



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

DE MORAL Y VIOLENCIA

Tesis para optar por el título de Licenciado en Filosofía que presente el Bachiller:

KITTIM ZIGHELBOIM GRAU

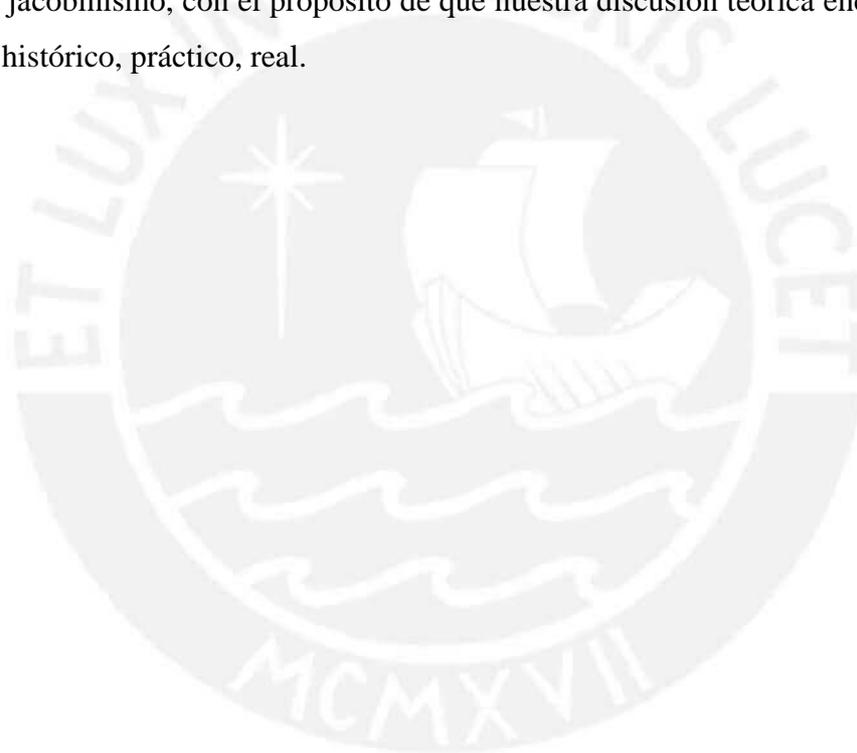
ASESOR: PEPI PATRÓN COSTA

LIMA, 2015



Resumen

El objetivo de la presente tesis es el de abordar el problema del terrorismo desde una perspectiva ética. El núcleo teórico de la investigación reside en la crítica de G.W.F. Hegel (“Fenomenología del espíritu”, “*Filosofía del derecho*”) a la propuesta moral de Immanuel Kant (“Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, “Crítica de la razón práctica”), a la luz de la revolución francesa como fenómeno social determinante para la historia y el decurso de la sociedad contemporánea, o al menos para una “cultura” occidental. En este sentido, toda referencia al caso particular de la revolución francesa servirá de pauta histórica, de manera que intentaremos recoger pasajes de los discursos de Maximilien de Robespierre en la época del jacobinismo, con el propósito de que nuestra discusión teórica encuentre un derrotero histórico, práctico, real.



ÍNDICE

Introducción	3
1. Indagación acerca de la posibilidad de justificación de la violencia desde el sistema moral de Kant	7
1.1. Acerca del hiato entre los conceptos de “necesidad” y “libertad”	7
1.2. Sobre la “buena voluntad”	11
1.3. “Por deber” y “conforme al deber”	14
1.4. La “universalidad” de la “ley moral”	18
2. El ideal del “reino de los fines”	28
2.1. La idea de “revolución” y su finalidad	30
2.2. Los medios de la revolución	35
2.3. Kant frente a la revolución	36
3. Hegel, el punto de vista de la “moralidad”, necesidad y razón de su fracaso	40
3.1. <i>¿Libertad absoluta y terror?</i>	44
3.2. El <i>deber</i> , la <i>convicción</i> , la aniquilación de la moralidad	46
3.3. La <i>astucia</i> de la razón y el fin de la historia	53
Conclusiones	61
Bibliografía	64

“La razón sólo nos sirve para diseccionar la realidad en calma, o analizar sus futuras tormentas, nunca para resolver una crisis instantánea. Pero estas crisis son como mostraciones metafísicas, che, un estado que quizá, si no hubiéramos agarrado por la vía de la razón, sería el estado natural y corriente del pitecántropo erecto.”

Horacio Oliveira.



Introducción

El objetivo de la presente tesis es el de abordar el problema del terrorismo desde una perspectiva ética. El núcleo teórico de la investigación reside en la crítica de G.W.F. Hegel (“Fenomenología del espíritu”, *“Filosofía del derecho”*) a la propuesta moral de Immanuel Kant (“Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, “Crítica de la razón práctica”), a la luz de la revolución francesa como fenómeno social determinante para la historia y el decurso de la sociedad contemporánea, o al menos para una “cultura” occidental. En este sentido, toda referencia al caso particular de la revolución francesa servirá de pauta histórica, de manera que intentaremos recoger pasajes de los discursos de Maximilien de Robespierre en la época del jacobinismo, con el propósito de que nuestra discusión teórica encuentre un derrotero histórico, práctico, real. Sin embargo, el presente tema de investigación surge bajo la convicción de que la discusión que planteamos alcanza un grado de universalidad por el cual esta puede ser aplicada, quizás con mucho riesgo de caer en el desacierto o la impresión, a todo fenómeno social de esta naturaleza: la declaración de guerra de un individuo o un grupo de individuos asociados frente a la vigencia de las estructuras sociales o gubernamentales autoproclamadas como verdades absolutas irrevocables y la imposición del terror como método de imposición de la justicia social.

En nuestro primer capítulo, desarrollaremos y explicaremos la propuesta moral de Kant, gran representante del paradigma racionalista ilustrado. En términos que competen a una discusión ética, el asunto de la moral constituye, para nuestro autor, un problema de la razón, es decir, propio de una actividad interna del ser humano como individuo, como sujeto pensante y referido a sí mismo. En otras palabras, cada individuo porta en su interioridad la posibilidad de determinar lo bueno y lo malo objetivos respecto de sus propias acciones, presupuesta su capacidad racional y acorde a un ideal ordenamiento lógico de la realidad. Para Kant, el concepto de “bien” es únicamente posible bajo el presupuesto de una voluntad pura y se encuentra profundamente anclado a la idea de la realización del deber. De esta manera, la noción de voluntad “pura” o “buena” refiere a la capacidad, humana porque racional, de adecuar la determinación de las propias acciones a la ley práctica develada únicamente por la ruta de la razón; es en la posibilidad misma de respeto al deber que

impele a la voluntad, como ley, el único camino por el cual el sujeto encuentra su libertad, su autonomía. En este sentido, el problema moral, para Kant, reside en la determinación de la acción libre, o la posibilidad de la libertad. Dentro de este esquema moral, el concepto de deber carece de un contenido estricto, en la medida en que es necesaria su validez para toda determinación de acción posible. La noción de deber tiene que expresar, entonces, un mandato práctico que se aplique igualmente para todo movimiento posible de la buena voluntad en general. De aquí surge la pregunta acerca de lo que significa actuar en conformidad con el deber, dada la carencia de contenido particular de su concepto. La respuesta a esta pregunta es expresada en la idea de Kant acerca del imperativo categórico como mandato práctico: *“Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”*¹. En otras palabras, el imperativo categórico exige concebir la propia acción como necesaria, de manera que se la deba querer incondicionalmente, sin importar quién sea el agente de esta ni sus consecuencias, es decir, haciendo abstracción de los intereses e inclinaciones de un “yo” particular. De aquí surge la noción de sujeto trascendental como representación de todo individuo humano en su igualdad. El acto moral, por tanto, debe pensarse como acto de la humanidad. Es esta la manera en que Kant concibe la única ruta por la cual es posible pensar un “reino de los fines”, o una vida social en la que cada cual es considerado fin en sí mismo y no medio, en virtud de su naturaleza humana como tal. En este sentido, el imperativo categórico adquiere la siguiente forma: *“Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”*². Es esta, para Kant la única manera en que puede ser pensada la perfecta moralidad de la vida en común.

Así la moral de Kant consiste en una moral de la subjetividad y de la pura motivación. Habiendo planteado en el primer capítulo el modo en que Kant concibe la moral, en el tercer capítulo desarrollaremos los puntos centrales a partir de los cuales Hegel ataca el esquema anterior como una moral que, llevada a sus últimas consecuencias, permite la justificación de la imposición de un régimen cuyo método de gobierno es el terror. El error central de Kant, según Hegel, es el de haber considerado a la moralidad suficiente para asegurar una convivencia armónica de los individuos que

¹ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, [A 52].

² *Ibid.*, [A 67].

pertencen a una misma sociedad. Sin embargo, nuestro segundo capítulo servirá de tránsito para comprender que Kant mismo plantea la necesidad del paso de la moralidad (el momento de la subjetividad pura) a un estado de derecho que asegure objetivamente las condiciones por las cuales la convivencia armónica sea efectivamente posible (las reglas de convivencia intersubjetiva), o el paso “del yo al nosotros”. Veremos pues que el autor considera la moralidad (libertad y autonomía del sujeto racional), como un mero postulado de la razón práctica, insuficiente para tal empresa, reconociendo asimismo el concepto de derecho [*Recht*] y la participación activa de la ley jurídica como un motivo regulador necesario para la racionalización de las relaciones intersubjetivas reales. ¿Puede o no entenderse la “Doctrina del derecho” de Kant como una idea, quizás germinal, de lo que Hegel entiende por “Ética” [*Sittlichkeit*]?

En lo referente a nuestro tercer capítulo, mostraremos en primer lugar que Hegel considera inaceptable una consideración del ser humano como concepto universal. El autor afirma, más bien, que es necesario pensar al ser humano en tanto individuo particular, sujeto a contingencias de vida, haciendo parte de contextos sociales, culturales, emocionales, reales, cambiantes, diferentes. Se trata, pues, de una consideración de los individuos en su diferencia más que en su igualdad. Así, toda acción para todo individuo refiere a su particularidad como tal y no al concepto universal de humanidad que este supuestamente representa a través de su acto. En este sentido, lo que se entienda por “bien” o “acción buena” debe entenderse en los dos sentidos siguientes: buena para sí mismo (particular) y buena para los demás (universal). Un primer problema que se nos presenta en esta discusión se encuentra en la imposibilidad de establecer una relación de identidad entre uno y otro, particular y universal, como una y la misma unidad conceptual. De aquí que una noción tal como la de “bien supremo” no parezca tener un arraigo práctico real. Imaginando que asumamos como verdad el concepto universal de “bien” y siendo este el único fin posible y, por lo tanto, necesario para la acción, cabe entonces que nos preguntemos, en términos de Kant: ¿Cómo puede una acción necesaria ser libre? ¿Cómo puede una acción libre ser necesaria?

