que es la virtud, es lo más alto que puede realizar la razón práctica finita; esta virtud, a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida, nunca puede ser perfecta, porque la seguridad, en ese

caso, nunca llega a ser certeza apodíctica y es muy peligrosa como persuasión (Kant 2005, p. 38).

Analicemos la definición. Lo que parece más significativo de todo es la caracterización de la virtud como progreso constante, es decir, que ser virtuoso no implicaría el cumplimiento perfecto de la ley moral, sino sólo el progresar en la formulación de las máximas hacia la ley. La virtud sería un camino y no una meta. Lo que esto implica es que la virtud no le puede ser predicada al ser divino, el cual es santo, pero no virtuoso. La virtud, el continuo mejoramiento moral, sólo tiene sentido en un ser racional finito, en donde puede nacer un progreso hacia la ley debido al conflicto que se origina entre las máximas provenientes de los intereses sensibles y aquellas que nacen de principios racionales puros.

Estas consideraciones explican la caracterización, realizada por Kant, de la virtud como combate, en la misma obra un poco más adelante: “el estado moral en que cada vez puede encontrarse es la virtud, es decir, la convicción moral en lucha, y no la santidad en la presunta posesión de una pureza perfecta de las convicciones de la voluntad” (Kant 2005, p. 100). El combate, la virtud, es, como se deriva de lo planteado al inicio de este trabajo, no sólo la búsqueda de realizar actos morales de forma mecánica, sino el constante progreso en la adopción de máximas éticas frente a las que surgen de intereses sensibles.

Pero Kant no parece limitarse a decir que nuestro lugar como seres racionales finitos es el continuo progreso en la adopción de máximas que puedan ser tomadas como leyes universales, sino que también nos recuerda la incapacidad estructural de nuestra subjetividad para afirmar categóricamente que nos encontramos progresando. En efecto, Kant hace una distinción entre el estar seguro y la certeza apodíctica, y nos señala la incapacidad del ser humano de alcanzar la última. Lo único que podemos tener a la hora de evaluar nuestro propio progreso moral es cierta seguridad de que, en efecto, estamos progresando, pero nunca podremos afirmarlo de forma apodíctica:

Estar seguro de este progreso al infinito de las propias máximas y de su constancia invariable para un progreso constante, que es la virtud, es lo más alto que puede realizar la razón práctica finita [...] la seguridad, en ese caso, nunca llega a ser certeza apodíctica.

Lo planteado por Kant, entonces, va más allá del mero darse cuenta de que es necesario progresar moralmente. Lo que el filósofo alemán parece indicar es que es necesario siempre dejar un grado de escepticismo en lo que se refiere a nuestra misma seguridad de estar progresando. Esto se origina, me parece, de la incapacidad de acceder a lo nouménico en nosotros y, por lo tanto, a la incapacidad para afirmar categóricamente el origen de nuestras máximas, por lo que nunca podremos predicar, en absoluto, que estamos actuando fuera de cualquier determinación empírica y tomando como fundamento únicamente la ley moral.

Pero, aparte de estas consideraciones epistemológicas originadas en la revolución copernicana, Kant apunta una dificultad más del afirmar categóricamente que nos encontramos, no siendo santos, sino en el camino objetivo del progreso moral; esta vez, el problema nace de una consideración ética de las consecuencias, y lo encontramos en la última parte de la definición de la virtud antes señalada: “la seguridad, en ese caso, nunca llega a ser certeza apodíctica y es muy peligrosa como persuasión” (Kant 2005, p. 38).

Pretender afirmar categóricamente que alguien, ya sea yo o alguien más, se encuentra en el camino del progreso moral, es decir, que se encuentra en un progreso objetivo de adopción de máximas éticas, no sólo resulta imposible epistemológicamente, sino peligroso. Estar persuadido de la virtud de cualquier persona (entendida no como santidad, sino como el mero caminar infinito hacia ella) puede traer consecuencias peligrosas para todos.

En este punto del texto, Kant no indica cuál es el peligro al que nos encontramos sometidos si predicamos absolutamente y sin ninguna duda la virtud en alguna persona; pero en otra sección de la *Crítica de la razón práctica*, aquella donde había definido la virtud como combate, encontramos algunas consideraciones que podrían decirnos un poco más al respecto. Después de recordarnos que el ser humano nunca puede llegar a un grado absoluto de convicción moral, en el que no encuentre conflicto alguno con intereses empíricos y donde se le presentaría, por lo tanto, la ley ya no como un imperativo, Kant señala:

La convicción que le es obligada tener [al ser humano] para cumplir esa ley es la de cumplirla por deber. [...] [Al no hacerlo así] ponen el móvil patológicamente (en la simpatía o en el amor

propio) y no moralmente (en la ley), de esta manera producen además un modo de pensar casquivano, superficial, fantástico, vanagloriándose de una espontánea bondad de su ánimo que no necesita ni espuela ni freno ni tampoco siquiera un mandamiento y olvidan en esto su obligación (Kant 2005, p. 101).

Lo que siempre caracterizará a los seres humanos es el conflicto entre intereses empíricos y la ley moral. Si se afirma de forma categórica que alguien ya está en el camino del progreso moral, se podría caer en la patología de asumir que una voluntad humana ya conoce la forma objetiva y certera de superación de los intereses empíricos; es decir, que es capaz de originar bondad espontánea a partir de sus consideraciones sobre lo que es ético y válido universalmente. El gran riesgo, a fin de cuentas, como señalará Kant enseguida, es el fanatismo, el pensar que lo que hace cierta voluntad puede ser señalado categóricamente como virtuoso, como aquella que tiene el camino necesario e infalible, lo cual es una deformación, ya que evita el cuestionamiento en pos de una defensa y fascinación sin medida por lo que alguna persona realiza:

Si el fanatismo, en el sentido más común del término, consiste en transgredir, según principios fundamentales, los límites de la razón humana, el fanatismo moral consiste en traspasar los límites que la razón pura práctica pone a la humanidad (Kant 2005, p. 102).

Afirmar apodícticamente que alguien se encuentra ya en el camino del progreso moral objetivo, en la virtud, es transgredir los límites del conocimiento humano y abandonar todo cuestionamiento acerca de la verdad de dicha afirmación en pos de un fanatismo que no cuestiona la propia seguridad. Lo que esto conlleva, entonces, es un individuo fanático que está convencido de que todo lo que haga, ya sea él o alguien más, dependiendo de a quién le atribuya acriticamente la virtud, será en pos del progreso moral, sin que le otorgue la posibilidad de equivocarse. Kant no lo menciona de manera explícita, pero los peligros a los que antes hacía referencia parecen evidentes: por un lado, si yo me considero a mí mismo acriticamente como alguien que ya se encuentra mejorando, entonces todo lo que piense que es moral lo aceptaré sin más y no permitiré la posibilidad de

error y diálogo; por otro lado, si le atribuyo la virtud a alguien más, entonces tomaré todo lo que ese alguien afirme como ley e, incluso, podría llevarlo al poder político y cumplir con todo lo que diga sin cuestionamiento, ya que considero que todas sus afirmaciones en el campo moral provienen de alguien que no podría equivocarse en lo que se refiere a la mejora continua de las acciones.

Todas estas consideraciones acerca de la virtud parecen apuntar, a fin de cuentas, a un combate moral, consistente no ya sólo en adoptar máximas acordes a la ley moral, sino en cuestionarme de manera continua si lo que estoy tomando como máxima ética en realidad lo es. Lo anterior parece implicar que no podemos predicar la virtud a ningún ser humano de manera absoluta, pero esto no quiere decir que no podamos debatir y confrontar justificaciones acerca de si la máxima tomada por alguna persona para realizar una o un conjunto de acciones se corresponde o no con la ley moral. Yo puedo tener cierta seguridad acerca de que alguien se comporta de manera virtuosa, es decir, que continuamente toma como principios de su actuar máximas éticas, pero no puedo renunciar a cuestionar esa misma seguridad a partir del diálogo intersubjetivo, ya que de inmediato caería en un peligroso fanatismo que transgrediría las propias capacidades humanas.

Nos encontramos, al parecer, ante cierta exigencia de prudencia a la hora de evaluar incluso nuestras propias convicciones acerca del contenido mismo de las máximas éticas, las cuales siempre deben ser sometidas a una revisión pública que permita un diálogo crítico y constante acerca de lo que significa el progreso moral. Todo lo planteado hasta este momento sólo quiere señalar la conexión entre el concepto de virtud, tal como es planteado por Kant, y el llamado a la crítica continua planteado por la Ilustración, tal como la entiende el filósofo alemán. Afirmar que las máximas que sigue una persona se encuentran en progreso moral constante, sin cuestionar el contenido de las mismas, sería caer en una afirmación que no puede ser sometida a crítica; es decir, caer en fanatismo, lo cual iría en contra del llamado a la crítica y el someter a escrutinio público e intersubjetivo todos los planteamientos, ya sean teóricos o morales.

Con sus consideraciones acerca de la condición finita de la humanidad, concebida como el ineludible conflicto entre intereses empíricos y principios racionales prácticos puros, y con su definición de la virtud como el progreso objetivo hacia la ley moral, el

cual nunca podremos afirmar apodócticamente de nadie debido a lo primero, Kant parece haber logrado una definición de la virtud situada dentro de sus consideraciones acerca de la exigencia ilustrada de pensar por uno mismo, al someter continuamente a crítica todos los planteamientos, y nunca aceptando sin más cualquier afirmación, ya sea en el plano teórico, estético o moral. ☒

Bibliografía

- Kant, Immanuel. 2005. *Crítica de la razón práctica*, traducido por Dulce María Granja Castro, Ciudad de México: FCE/UAM/UNAM.
- Rivera Castro, Faviola. 2004. "Carácter moral y deberes éticos", *Isegoría* (30): 135-146.