Por otra parte, la convicción kantiana según la cual cada individuo, por la ruta de la razón, debe actuar, impelido por el deber, como si supiera y conociera la esencia

misma de lo bueno universal, entraña para Hegel el peligro del fanatismo. Así, por ejemplo, Robespierre declararía necesaria la decapitación del rey y de todo aquel que se opusiera a los fines de la revolución. El líder jacobino consideraría esta medida como necesaria para la supervivencia y la salud de la patria, en tanto fin absoluto para el deber de cada cual. Bajo el esquema moral de Kant, Hegel piensa que Robespierre califica como sujeto moral. Aún más, dado el carácter subjetivo y referido al motivo o la intención de la acción para el enjuiciamiento moral, el único juez posible para la moralidad de la acción particular es el agente mismo de esta. De esta manera, se expresa la radical disociación que devela la moral kantiana entre el individuo y la sociedad. La pregunta de fondo sobre la cual versa la presente tesis tiene que ver con la indagación acerca de la posibilidad de justificar, en términos morales (kantianos) fenómenos sociales como la violencia (en la medida en que se la pueda comprender como una búsqueda de justicia), el terrorismo y la pena de muerte para individuos cuya existencia misma pueda eventualmente ser considerada nociva para la vida de una sociedad. Además, intentaremos indagar si es que efectivamente fenómenos de este tipo, como una revolución, pueden efectivamente aportar consecuencias “positivas” para el progreso (moral) para la vida de los individuos que participan de una sociedad y la forma en que estos se relacionan entre sí.

1. Indagación acerca de la posibilidad de justificación de la violencia desde el sistema moral de Kant

1. 1. Acerca del hiato entre los conceptos de *necesidad y libertad*

El punto de vista moral de Kant es el punto de vista de la libertad subjetiva, referida a la relación que el individuo humano entabla consigo mismo por medio de la razón. Así, el problema al que se enfrenta el autor trata de la especulación acerca de la posibilidad o imposibilidad de fundar en la razón, en la interioridad del individuo mismo en el correcto uso de tal capacidad, las condiciones suficientes para asegurar su propia autonomía. Con esto, cabe pues que indagemos en qué consiste, en los términos de Kant, esta capacidad de autolegislación por la cual es pensable una crítica de la razón a propósito de sí misma. En este sentido, se expresa Kant de la siguiente manera a propósito del canon de la razón pura:

Es mortificador para la razón humana que ella no logre nada en su uso puro, y que incluso necesite una disciplina para poner coto a sus excesos y para impedir las ilusiones que de ellos le vienen. Pero por otra parte es algo que la levanta otra vez, y que le da confianza en sí misma, el que pueda y deba ser ella misma la que ejerza esa disciplina, sin admitir sobre sí otra censura [...]³.

De esta manera, el autor considera que el uso especulativo de la razón pura teórica, referida a las condiciones de posibilidad del conocimiento, si bien cuenta con la capacidad de determinar a priori su objeto, es necesariamente dependiente o subyugada a la contemplación empírica, al darse los objetos a la sensibilidad y, según esto, puede construirse un sistema cognoscitivo. Por eso sostiene Kant, en primera instancia, que la razón no logra nada en su uso puro. Sin embargo, el aporte positivo de este aparente fracaso consiste en el reconocimiento de esta limitación por la crítica que la razón plantea sobre sí misma, que da lugar a una nueva búsqueda de lo en-sí (*an-sich*), de lo incondicionado o el *noúmeno* en el ámbito de la vida práctica, en el carácter racional del sujeto que actúa, por ser la libertad la idea por la cual es posible

³ Kant, I., "Crítica de la razón pura", Buenos Aires: Colihue, 2009, p. 812-813.

figurarse al ser humano más allá de las determinaciones del funcionamiento mecánico de la naturaleza, es decir, como causa de sus propias determinaciones (libre):

[...] la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa respecto de cuya posibilidad *sabemos algo a priori*, aun cuando no lleguemos a comprenderla, por cuanto supone la condición de esa ley moral que sí conocemos.⁴

De aquí, Kant intenta demostrar la existencia objetiva de la ley moral, en cuanto se la reconoce por la capacidad humana de plantearse la pregunta “¿qué debo hacer?”, de abstraerse de las determinaciones de la causalidad natural, para de esta manera fundar la posibilidad real de la libertad que permanece como una idea de la razón. Asimismo, “si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros”⁵, en el sentido en que la capacidad misma de preguntarse por el modo en que corresponde actuar de acuerdo con la razón indica ya la existencia de la libertad, que nos aparece solo como una idea a priori de esta razón que se examina a sí misma, como aquello que se busca por medio de la ley moral⁶.

Así pues, una primera aproximación al concepto de libertad desde el punto de vista kantiano tiene que ver con la noción de autonomía, el discurrir únicamente dentro de los límites de su actividad esencial, el pensamiento, haciendo abstracción de toda afección que le venga de fuera, dada su condición fenoménica, corpórea, natural. En este sentido, el autor tiene la convicción de que en la continuidad de la razón teórica a la razón práctica, pretendida por Kant, en la medida en que constituyen ambos usos distintos de una sola y la misma razón se resuelva el desfase entre necesidad y libertad. Al estar condicionada la razón, en su uso cognoscitivo, a la observación de la realidad [*Realität*], cuyo comportamiento le es extrínseco, independiente y necesario, debe superar este momento de la mera contemplación, para ir a buscar su libertad en la siguiente figura; y es que la libertad tiene que ver, propiamente, con la relación que entabla la voluntad consigo misma en tanto racional ¿Cómo es que logra esta fundar para sí misma su propia ley? En este sentido, se trata pues de un asunto que atañe el terreno de la razón práctica. La libertad, como problema primordial de la razón

⁴ Kant, “Crítica de la razón práctica”, [A5].

⁵ Kant, “Crítica de la razón práctica”, [A5]. [Nota a pie de página].

⁶ “Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*” (Kant, “Crítica de la razón práctica”, [A 289]).

práctica, consiste en el derecho de autolegislación de la voluntad respecto de sus propias acciones. Esto no significa otra cosa que el derecho que posee la voluntad dentro de los márgenes de la razón de asumir como válidos únicamente sus propios fines, en la medida en que puedan ser postulados como fines universales. En otras palabras, los fines de la voluntad particular deben ser susceptibles de plantearse como fines necesarios de la razón humana en general. De aquí, Kant sostiene que el ser humano, desde el punto de vista fenoménico, se encuentra empíricamente determinado por las leyes de la causalidad natural, mientras que pensado como noumeno, incondicionado, puede postularse la posibilidad de su libertad. En este sentido:

[...] la ley moral no expresa sino la *autonomía* de la razón pura práctica, o sea: la libertad, y ésta constituye incluso la condición formal de todas las máximas, única condición bajo la cual pueden llegar a coincidir dichas máximas con la suprema ley práctica⁷.

De acuerdo a esto último, cabe que nos preguntemos ¿cómo puede ser libre una acción necesariamente determinada? La forma misma en que se plantea esta pregunta exige, pues, que se trace una serie de distinciones claras respecto de lo que implican tales conceptos. La noción de necesidad posee en sí misma una doble dirección que responde a la urgencia de Kant por superar su aparente contradicción con la noción de libertad. El primer modo de “necesidad”, entendido como categoría propia del entendimiento, indica un modo de comportamiento de los objetos de la naturaleza, o de la realidad empírica, según el cual se puede conocer a priori dicho comportamiento a partir de la dinámica de causas y efectos. Kant se refiere aquí a la “física”, entendida como ciencia de las “leyes naturales”. Desde la perspectiva de la física, resulta evidente para el autor que no hay lugar para la libertad, en la medida en que todo comportamiento empírico, sus causas y efectos, se encuentran determinados a priori por tales leyes de la naturaleza. De aquí que las acciones humanas, la realización empírica de la voluntad del individuo activo difícilmente puedan concebirse en términos de libertad, pues por el hecho de participar de la realidad, se someten a las leyes de comportamiento de la “naturaleza”. En este sentido, a propósito del tránsito de la razón pura a la práctica:

⁷ Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A 59].

Ella sospecha [que hay allí] objetos que tienen para ella gran interés. Toma el camino de la mera especulación, para acercárseles; pero ellos huyen ante ella. Probablemente se pueda esperar que tenga mejor suerte en el único camino que le queda, a saber, en el del uso *práctico*⁸.

¿Cómo es posible, entonces, la libertad? La necesidad que indica la legislación de la moral consiste en el modo en que se concibe la acción buena en términos absolutos; es este “modo de concebir” tal acción el elemento que contiene propiamente la determinación de la necesidad moral. La ley moral constituye, pues, la determinación racional de la voluntad, o la autodeterminación del individuo, su autonomía respecto de la causalidad natural. En otras palabras, puede entenderse la libertad como la constitución del individuo racional como causa de sí mismo, de sus acciones o el modo en que las concibe; es de esta manera que Kant establece la posibilidad de la libertad. Así, la libertad, desde el punto de vista del autor, consiste en un “postulado” de la razón práctica construye su propia necesidad, su propio método constrictivo de la voluntad en base a principios a priori. Esta capacidad de autodeterminación constituye la libertad de la voluntad. La distinción entre ley natural y ley moral se expresa de la siguiente manera:

[...] siendo ciertamente las primeras leyes con arreglo a las cuales todo sucede y las segundas leyes con arreglo a las cuales todo debe suceder, aun cuando también se tomen en consideración las condiciones bajo las cuales muy a menudo no tenga lugar lo que debería suceder⁹.

En este sentido, “*le devoir-être renvoie au pouvoir-faire, la loi morale nous fait reconnaître notre liberté. La liberté n’est pas l’absence de loi, elle n’est que liberté à l’égard de la légalité naturelle; car il y a aussi des lois de la liberté*”¹⁰. Vemos, pues, cómo la libertad de la acción consiste en la capacidad racional de abstraer a la voluntad de la causalidad natural en cuanto esta constituye una determinación externa de la realidad de la acción particular. Esto, por otro lado, no significa que la libertad consista en una ausencia de legalidad, o la libertad no se identifica con el libertinaje. Más bien, la causalidad que la determina constituye una necesidad intrínseca, gestada desde la interioridad del sujeto racional, conciente de sí mismo, autónomo, libre. En este sentido, sostiene Kant:

⁸ Kant, “Crítica de la razón pura”, p. 813.

⁹ Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [Av].

¹⁰ Eisler R., “Kant-Lexicon”, Paris: Gallimard, 1999, p. 613.

[...] habría que otorgarle [a ese sujeto] también un *carácter inteligible* por el cual él es, ciertamente, la causa de aquellas acciones –como fenómenos– [carácter] que, sin embargo, no está sujeto a ninguna condición de la sensibilidad, y no es, él mismo, fenómeno [...], el carácter de la cosa en sí misma¹¹.

Este sujeto, el de la voluntad racional, encuentra, de acuerdo con el autor, la posibilidad de su libertad en la consideración de sí mismo como cosa en sí, es decir, como causa trascendental, incondicionada, de la acción como aquello que se manifiesta en el orden fenoménico, como un efecto, o como *causa sui*. En este sentido, en la medida en que se considere a la voluntad como cosa en sí, surge la posibilidad de postular su propia causalidad, al margen de las determinaciones y las leyes del mundo como fenómeno. En este sentido, la voluntad, que es libre, gesta en sí misma y para sí misma su propia ley. ¿Cuál es esta ley? Podría pensarse que el carácter formal de la ley moral da cuenta de su valor axiomático. La formulación del juicio moral categórico debe valer, según el autor, de manera tal que no haya necesidad de confrontarlo de manera directa con la situación particular, con la contingencia, y en este sentido es a priori. A la figura del sujeto que idealmente conduce su vida de esta manera, Kant denomina “sujeto trascendental”. En todo caso, el carácter a priorístico de la ley moral constituye un problema central para la crítica de Hegel a Kant, en torno a la importancia que cada uno de los autores atribuye a los contenidos particulares de los motivos de la voluntad a propósito de sus propias determinaciones, tenidas por sí misma como necesarias o absolutamente buenas. Asimismo, resulta de vital importancia comprenderlo. El desarrollo de este punto de la discusión toma lugar en nuestro tercer capítulo.

1. 2. Sobre la “buena voluntad”

La premisa de la cual parte la primera sección de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* es la afirmación según la cual lo único en el mundo de lo cual se puede predicar una bondad propia irrestricta es una buena voluntad [*Willkür*], o la capacidad de elegir, de deliberar¹². Para entender a Kant cuando se refiere a la bondad de la voluntad resulta imprescindible desentrañar el concepto de “bien”. Con

¹¹ Kant, “Crítica de la razón pura”, [B 567].

¹² Cf., Bernstein, R., “El mal radical”, Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 30-31.

respecto a objetos materiales, por ejemplo, Kant considera que sus varias bondades se encuentran en función de un uso a través del cual estos objetos nos permiten conseguir ciertos resultados, son buenos para algo, o su bondad reside en su utilidad. En este sentido, es evidente que la “bondad” de tales objetos es harto relativa, en la medida que la utilidad de tal objeto en particular se restringe a su uso dada una serie de condiciones circunstanciales restringidas. Por lo tanto, rápidamente se infiere que la búsqueda del concepto de “bien” excede largamente el ámbito de la mera utilidad. De aquí que tales objetos constituyen medios por los cuales encontramos la posibilidad de realizar fines particulares, contingentes. Estos, a su vez, se encuentran en función de la realización de lo que Kant llama *felicidad* individual e inmediata, finalidad para la cual considera que el instinto natural entraña una mejor guía que la razón¹³, por lo que no es este el momento en que la razón encuentra su fundamental preponderancia a propósito de la libertad individual. En este sentido, sostiene Kant:

La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones [...]. A la ley práctica que nace de los móviles de la *felicidad* la llamo pragmática (regla de la sagacidad); pero a aquella –en la medida en que haya alguna tal– que no tiene por móvil nada más que [alcanzar] el *merecimiento de ser feliz*, la llamo moral (ley moral). La primera aconseja lo que hay que hacer si queremos ser partícipes de la felicidad; la segunda manda cómo debemos comportarnos para ser dignos de la felicidad.¹⁴

Por su parte, el bien, entendido en su sentido más pleno, por el cual el uso del plural referido a la multiplicidad de bienes relativos da lugar ahora al bien singular absoluto, simple, surge como criterio en vista del cual presupone Kant que todo sujeto, en el uso deliberado de su capacidad racional y práctica, podrá determinar el modo de concebir sus propias acciones de manera que pueda pensarse a sí mismo como digno de felicidad. Así pues pensarse a sí mismo como digno o merecedor de la felicidad significa tener la convicción de que se actúa no por otra razón que por el bien de la comunidad, desinteresadamente o por el interés universal, esto es, por puro “deber” [*Sollen*]. En esta dirección apunta Kant cuando se refiere a acciones motivadas por la ley moral y, por lo tanto, necesarias. El sentido en que nos referimos a la necesidad de una acción particular recae bajo la presuposición de que una acción sea considerada buena más allá de toda condición conferida por las contingencias que presenta la

¹³ Cf., Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A 4].

¹⁴ Kant, “Crítica de la razón pura”, p. 821.

realidad empírica, o buena por sí misma. Esto significa que el valor moral, la pureza de una acción no se encuentra en el modo en que esta afecta el orden de la realidad, la acción en cuanto fenómeno, o el efecto particular, las consecuencias que esta tenga en la realidad, sino más bien el modo en que es concebida, su motivo, que debe ser el bien absoluto, simple. Para alcanzar esta pureza, la razón debe, según Kant, abstraerse de toda influencia del mundo empírico, puesto que la causalidad natural, las inclinaciones condicionan desde fuera a la voluntad, imposibilitando así su libertad. La libertad de la voluntad consiste pues en obedecer las determinaciones de la sola razón o la razón pura. Pensamos que en este sentido resulta consecuente para Kant afirmar a la voluntad como la única instancia real de la cual pueda predicarse una bondad inherente y universalmente reconocible. Entonces, es la problemática de la determinación de la acción individual lo que contiene la definición y la explicación de lo que Kant entiende propiamente por moral, entendida como legislación de la acción necesariamente buena en general¹⁵. En este sentido, la moral, en cuanto idea a través del cual la razón puede encontrar su realización, debe formular los principios a priori a partir de los que se determinan leyes en las cuales apoyar el acto puramente moral. Así, la ley moral racionalmente fundada debe ser necesaria, universal, o “el principio supremo de la moralidad”¹⁶, con lo que el sujeto se tiene a sí mismo como legislador de su acción y, por lo tanto, libre.

La búsqueda de una determinación necesaria de los actos de la voluntad da cuenta del arreglo a un fin que la razón determina desde y para sí misma y al cual la voluntad debe dirigir sus fuerzas. Este fin es el “bien supremo”¹⁷, o la “virtud o voluntad buena de suyo”¹⁸. Este bien supremo es, pues, la finalidad que el sujeto debe contemplar como objeto de la determinación de los propios actos, o la idea que regule su actuar moralmente fundamentado. Aceptando la voluntad como núcleo esencial de la posibilidad de la moral, de las acciones morales, resulta importante delimitar lo que implica una buena voluntad, o cómo se determina su carácter moral. En este sentido, Kant afirma lo siguiente:

¹⁵ Cf. Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A v].

¹⁶ *Ibid.* [A xv].

¹⁷ Kant, “Crítica de la razón práctica”, [A6].

¹⁸ *Ibid.*

la buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, no por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo [...]¹⁹.

El criterio que propone Kant para juzgar la moralidad de la voluntad, o su bondad, es el de la motivación, el puro querer, desentendido del objeto al que se dirige o de las consecuencias de sus actos. El autor considera que los resultados concretos de la acción carecen de influencia para el enjuiciamiento moral, restringiéndolo a un asunto meramente interno, cual es, como hemos dicho, el de los motivos de la voluntad. El problema de la omisión de la importancia de los resultados de tal acción concreta en el juicio moral constituye un asunto crucial en la investigación que nos reúne. ¿Cómo puede el sujeto de la acción desentenderse de la realización misma de tal acción o su efecto en la realidad, de las circunstancias en que esta se origina y sobre las cuales tiene un efecto particular? En todo caso, en lo que resulta fundamental poner énfasis aquí es que esta razón así pensada consiste en una cualidad práctica, una capacidad de determinar los propios actos en conformidad con el bien, que da lugar a la posibilidad de una “voluntad buena en sí misma”²⁰, pura y libre. La voluntad, de esta manera, se pone a sí como finalidad de sus determinaciones y no como medio para la consecución de otra cosa. Además, al realizarse, el efecto de tal acción aparece determinado por las leyes del fenómeno, haciendo de la pureza de la acción una idea esencialmente irrealizable y con esto, una abstracción, un objeto de la razón pura. Es por eso que Kant se permite obviar la importancia de los resultados concretos de una acción en el juicio moral al que esta es sometida. Bajo el supuesto de que lo propiamente moral de una acción particular reside en la motivación que la impulsa, queda por aclarar en qué consiste este móvil que la razón debe poner desde sí misma como máxima de las determinaciones de la voluntad.

1. 3. “Por deber” y “conforme al deber”

Según Kant, es el concepto de “deber” lo que engrana la posibilidad de la acción moral en general. La realización del deber propio se pone como máxima universal de la voluntad propiamente moral. Es importante tener en cuenta, en este sentido, que el deber se contrapone categóricamente a la inclinación, puesto que la acción que de esta última se deriva encuentra su propósito en un objeto externo deseado. De aquí:

¹⁹ Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”. [A3].

²⁰ *Ibid.*, [A8].

una vez que ninguna inclinación le incitase a ello, lograra desprenderse de tan fatal indiferencia y acometiera la acción exclusivamente por deber al margen de toda inclinación, entonces y sólo entonces posee tal acción su genuino valor moral²¹.

Kant mismo plantea el problema de la búsqueda de la propia felicidad como tendencia natural y altamente influyente en el comportamiento y las determinaciones de los seres humanos en general. En la medida en que es reconocida como inclinación, la búsqueda de la felicidad se vuelve aquí un asunto del instinto, de la animalidad de lo humano y, por lo tanto, externo al ámbito de la moral. Más precisamente, nuestro autor afirma que la felicidad se alcanza por la satisfacción de las necesidades materiales, corporales. Como hemos visto, piensa Kant, los dotes naturales constituyen una ruta determinante y mucho más efectiva que la razón. Por lo tanto, el objetivo de la razón debe ser otro que el de la felicidad. De aquí, al no ser la felicidad el propósito último de la capacidad racional del ser humano en general, Kant considera que el objetivo de esta debe consistir en uno mucho más alto en dignidad: la suprema realización del deber²². Vemos, pues, claramente expresada la radical polarización entre la búsqueda de la felicidad y la determinación de la moral como autonomía de la voluntad característica del sistema de pensamiento de nuestro autor. Esta elevación absoluta del concepto de deber como único fin moral posible, la incondicional fidelidad con que Kant intenta vincularlo a la idea de voluntad libre, da pie a que nos cuestionemos acerca de la absoluta omisión de los datos de la sensibilidad en la que Kant insiste para la determinación moral. ¿No entrañaría, entonces, una contradicción, por ejemplo, el mandato bíblico que ordena amar al prójimo como a uno mismo? Dada la radical ruptura entre moral y sensibilidad, ¿cómo puede un mandato moral ordenar amar algo o a alguien? Más aún, ¿no es el respeto ya un sentimiento? Frente al planteamiento de este aparente impase, central además en la crítica de Hegel²³, Kant resuelve de la siguiente manera: “hacer el bien por deber, [...], es un amor práctico y no patológico, [...]; este amor es el único que puede ser mandado”²⁴.

²¹ *Ibid.*, [A11].

²² *Ibid.* [A6].

²³ El problema de la posibilidad o imposibilidad de desligar radicalmente la determinación moral de las inclinaciones es clave para la discusión con Hegel.

²⁴ Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A13].

El amor patológico consiste en la simple y llana tendencia humana a manejarse según los dictámenes de la inclinación, del impulso, y por ende se trata de un móvil amoral, imperfecto y, llevado a sus últimas consecuencias, peligroso de la voluntad. En este sentido, la acción movida por este amor patológico tiene como finalidad propia la satisfacción de la voluntad impulsada por una pasión, por un interés particular. Por su parte, el amor práctico refiere a la determinación de la voluntad conforme a los principios puramente racionales y constituye la valoración del actuar propiamente moral, en vista de la realización del deber. Es necesario el matiz de esta segunda clase de amor en la medida en que busca establecer su claro distanciamiento frente al móvil pasional entendido como impulso, humano porque animal, anclado al motivo particular, desprovisto de la consideración de lo que constituye el supremo bien de la acción humana. Este reconocimiento del valor supremo del obrar bien por deber conlleva consigo la búsqueda incondicionada de este último por parte de la razón y es en este sentido en que Kant se permite introducir un contenido a primera vista emotivo, como es el “amor”, que se explica solo racionalmente, práctico. Ahora bien, Kant da cuenta de la complejidad que implica inmiscuir el asunto del reconocimiento del valor del obrar por deber como asunto sentimental, y por eso ha necesitado ahondar en las precisiones. Este amor práctico que ha definido como incondicionado surge espontáneamente como concepto racional y bajo la forma de *respeto*. El único objeto de este respeto es la *ley moral* que la voluntad se pone racionalmente como necesaria en vista de la determinación de sus acciones. Es este respeto incondicionado lo que permite a Kant referirse a un ámbito sentimental, o la inclinación hacia el deber.