La idea del *factum* como elemento mediador entre la dimensión subjetiva y la dimensión universal de la ética

Roberto Espinosa Galicia

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

En el presente ensayo me propongo explorar la idea expresada por Kant sobre el *factum* de la razón como un elemento mediador entre los aspectos subjetivos de la ética y la demanda de universalidad y objetividad expresada en la formulación del imperativo categórico. Una de las interpretaciones más recurrentes sobre la ética kantiana es la que la concibe como un discurso que privilegia el uso de la razón en su aspecto puramente cognitivo, en detrimento de otras dimensiones que, por su contingencia, afectarían la pureza de la ley moral expresada en el imperativo categórico. Una mirada a la ética de Kant nos ofrece la imagen de un discurso que aspira a la universalidad y objetividad en el terreno de la ética; sin embargo, el precio para alcanzar esa universalidad es muy alto, pues parece que se hace a un lado la dimensión subjetiva propia de la estructura y valoración del acto moral. Frente a reflexiones éticas como la de Aristóteles, que se distingue por ser una ética de fines, orientada al bien, la ética de Kant destaca los aspectos formales de la moralidad y hace abstracción de contenidos concretos. El formalismo kantiano postula una ley que parece no estar al alcance de los seres humanos. La tesis que sustento en este ensayo es que la idea del *factum* de la razón, entendida como la capacidad del sujeto para distinguir en cada situación cómo debe actuar para seguir la ley moral, es un elemento que matiza el formalismo de la ética de Kant y nos puede ofrecer elementos para analizar situaciones más concretas de nuestra vida moral. El esfuerzo de comprender la ética kantiana desde esta perspectiva aspira a ubicarse en la línea de trabajo que Carlos Thiebaut en *Los límites de la comunidad* (1992) atribuye tanto a Charles Taylor como a Martha Nussbaum:

Ha iniciado (Taylor) una reconstrucción del retrato de nuestra subjetividad moral del que no están ausentes los rasgos que sobre ella han imprimido los hallazgos expresivos de una modernidad consumada. De la misma manera, Martha Nussbaum ha querido mostrar que las formas de conocimiento moral implican dimensiones de enriquecimiento, pregnancia y sensibilidad (Thiebaut 1992, p. 51).

Estas dimensiones, agregaríamos, ofrecen un horizonte de interpretación de los actos morales más allá de los límites de una visión estrictamente racionalista.

El ensayo lo desarrollo conforme al siguiente esquema: en la primera parte hago una breve exposición del formalismo ético kantiano en sus rasgos más generales: autonomía de la voluntad, oposición radical entre el ser y el deber ser, prioridad de la idea del deber sobre la idea del bien. De esta exposición, es posible concluir, en primera instancia, que la ética kantiana se sustenta en una fuerte oposición entre un elemento universal, representado por la razón práctica pura, y elementos particulares, representados por la dimensión contingente de la subjetividad. En la segunda parte, expongo la idea del *factum* de la razón en el contexto de la *Crítica de la razón práctica* como un elemento mediador entre la dimensión universal y la particular de la propuesta ética kantiana. Como he señalado arriba, la idea del *factum* de la razón puede ser el elemento que matice el fuerte racionalismo de una ética que, en sus líneas generales, parece sustentarse en elementos irreductibles y sin posibilidad de mediación.

1 La ética de Kant: autonomía individual y deontología

En su opúsculo *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, Kant define a la Ilustración como “la liberación del hombre de su culpable incapacidad”. Nos dice, además que el lema de la *Aufklärung* es “¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!” (Kant 1999).

En lo fundamental, el pensamiento ilustrado se concibe como revolucionario en un mundo que se configura bajo otras determinaciones. En el ánimo de las mejores inteligencias de la época está presente la idea de que se gestan nuevos tiempos de ruptura con un orden viejo, esclerotizado, caduco. En el ambiente flota un senti-

miento de optimismo y se percibe la confianza en que se inauguran épocas de luz y claridad. Esta revolución se concreta en el exhorto kantiano a pensar por cuenta propia. En el terreno de la moral, autores como Kant y Rousseau representan un punto firme de partida para desarrollar la idea de la libertad como fundamento de la acción humana. La ética kantiana, de hecho, aspira a fundamentar la idea de la libertad más allá de las simples determinaciones empíricas psicológicas.

A continuación, expongo algunos momentos importantes en la configuración de la ética kantiana y su idea de la libertad.

1.1 De la imposibilidad de la metafísica como ciencia a la Idea de la libertad

En la *Crítica de la razón pura*,¹ Kant aborda el problema de las condiciones de posibilidad del conocimiento y alcanza conclusiones muy importantes: una de ellas se refiere a la imposibilidad de construir un conocimiento científico que se sitúe más allá de los límites de toda experiencia posible. Recordemos que uno de los motivos fundamentales de la *Crítica de la razón pura* es el de examinar las posibilidades y pretensiones de conocimiento de la razón para acotar su uso legítimo. Este examen le permite a Kant asumir una posición ante la tradición de la metafísica para responder a la pregunta acerca de si ésta es posible o no como ciencia.

Conviene que aclaremos mejor esta idea. Tradicionalmente, la metafísica se ha ocupado de tres objetos: Alma, Mundo y Dios (*cf.* Colomer 2001, p. 166). La crítica de la razón (entendida como el análisis trascendental de los conocimientos a los que la razón humana puede aspirar de forma legítima) es el camino que nos permitirá pronunciarnos respecto de la posibilidad de conocer los objetos antes mencionados. La conclusión kantiana a este respecto es clara: las ideas de Alma, Dios y Mundo no son entidades que puedan referirse a una experiencia posible, no son principios constitutivos de la experiencia. Desde esta perspectiva, la metafísica no es posible como ciencia.

Sin embargo, Kant indica que, si bien las ideas de Alma, Dios y Mundo no pueden ser principios constitutivos de la experiencia,

¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1995, p. 25.

sí son Ideas regulativas de la razón. Ciertamente, las Ideas de Alma, Dios y Mundo representan cuestiones a las que la razón humana no puede renunciar. En el contexto de la *Crítica de la razón pura* esas Ideas señalan el límite más allá del que no puede ir la razón en su uso teórico. Estas Ideas son ineficaces en tanto instrumentos de conocimiento en su uso teórico, pero su presencia, en cuanto al uso práctico de la razón, nos abre la posibilidad de abordar el problema de la libertad humana. Las Ideas, cuyo límite es acotado por el uso teórico de la razón, son las que permiten una ampliación de la propia razón en cuanto a su uso práctico.

Kant ha delineado los límites de la razón en cuanto a sus posibilidades de conocimiento del mundo natural y este trabajo le ha llevado a concluir la inviabilidad de la metafísica como ciencia. Al mismo tiempo, Kant señala la necesidad de reflexionar sobre la libertad desde principios distintos a los que operan en el mundo natural. El gran mérito de la ética kantiana es haber pensado la libertad humana como una determinación situada más allá de un mecanismo puramente natural:

En el concepto de una voluntad ya está contenido el concepto de una causalidad y, por ende, en el de una voluntad pura está el concepto de una causalidad con libertad, i.e., una causalidad que no es determinable según leyes naturales, y por lo tanto, no es capaz de encontrar en una intuición empírica la prueba de la realidad de tal voluntad, pero que justifica perfectamente en la ley pura práctica *a priori* su realidad objetiva, si bien (como fácilmente se ve) no para el fin del uso teórico, sino simplemente del uso práctico de la razón (*cf.* Kant 2001, pp. 53-54).

Kant recupera la posibilidad de pensar una causalidad distinta a la causalidad natural, o sea la libertad, al establecer la distinción entre fenómeno y noumeno. Es cierto que las estructuras universales de nuestro entendimiento rigen a los objetos en cuanto fenómenos, pero los dejan intactos en cuanto cosas en sí, es decir, en cuanto noumenos. El hombre puede entenderse como un objeto de experiencia, es decir, como un ser sometido a la causalidad natural y, en ese sentido, como un ser cualitativamente atado al orden natural; o bien podemos entenderlo, desde la perspectiva del idealismo trascendental kantiano, como el sujeto que hace posible la experiencia.

En esta última perspectiva, es posible ver que el hombre no está atado sin más a un orden natural, sino que él mismo, de alguna manera, está en el centro y es quien legisla y aporta las formas y categorías que hacen posible la constitución de un objeto. Si en el plano del conocimiento, el sujeto trascendental aporta las condiciones de posibilidad del objeto, en el plano moral, el sujeto se vuelve legislador y se otorga a sí mismo una ley moral:

En tanto objeto de experiencia, pertenezco al mundo sensible; mis acciones, al igual que los movimientos de todos los otros objetos, se determinan por las leyes de la naturaleza y por las regularidades de causa y efecto. En tanto sujeto de experiencia, por el contrario, habito un mundo inteligible o suprasensible; en éste, independientemente de las leyes de la naturaleza, soy capaz de tener autonomía, capaz de actuar con una ley que me doy a mí mismo (Sandel 2000, p. 23).

Así vemos que la solución kantiana para salvar la posibilidad de la libertad consiste en distinguir entre una realidad fenoménica regida, en su totalidad, por nuestros principios *a priori* y una realidad nouménica que, aunque no podemos conocerla, es suficiente con que sea posible, al menos, pensarla. Con esto, Kant abre las puertas para pensar la libertad como una determinación constitutiva del hombre:

No obstante, hay que dejar siempre a salvo —y ello ha de tenerse en cuenta— que, aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos pensarlos... la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable (Kant 2001, pp. 25-27).

Ya en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant había dado un paso importante con el descubrimiento del principio de “la autonomía de la voluntad” y su relación con el imperativo categórico como expresión adecuada de la ley moral. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant sistematiza los elementos anteriores en una propuesta ética original. Para los fines que perseguimos en la primera parte de este ensayo, es importante conservar la idea de un sujeto que alcanza su autonomía sólo mediante la abstracción de

las determinaciones empíricas o psicológicas que pudieran afectar a la voluntad universal legisladora. El ideal de la autonomía, según Kant, se consigue al postular una escisión radical entre el elemento universal de la voluntad legisladora y las motivaciones empíricas y psicológicas que mueven a los hombres a actuar.

1.2 El imperativo hipotético y el imperativo categórico

Se denomina imperativo a la representación del principio objetivo práctico que nos conduce a actuar por deber. Los imperativos pueden ser o bien hipotéticos, o bien categóricos. La diferencia entre ambos consiste en que el imperativo hipotético nos ordena realizar una acción porque es adecuada como medio para alcanzar un resultado deseado, mientras que el imperativo categórico expresa la necesidad de realizar una acción porque es valiosa en sí misma, sin hacer referencia a otro fin. Kant expresa el imperativo categórico de la siguiente manera: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal” (Kant 2001, p. 9).

Es posible aún distinguir tres tipos de acciones: 1) las que se realizan contra el deber, 2) las que se realizan conforme al deber y 3) las que se realizan por deber. De acuerdo con Kant, el valor moral de las acciones está presente sólo en aquellas acciones que se realizan por deber, es decir, aquellas orientadas por el imperativo categórico. La realización de estas acciones exige dos cosas:

Anteponer la representación de una ley a una gran diversidad de inclinaciones empíricas.

Ejecutar sólo aquella acción que pueda considerarse universal y necesaria.

Estas dos consideraciones pueden resumirse en la siguiente idea: para saber cuál es la ley que me obliga a actuar por deber es necesario prescindir de todas las determinaciones empíricas que pudieran afectar a mi voluntad y pensar una ley que sea determinable estrictamente *a priori*. Una ley que, al seguirla, sea como seguir mi propia voluntad. Esta idea nos conduce a los conceptos de autonomía y heteronomía, de central importancia en la ética de Kant.