Por otra parte, este respeto hacia la ley se opone inversamente al amor propio en la medida en que presupone el abandono de los móviles egoístas de la voluntad interesada²⁵. En este sentido, la voluntad se somete a sí misma al cumplimiento y a la valoración de la ley moral en detrimento de los dictámenes patológicos. Hablamos de sometimiento aquí, en la medida en que el ímpetu con que arremeten las pasiones no se deja avasallar fácilmente por los dictámenes de la razón en vista del deber, sino que tiende a buscar constantemente la invalidación de estos últimos. En esta medida, la

²⁵ Cf. Kant. “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A17] [Pie de página].

crítica de esta razón no consiste en un proceso simple ni mucho menos feliz, sino que el sujeto debe de ser capaz de constreñirse a sí mismo, de batallar en contra de sus propias inclinaciones particulares. El tránsito de la máxima que la voluntad pone para sí a la determinación universal, el mandato (para todo ser racional) de la ley moral constituye un momento fundamental para el sistema moral de Kant, por lo que debemos precisar su diferencia. La máxima de la voluntad aparece como el momento subjetivo de predisposición de las fuerzas del querer en vista del respeto por la ley, o el principio de la buena voluntad. En este sentido, debe entenderse la máxima como la conciencia de la necesidad del absoluto respeto por la ley. Por su parte, esta ley práctica se pone como el momento objetivo o universal de regulación del motivo de la acción, la finalidad que la voluntad racionalmente conducida pone para sí, o el principio que constriñe a todo sujeto racional como si se tratase de una realidad externa²⁶. De aquí que “toda lógica trascendental es, en este respecto, nada más que disciplina”²⁷.

En el segundo capítulo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant mismo da cuenta de la imposibilidad de reconocer una acción real concreta dentro de los marcos de la moralidad, puesto que el asunto de la motivación, el asunto propiamente moral, se encuentra siempre en el terreno de lo meramente subjetivo. Así, el autor reconoce la imposibilidad de ejemplificar concretamente una acción cuyo móvil sea la mera realización del deber, por lo que considera justificada la duda acerca de la posibilidad de una voluntad cuya pureza se siga de la totalidad de sus acciones y, con esto, la posibilidad del valor moral de una acción tal. Más aún, en la medida en que lo que resulta relevante para la valoración moral de una acción no es la acción misma sino el motivo subjetivo por el cual esta tiene lugar, resulta imposible un juicio riguroso acerca del valor moral de tal acción en particular, salvo para el propio agente de la acción²⁸. Para efectos de nuestra investigación, el modo en que Kant fundamenta el concepto de deber constituye un elemento central para la crítica de Hegel. En general, el carácter apriorístico del deber, su carencia de contenidos concretos, que se explica por la pretensión de alcanzar validez universal, resulta para Hegel altamente problemático. Justamente, esta pretendida universalidad se eleva por

²⁶ Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A15] [Comentario de Kant a pie de página].

²⁷ Kant, “Crítica de la razón pura”, p. 814.

²⁸ Cf., Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A26, A27].

sobre cualquier determinación particular que pueda desprenderse del concepto de deber, por el hecho mismo de que la determinación es limitación para la universalidad y, por tanto, negación de su valor absoluto. Esta es la razón que lleva a Kant a considerar el deber únicamente de manera formal y a rechazar cualquier particularidad. De esta manera, el deber no puede expresar su valor absoluto en el marco de la acción particular; la acción particular es, en el mejor de los casos, una expresión harto limitada de lo que es el deber en esencia. En el mismo sentido, al no cumplirse el deber absoluto en la acción particular, al no aceptar la moralidad ninguna determinación, puesto que la realidad “ensucia” con su propia causalidad (natural) la pureza del motivo de la voluntad, no parece haber lugar en la realidad para la verdadera libertad de la voluntad. La real libertad y, con esta, la moralidad residen únicamente en el fuero interno del sujeto racional, en el modo en que la voluntad concibe su propia acción, esto es, en el motivo o la máxima de esta voluntad actuante. De aquí que cada uno sea el único capaz de erigirse como juez en lo referente al valor moral de sus propias determinaciones. Para Hegel, esta fórmula resultaría altamente problemática por la radical disociación que permanece entre el pensamiento o la subjetividad y la realidad. ¿Podría entonces justificarse absolutamente cualquier acción bajo la convicción de hacer el bien, de actuar según el puro deber? ¿Puede, entonces, resultar adecuado a la razón y al deber prestarse el derecho sobre la vida de los demás? ¿Pueden resultar conformes al deber el asesinato, el genocidio y demás acciones que en apariencia son indefendibles? En el tercer capítulo de la tesis, a medida que expongamos la crítica de Hegel a la moralidad, trataremos este asunto puntual más detalladamente.

1. 4. Sobre la “universalidad” de la “ley moral”

De acuerdo a lo anterior, Kant intenta demostrar la poca relevancia que tiene el hecho de que las acciones morales se den infrecuentemente o no se den en absoluto realmente, o que nadie haya sido testigo de una acción propiamente moral. Lo que cobra, aquí, vital importancia más bien es el hecho de que la razón determina por ella misma no lo que sucede de facto, sino lo que idealmente debe suceder²⁹. Es importante aclarar que esta afirmación resulta naturalmente consecuente dentro del sistema crítico kantiano desde el momento en que la actividad de la razón práctica aparece como una suerte de criterio apriorístico antes que un análisis empírico. Esto

²⁹ Cf. Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A28].

se explica, según Kant, por el hecho de que cualquier contenido concreto que se le pueda dar a la determinación moral podría ser válido para cierta coyuntura humana y no para otra, dado lo cambiante de la realidad empírica, social³⁰. De aquí que la razón determina desde sí misma la ley necesaria de la voluntad pura, más allá de que esta exista o haya existido en la realidad, y cuya realidad permanecería, por otra parte, desconocida. Aún más, en la medida en que la realización del deber aparece como única determinación moral posible, es puesta como idea regulativa apodíctica pero, por otra parte, asintótica puesto que parece no llegar a realizarse jamás en la plenitud de su pureza. Este es, sin duda, un momento clave, altamente problemático y, sin embargo, coherente en nuestra empresa de desentrañar el sistema ético que estudiamos. ¿Cómo puede algo necesario nunca llegar a realizarse?

La ley moral, alcanzada exclusivamente por la vía de la razón, debe aparecer como ideal, entidad perfecta, cosa en sí irrevocable. En cuanto figura ideal, la ley moral no es susceptible de realizarse en la vida práctica, sino como idea regulativa de las acciones impulsadas por una voluntad pura en vista de su eterno objetivo: la acción moral. En este punto, Kant es consecuente consigo mismo. Por otra parte, puede dilucidarse cierto tono pesimista en el autor respecto de la vida en sociedad que se le presenta, de la condición moral del ser humano en general: una moral incapaz de realizarse. El problema que aquí salta a la vista reside en la explícita lejanía que existe entre la idea de una sociedad y lo que la sociedad es concretamente, realmente.

Dada la necesidad, la validez universal, de la ley moral que la razón ha establecido para guiar a la voluntad en la determinación de sus acciones, en la medida en que se la reconoce como principio objetivo para la subjetividad, debe ser asimismo racionalmente representada a modo de mandato de la propia razón bajo la forma de imperativo³¹. El imperativo aparece, por antonomasia, como fórmula inviolable del dictamen de la razón en la búsqueda de la perfecta moralidad de los actos de la voluntad. En cuanto naturalmente influenciada por las exigencias de las inclinaciones, Kant reconoce la imperfección propiamente humana de la voluntad particular. En este sentido, el imperativo aparece como forma perfecta del querer en general representado racionalmente como aquello a lo que la voluntad idealmente debe aspirar

³⁰ Cf. *Ibid.*, [A29].

³¹ *Ibid.* [A 37].

en la determinación de sus acciones. Así, dado lo inevitable de la injerencia de las inclinaciones para la voluntad, Kant considera que esta, en cuanto racional, es capaz de obrar desinteresadamente a pesar del interés que por naturaleza puede sentir con respecto a determinados objetos³².

Con respecto a los imperativos, Kant distingue dos clases. Por un lado, los imperativos hipotéticos remiten a acciones posibles que deban necesariamente realizarse en vista de la consecución de alguna cosa determinada que pueda uno desear. Por otra parte, el imperativo categórico refiere a la necesidad objetiva de una acción por sí misma³³. Este último concepto es la que interesa fundamentalmente al asunto de la moral, en cuanto “vale como un principio apodíctico-práctico”³⁴. La naturaleza misma del imperativo categórico, en cuanto mandato supremo de la razón para la voluntad, refiere a la necesidad de la motivación pura de esta última. En esta medida, el propósito del imperativo no se preocupa por las condiciones materiales en las cuales tal acción sea realizada, ni de sus resultados o consecuencias concretos, sino de la mera bondad de su motivación en vista de una acción buena de suyo³⁵, según hemos visto en el apartado acerca de la “buena voluntad”.

Dado el carácter necesario del imperativo categórico, de suerte que engloba toda posibilidad de actuar conforme al bien supremo, es consecuente desde el esquema kantiano atribuirle el estatuto de “ley moral”, en cuanto refiere enteramente al universo de seres racionales en su totalidad, o vale objetivamente. Desde el momento en que lo reconocemos como ley su validez y, más aún, su valor gozan de un alcance universal e incondicionado, por lo que toda aspiración de bondad de las propias acciones debe hallarse en su conformidad y no de otro modo³⁶. La pregunta que cabe plantearse con respecto al imperativo de la moralidad, pregunta que Kant efectivamente aborda en la *Fundamentación*, refiere a las condiciones de posibilidad de su efectiva formulación, a la posibilidad de que la voluntad efectivamente se someta a un principio racional desde el cual derivar toda acción buena. En otras

³² Cf. Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [Ak. IV, 414] [Comentario de Kant a pie de página].

³³ Cf. Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres. [A39].

³⁴ *Ibid.* [A41].

³⁵ Cf. *Ibid.* [A43].

³⁶ Cf. *Ibid.* [A44].

palabras, Kant se pregunta cómo es posible que racionalmente la voluntad se imponga a sí misma un principio restrictivo a partir del cual determinar sus propias acciones. El planteamiento de esta pregunta responde, sin duda, al reconocimiento de la fragilidad y la astucia con que la voluntad humana cede ante las demandas de la inclinación, al peligro que conlleva la regularidad con que la voluntad es capaz de representarse imperativos hipotéticos, por los cuales la acción tiene lugar como medio para conseguir otra cosa, como categóricos. Dicho de otra manera, entre los mandatos de la razón y las exigencias de la inclinación se genera un antagonismo de cuya resolución se deriva la transgresión de las primeras o el sometimiento de las segundas³⁷.