1.3 Autonomía y heteronomía

Al actuar por deber, nos dice Kant, parece que vamos en contra de nuestra voluntad. Recordemos, no obstante, que la voluntad no se identifica con el capricho. Asimismo, nos indica Kant, el fundamento del deber es la ley moral y ésta es la expresión de la libertad y la autonomía humana. Al actuar conforme a la ley moral el sujeto se sitúa en el “reino posible de los fines”, es decir, en una situación de dignidad ante sí mismo y ante otros seres racionales.

La ley moral hace referencia a un principio de causalidad distinto al que opera en el mundo natural. Si preguntamos por las condiciones de posibilidad de la ley moral debemos considerar al hombre como noúmeno, pues sólo de esta manera es posible afirmar un principio de determinación de la voluntad distinto a las leyes de la naturaleza: ese principio no es otro que el de la libertad. La libertad es la condición última de posibilidad de la ley moral, de modo que quien sigue a la ley moral y actúa por deber, en realidad, sigue la libertad y afirma su propia autonomía. La relación entre la ley moral y la libertad, la resume Kant de la siguiente manera: “La libertad es la *ratio essendi* de la ley moral y la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad” (Kant 2001, p. 3).² Podemos pensar la libertad porque ésta se expresa en la ley moral y el fundamento de la ley moral es la propia libertad.

La ética de Kant es una gran reflexión sobre la libertad humana, pues en ella la libertad se define como autonomía de la voluntad, es decir, como afirmación de la propia ley interna frente a otras instancias ajenas o externas a nuestro verdadero querer. También Kant se muestra como un digno heredero del pensamiento moderno, que hace de la categoría de sujeto la piedra de toque, el fundamento para los principios de la nueva ciencia y la nueva filosofía. Esta preeminencia del sujeto encuentra un correlato en el ámbito de la ética, pues Kant hace de la voluntad del sujeto el epicentro del mundo moral.

La reflexión kantiana nos sirve para comprender mejor la autonomía y la heteronomía de la voluntad humana. El hombre es autónomo cuando toma contacto consigo mismo, cuando se escucha y decide hacer lo que en verdad quiere y esto le va a reportar una

² Se trata de una nota a pie de página anotada por el propio Kant.

vida mejor con sus semejantes; el hombre es heterónimo cuando sigue, de manera irreflexiva, órdenes, caprichos, deseos equívocos. Un resumen de lo expuesto sobre Kant nos ofrece los siguientes puntos:

La distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno le sirve al filósofo para rescatar la posibilidad de la libertad como principio autónomo de determinación de la voluntad humana.

La razón humana tiene noticia de la libertad por la existencia de la ley moral, y ésta no es otra cosa sino la propia libertad que nos prescribe lo que debemos hacer.

La idea del deber tiene dos rasgos importantes: *a)* Se expresa a través de un imperativo categórico que propone la necesidad de elevar a regla universal de conducta la máxima de mi acción; *b)* Exige la supresión de cualquier principio empírico de determinación de la voluntad.

Conviene detenerse un poco en este último punto para destacar que, si bien es cierto que las reflexiones kantianas acentúan la autonomía de la voluntad, la tensión existente entre los principios empíricos de determinación de la voluntad y la ley moral es tan aguda que el precio de esa autonomía resulta ser muy alto: la acción humana real no es pensada en su verdadera efectividad, sino sólo en su dimensión puramente formal y la idea de la ley moral parece incompatible con la idea del bien concreto, o de los bienes concretos que los hombres persiguen en el mundo.

La caracterización de los problemas de la moral y la libertad que hace Kant es una de las más importantes y profundas en la historia del pensamiento humano. Sin embargo, no se puede soslayar el hecho de que dicha ética está marcada por una irreconciliable oposición entre la esfera de la moralidad y la esfera de la naturaleza, entre el ser y el deber ser. Esas contradicciones pueden ser conceptualizadas en tres grandes oposiciones: 1) Oposición entre la dimensión de la moralidad y la dimensión de la naturaleza, o si se prefiere contradicción entre el mundo de lo humano y el mundo natural; 2) Oposición en el ámbito de la subjetividad, entre el principio moral del deber ser y las inclinaciones empíricas de la voluntad y 3) Oposición entre la efectividad del acto real, con su carácter imperfecto o contingente, y la postulada pureza del deber ser que no radica en los actos singulares de los hombres. Para los

finés de este ensayo, quizás sea posible integrar esas oposiciones en una mayor: la oposición entre lo universal y lo particular.³

2. La idea del *factum* en la *Crítica de la razón práctica*: un elemento mediador entre lo universal y lo particular

La interpretación que hemos esbozado hasta este momento ha servido no sólo para realzar la ética kantiana, sino también para señalar algunas de sus contradicciones más palpables y, acaso, difíciles de superar desde los propios elementos del discurso kantiano. En el contexto del debate entre liberales y comunitaristas, por ejemplo, se vincula el formalismo de la ley moral kantiana con la idea de la preeminencia de la justicia sobre los contenidos concretos de los bienes particulares que los hombres se esfuerzan por alcanzar. Se interpreta la ética de Kant como una ética en la que se observa una fuerte oposición entre lo universal y lo particular, pero no la mediación entre ambos elementos. Tal como está formulada, la ética de Kant parece moverse en el plano de la tercera persona, al hacer abstracción de todos aquellos elementos que nos permitirían hablar de la ética en primera persona. ¿Ofrece el texto de Kant alguna solución a esta antinomia ética entre el plano de lo impersonal y el plano de lo que cada hombre puede o debe realizar en cada caso concreto? Considero que una respuesta adecuada a este problema debe rastrear la evolución del pensamiento kantiano a lo largo de sus tres grandes Críticas, sobre todo en las dos últimas. Sin embargo, en este ensayo podemos señalar que Kant ofrece indicios para una posible solución en la idea del *factum* de la razón.

La Crítica de la razón pura ha delineado los límites del conocimiento posible para la razón humana y ha situado en el terreno de lo que es posible pensar, pero no conocer, a las ideas de Dios, libertad y alma. Para el caso de la razón práctica, es importante pen-

³ La tradición liberal que seguirá una ética deontológica también establece el principio de la prioridad de la justicia (elemento formal) sobre la idea del bien (elemento material), como una condición indispensable para el diseño de las instituciones de una sociedad justa. De alguna manera, sin embargo, también enfrentan contradicciones similares a las que enfrenta la propia ética kantiana. Cfr. Sandel, Michael. 2000. *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa.

sar la posibilidad de un principio de determinación de la voluntad distinto al principio de la naturaleza sensible. Tal principio tendría que ser la libertad, entendida como principio de autodeterminación de la voluntad, es decir, principio de autonomía. La ley moral es el principio práctico de la razón que garantiza una autonomía real de la voluntad. En el contexto de la *Crítica de la razón práctica*, Kant enfrenta el problema de la deducción de ese principio, es decir, de la demostración de su validez objetiva y universal. Después de establecer algunas diferencias entre la estructura de la deducción para los principios del conocimiento y la de la deducción para los principios de la moral, Kant señala, dada la naturaleza de los objetos de estudio en uno y otro terreno, la imposibilidad de un avance similar a lo que ocurría con los principios del entendimiento puro. La deducción de la ley moral no puede seguir el rumbo trazado en el terreno del conocimiento. Para enfrentar esta situación, Kant va a señalar que la ley moral es una evidencia clara para la conciencia:

La conciencia de esta ley fundamental puede calificarse de *factum* de la razón porque no puede obtenerse por sutilezas de precedentes datos de la razón, sino porque de suyo se nos impone como proposición sintética *a priori* que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica (Kant 2001, § 7).

Ante la imposibilidad de una demostración teórica en forma, Kant abunda en varios pasajes cómo debe ser evidente para la razón práctica la conciencia de la ley moral:

Aún para el entendimiento más común es fácil comprender y sin reservas lo que debe hacerse según el principio de la autonomía la voluntad; lo que deba hacerse suponiendo su heteronomía es difícil y requiere un conocimiento del mundo; es decir, lo que es deber, se impone por sí mismo a cualquiera; en cambio, lo que proporciona ventajas va envuelto en impenetrable oscuridad y requiere mucha prudencia para adaptar los fines de la vida.

Actuar conforme a la heteronomía es difícil e incierto; seguir el principio de la ley moral debe ser evidente aún para el entendimiento común. Esta certeza es un hecho de la razón. La razón tiene la capacidad de distinguir en cada situación qué debe hacerse para

obtener conformidad a la ley moral. Gracias a esta actividad de la razón, cada sujeto puede saber qué debe hacer en cada caso concreto, puede transitar de la idea de un precepto universal (se debe hacer x), a una elección concreta (yo elijo hacer x). Más adelante, cuando Kant aborda la *Crítica de la facultad de juzgar* nos indica que:

La regla del juicio bajo leyes de la razón pura práctica es esta: pregúntate a ti mismo si al considerar la acción que tienes en mente como una acción que debiera ocurrir según una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad. Y, de hecho, cada cual juzga según esta regla si las acciones son moralmente buenas o malas (Kant 2001, § 7).⁴

Con estos elementos, Kant emprende una radical inversión de la tradición en el terreno de la ética: perseguir la felicidad en el mundo es lo más complicado y está rodeado de impenetrable oscuridad; por el contrario, actuar conforme a la ley moral debe ser claro y evidente por sí mismo. La capacidad para identificar y seguir ese principio indemostrable es el *factum* de la razón. Y el *factum* es justo lo que nos permite ir más allá de un elemento racional, cognitivo y universal para situarnos en el plano más tangible de las formas concretas de la vida moral. Sin embargo, también es cierto que esta otra lectura de la ética de Kant debe complementarse con elementos provenientes de la *Crítica del Juicio* para hacerla más sólida y consistente. Si procedemos con mesura y detalle, con seguridad estaremos en la ruta de “dejar de comprender la dimensión práctica normativa desde un modelo epistémico cognitivo (con el trasunto ideal de la forma de conocimiento científico) y hemos de empezar a hacerlo acercándonos a modelos expresivos como los de la literatura y el arte, es decir, al dominio de la estética” (*cf.* Thiebaut 1992, p. 51). ☒

⁴ De la típica de la facultad de juzgar pura práctica.

Bibliografía

- Colomer, Eusebi. 2001. *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, Barcelona: Herder, Vol. 1.
- Kant, Immanuel. 1995. *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1995.
- Kant, Immanuel. 1999. *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, México: FCE.
- Kant, Immanuel. 2001. *Crítica de la razón práctica*, México: UAM-Iztapalapa.
- Sandel, Michael. 2000. *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa.
- Thiebaut, Carlos. 1992. *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y nearistotélicas al programa moderno)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Razón sin trascendencia: Kant frente a la acción comunicativa

Eric Chanocua Esquivel

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Me propongo en este trabajo dar cuenta de un doble propósito: 1) exponer el uso destrascendentalizado de la razón, efectuado por Jürgen Habermas, a partir de la suposición de un mundo objetivo común y de la presuposición de racionalidad compartida que los actores deben efectuar cuando entablan una acción comunicativa. 2) Contrastar el uso práctico de la razón inscrito por Kant y la propuesta teórica de la acción comunicativa a partir de la lectura que Habermas hace de su antecesor. Mi intención es analizar dos modelos de racionalidad que si bien comparten un núcleo terminológico común (al menos en su carácter deontológico, cognitivo y universalista); se distinguen en el modo de su operación.