Como hemos dicho anteriormente, el imperativo categórico aparece como principio único y necesario de la moralidad de las acciones; dado su carácter perfectamente ideal, por la imposibilidad inherente a la naturaleza humana de cumplir con una vida moral en términos absolutos, constituye el principio cuya conformidad en la determinación de los actos hace posible la tendencia o el acercamiento humano hacia la realización del bien supremo. Por otra parte, el intento de universalidad que busca expresar la formulación del imperativo, en la medida en que debe aludir a todo individuo dotado de razón y a todas las acciones libres posibles, solo puede hallarse en términos generales o, si se quiere, formales. Una fórmula posible del imperativo de la moralidad es la siguiente: “Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza”³⁸.

La máxima, el principio racional subjetivo que motiva una acción determinada, debe ser susceptible de quererarse, por el sujeto de la acción, como principio objetivo universal, como ley, en cuya conformidad toda acción propia y ajena sería juzgada necesariamente como buena, moral. La determinación de la acción que encuentra su conformidad con el imperativo categórico implica un ejercicio de abstracción según el cual el sujeto extrapola el juicio de la acción particular al ámbito de lo universal. En términos generales, la universalidad de una máxima subjetiva es concebible en la medida en que el sujeto, o el agente de la acción no ve en ella el reflejo de su provecho, mientras que aquel que se pone como paciente, aquel que puede verse afectado de tal manera por la acción, no ve en ella su perjuicio. En este sentido es que

³⁷ Cf. *Ibid.* [A58].

³⁸ Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A52].

la máxima de la acción debe poder quererse como ley universal. Tal es la consideración que debe llevarse a cabo para el juicio moral. En palabras de Kant:

uno ha de poder querer que una máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal: tal es el canon del enjuiciamiento moral de una máxima en general³⁹.

De esta manera, el actuar conforme al principio objetivo de la moral presupuesto en el imperativo categórico implica la autodeterminación del sujeto particular que se pone a sí mismo y a su acción como representante y concreción de la universal dignidad de los seres racionales. Se puede decir que la acción moral presupone la superación de la propia particularidad hacia la idea de sí mismo como expresión de la humanidad, como miembro de un todo representado en la acción particular. La oposición que se genera entre la imposición de la ley moral por parte de la voluntad respecto de sí misma y las determinadas demandas de la inclinación da cuenta de la dualista tendencia de la existencia humana. La razón y el instinto aparecen como las antípodas de la vida humana, que entraña el constante conflicto entre los dos polos que la constituyen. Para Kant resulta claramente más fácil y común la tendencia hacia el instinto, en la medida en que implica el natural abandono a la inclinación como determinante para la acción particular. Por su parte, la tendencia hacia lo bueno es posible únicamente a través del camino de la razón. Esta radicalización de lo moral y lo amoral como lo racional y lo animal del ser humano resulta una consideración característicamente ilustrada.

No hay que esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder supremo de la ley y del debido respeto hacia ella o, en caso contrario, condenar a los hombres al autodesprecio que les hace aborrecerse a sí mismos en su fuero interno⁴⁰.

Según el autor, la universalidad de una ley reguladora solo es posible a través del uso de la razón. La imposición de tal ley, su fuerza, es concebible en la medida en que cada cual racionalmente reconoce la necesidad de un mandato moral que rija para todo individuo en su igualdad. El respeto a la ley es únicamente posible en la medida en que cada cual, en su subjetividad, reconoce su dignidad en el sometimiento de la

³⁹ *Ibid.* [A57].

⁴⁰ Kant, "Fundamentación para una metafísica de las costumbres", [A 61].

voluntad, su *apremio*, frente a la ley moral. Más aún, Kant considera que la posibilidad de la existencia de la ley moral presupone de antemano la naturaleza del concepto de voluntad en los seres dotados de razón, como hemos visto en los párrafos previos. Esto quiere decir que la existencia de una ley moral da cuenta de la existencia de un ser que posee en su constitución la capacidad de optar por las acciones que realiza. “Si existe una ley tal, esta ha de hallarse ya vinculada (plenamente a priori) con el concepto de la voluntad de un ser racional en general”⁴¹. En este sentido, la legalidad moral aparece como figura abstracta (ir-)realizable únicamente como producto de una voluntad racional autónoma⁴², un individuo cuya naturaleza incluye una capacidad desiderativa, capaz de decidir hacer o no hacer. La vinculación apriorística de la voluntad con la ley moral da cuenta de la naturaleza radicalmente subjetiva de la idea misma de un mandato que se presenta como producto de una razón universal y que, por lo tanto, debe valer incondicionalmente para todo miembro del universo de seres racionales.

La determinación racional de la voluntad con respecto a sus acciones dilucida la relación que esta debe entablar consigo misma, en la medida en que su fundamento debe surgir desde sí misma y su finalidad se encuentra en sí misma. Así, la determinación racional de la voluntad solo puede ser pensada en términos de autodeterminación. Su apremio moral es tal únicamente en el momento en que ella misma la reconoce como una imposición necesaria. Este es, pues, el principio de la moralidad. El deber inmediato que aparece en el camino de la moralidad refiere, entonces, al del individuo con respecto a sí mismo. El deber inherente que inmediatamente le aparece es el de conservar la propia vida, por encima de toda contingencia que eventualmente inspire la tendencia a la mutilación de sí mismo o incluso al suicidio. Uno logra considerarse propiamente como fin en sí mismo en el momento en que la conservación de la propia existencia alcanza el estatuto de mandato necesariamente irrefutable⁴³. En otras palabras, el deber de uno para consigo mismo toma lugar, para Kant, en el reconocimiento del valor propio en cuanto

⁴¹ *Ibid.* [A62].

⁴² El problema puntual de la posibilidad de la “autonomía” es central para el propósito de la tesis. Hegel responderá justamente que no es válido considerar la posibilidad real de la autonomía, puesto que la vida del ser humano, en general, no puede dissociarse de las necesidades y dependencia, de su “heteronomía”.

⁴³ *Cf.* Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A67].

individuo humano, en cuanto persona. *Personalidad*, lo humano de mi individualidad, que mi persona se erija como el lugar de mi dignidad, traza entonces el tránsito de la conciencia de mi deber frente a mi mismo hacia el reconocimiento de mi deber frente a los demás en la medida en que los reconozco igualmente como personas, en este sentido pares a mi y, por lo tanto, como fines en sí mismos. *Persona* aparece, se puede decir entonces, como categoría en la cual se encuentra la expresión de la universalidad de la dignidad humana particular como miembro del universal. El imperativo categórico adquiere ahora la siguiente forma:

Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio⁴⁴.

Kant introduce, a partir de aquí, cuatro principios de cuya síntesis surge el imperativo que en este momento se plantea como fin práctico la idea general de la humanidad cuya dignidad la ley práctica debe permitir preservar y promover. Los dos primeros principios refieren al concepto del *deber necesario* que uno tiene frente a sí mismo y frente a los demás de los que hemos hablado líneas arriba, del cual se infiere la necesidad de no lesionar la integridad de la persona que soy ni de las personas que son los otros. Los dos principios siguientes, referidos al *deber meritorio o contingente* que tiene uno para consigo mismo y los demás, extienden el alcance de la consideración de lo que se tiene por fin en sí mismo al exigir no solo la no contradicción de lo que se supone que es la integridad humana generalizada en el particular, sino su concordancia, la identificación de los fines de todo sujeto racional con los propios en cuanto fines en sí mismos y, por lo tanto, su promoción, o el aporte positivo mediante la propia acción a los fines individuales en tanto fines comunes⁴⁵.

Teniendo en cuenta la ruta a la que apunta la fundación de los principios morales de la voluntad resulta consecuente, para Kant, otorgar a la humanidad el estatuto de fin objetivo para las determinaciones de la voluntad buena en general. De esta manera, la voluntad pone, por la vía de la razón pura, a la humanidad como condicionante restrictivo universal de sus determinaciones, como ley práctica en cuyo arreglo se

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cf. Kant, "Fundamentación para una metafísica de las costumbres", [A67-70].

encuentra la posibilidad de realización de toda acción moral⁴⁶. Aún más, la ruta trazada por el arreglo de la voluntad con los principios que para ella hemos puesto, apunta hacia un estado de gracia, el dominio del propio carácter, en el cual los sujetos particulares idealmente reúnen en su interior la consideración de todo fin necesario para todo sujeto racional como fin en sí mismo. Desde el momento en que se acepta la posibilidad de que el sujeto racional particular encierre la capacidad de erigirse como representante de la universalidad de la voluntad racional en general, Kant desprende “la idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente”⁴⁷.

Así, el sujeto racional cuya voluntad determina conforme al mandato de la razón debe actuar, como manda el imperativo, de manera tal que su acción pueda ser considerada expresión de la ley universal del actuar bien en general. El individuo se piensa a sí mismo, entonces, como legislador activo del bien en la plenitud de su sentido y, por tanto, como su propio gobernante, en el sentido en que es la voluntad la que se obliga a sí misma a restringir sus determinaciones al respeto por la ley que ella misma ha puesto para sí y aceptado como universalmente necesaria. El vínculo que se establece entre las voluntades particulares se ancla en el reconocimiento de la objetividad de la ley moral y permite la construcción de un espacio común en torno a la simétrica valoración de sus miembros a su vez comprendidos como un todo íntegro en cuya particularidad debe encontrarse la finalidad de la legislación que se está fundando. A este espacio común Kant da el nombre de *reino de los fines* y es aquí el lugar donde la voluntad debe poder garantizar su autonomía⁴⁸. Con esto, podría llegar a pensarse que Kant ha dado primordial importancia a la construcción y defensa del espacio individual, por el cual se configura una sociedad atomista, en la que las relaciones humanas se reducen, en términos negativos, a la no lesión de la alteridad, en la que cada individuo es rey y señor del espacio que su derecho individual delimita para sí mismo. Sin embargo, pensamos que incluso en términos utilitarios, la consideración de la autonomía de los particulares dentro de un colectivo es impensable sin el reconocimiento de la universal necesidad de los individuos de pertenecer al colectivo que, por su parte, debe ser capaz de preservar su propia autonomía.

⁴⁶ *Ibid*, [A70].

⁴⁷ *Ibid*. [A71].

⁴⁸ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, [A74].

La necesidad práctica de obrar según este principio, o sea, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino simplemente en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre al mismo tiempo como legisladora, porque de lo contrario no podría pensarse como fin en sí mismo⁴⁹.

El principio que fundamenta la necesidad del anclaje del concepto de deber para la posibilidad de la moralidad reside, según lo anterior, en toda escala de interacción de los individuos entre sí, en las relaciones sociales, en la medida en que cada término debe ser considerado como fin en sí mismo. Idealmente pensada, toda dimensión de progreso individual se ciñe a y depende del grado de funcionalidad que impera en las relaciones internas de la colectividad, por lo que parece necesario cierto compromiso generalizado, cierto aporte positivo de las partes para con el todo. Por eso, considero que Kant no prioriza la importancia del particular sobre el colectivo, ni a la inversa. La integridad, moral y material, del todo y la de la parte están en estricta relación de interdependencia. El autor apunta, más bien, a propósito de transformar en contenido conciente, por la vía de la razón, el proceso por el cual el individuo da cuenta de su necesidad frente al colectivo unificando el compromiso del cual hablamos líneas arriba a la conciencia común a través del concepto de deber. De esta manera, sostiene Kant: “La moralidad consiste, pues, en la relación de cualquier acción con la única legislación por medio de la cual es posible un reino de los fines”⁵⁰.