Recuerda Jürgen Habermas dos direcciones en las que, desde Hegel, se ha movido la crítica al concepto kantiano de razón: “Por un lado están los que, tras la estela de Nietzsche y Heidegger, atacan de raíz las concepciones kantianas de la razón y del sujeto racional. Por otro están aquellos que, tras la estela de Hegel y Marx, las refunden en modelos socio históricos” (Habermas 2006, p. 31). En ambos casos, la discusión sigue bebiendo hoy, igual que antaño, de un tema que, a decir de Habermas, tradicionalmente se ha venido tratando en filosofía y “es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma” (Habermas 2005, p. 15). Esta tarea ha sido esgrimida por Habermas en su Teoría de la acción comunicativa a partir de tres pretensiones fundamentales: 1) habilitar un concepto de racionalidad capaz de resistir cualquier uso reduccionista (cognitivo-instrumental) de la razón. 2) reintegrar un concepto de sociedad articulado en dos niveles: sistema y mundo de la vida; para, finalmente, inscribir una 3) teoría de la modernidad que explique el tipo de patologías sociales, evolutivas, de la modernización social y

cultural. En cualquier caso, esta descripción intenta salir del encierro egocéntrico de nuestras perspectivas centradas en el yo; superar, si la palabra es posible, el idealismo y monologismo kantiano, según el cual, cada individuo (“en la solitaria vida del alma” como decía Husserl) realiza la verificación de sus máximas de acción en la matriz de su fuero interno, inclinado en determinar la voluntad, como sabemos, por medio de representación de principios. La acción comunicativa, por el contrario, “espera un entendimiento mutuo sobre la universalidad de los intereses solamente como resultado de un discurso público organizado intersubjetivamente” (Habermas 2000, p. 24). No obstante, tomo ocasión de este reparo para aclarar que el planteamiento de Habermas no se opone de forma directa a la racionalidad kantiana (de la cual nos ocuparemos aquí en su modalidad práctica, y de la que, es importante decir, Habermas es heredero), sino a algunos problemas derivados de sus filamentos.

I

Tarea de situar la razón, así ha sido entendida para Habermas, “tanto en la tradición del pensamiento historicista que va de Dilthey hasta Heidegger como en la del pensamiento pragmático desde Peirce hasta Dewey (y, en cierta forma, Wittgenstein), como una tarea de desrascantización del sujeto cognoscente” (Habermas 2006, p. 32). Se trata de una disputa sobre la cuestión relativa a cuál de las dos partes lleva a cabo esta labor de forma correcta, es decir, *a)* si el horizonte de una razón trascendental se pierde en la historicización y contextualización, o si por el contrario, *b)* se encarna en los contextos históricos de acción, al conservar en el mejor de los casos, la fuerza de su trascendencia. Con Habermas intentaremos salir al encuentro de esta incompreensión; operando, desde luego, la idea de una razón pura en los bordes de una práctica comunicativa. Para Habermas este movimiento tiene el efecto de resituar la oposición kantiana entre lo real y lo ideal dentro del dominio de la práctica social. Se trata de una concepción que intenta coordinar las suposiciones que los actores deben adoptar en los límites de su propia práctica. El carácter necesario de este deber

tiene que entenderse más bien en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido trascendental de las con-

diciones universales, necesarias e inteligibles (y sin orígenes) de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la inevitabilidad que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema guiado por reglas en los que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, para nosotros es irrebable (Habermas 2006, p. 34).

Habermas reprochará a Kant no atribuirle al lenguaje ningún papel constitutivo para la teoría y para la práctica, al esbozar en los celajes de su sistema la imagen de un espíritu, una mente, (sea constructiva o bien pasiva), “que convierte sus contactos con el mundo —unos contactos mediados por los sentidos— en representaciones de objetos y en influencias funcionales sobre tales objetos, sin verse esencialmente afectada en estas operaciones del lenguaje y de sus estructuras” (Habermas 2006, p. 60). Ello sugiere rastrear las huellas de la razón destrascendentalizada, como lo hemos sugerido, en la práctica comunicativa.

II

Ahora bien, lo que aquí me parece importante destacar son las presuposiciones idealizantes que tendrían que darse en el marco de la acción comunicativa, éstas son, para Habermas, las condiciones que deben quedar satisfechas para obtener un mayor rendimiento terminológico:

la suposición recíproca de racionalidad o responsabilidad; la incondicionalidad de las pretensiones de validez que, como la verdad o la rectitud moral, van más allá de cualquier contexto particular; y las exigentes presuposiciones de la argumentación que obligan a los participantes a descentrar sus perspectivas interpretativas (Habermas 2006, p. 35).

Naturalmente, en el transcurso de esta transformación, las oposiciones kantianas, “constitutivo *versus* regulativo, trascendental *versus* empírico, inmanente *versus* trascendente, etc.” (Habermas 2006, p. 36), pierden su nitidez, como veremos más adelante, pues la destrascendentalización implica una intervención profunda en la arquitectura de los supuestos fundamentales. Por un lado, introduce al sujeto socializado en los contextos de los mundos de la vida (pues

con la arquitectura teórica cambia también el concepto de *mundo*) y, por otro, al ensamblaje de la cognición con el hablar y el actuar. De lo que se trata es de sustituir el idealismo trascendental por un realismo interno. Según Habermas, real es todo aquello que puede ser representado en enunciados verdaderos a la existencia de los estados de cosas enunciadas, es decir, que el mundo no nos impone su lenguaje; no habla por sí mismo. “De modo que, mediante la acción dirigida a resolver problemas y controlada por el éxito, están en contacto con una realidad que continuamente nos sorprende, que se resiste a nuestro acceso o que incluso ‘juega con él’” (Habermas 2006, p. 39). De este modo, no son ni la sensibilidad ni el entendimiento los que definen los límites del uso trascendente de nuestra facultad de conocimiento, sino como lo sugiere la Teoría de la acción comunicativa, “el foro de los discursos racionales en los que las buenas razones deben desarrollar su fuerza de convicción” (Habermas 2006, p. 41). En cierta forma, los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo operan hacia lo intramundano desde lo que Habermas llamará: el horizonte de su respectivo mundo de la vida. Lo ideal, elevado y petrificado en un reino de más allá, dice, se fluidifica en las operaciones de este mundo, “sale de estado trascendente y se resitúa en una trascendencia desde dentro” (Habermas 2006, p. 42). En el contexto de la acción orientada al entendimiento, en el trato cooperativo con los otros, (Lucien Goldmann, reconoce por ejemplo, el hecho de que Kant nunca pudiera pasar del yo al nosotros y de que, pese a su indiscutible genio, no superara los marcos del pensamiento individualista y burgués; lo cual constituye el límite último de su pensamiento [Goldmann 1974, p. 166]) el sujeto pone en juego un rendimiento mucho más amplio de la razón, en la acción comunicativa, cuando en su papel de hablante y destinatario se encuentran los papeles, de primera y segunda persona (literalmente), a la misma altura. Kant, por el contrario, insiste Habermas:

concebe la auto comprensión racional de los actores como el saber que la persona tiene de sí misma, y contrapone abstractamente este saber de primera persona al saber de tercera persona que tiene un observador. Entre ambos existe un desnivel trascendental, de forma que la auto comprensión del sujeto inteligible no puede ser corregida, por principio, a través del saber sobre el mundo (Habermas 2006, p. 47).

La práctica comunicativa obliga a los participantes a emprender determinadas anticipaciones y abstracciones, y a superar determinados límites. Lo racional sería aquello que podemos aceptar de manera convincente:

La aceptabilidad racional depende de un procedimiento que no protege “nuestros” argumentos frente a nadie y frente a nada. El proceso de argumentación como tal debe permanecer abierto a todas las objeciones relevantes y a todas las correcciones y mejoras de las circunstancias epistémicas. Este tipo de práctica argumentativa máximamente inclusiva e ininterrumpida es tributaria de la idea de una progresiva superación de los límites de las actuales formas de entendimiento, tanto en lo que se refiere a los espacios sociales, los tiempos históricos y las competencias materiales (Habermas 2006, p. 51).

Y es que de este modo, los proponentes y oponentes se obligan mutuamente a descentrar sus respectivas perspectivas interpretativas, pues: “La aceptabilidad racional del enunciado correspondiente se fundamenta en la fuerza de convicción del mejor argumento” (Habermas 2006, p. 56). Para que esta enunciación no yerre su sentido, la forma comunicativa debe estar hecha de tal manera que puedan discutirse y valorarse todas las consideraciones pronunciadas. Mencionaré cuatro presuposiciones que Habermas, en otro lugar, llamará situación ideal del habla: 1) carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante; 2) igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; 3) exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen; y 4) carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que éstas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión (Habermas 2006, p. 57). Esta reflexión trasciende los límites de la formación individual cuando, a través de la comunicación lingüística, las interacciones sociales encuentran un horizonte de entendimiento común.

III

Como sabemos, y en esto Habermas pretende ser muy puntual, Kant no confunde la razón teórica con su modalidad práctica. Admite que la razón pura puede contener en sí un fundamento práctico que basta para determinar su voluntad, “la razón práctica, sin haber hecho un acuerdo con la razón especulativa, proporciona por sí misma realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, a saber, la libertad” (Kant 2011, p. 6). En efecto, un ser racional sólo puede pensar sus máximas como leyes prácticas universales si el fundamento determinante de la voluntad viene dado por la forma y no según la materia; es decir, aquella condición empírica de placer y displeacer generada por inclinaciones subjetivas:

si digo ahora que mi voluntad está sujeta a una ley práctica, no puedo aducir inclinación (por ejemplo, en el presente caso, mi codicia) como fundamento determinante de la voluntad apropiada para la ley práctica universal, porque esta inclinación, lejos de ser apropiada para una legislación universal, más bien se destruiría a sí misma al tomar la forma de una ley universal (Kant 2011, p. 31).