Ahora bien, hasta el momento hemos considerado, con Kant, el modo en que se funda la moral en la interioridad del individuo, como una relación del sujeto consigo mismo y, por lo tanto, en un sentido estrictamente subjetivo. No podemos olvidar, sin embargo, que el título mismo de la obra que analizamos (“Fundamentación para una metafísica de las costumbres”) da cuenta de una vez y por todas que el autor mismo está considerando al ser humano desde su condición social. Las “costumbres” [*Sitten*] o la moral [*Sitte*] indican ya que el problema de fondo que se busca dilucidar es el establecimiento de las condiciones subjetivas por las cuales pueda pensarse una convivencia, que además es inevitable, entre los individuos que participan de una misma comunidad o sociedad. Debemos, entonces, considerar la función que desempeña la moral, como única condición por la cual es posible figurarse la idea del

⁴⁹ *Ibid*, [A76].

⁵⁰ Kant, “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, [A75].

lugar común en que todo miembro es considerado en su totalidad, como fin en sí mismo, en arreglo a la comunidad de sus propósitos en cuanto sujeto autónomo. Un reino de los fines es, entonces, posible en la medida en que se produzca una síntesis sistemática de todo cuanto contenido universal se encuentre en los fines de cada cual como fin en sí en estricta correlación con los de los demás integrantes de este reino. En otras palabras, el postulado de Kant a propósito del ideal de una sociedad consiste en una relación armónica entre individuos que racionalmente se reconocen como iguales.

Por consiguiente, si ha de tener un sentido, tendría que decir así: <<entra en un estado en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás>> (*Lex iustitiae*)⁵¹.

De esta manera, la moralidad consiste, en último término, en las condiciones de posibilidad de una relación armoniosa, porque racional, entre individuos que inevitablemente deben convivir, a saber la idea de sociedad. Entonces, podemos afirmar con Kant que el fin que debe perseguir toda sociedad, con todas sus leyes y formas, es el de un estado en el cual se asegure la manutención y el respeto al derecho y la autonomía de todo individuo que de esta participe, léase justicia. En este sentido, sostiene el autor:

El Derecho es, pues, el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley general de la libertad. [...] “Una acción es conforme a Derecho cuando, según ella o según su máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede conciliarse con la libertad de todos, según una ley general”⁵².

⁵¹ Kant, “Metafísica de las costumbres”, Madrid: Tecnos, 1989, p. 47.

⁵² Kant, Introducción a la teoría del Derecho, Madrid: Ediciones jurídicas y sociales, 2005, p. 46.

2. Acerca del ideal del reino de los fines

Así pues, desde el punto de vista kantiano, la moralidad tiene el objetivo de determinar las condiciones racionales de todo individuo por las cuales es posible pensar, al menos como un mero postulado, una ruta hacia la idea de armonía social, intersubjetiva, de justicia social o política. En la medida en que es la justicia la que ahora se pone como fin que persigue la moralidad, cabe que nos detengamos en el modo en que, según el autor, se estructura una sociedad en tanto cuerpo político. Con respecto a la participación en este reino de los fines, Kant distingue, por un lado, al miembro común, legislador y legislado frente a la ley objetivada que impele a la voluntad en general a actuar conforme a y justificada por el deber. Por su parte, la figura del *jefe*, legislador universal porque racional, aparece desprovista de la necesidad del apremio de la ley,

[...] mas no puede pretender este último puesto simplemente merced a la máxima de su voluntad, sino sólo cuando se trate de un ser plenamente independiente y sin necesidades que limiten su capacidad de adecuarse a la voluntad⁵³.

Como vemos, no se trata, para Kant, de abandonar la soberanía del espacio común a la arbitrariedad de un individuo que no encuentra frente a sí la restricción de la ley, al desenfreno de su voluntad. Más bien, el proceso racionalizante debería ser el inverso: en la medida en que un individuo determinado porta consigo la adecuación de su voluntad particular a la voluntad general, y por tanto el apremio del deber resulta irrelevante, surge entonces la figura de un posible jefe legislador para el reino de los fines, un individuo que se encuentre en condiciones de mantener la armonía dentro de la comunidad, o la personificación de la voluntad general. Esto quiere decir, pues, que idealmente no debería existir contradicción alguna entre lo mandado por la voluntad del jefe y la instancia universal de la voluntad expresada por la objetividad de la ley.

Este estado de los individuos en mutua relación es el estado civil (*status civilis*), y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el *Estado (civitas)*, que se denomina *comunidad (res publica latius sic dicta)*, por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico [...] ⁵⁴.

⁵³ Kant, "Fundamentación para una metafísica de las costumbres", <Ak. IV, 434>.

⁵⁴ Kant, "Metafísica de las costumbres", Madrid: Tecnos, 1989, p. 140.

Con esto, vemos pues que la figura del gobernante, en cuanto parte del reino de los fines, porta consigo una serie de exigencias que cumplir para resultar ser digno del lugar que ocupa dentro del todo. Por otra parte, pensemos en una comunidad ideal en la que todo individuo es capaz de determinar por sí mismo y ceñirse a la ley objetiva por la cual es posible una relación entre sujetos racionales pensados como legisladores universales a través del mandato que determina sus acciones. En este caso, en la medida en que el valor intrínseco de la humanidad en general y de cada individuo en particular se pone como fin último de toda determinación de acción, parece innecesaria una figura reguladora o mediadora, como lo es la de un eventual jefe. Quizás podría ocurrirnos que Kant está pensando en una relación entre reinos, o estados, en la que la figura del jefe aparece como la representación de la autonomía del cuerpo social en su unidad frente al otro. En todo caso, la pregunta que nos planteamos refiere a las razones que inducen a Kant a trazar la distinción entre jefe y miembro común en un reino en que todo individuo debe poder ser pensado como legislador universal. Por otra parte, en el caso de que aceptemos sin más la figura del jefe en la constitución de un reino de los fines, encontramos otro aspecto en cuya explicación Kant no es del todo claro: el jefe no precisa del apremio de su voluntad frente al concepto de deber. La autonomía del jefe no se encuentra comprendida dentro de los márgenes en que concebimos la universalidad de la ley y, sin embargo, permanece perfectamente acorde a todo lo que esta ley dicta. No queda claro, entonces, por qué es que Kant no titubea en atribuir al jefe la absoluta independencia de su voluntad con respecto al apremio práctico que impele el concepto del deber, al cual está sometido todo miembro del reino por igual. Al margen del ideal que presupone Kant a propósito del *deber-ser* de una sociedad, cabe que nos preguntemos por lo que sucede en la realidad, y es el hecho de que efectivamente no se da esa relación de justicia que presupone la consideración de una comunidad compuesta por individuos que se reconocen como iguales en tanto racionales. En este sentido:

[...] de aquí nace una conjunción sistemática de los seres racionales merced a leyes objetivas comunes, esto es, nace un reino que, como dichas leyes tienen justamente por propósito la relación de tales seres entre sí como fines y medios, puede ser llamado un reino de los fines (que, claro está, es sólo un ideal)⁵⁵.

⁵⁵ Kant, "Fundamentación para una metafísica de las costumbres", [A 75].

2. 1. Sobre la idea de *revolución* y su finalidad

En la medida que Kant mismo reconoce este reino de los fines como una mera idea de la razón, cabe que nos preguntemos por los problemas de injusticia que una sociedad real pueda eventualmente tener y que de hecho tienen. ¿Qué se hace, pues, con la injusticia? ¿qué puede esperarse de un *pueblo* que sufre y reconoce una estructura social que no tiene en cuenta la exigencia de racionalización de las relaciones sociales y, en ese sentido, de justicia? En la medida en que llevamos tal problema a sus últimas consecuencias, cabe que nos preguntemos por el modo en que se puede comprender el sentido de una *revolución*, entendida como una lucha por la justicia y justificación de un orden social que debe responder a las exigencias de la vida de tal sociedad y el universo de individuos que la componen. En este sentido, se expresa Kant a propósito de la posibilidad de predicción de lo que depara el porvenir para la humanidad; toma como ejemplo a los “profetas judíos” que predecían la decadencia de su Estado, no siendo esta consecuencia de otra cosa que de sus propias determinaciones como mandatarios de tal Estado. Lo mismo vale, según el autor, para el clero, por ser él mismo la causa de la eventual irreligiosidad generalizada que ellos mismos vaticinan. Así:

Nuestros políticos hacen exactamente lo mismo en su esfera de influencia, siendo igualmente afortunados en sus presagios. Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los “sabiondos” ajenos al mundo o lo soñadores bienintencionados imaginan que deben ser. Pero ese *como son* viene a significar en realidad: lo que nosotros *hemos hecho* de ellos merced a una coacción injusta y mediante alevosas maquinaciones inspiradas al gobierno, esto es, seres obstinados y proclives a la rebelión [...] ⁵⁶.

Con esto, cabe que consideremos la propuesta de Kant sobre el ideal del *reino de los fines*, o el *deber-ser* de la sociedad, como una crítica a la realidad social, a las formas reales de la sociedad, a la injusticia, la corrupción y la hipocresía, en tanto patologías reales de la vida común dentro de un Estado. Asimismo, consideramos con el autor este estado de la humanidad, la propensión a la violencia, a la revolución, y en general a la inmoralidad, como efecto (quizás no únicamente, pero al menos parcialmente) de malos manejos (las leyes y las estructuras de las relaciones sociales mismas) o manejos motivados por intereses particulares de aquellos individuos que

⁵⁶ Kant, “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia”, Madrid: Tecnos, 2010, p. 81.

históricamente se han hecho del gobierno. El Estado mismo resulta ser, en este sentido, el causante de las revoluciones que lo acosan y que buscan su destrucción. De aquí que el autor considere que, incluso bajo el presupuesto de que el género humano se encuentra en un continuo progreso moral, la instauración real de un orden social justo, un estado civil que asegure el derecho, constituye el fin más lejano y dificultoso de alcanzar para la historia de la humanidad. Para Kant, en el hecho que por ser el gobierno el llamado a asegurar las condiciones de posibilidad de la justicia, la dificultad primordial a que se enfrenta esta empresa es la de garantizar que los individuos a cargo de tal gobierno, el *jefe*, sean individuos que actúan y legislan efectivamente con justicia⁵⁷. En la medida en que esto no suceda, considera el autor, la revolución constituirá siempre una posibilidad real (¿una necesidad eventual?) para el curso de la historia de la sociedad, y el gobierno no puede evadir su responsabilidad sobre este desenlace, en la medida en que significa él mismo un obstáculo para el progreso de la sociedad que él mismo gobierna. A partir de aquí, consideremos el principio del discurso revolucionario de Robespierre:

Ciudadanos, tened cuidado; se os extravía con falsas nociones; confundís las reglas del derecho civil y positivo con los principios del derecho de gentes; confundís las relaciones que mantienen los ciudadanos entre sí con las que enfrenta a una nación con el enemigo que conspira contra ella; confundís además la situación de un pueblo en revolución con la de un pueblo cuyo Gobierno es firme; confundís una nación que castiga a un funcionario público, conservando su forma de gobierno, con la que destruye el Gobierno mismo⁵⁸.

Así pues el revolucionario decide actuar motivado por la convicción del deber y de la conciencia de lo que es bueno y necesario para el progreso de la sociedad o del *pueblo*. Esta convicción constituye la motivación que dignifica todo acto, puesto que tiene por intención conseguir, de una vez y por todas, el fin más alto de la sociedad, la justicia. La pregunta que nos convoca, a partir de aquí, refiere ya no únicamente a si es que se puede considerar justificable moralmente un fenómeno social como la revolución. El problema que consideramos ahora es si es que puede concebirse la revolución como una necesidad de la sociedad, o como su derecho, el único medio por el cual se pudiera conseguir el fin que se busca que es la justificación de la forma

⁵⁷ Cf., Kant, "Idea para una historia universal en clave cosmopolita", Sexto principio.

⁵⁸ Robespierre, "Virtud y terror", Madrid: Akal, 2010; p. 143.

de gobierno, su adecuación a las exigencias de esta. Y es que el problema de la constitución de la comunidad no es, según Kant, solo moral sino además jurídico. En este sentido, el autor mismo reconoce que la moralidad por sí sola no es suficiente para asegurar una realidad social armónica, sino que esta representa el fin al que debe apuntarse, como una idea regulativa, que solo es posible en una primera instancia, a través del derecho y las leyes jurídicas⁵⁹. La formulación misma del problema que nos interesa requiere, pues, que comprendamos el modo en que nuestro autor entiende y fundamenta el concepto de “derecho” dentro de la estructura de su sistema de pensamiento. ¿En qué consiste, según Kant, el derecho? ¿Cuál es la relación que se funda entre “derecho” y “libertad”? En primer lugar, es de fundamental importancia considerar claramente que el concepto de “derecho”, en su forma esencial, conceptual, es posible, según Kant, únicamente bajo el presupuesto de la razón, en el sentido en que es a través de esta que se da la posibilidad de valorar y juzgar a la humanidad en general (la valoración de un individuo por otro individuo) bajo un mismo criterio unificador. Por otra parte, es la razón misma la condición intrínseca que confiere a todo individuo la dignidad propia del género humano en general. De aquí que Kant considere a la razón como el continente de la dignidad humana, lo propio o distintivo de lo humano. En este sentido, el derecho aparece como concepto de la razón y como tal tiene una función específica, que es la de salvar la dignidad del ser humano en general en toda interacción entre individuos particulares. De aquí que el derecho sea un concepto relacional, en cuanto encuentra su valor esencial en la condición social del ser humano. Al ser, pues, derecho intrínseco de la voluntad el ser libre, debe racionalmente formularse los mecanismos a través de los cuales se pueda mediar las relaciones en vista del respeto de la libertad de todas las voluntades. ¿Por qué considera Kant que la razón encuentra necesaria la producción de estos mecanismos que constriñen la motivación de las acciones de la voluntad? Esta pregunta tiene que ver con el punto de vista antropológico subyacente de nuestro autor a lo largo de su obra. Kant propone que el ser humano en general abriga una contradicción o un conflicto esencial:

El hombre tiene una inclinación a socializarse, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte propensión a separarse

⁵⁹ “Heteronomía” de la voluntad.

(aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de querer doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe inclinado a oponerse a los demás, espera hallar esa resistencia por doquier⁶⁰.

La tensión entre el reconocimiento de la necesidad de la sociedad y el natural rechazo de esta es lo que impulsa al ser humano a formularse racionalmente los mecanismos que permitan mediar las inevitables relaciones e interacciones entre los individuos que comparten un espacio común. De aquí, podemos afirmar que Kant percibe claramente la enorme dificultad que constituye el proceso de socialización, o de racionalización de la sociedad. Queda claro, entonces, que el conflicto constituye parte esencial de la vida de los seres humanos entre sí. Más aún, en referencia a la comprensión histórica que propone Kant acerca del discurrir de la vida social, el conflicto es, nada más y nada menos, el motor del progreso, el impulso hacia formas mejores de socialización, en la medida en que promueve procesos de aprendizaje y conocimiento de la sociedad respecto de sí misma:

Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura, la cual consiste propiamente en el valor social del hombre; de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a construirse un modo de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia la disquisición ética en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido patológicamente en un ámbito moral⁶¹.

Aquí, puede uno notar que el autor está considerando el origen de la sociedad como un “contrato”. Naturalmente, piensa Kant, los seres humanos tienden a actuar según la finalidad de satisfacer sus necesidades, apetitos e inclinaciones particulares en oposición a las de los demás individuos. En este sentido, la presencia de otros representa un peligro y competencia respecto de tal satisfacción. Al mismo tiempo, se reconoce la falta de autonomía propia del ser humano para generar para sí mismo todos los medios para alcanzar la forma de vida a la que se aspira, con lo cual la sociedad es, pues, condición necesaria para la consideración de lo humano. De esta manera, el autor encuentra la necesidad teórica de considerar la historia de las sociedades como el proceso por el cual se forjan progresivamente mejores

⁶⁰ Kant, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Alianza Editorial, 2009, <Ak. VIII 21>.

⁶¹ *Ibid.*

condiciones y formas de convivencia a través del tiempo y la experiencia social. El carácter progresivo de la evolución de la sociedad ofrece, pues, un modo de concebir la historia de la humanidad abarcando, asimismo, las épocas de conflictos, crisis y revoluciones. En la medida en que es esta última la problemática que nos interesa concretamente, cabe que nos preguntemos por el lugar específico que da Kant a un fenómeno tal como una revolución dentro del curso de la historia de una sociedad y su modo de racionalización. Para tal propósito, nos centramos, quizás algo arbitrariamente, en la primera “división del concepto” de la historia que propone Kant, a la cual él mismo denomina “concepción terrorista de la historia de la humanidad”:

La recaída en lo peor no puede durar constantemente en el género humano; pues llegado a cierto punto se aniquilaría a sí mismo. Por eso, cuando las atrocidades y los males que se derivan de ellas crecen como montañas, se dice: ahora ya no puede haber nada peor, el día del juicio está próximo, y el piadoso visionario ya sueña con el retorno de todas las cosas y de un mundo nuevo, cuando éste haya sido devorado por el fuego⁶².

El punto de vista teleológico, racional de la historia de las sociedades que avizora Kant se ve impulsado por cierta esperanza en el progreso de la humanidad, característica del pensamiento de la época, principalmente en lo concerniente a la moral. En el mismo sentido, tal “esperanza” indica el descontento y la disconformidad con la coyuntura presente, las formas y estructuras de las relaciones sociales, irracionales, injustas e injustificables. Estas solo pueden ser entendidas, en el mejor de los casos, como un momento del proceso de “perfeccionamiento”, que en conjunto, su despliegue a través de la historia solo se acerca de manera asintótica al ideal, al concepto de sociedad. De aquí que las revoluciones (científicas, sociales, religiosas, culturales) representen el punto más álgido y crítico, el tránsito de una época hacia otra supuestamente *mejor y más racional*. Ha esto último se refiere Kant con la metáfora que hace mención al *plan oculto de la naturaleza*. Así, la Revolución francesa significaría, pues, la caída definitiva, al menos en teoría, de las estructuras sociales del Antiguo Régimen, que largamente dejan de satisfacer las exigencias de una socialización en “progreso”. En tal sentido, la libertad deja de constituir un derecho esencial del monarca para convertirse en un problema de cada individuo,

⁶² Kant, “El conflicto de las facultades”, Losada: Buenos Aires, 1963, p. 104.

clase o estamento; las estructuras sociales del Antiguo Régimen no permiten conciliar el derecho individual a la libertad con el derecho de todos. De la esquemática contraposición entre una minoría *libre* y privilegiada, y un *Tiers État* desposeído, pero que advierte, por un lado, la arbitrariedad de una estructura tal y, por otro, la posibilidad de cambio como producto de su propia acción, se conjugan, así, los elementos que componen la noción misma de *revolución*, de *guerra interna*, de violencia de una sociedad contra sí misma en pos de una reestructuración y racionalización de sus formas de socialización.

Y este sentimiento se convierte en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza alberga como su propósito más elevado: un Estado cosmopolita universal en cuyo seno se desplieguen alguna vez todas las disposiciones originarias de la especie humana⁶³.

2. 2. Sobre los medios de la *revolución*

Habiendo considerado la idea de revolución, su concepto y su finalidad, nos interesa proseguir con el análisis de los medios de acción de la revolución, la práctica revolucionaria, con la intención de ponderar la medida en la cual estos puedan ser enrocados efectivamente con los principios morales y los fines racionales trazados por Kant. En general, nos enfocaremos en el carácter metódico del uso del *Terror* como mecanismo de control social. Asimismo, nos interesa particularmente las consecuencias del uso de la *pena de muerte* para la moral y el derecho de un gobierno que clama por el bien y la necesidad del pueblo al que *representa*. ¿Puede justificarse moralmente el uso del terror como método de gobierno? ¿Puede entenderse la muerte de un individuo como una condición necesaria para el bienestar de los demás? ¿Es, esencialmente, la *pena de muerte* un crimen?

Sí, la pena de muerte es en general un crimen, y es precisamente por esa razón por lo que, según los principios indestructibles de la naturaleza, sólo se puede justificar cuando es necesaria para la seguridad de determinados individuos o del cuerpo social [...]. Pronuncio con pesadumbre esta fatal verdad..., pero Luis debe morir para que la patria viva⁶⁴.

⁶³ Kant, "Idea para una historia universal en clave cosmopolita", en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Alianza Editorial, 2009; pp. 114-115.

⁶⁴ Robespierre, "Virtud y terror", Madrid: Akal, 2010; p. 151.

La sentencia de Robespierre en su carta *Sobre el juicio al rey* dirigida a la *Convención* (1792) expresa claramente la problemática moral que nos convoca. El líder jacobino reconoce la falta de integridad moral y judicial que implicarían las medidas adoptadas por el *gobierno revolucionario* dentro de una coyuntura social relativamente normal y armoniosa. Bajo tales circunstancias, el uso de la vida de un individuo como medio para la consecución de otro fin constituiría una medida sencillamente injustificable y criminal. Sin embargo, las circunstancias develan una situación en la cual se encuentra en juego la integridad de un fin más alto que la vida de un individuo particular, que es el del cuerpo social en sí mismo o el derecho intrínseco del pueblo a la libertad. De esta manera, el valor absoluto que se le atribuye a la soberanía del todo prevalece sobre el de la parte. En la situación en que la vida o la integridad de uno y otro está en boga, como la que interpreta el jacobino, es la del todo la que debe perdurar necesariamente.

Por esta razón, la sola existencia del monarca, en la medida en que su libertad se contrapone y niega a la del todo, representa una amenaza para este y, por tanto, debe ser defenestrado. La muerte del rey adquiere, asimismo, un valor simbólico que es la muerte de los enemigos de la libertad del pueblo. Esta simbología se erigiría como estandarte del *gobierno del terror*, no solo ideológicamente sino también en términos de práctica: la *Ley de los Sospechosos* (1793) permite al gobierno revolucionario detener a todo individuo que por sus actividades y relaciones pueda ser considerado como partidario de la contrarrevolución y, por lo tanto, enemigo del pueblo. Aún más, dicha ley le concede la potestad de decidir ejecutar a los sospechosos de considerarlo necesario para una medida de *salud pública*. En términos de la revolución, el cuerpo social constituye el todo innegociable cuyo progreso moral, cultural, político debe ser fin absoluto de todos medios y acciones puestos en práctica para la actividad social. En este sentido, es el arreglo a dicho fin lo que termina por justificar cualquier medio que se utilice para la consecución de tal finalidad. Al menos este es el proceder argumentativo de la agenda revolucionaria.