Al parecer la voluntad de todos no tiene uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene por horizonte el propio bienestar. Este modo de operación pone al descubierto la capacidad de la voluntad para desarrollarse en libertad. El problema, no obstante, estriba en probar si dicha ley es posible para determinarla de manera incondicionada. Sin embargo, una cosa es clara: la libertad y la ley práctica incondicionada remiten entonces recíprocamente una a la otra. Por ello, dice, el que juzga tiene conciencia del deber. Aquí, hace uso de la regla práctica para decir que se trata de una proposición *a priori*, mediante la cual la voluntad absoluta queda determinada de forma objetiva; porque la razón pura práctica en sí misma es inmediatamente legisladora: actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal. La voluntad, de este modo, queda concebida independientemente de las condiciones empíricas y, por lo tanto, determinada mediante la mera forma de la ley. Este hecho, dirá Kant, genera una relación de dependencia bajo el nombre de

obligación, impuesta, desde luego, por la mera razón. Este tipo de legislación expresa la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad. Hasta aquí es evidente que la razón pura, para Kant, puede ser práctica, puede determinar por sí misma la voluntad, con independencia de todo elemento empírico. En este sentido, sugiere Habermas, hablamos también de una ética cognitivista pues ésta responde a la pregunta de cómo es posible fundamentar enunciados normativos. No obstante, la problemática ¿qué debo hacer?, rebasa, para Habermas, la distancia de racionalidad teleológica pues: “Cuando el horizonte de la pregunta se nos desplaza de la primera persona del singular a la primera persona del plural, cambia algo más que sólo el foro de reflexión. Ya la formación individual de la voluntad sigue, conforme a su propia idea, una argumentación pública que en el fuero interno simplemente se reproduce” (Habermas 2000, p. 124). Se trata de un cambio de perspectiva que transforma el planteamiento mismo pues lo que canjea es el papel en el que el otro sujeto nos sale al encuentro. Es decir que, tan pronto como el otro comparece como alguien situado frente a mí y se torna real, posee, además, una voluntad propia e inteligible en la que se desocultan nuevos problemas. Por eso, insiste Habermas, la unidad de la razón práctica ya no se puede fundamentar siguiendo el modelo kantiano de la unidad de la consciencia trascendental en la unidad de la argumentación moral. Sólo bajo los presupuestos comunicativos de un discurso universalmente ampliado en el que todos los participantes se vean involucrados puede dar crédito del universalismo moral, constituyendo a su vez, una intersubjetividad del más alto nivel. Pues de lo que se trata es de leer el imperativo categórico de modo intersubjetivo, es decir, por un procedimiento de argumentación moral que no se limite a recurrir a un *factum* de la razón. Por ello habrá que poder demostrar, y en esto estoy de acuerdo con Habermas, que nuestro principio moral no se limita a reflejar los prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones provenientes de las capas burguesas (Habermas 2000, p. 16). El uso pragmático, ético y moral de la razón práctica apuntaría, por tanto, a obtener, respectivamente, una regularidad respecto a las acciones de cada individuo y, de igual modo, cierta ganancia reflexiva en la cesura del horizonte de formas de vida compartida. Así, Habermas abandonará el concepto de autonomía articulado en términos de filosofía de la conciencia, del cual considera impermissible “pensar

la libertad, considerada como la atencencia a leyes que uno se da a sí mismo, sin pensar al mismo tiempo en una sumisión y sujeción objetivantes de nuestra propia naturaleza subjetiva” (Habermas 2000, p. 28). Su concepto intersubjetivista de autonomía, por el contrario, da cuenta del libre despliegue de la personalidad de cada uno en las múltiples y diversas conexiones del actuar y el hablar, sujetas, desde luego, a la realización inmanente de la libertad de todos los involucrados, al ser el *logos*, (planteado de manera discursiva y dialógica, por supuesto), la instancia generadora de sentidos. ☒

Bibliografía

Goldmann, Lucien. 1974. *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires: Amorrortu.

Habermas, Jürgen. 2000. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.

_____. 2005. *Teoría de la acción comunicativa I*, México: Taurus.

_____. 2006. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós.

Kant, Immanuel. 2011. *Crítica de la razón práctica*. México: FCE.



**Hermenéutica
y estudio
de los clásicos**

¿Cómo leer a Hegel en el siglo XXI? Tres lecturas contemporáneas en torno a Hegel

Alejandro Cavallazzi Sánchez

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Resumen

Presentaremos un recuento de tres momentos que consideramos de una influencia notable en las interpretaciones de Hegel en el mundo anglosajón a partir de 1975 y que han representado una renovación de su recepción. El primer momento corresponde a la publicación de *Hegel* de Charles Taylor, que vigorizó los estudios hegelianos fuera del círculo académico en el que se habían desarrollado hasta entonces. Taylor presentó una lectura demasiado metafísica y que no era lo suficientemente apegada a la documentación histórica y bibliográfica a juicio de sus críticos. Uno de ellos fue Robert Pippin que en 1989 publicó *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Esta obra representó un nuevo giro en las interpretaciones de Hegel al proponer su obra como una continuación del idealismo trascendental kantiano y una perspectiva epistemológica de la obra hegeliana. El tercer y último momento corresponde a los trabajos de Stephen Houlgate y William Maker, que pretenden conciliar las lecturas anteriores al apelar a las intenciones de Hegel, en particular a lo presentado en la *Ciencia de la lógica*.

PALABRAS CLAVE: Hegel, Idealismo alemán, Taylor, Pippin, Houlgate, Maker.

Abstract

*In the following work we present an account of three moments that we consider of significance on the interpretations of Hegel in the Anglo world since 1975. The first moment corresponds to the publication of Charles Taylor's *Hegel* a work that revitalized Hegelian studies. Nevertheless, in the opinion of his critics, Taylor presented a reading too metaphysical that was not sufficiently attached to the historical and bibliographical*

documentation. One of these critics is Robert Pippin who published in 1989 Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness. This work represents a new twist in the interpretations of Hegel considered a continuation of Kant's transcendental idealism resulting in an epistemological perspective of Hegel's work. The third and final moment corresponds to the work of Stephen Houlgate and William Maker intended to reconcile the previous readings appealing to Hegel's original intentions, particularly as presented in his work Science of Logic.

KEYWORDS: Hegel, German Idealism, Taylor, Pippin, Houlgate, Maker.

El estudio de Hegel posee una dificultad particular debido a la amplitud de sus alcances conceptuales y pretensiones sistemáticas. Su estilo de escritura y las exigencias técnicas de los términos utilizados representan también un reto adicional. Esto no sólo es cierto para los que comienzan en su lectura sino, incluso, para los propios especialistas hegelianos que todavía se debaten sobre la mejor forma de entender al célebre filósofo suabo. Por si esto no fuera poco, la recepción de Hegel está colmada de francos errores y mitos en torno a su obra, como el de su supuesto panteísmo, su apoyo incondicional al estado prusiano y su declaración acerca del fin de la historia, entre otros. Un listado de estos mitos hegelianos, y su respectiva refutación, es posible encontrarla en *The Hegel myths and legends*.¹

El resultado de todas estas dificultades es la existencia actual de una pluralidad de lecturas hegelianas, muchas de ellas contradictorias, y que terminan por convivir en simultaneidad, una a lado de otra, entre los diferentes recursos bibliográficos; incluso los de primera mano.

Lo que se diga de Hegel en un salón de clase podría no ser lo que se dicta en el salón adjunto. Esta deficiencia no es producto del mero error de un profesor sino de los diferentes recursos bibliográ-

¹ Stewart, Jon (ed.). *The Hegel myths and legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996. Una breve selección electrónica de este texto puede encontrarse en: Stewart Jon, (ed.), *The Hegel myths and legends*, Marxist Internet Archive, <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/stewart.htm>

ficos, escuelas e interpretaciones a los que un docente está expuesto. Esto muestra cómo se ha batallado por comprender de manera adecuada la obra. Resulta trabajoso pensar un autor cuya obra posea tal pluralidad de interpretaciones y que, al mismo tiempo, sea tan importante e influyente como lo es Hegel. No obstante, entre esta pluralidad de recepciones encontramos que las lecturas contemporáneas están más actualizadas, incluyen una mayor cantidad de recursos en su investigación, un mayor tiempo y refinamiento en la discusión y mejores herramientas exegéticas, lo que reditúa en una interpretación más cuidadosa, por lo que son, por supuesto, más recomendables. Hemos querido presentar, lo que consideramos, las lecturas más relevantes en torno a Hegel en los últimos años.

Lecturas metafísicas de Hegel

Los últimos cincuenta años han representado una explosión de nuevas lecturas y recepciones en torno a la filosofía de Hegel. En la primera mitad del siglo xx su pensamiento tuvo un notable recibimiento en el mundo francófono y en la intelectualidad que giraba alrededor de las escuelas existencialistas y marxistas, gracias a la difusión de los ejemplares trabajos de Alexandre Kojève² y Jean Hyppolite.³ Sin embargo, Hegel permaneció relativamente aislado en el resto de la academia y su divulgación fue escasa en el mundo anglosajón. No fue sino hasta 1975, con el influyente trabajo⁴ de Charles Taylor, que Hegel comenzó a ser reconocido fuera de los ambientes políticos y activistas de la izquierda que habían dominado su lectura durante toda la primera mitad del siglo xx. La recepción francesa tuvo el doble efecto de popularizar el pensamiento hegeliano al tiempo que lo aisló como una fuente ideológica para los propósitos de la beligerante década de los sesenta sin conceder-

² Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta, 2013. [*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, ed. Raymond Queneau, Paris: Gallimard, 1947.]

³ Hyppolite, Jean. *Lógica y existencia*, Barcelona: Herder, 1996. [*Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.]

⁴ Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

le, con el debido énfasis, su propio derecho como autor de un sistema original. Sin embargo, el pensamiento de Hegel no se reduce ni en su *Filosofía del derecho*⁵ ni en el tan sonado pasaje sobre ‘la dialéctica del amo y el esclavo’ en la *Fenomenología del espíritu*,⁶ como lo quisieron hacer ver los comentaristas franceses. Taylor rescata el sistema hegeliano como una auténtica metafísica de pleno derecho al considerar que es este aspecto, y no el político, lo que ocupó la mayor parte en el sistema del filósofo de Stuttgart. Lo que hizo la escuela francesa por el continente y sus regiones de influencia para la divulgación de Hegel, Charles Taylor lo replicó en el mundo anglófono con su obra de 1975: *Hegel*.⁷ Este texto es una labor erudita, amplia y de un enorme alcance filosófico,⁸ donde se lleva a cabo una lectura que trasciende los límites antropológico-políticos de sus predecesores, “a diferencia de los académicos que le precedieron, Taylor no solamente se limita al pensamiento político y social de Hegel; sino que trata cada aspecto del sistema hegeliano y examina a profundidad el núcleo central de su fundación: su metafísica”.⁹ El eje conductor de la lectura de Taylor es el devenir del espíritu a través de la naturaleza y la historia. Su interpretación es francamente metafísica, especulativa e incluso religiosa y propone

⁵ Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*, tr. Angélica Mendoza de Montero, Buenos Aires: Claridad, 1944; *Filosofía del derecho*, Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 1988. [*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, B. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (1820).]

⁶ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE, 1966; *Fenomenología del espíritu*, tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada-UAM, 2010; *Phenomenology of Spirit*, tr. Miller A.V., Oxford: Oxford University Press, 1977. [*Phänomenologie des Geistes*, Werke, B. 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]

⁷ Taylor, C. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

⁸ Cfr. Beiser, Friedrich. “Introduction: Hegel and the problem of metaphysics” en Beiser, F. *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 2.

⁹ “Unlike earlier scholars, Taylor did not limit himself to Hegel’s social and political thought; he treated every aspect of Hegel’s system and examined in depth its central core and foundation: its metaphysics”. En Beiser, F. 2008, p. 2.

una realización que pudiéramos llamar una metafísica monista o monismo espiritual.¹⁰

Taylor propone que, para Hegel, todo en cuanto existe pertenece a un único desarrollo de una conciencia supra-individual: el espíritu, que al realizarse genera la realidad. Toda la realidad es una consecuencia de su devenir. La realización del espíritu se genera a partir de su auto-conocimiento, hasta que éste logra alcanzar su máxima expresión como libertad. “El universo como realización, es puesto por el Geist. El Geist realiza su propio devenir [...] su posicionamiento del mundo está unido a la necesidad racional, la estructura necesaria de las cosas para que el Geist se realice. Pero esto no es un límite para su libertad”.¹¹ La lectura de Taylor concilia a Dios con este espíritu y con ello revive la controversia en torno al panteísmo de Hegel. Para Taylor “la posición de Hegel se encuentra de alguna manera en una estrecha franja entre el teísmo y alguna forma de naturalismo o panteísmo”.¹² Taylor explica que el espíritu es superior al mundo y se determina por la estructura de sus propias exigencias.¹³ Taylor comprende que si bien el espíritu no es el alma del mundo sí es la necesidad racional que lo genera. El conocimiento humano que, avanza paso a paso a través de la historia con el tiempo, se encuentra con que él mismo consiste en su propio autoconocimiento lo que implica que su propia actividad es la máxima expresión de la realidad: “nuestro pensamiento; el de los sujetos finitos, resulta ser el propio cosmos o el sujeto cósmico, Dios y nosotros somos su vehículo”.¹⁴ Para Taylor el desarrollo de este proceso en el que el hombre se encuentra con su propio pensar al reconciliarse con el mundo es el contenido de toda la filosofía hegeliana. La lectura de Taylor se difundió ampliamente en el mundo anglosajón y contribuyó a la divulgación y al interés por la filosofía hegeliana que ya había comenzado la escuela francesa. Como sucedió con sus pares franceses, Taylor se convirtió en el estándar de

¹⁰ Cfr. Wartenberg, T. E. “Hegel’s idealism: the logic of conceptuality” en *The Cambridge Companion to Hegel*, editado por Beiser, F., Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 117.

¹¹ Taylor, C., *Hegel*, 1975, p. 92.

¹² Taylor, C., *Hegel*, 1975, p. 102.

¹³ Cfr. Taylor, C., *Hegel*, 1975, p. 102.

¹⁴ Taylor, C., *Hegel*, 1975, p. 117.

la enseñanza de Hegel acaso por ser la más actualizada y ambiciosa del momento.

Algunas posiciones de Taylor se presentaban demasiado alejadas de las intenciones de Hegel. Por ejemplo, parecía que Taylor proponía un idealismo hegeliano más afín al racionalismo de Spinoza que al propio idealismo alemán. Poco a poco se empezó a generar una alternativa interpretativa que pretendía hacer un estudio más cuidadoso de la obra de Hegel. Esta alternativa apareció a finales de la década de los setenta.¹⁵ La recepción de Taylor se popularizó tanto que llegó a convertirse en la lectura estándar de Hegel por aquellos años, sin embargo, algunos autores como: J. N. Findlay¹⁶ y la escuela de Klaus Hartmann propusieron un modo distinto de leer a Hegel. Algunos notables seguidores de esta crítica fueron Alan White y Terry Pinkard¹⁷ y H. Tristram Engelhardt Jr., Stephen Bungay, Tom Rockmore, Klaus Brinkmann, Reinhold Aschenberg, Thomas J. Bole, George Khushf, Deborah Chaffin y Dick Howard.¹⁸

Esta nueva posición consideró que Taylor se había tomado demasiadas licencias interpretativas y que había generado compromisos metafísicos innecesarios sin un sustento claro en la obra. Por ejemplo, aparece ambigua la caracterización de la realidad como derivación del espíritu, a veces entendida como la conciencia humana y otras como Dios, esto deriva en un panteísmo que Hegel nunca defendió. Wartenberg, uno de los críticos de Taylor, nos refiere:

el problema central de la interpretación de un monismo espiritual del idealismo hegeliano es que asume que las afirmaciones hechas por Hegel en el contexto de su filosofía del espíritu son caracterizaciones adecuadas para toda su metafísica [...] el idealismo de la filosofía de Hegel no se puede reducir solamente al espíritu sino que se debe basar en la afirmación de que cualquier cosa que exista debe exhibir una estructura lógica de la idea.¹⁹

¹⁵ Beiser, F., 2008, p. 4.

¹⁶ *Cfr.* Wartenberg, T. E., 1993, p. 120-122.

¹⁷ Wartenberg, T. E., 1993, p. 129, n. 30.

¹⁸ Una antología con los textos de los discípulos más destacados de la escuela de Hartmann puede encontrarse en: *Hegel Reconsidered*, ed. por Terry Pinkard, Dordrecht: Kluwer 1994, en Beiser, 2008, p. 4.

¹⁹ Wartenberg, T. E., 1993, p. 120.

Recordemos que la filosofía del espíritu de Hegel comprende la última parte de su sistema. En la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas,²⁰ se divide a la filosofía en tres ciencias: lógica, naturaleza y espíritu. Los dos últimos momentos corresponden a una aplicación de los conceptos lógicos al, así llamado, mundo exterior. Las doctrinas de la naturaleza y del espíritu representan lo que Hegel llamó Realphilosophie que se distingue del pensamiento en sí mismo «Denken in sich selbst» que comprende más bien su lógica.²¹ La lógica aborda conceptos tradicionalmente metafísicos tales como ser, esencia, sustancia, etcétera. Para Hegel la lógica es lo primero, allí es donde se encuentran los elementos que justifican la posibilidad de cualquier conocimiento filosófico y la Realphilosophie sería una derivación o una aplicación de estos principios lógicos iniciales. Por tanto el caracterizar la filosofía de Hegel a partir de su exposición de la doctrina del espíritu sería una apreciación errada y que resulta en una presentación de un Hegel equivocadamente pan-racionalista y panteísta.²²

Lectura epistemológica de Hegel

En 1989 aparece una obra que marca una nueva tendencia: *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*²³ por Robert Pippin. Para Pippin la lectura metafísica de Taylor puede considerarse un anacronismo²⁴ —una lectura que hace de Hegel algo más parecido

²⁰ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997. [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext, Zeno.org. Der Text folgt der 3. vermehrten Auflage: Heidelberg (Oßwald) 1830 oder Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext I-III, Werke, B. 8-10, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]

²¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, tr. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1956. [Wissenschaft der Logik I-II, Werke, B. 5-6, Frankfurt; Suhrkamp, 1986 (1817).]

²² Para un seguimiento de esta y otras caracterizaciones erradas consultar Stewart, J. (ed.), *The Hegel myths and legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996.

²³ Pippin, R., *Hegel's Idealism the Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

²⁴ Pippin, R., 1989, p. 5.

al siglo xvii de Spinoza que al siglo xix— que no toma en cuenta el desarrollo del idealismo absoluto hegeliano con relación al idealismo crítico de Kant siendo que este constituye históricamente su punto de partida.

Pippin busca mostrar la continuidad entre Kant y Hegel al vincular la unidad sintética de la apercepción «synthetischen Einheit der Apperzeption» y el concepto «Das Begriff» de Hegel, ya que ambas nociones funcionan como condición necesaria de la auto-conciencia, como posibilidad para el conocimiento. Para Pippin las lecturas anteriores habían explicado a Hegel de forma anacrónica, desconocían el contexto filosófico de Hegel anclado con firmeza en la tradición del idealismo alemán de Kant, Fichte y Schelling. Hegel no es una ruptura sino una continuación de esta tradición alemana que se presenta a sí misma, incluso, como su seguimiento lógico.²⁵

De este modo la comprensión de Kant resulta indispensable para entender a Hegel y, hasta entonces,²⁶ los estudios hegelianos habían disimulado o incluso ignorado esta relación. Este vínculo entre Kant y Hegel se aprecia con mayor claridad en un nivel epistemológico. Si Kant había señalado las condiciones para todo conocimiento posible en la *Crítica de la razón pura*, Hegel retoma esta misma pregunta y pretende conducirla hasta sus últimas consecuencias. “Pippin argumenta que el idealismo de Hegel debe ser visto a la luz del giro que da Kant de la metafísica tradicional a una metafísica crítica, un giro que Hegel sigue y que lo llevó a él y a Kant al idealismo”.²⁷

Para Robert Pippin la obra de Hegel es un intento por dar cuenta de la posibilidad del conocimiento, como lo fue en su momento el proyecto trascendental kantiano, y no una descripción ontológica o metafísica del mundo como buscaba Taylor. Pippin vincula el proyecto hegeliano en su contexto, lo que incluso corresponde con la valoración de la obra del propio Hegel como continuación del idealismo pretérito en las últimas páginas de sus *Lecciones de historia*

²⁵ Cfr. Pippin, R., 1989, p. 7.

²⁶ Cfr. Pippin, R., 1989, p. 12.

²⁷ Stern, R., *Hegelian Metaphysics*, Nueva York: Oxford University Press, 2009, p. 46.

de la filosofía.²⁸ La aportación de Pippin cambió el rumbo de los estudios hegelianos, sin embargo, su insistencia en el aspecto histórico de la obra hegeliana con el idealismo trascendental produjo, para sus críticos, ahora un Hegel demasiado kantiano.

Pippin da por hecho que Hegel, como Kant, está tratando de establecer las condiciones conceptuales en las que son posibles los objetos de pensamiento. Él cree que Hegel elimina la necesidad de probar que el pensamiento corresponde a los objetos de “allá afuera”, mostrando que el pensamiento puede determinar desde fuera de sí mismo, *a priori*, lo que significa ser un objeto. Pippin nunca duda, sin embargo, que para Hegel el pensamiento está siempre orientado hacia los objetos en lugar de estar orientado al puro ser inmediato.²⁹

Lectura lógica (dialéctica) de Hegel

Una nueva crítica proviene de una tercera generación de académicos que no conceden que Hegel sea catalogado como un panteísta spinozista, pero tampoco como una mera continuación del proyecto epistemológico de Kant. Se ubica el punto de vista del idealismo absoluto hegeliano como un nuevo momento que continua la problemática del idealismo trascendental pero que no queda circunscrito a su epistemología nouménica. En cambio, se piensa que la distinción entre el objeto real y el objeto no es realmente tal sino que se especula su disolución al producir, si se quiere, una síntesis entre las posturas anteriores. Stephen Houlgate y William Maker³⁰ son los exponentes de esta nueva perspectiva que comienza a mediados de la década de los noventa. Su objetivo es mostrar una interpretación que rescate los logros exegéticos de sus precursores pero,

²⁸ Cfr. Hegel, G. W. F., *Lecciones de historia de la filosofía*, tr. Wenceslao. Roces, México: FCE, 1955. [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*, Werke, B. 18-20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986]

²⁹ Houlgate, S., 2006, p. 138.

³⁰ Houlgate, S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006 y Maker, W., *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, SUNY Series in Philosophy, Nueva York: State University of New York Press, 1994.

al mismo tiempo, denunciar sus deficiencias. Esta interpretación revalora una de las obras más relevantes del corpus hegeliano: *La ciencia de la lógica*.³¹ Esta obra tiene por objeto mostrar la posibilidad del conocimiento a través de una deducción lógico-dialéctica de los conceptos necesarios para dicho objetivo. “La reflexión en sí es así tematizada en la *Lógica*, y debe ser una estructura ontológica, no solamente una operación de la mente. Esto es correcto a mi modo de ver: la reflexión es lo que el ser mismo prueba ser a un cierto punto del desarrollo lógico”.³² La unidad básica del conocimiento filosófico es el concepto *Begriff*, pues el concepto es la forma determinada que adquiere el pensamiento. Esto, sin embargo, tiene que ser demostrado por la propia filosofía en otras palabras: el pensamiento tiene que llegar a comprenderse a sí mismo en su forma particular y determinada como concepto. Hegel considera que la filosofía, como ciencia primera, es la única disciplina obligada a dar cuenta de su propio objeto de estudio a diferencia del resto de las ciencias que simplemente lo dan por supuesto. “Cuando leemos la *Lógica* de Hegel como una especie de metafísica, nos encontramos con algo que no es convincente en última instancia. Ya sea que lleguemos a una entidad metafísica que no afecta nuestra experiencia normal, o tenemos que abandonar todo sentido de una progresión lógicamente necesaria”.³³ La dificultad de la *Ciencia de la lógica* radica en que esta construcción lógica de la realidad puede con facilidad confundirse como una ontología. El idealismo británico de Bradley, McTaggart y luego Taylor seguido por autores como Robert Stern y Friedrich Beiser parecen haber tomado todos este camino. Por su parte, la *Ciencia de la lógica* también podría ser leída como la presentación de un elenco de categorías del pensamiento, como si se tratara de una lógica trascendental kantiana como lo presentó Robert Pippin.

³¹ Hegel, G. F. W., *Ciencia de la lógica*, tr. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1956. [*Wissenschaft der Logik I-II*, Werke, B. 5-6, Frankfurt: Suhrkamp, 1986 (1817).]

³² Houlgate, S., “Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel’s Science of Logic” en Houlgate, S. y Baur, M. (edit.), *A Companion to Hegel*, Blackwell Companions to Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, p. 142.

³³ Burbidge, J. W., “The Relevance of Hegel’s Logic”, Ashton, P.; Nicolacopoulos, T.; Vassilacopoulos, G. (edit.), *The Spirit of the Age: Hegel and the Fate of Thinking*, Melbourne: re.press, 2008, p. 108.

Con esto hemos llegado a nuestra pregunta clave: ¿qué pretendía Hegel con su sistema?, ¿quería hacer una metafísica o una epistemología? Si decimos lo primero, Hegel no resultaría más que otra variante del racionalismo spinozista al pretender derivar la realidad del pensamiento. Si decimos lo segundo, Hegel termina por ser un kantiano, un lógico trascendental que se contenta con describir las categorías de nuestro pensamiento, así esto implique renunciar al conocimiento de la realidad nouménica. Quizá la mayor aportación de Hegel a la filosofía y que a la academia le ha tomado poco más de dos siglos comprender es que Hegel no pretendía ni lo uno ni lo otro, sino precisamente superar la aparente disyunción entre metafísica y epistemología; entre nóumeno y fenómeno. “La lógica de Hegel es tanto lógica como ontológica. Revela las categorías fundamentales del pensamiento y la estructura inherente del ser en sí mismo”.³⁴ Si Kant es reconocido como la gran superación entre las escuelas racionalista y empirista, Hegel constituye la segunda gran síntesis de la modernidad al diluir la diferencia entre lo conocido y lo real. Esta distinción es sólo aparente o formal, pues todo lo que es real se entiende como real en la medida que es conocido.

Houlgate y Maker reconocen la aportación de Pippin: en efecto Hegel es una continuación del proyecto trascendental pero su intención es superar los límites inherentes de esta epistemología al ceñir el conocimiento al mundo fenoménico. En este sentido Hegel es epistemología. “Si tomamos a la lógica trascendental como algo serio, y por tanto, establecemos lo que el pensamiento debe entender como lo que es, entonces nos encontramos irremediamente haciendo ontología, pues tenemos que dar cuenta de la comprensión del ser y, en breve, de todo lo que implica”.³⁵ Lo conocido está referido a la realidad exterior y describir nuestras categorías del pensamiento es también describir el mundo real, al menos como lo conocemos, pero que en realidad es el único que nos compete. Este hilo interpretativo es seguido por la escuela inferencialista de Robert Brandom.³⁶ La consecuencia de la lógica de Hegel es que la categori-

³⁴ Houlgate, S., “Why Hegel’s Concept Is Not the Essence of Things”, Carlson, D. G. (edit.), *Hegel’s Theory of Subject*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 19.

³⁵ Houlgate, S., 2006, p. 140.

³⁶ Cfr. Brandom, R., *Making It Explicit. Reasoning, Representing, & Discursive commitment*, Cambridge: Harvard University Press, 1994; Brandom, R.,

zación epistemológica del mundo es de hecho el mundo. “La lógica de Hegel es, de hecho, metafísica; pero es una metafísica de la forma lógica porque es una moderna ‘no-metafísica’, esto es metafísica que no asume nada sobre el ser excepto que su verdadera naturaleza se descubre en la estructura del pensamiento mismo”.³⁷

Para Hegel el concepto Begriff parte de la intersección entre lo pensado y lo existente. Esta no es sino la reunión entre los ámbitos de lo ideal (*Idealität*) y lo real (*Realität*) que da lugar a una tercera región del conocimiento habitado por el concepto nombrado realidad efectiva: *Wirklichkeit*. Todo concepto presupone ambas cosas. Por ejemplo, el más básico de los conceptos, el concepto de ser, —que inaugura el pensamiento filosófico en la *Ciencia de la lógica*— es una implicación de pensar el ser pero también de un ser que está pensando (el sujeto epistemológico cartesiano). El concepto de ser es tanto ideal como real y esta categorización dual es precisamente la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La equiparación del fundamento nouménico con la conciencia podría resultar en la falsa impresión que Hegel es un racionalista del siglo xvii. Sin embargo, Hegel no pretende postular la realidad pensada como la región suprema ni derivar la realidad sensible del pensamiento. En cambio, el concepto, verdaderamente efectivo, está constituido tanto por el pensamiento como por la realidad exterior sensible.

Si realmente queremos saber la verdadera importancia de la *Lógica* de Hegel, debemos evitar el uso de la terminología tradicional. Debemos reconocer que la nueva idea de la metafísica hegeliana incluye la anterior historia del pensamiento en sí misma, y que las verdades supra-históricas del saber filosófico puramente racional no se derivan de una oposición abstracta sino de la experiencia del cambio histórico.³⁸

Articulating reasons: an introduction to inferentialism. Cambridge: Harvard University Press, 2000; Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.

³⁷ Houlgate, S., “Hegel’s logic” en *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, ed. por Beiser, Frederick C., Col. Cambridge Companions, Nueva York: Cambridge University Press, 2008, p. 124.

³⁸ Bubner, R., *The innovations of idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 65.

La razón no es sólo algo que cada uno de nosotros llega a pensar, sino que también tiene una dimensión histórica, esto es una realización en el mundo exterior. El pensamiento es también el cúmulo de conocimientos legados por la historia. La razón, propiamente dicha, no debe considerarse como una cavilación puramente interior, sino que también incluye su realización histórica, pues es a partir de estos conceptos heredados que cada uno de nosotros es capaz de llegar a pensar. Esta herencia conceptual tiene varias presentaciones. Los conceptos son transmitidos no sólo como filosofía sino también a través de la cultura por medio de la política y sus estados, el arte y la religión. Todo esto es lo que comprende su filosofía del espíritu.³⁹

La nueva interpretación lógica de la filosofía de Hegel, por un lado, pretende ser la lectura más fiel a las intenciones originales del pensador pero, por otro, constituye al mismo tiempo una aportación para nuestro propio tiempo. En efecto esta consideración del pensamiento, en tanto lógica-dialéctica, implica la superación de distinciones que ya no corresponden a nuestro tiempo. La filosofía puede prescindir de la distinción entre metafísica y epistemología o, mejor dicho, considerarla como una distinción formal en tanto la forma superior de pensamiento reúne ambas regiones. Encontramos en la escuela pragmatista una afinidad con esta posición que podemos observar en su última iteración en la escuela de Pittsburgh donde autores como McDowell⁴⁰ o Brandom⁴¹ encontraran en Hegel un aliado. Hegel resulta una aportación relevante para la discusión filosófica contemporánea y que no había sido vislumbrado sino hasta hace muy poco tiempo. Ya fueran las altas exigencias del método hegeliano o la abigarrada redacción del autor, los verdaderos alcances de su pensamiento permanecieron escondidos incluso entre hegelianos. Las nuevas lecturas de Hegel nos brindan una perspectiva inusitada

³⁹ Hegel, G. F. W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997. [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext*, Zeno.org. Der Text folgt der 3. vermehrten Auflage: Heidelberg (Oßwald) 1830 oder *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext I-III, Werke*, B. 8-10, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.], §§ 387-577.

⁴⁰ McDowell, John, *Having the world in view, essays on Kant, Hegel and Sellar*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

⁴¹ Robert B, *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.

sobre la filosofía que si bien no implica suprimir las materias de epistemología o metafísica de la currícula sí nos invita a pensar de una nueva manera el conocimiento y la realidad. ☒

Bibliografía

- Beiser, Friedrich. "Introduction: Hegel and the problem of metaphysics" en Beiser, F. *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Brandom, Robert. *Articulating Reasons, an Introduction to Inferentialism*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- _____. *Making It Explicit, Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- _____. *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Hegel, G. F. W. *Ciencia de la lógica*, traducción de Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1956. [*Wissenschaft der Logik I-II*, Werke, B. 5-6, Frankfurt; Suhrkamp, 1986 (1817).]
- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997. [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext*, Zenon.org. Der Text folgt der 3. vermehrten Auflage: Heidelberg (Oßwald) 1830 oder Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext I-III, Werke, B. 8-10, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]
- _____. *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 1966.
- _____. *Phenomenology of Spirit*, traducción de Miller, A. V., Oxford: Oxford University Press, 1977. [*Phänomenologie des Geistes*, Werke, B. 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]
- _____. *Fenomenología del espíritu*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada-UAM 2010.
- _____. *Lecciones de historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 1955. [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*, Werke, B. 18-20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.]

- Horstmann, Rolf Peter. "Hegel's Phenomenology of Spirit as an Argument for a Monistic Ontology", *Inquiry* 49-1, 2006, pp. 103-118.
- Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006.
- Hyppolite, Jean. *Lógica y existencia*, Barcelona: Herder, 1996. [*Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.]
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta, 2013. [*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, ed. Raymond Queneau, Paris: Gallimard, 1947.]
- Kreines, James. "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate", *Philosophy Compass* 1-5, pp. 466-480, 2006.
- _____. "Hegel: Metaphysics without Pre-Critical Monism", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 57, 2008, pp. 48-70.
- Maker, William. *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel*, SUNY Series in Philosophy, Nueva York: State University of New York Press, 1994.
- McDowell, John. *Having the world in view, essays on Kant, Hegel and Sellar*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pinkard, Terry (ed.). *Hegel Reconsidered*, Dordrecht: Kluwer 1994.
- _____. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 7-8 en Redding, P. 2007.
- Redding, Paul. *Analytic Philosophy and the Return of the Hegelian Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Rorty, Richard. "Essays on Heidegger and Others", *Philosophical Papers vol. 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Seeberger, Wilhelm. "Vorurteile gegen Hegel" en *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1961.
- Stern, Robert. *Hegelian Metaphysics*, Nueva York: Oxford University Press, 2009.

Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Stewart, Jon (ed.). *The Hegel myths and legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996, una selección electrónica puede encontrarse en: Stewart, Jon (ed.). *The Hegel myths and legends*, Marxist Internet Archive, <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/stewart.htm>

Datos de los colaboradores

Moisés Moreno Medellín

Maestro en filosofía, profesor de Filosofía de la ciencia en la Escuela Superior de Ingeniería Química e Industrias Extractivas (ESIQIE) del Instituto Politécnico Nacional (IPN). Autor y profesor del curso de Filosofía de la ciencia impartido por la Coordinación General de Formación e Innovación Educativa (CGFIE) del IPN. Colaborador de la “Gaceta Universitaria” de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Actualmente es alumno del Doctorado en Filosofía de la Universidad Iberoamericana (UIA) desarrollando la tesis *El concepto de Ópera de la Estética de Hegel*, dirigido por el doctor Luis Guerrero.

Juan Carlos Flores Bernal

Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México. Maestro en Filosofía por la UNAM. Actualmente estudia el Doctorado en Filosofía en la Universidad Iberoamericana.

Irving Ismael Ramos Luna

Licenciado en Filosofía por la UAM. Actualmente estudia la maestría en Filosofía en la Universidad Iberoamericana. Sus líneas de interés son la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX, en especial la obra y recepción de G. W. F. Hegel

Héctor Pérez Guido

Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Candidato a doctor por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México bajo la dirección del doctor Carlos Mendiola Mejía. Realizó una estancia de investigación doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, bajo la dirección del doc-

tor José Luis Villacañas, orientada a abordar los vínculos entre la arqueología de Michel Foucault y la filosofía de Kant.

Desde hace 10 años, es profesor de asignatura en la Universidad del Claustro de Sor Juana en la Ciudad de México. Ha participado en el Primer Coloquio Nacional sobre Antropología y Fenomenología en Escuela Nacional de Antropología e Historia (2011); en el Primer y Segundo Coloquio sobre Idealismo Alemán de la Universidad Iberoamericana (2017 y 2018) y, recientemente, en el IV Congreso Internacional de la SEKLE (Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española), que se realizó en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia (2018). Tiene algunos artículos publicados en libros y revistas, entre los que destacan *La controversia en torno a los datos empíricos en la antropología de Kant* (2016) y *El cosmopolitismo kantiano y su actualidad* (2018).

Jesús René Flores Castellanos

Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana, donde estudia actualmente el doctorado. Ha participado como ponente en diversos coloquios, así como publicado los artículos *Diapsálmata: la existencia como vacío en un seudónimo de Kierkegaard* (en colaboración con el doctor Luis Guerrero Martínez), *Hacia una caracterización del existencialismo* y *La irreductibilidad del individuo y su compromiso ante la especie*, este último dentro del libro colectivo *El individuo frente a sí mismo. A 200 años del nacimiento de Søren Kierkegaard*. Sus intereses filosóficos se encuentran centrados en la filosofía antigua, principalmente el pensamiento platónico y helénico, la metafísica y la ética, y el pensamiento de Søren Kierkegaard. Es miembro de la Sociedad Internacional de Platonistas, así como de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos.

Roberto Espinosa Galicia

Autor de la reseña *Hermenéutica, ética y política* al libro del doctor Pablo Lazo *Charles Taylor: Hermenéutica, ética y política*, publicada en la Revista Electrónica *Reflexiones Marginales*, número 38, Abril-Mayo 2017. Coautor del libro *Estudios sobre teoría del conocimiento y ética en las organizaciones*, México, UNAM/FCA Publishing, 2016. Coautor de los libros *Formación Cívica y ética 1* y *Formación Cívica y ética 2*, para nivel secundaria, México, Editorial Nuevo México, 2008.

Licenciado en Filosofía por la UNAM, con la tesis *La crítica hegeliana al formalismo ético de Kant*.

Maestro en Filosofía por la UNAM, con mención honorífica, con la tesis *Razón y libertad: un ensayo sobre la filosofía política de Hegel*.

Eric Chanocua Esquivel

Estudiante del programa de maestría en Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Sus líneas de investigación son la filosofía política y la filosofía del lenguaje, especialmente sobre la obra de Jürgen Habermas.

Requisitos para las colaboraciones

La *Revista de Filosofía* recibe para su publicación propuestas de artículos filosóficos inéditos, tanto en español como en inglés, así como reseñas de obras filosóficas publicadas recientemente. Los temas de que se ocupen los artículos propuestos habrán de caer bajo cualquiera de las descripciones de las secciones en que se divide la revista:

Debate filosófico actual

Artículos en que su autor defienda argumentativamente alguna tesis filosófica. Se opta de preferencia por textos que aborden directamente alguna cuestión filosófica, en vez de los que se ocupan más bien de la exposición e interpretación de textos filosóficos ajenos.

Estudio de los clásicos

Artículos en que se exponga e interprete, de manera rigurosa, textos de autores clásicos de la filosofía. Se admiten como autores clásicos incluso algunos contemporáneos, con tal de que su obra sea un referente significativo. Es decir, se admiten como clásicos autores que van desde Platón y Aristóteles hasta Quine, Suppes o Deleuze.

Análisis de la cultura contemporánea

Textos que incluyan reflexiones sobre fenómenos culturales, entendiéndose que bajo la expresión “fenómenos culturales” caen lo mismo una novela o una partitura, que algún pronunciamiento judicial, una celebración religiosa o una teoría científica.

El autor deberá enviar dos versiones electrónicas de su artículo: una que contenga su nombre y adscripción institucional, y otra en que no aparezca ninguno de estos datos, de modo que esté lista para el arbitraje anónimo. Lo último implica que en el texto no aparezca ningún dato sobre el autor. Además del texto constitutivo de los artículos, estos deberán venir acompañados de un resumen en español y en inglés, así como de un conjunto de palabras clave (4 palabras mínimo, 6 máximo), igualmente en español y en inglés. Además, en un archivo anexo deberá enviarse una corta relación de los datos curriculares del autor, la dirección electrónica a la que podrán

dirigirse los lectores que deseen comunicarse con él, y una dirección postal para hacer el envío del número de la revista en que aparezca su artículo.

La *Revista de Filosofía* informará a sus autores, máximo dos días hábiles después de su envío, que su texto ha sido recibido. Para decidir sobre la pertinencia de su publicación, los artículos propuestos tendrán que someterse a un proceso doble ciego de dictaminación entre pares. El resultado de la dictaminación, positivo o negativo, será dado a conocer a los autores en un plazo no mayor de 4 meses después de la recepción del artículo, y será inapelable. Los artículos sometidos a dictaminación dentro de la *Revista de Filosofía* no podrán ser puestos a consideración de otras revistas durante el proceso en que dure este.

A. INDICACIONES FORMALES

Los artículos o las reseñas deberán ser enviados a la dirección de correo electrónico: asistente.filosofia1@ibero.mx en formato Word (*.doc o *.docx) y deberán presentarse conforme a las siguientes normas:

La bibliografía debe aparecer como una lista al final del documento, ordenada alfabéticamente por autor y año. Las referencias en el texto tendrán que ajustarse al siguiente ejemplo: (Katz 2004, p. 289).

B. EXTENSIÓN

La extensión máxima de los ensayos no deberá ser mayor a los 50 000 caracteres.

Contenido



El debate filosófico contemporáneo.

Sección especial: Memorias del II Congreso sobre Idealismo Alemán.

- Moisés Moreno Medellín,
La ley moral kantiana y su realización en la Ilustración.
- Juan Carlos Flores Bernal,
Desde la heteronomía a la autonomía de la ley moral. Un diálogo del planteamiento de la ley moral desde la filosofía crítica con la moral tradicional.
- Irving Israel Ramos Luna,
La crítica de Hegel a la razón práctica de Kant.
- Héctor Pérez Guido,
Cosmopolitismo kantiano: una propuesta racional pragmática frente al sentimentalismo de Richard Rorty. Acerca de cómo educar para respetar efectivamente a las personas y a las diferentes culturas en materia de derechos humanos.
- Jesús René Flores Castellanos,
Someter a crítica el progreso moral: una concepción de la virtud en conexión con la Ilustración en el pensamiento de Immanuel Kant.
- Roberto Espinosa Galicia,
La idea del factum como elemento mediador entre la dimensión subjetiva y la dimensión universal de la ética.
- Eric Chanocua Esquivel,
Razón sin trascendencia: Kant frente a la acción comunicativa.



Hermenéutica y estudio de los clásicos

- Alejandro Cavallazzi Sánchez,
¿Cómo leer a Hegel en el siglo XXI? Tres lecturas contemporáneas en torno a Hegel.