2. 3. Kant frente a la revolución

Para nuestro propósito, resulta de fundamental importancia reconocer que la sentencia de Kant acerca de la revolución no es, de ninguna manera, definitiva. Por un lado, hemos visto que la comprensión lógica de la historia encuentra la necesidad lógica de

postular un constante progreso de las humanas disposiciones morales, culturales y, por lo tanto, políticas hacia mejor. En este sentido, la revolución es asumida como un momento ciertamente crítico, caótico y hasta trágico de la vida de una sociedad, pero cuyo desenlace se ve animado por la disolución de una forma caduca de socialización y la cimentación de una forma mejor, superior y más racional:

Además, prestando atención por doquier a la constitución civil y sus leyes, [...], por el bien que entrañaban, sirvieron durante algún tiempo para que se perfeccionaran y engrandecieran los pueblos (y con ellos también las artes y las ciencias), pero, por lo errores que contenían, sirvieron asimismo para que se derrumbaran de nuevo, si bien siempre quedó un germen de ilustración que se desarrollaba un poco más con cada nueva revolución, preparando el siguiente nivel en la escala del perfeccionamiento⁶⁵.

Por otra parte, desde la consideración de la sociedad como sustancia real, Kant piensa que cualquier determinación del pueblo a derrocar al agente del poder, sea lo injusto que este pueda efectivamente ser, constituye una contradicción en referencia al fin mismo al que apunta la práctica revolucionaria. En la medida en que el objetivo revolucionario es el de conservar la salud, la integridad y la posibilidad de progreso del cuerpo social como tal, el autor juzga al concepto mismo de revolución como una contradicción, puesto que finalmente su acción termina por disolver la sustancia social que pretende defender y mantener. En este sentido, que el pueblo abrigue el derecho de sublevarse contra el poder implica un “absurdo jurídico”⁶⁶. En este sentido, la oposición de Kant a la revolución parece tener un sentido que tiene que superar, al mismo tiempo que lo contiene, el orden de la moral para ir a instalarse en el ámbito del derecho.

De ahí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es incondicionada, de suerte que, aun cuando aquel poder o su agente —el jefe de Estado— haya llegado a violar el contrato originario y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo

⁶⁵ Kant, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza Editorial, Madrid: 2009; pp. 116-117.

⁶⁶ Cf. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”; Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 21.

sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia⁶⁷.

Con esto, Kant nota que la fundamentación moral no termina de resolver por sí sola los eventuales problemas de injusticia social, razón por la cual considera pertinente anclarla a su “Doctrina del derecho”. En este sentido, a la falta de determinaciones concretas de la moral, por no referirse esta a otra cosa que la motivación de la voluntad, el autor intenta zanjar de una vez y por todas el problema de la revolución, aduciendo que el sublevamiento de un pueblo sobre el gobierno resulta ser un contrasentido jurídico. Así y todo, Kant reconoce que en tanto el gobierno mismo no reconozca y asuma su deber intrínseco, que es asegurar las condiciones por las cuales sea posible la justicia, la revolución y la violencia permanecerá como una posibilidad real o una necesidad eventual en la búsqueda de esta justicia, como un método para suplir la ausencia de esta o forzar su presencia. De esta manera, lo que nos muestra un fenómeno social tal como una revolución, sus motivos y sus medios, es un estado de crisis en el cual se encuentra inmersa tal sociedad, crisis que alcanza tanto a la moral como al derecho. En este sentido, tomamos prestada la pregunta de Ferenc Fehér:

¿Qué puede hacer el revolucionario filosófico cuando se enfrenta a esta constelación antropológica doblemente amenazada por crisis, que ya no promete una <<armonía garantizada>> entre todos los miembros de una proyectada sociedad futura?⁶⁸

Tal pregunta tiene por intención no únicamente explicar el hecho mismo de la revolución como una reacción a una coyuntura que claramente se ve fraguada por crisis, sino además señalar lo problemático que resulta ser el asunto para el mismo Kant. Por un lado, hemos visto que desde el punto de vista jurídico, el autor considera la rebelión del pueblo en contra de su propio gobierno como un contrasentido, como un hecho que viola las leyes intrínsecas de la constitución misma de la sociedad, entendida en su origen como un “contrato” de cada cual para con el todo. Sin embargo, hemos de señalar que a pesar de tal consideración, Kant mismo muestra eventualmente su admiración, al menos frente a la intención o la convicción del jacobinismo, no

⁶⁷ Kant, “Teoría y práctica”, en “¿Qué es la Ilustración?”, Alianza Editorial; Madrid: 2009, pp. 219-220.

⁶⁸ Fehér, F., “La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo”, Madrid: Siglo Veintiuno, 1989, p. 75.

pudiendo así decidir categóricamente su punto de vista respecto de la revolución. En este sentido, según Fehér:

Lo que atrae a Kant en el <<moralista que actúa despóticamente>> (cuya identidad salta a la vista de todos) es la creencia pública en la perfectibilidad humana, creencia compartida por Kant y la <<doctrina pública>> de los jacobinos [...] Lo que los jacobinos en realidad deseaban conseguir era romper el círculo vicioso, ya que una política republicana <<correcta>> capaz de atraer la *volonté générale* en su forma realizada y completa presupone la bondad moral de todos sus actores. Al mismo tiempo, la bondad moral en medio de una civilización corrupta sólo puede conseguirse a través de una política republicana correcta. Los jacobinos creyeron alcanzar este objetivo declarando a la moral política y a la política moral⁶⁹.

De esta manera, aunque reconoce que la práctica misma del jacobinismo, la revolución, constituye un error, un desacierto y, más aún, una trasgresión del derecho y la moral, en términos teóricos comparte con el imaginario revolucionario la consideración de la necesidad de asociar ambos ámbitos⁷⁰ como condición de posibilidad para la aspiración a la racionalización de la vida social, a una futura armonía entre los individuos que participan de tal sociedad, para la justicia, para el orden. En este sentido, tanto Kant como el jacobino sostienen que la política debe ser moral y la moral política. Solo que esta asociación de los términos es que parece poder postularse una posible salida de este estado de crisis. Según Fehér, “este gran intento coloca al revolucionario jacobino en algún punto entre Kant y Hegel en el calendario filosófico”⁷¹.

⁶⁹ Fehér, F., “La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo”, Madrid: Siglo Veintiuno, 1989, pp. 77-78. En este punto el autor cita directamente a Kant: <<Así pues, siempre puede ocurrir que los moralistas, actuando despóticamente pero faltos de práctica, mediante medidas recomendadas o adoptadas precipitadamente, trasgredan el arte del gobierno repetidamente, pero la experiencia adquirida de tales trasgresiones de la naturaleza deben llevarlos gradualmente por el buen camino>>.

⁷⁰ El derecho y la moral.

⁷¹ Fehér, F., p. 77.

3. Hegel, el punto de vista de la “moralidad”, necesidad y razón de su fracaso

En este tercer capítulo, recorreremos e intentamos dar cuenta de las páginas de la “Fenomenología del espíritu” y “Filosofía del derecho” de Hegel dedicadas al análisis y crítica de la filosofía práctica heredada de la tradición, de la cual el sistema de Kant resulta ser la obra paradigmática. En particular, nos enfocaremos en los momentos en que el autor explica el sentido que la revolución francesa y su método, el terror, muestran como la realización de la razón en la historia. Lo que busca Hegel es pues demostrar que las grandes tragedias de la historia de la humanidad, tan abrumadoras y aparentemente incomprensibles desde el punto de vista de la razón, como la guerra, el terrorismo y la revolución constituyen momentos lógicos del despliegue del proceso de autoconocimiento de la razón y, en ese sentido, se los puede comprender dialécticamente. Así, la fundación de la moral, en la medida en que se piensa como estadio más alto y acabado de la razón humana, el reino de los fines de Kant, terminará por significar para esta razón el reconocimiento de la necesidad de su superación. A este sistema de fundamentación de la moral expuesto por Kant nos vamos a referir, con Hegel, bajo el concepto de “moralidad”. Como una primera intuición respecto del sentido de la crítica de Hegel a la filosofía kantiana a propósito de particular asunto de la moral, consideremos lo siguiente:

Allí Hegel trata de mostrar que los principios de la filosofía moral de Kant, llevados a sus últimas consecuencias, convierten el concepto de moralidad en un concepto contradictorio que termina por aniquilar la moralidad misma⁷².

La principal crítica de Hegel a la concepción moral de Kant consiste en haber asumido como definitivo y suficiente el ámbito de la “moralidad” o la libertad absoluta para la fundación de la libertad individual como principio rector capaz de proporcionar a todo sujeto racional de las condiciones que aseguren la sociabilidad. Mientras Kant se refiere indistintamente a los conceptos de “moralidad” y “eticidad”, la “moralidad” [*Moralität*]⁷³ consiste, para Hegel, en el momento del despliegue de la conciencia en que esta deviene autoconciencia, en el sentido en que es la conciencia individual (de sí mismo) la que se asume como fundamento propio de la constitución del mundo, de la verdad y el “bien”.

⁷² Horstmann, R.-P., *Kant y el <<punto de vista de la eticidad>>* en “El retorno del espíritu”, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2003, p. 144.

⁷³ Distinto de *Sittlichkeit*, que considera al ser humano desde su condición social y heterónoma.

En un primer momento, Hegel reconoce con Kant la necesidad de gestar en la individualidad, en el interior del sujeto real el principio de la libertad, en la medida en que es por la voluntad del sujeto que actúa que es siquiera pensable la realización del concepto mismo de “libertad”⁷⁴. En este sentido, “sólo en la voluntad, en cuanto subjetiva, pueden ser efectivamente reales la libertad y la voluntad existentes en sí”⁷⁵. De esta manera, en “Filosofía del derecho”, el concepto de libertad se pone como fin último de la actividad de la voluntad individual racional, aquello a lo que todos los actos de la voluntad apuntan: la realización de la libertad. De aquí, resulta de vital importancia para nuestros propósitos recalcar que para Hegel el pensamiento y la voluntad no pueden ni deben pensarse indiferentemente el uno del otro o bajo una supuesta exigencia de subordinación de una facultad sobre la otra en vista de la moralidad, sino que en el diálogo entre ambas es que se origina la realidad de la libertad, la acción o el comportamiento y con esto, justamente, la posibilidad del juicio moral. En este sentido:

La diferencia entre el pensamiento y la voluntad es la que existe entre el comportamiento teórico y el práctico, pero no son dos facultades, sino que la voluntad es un modo particular del pensamiento: el pensamiento en cuanto se traduce en existencia, en cuanto impulso de darse la existencia. [...]. Toda representación es una universalización y ésta le pertenece al pensamiento. Hacer algo universal quiere decir pensarlo. El yo es el pensamiento y también lo universal⁷⁶.

Así, en el terreno de la moralidad la acción particular debe pensarse en virtud de la relación entre el pensamiento y la voluntad. En este sentido, el valor y la validez de los fines particulares en cuanto objetos de la voluntad, son reconocidos por el pensamiento y elevados por este al estatuto de objetos de conciencia. De aquí, tales fines son puestos como fines universales con valor absoluto. Con esto, tanto la voluntad y sus motivos, como lo son los impulsos, apetitos, necesidades y pasiones, como el pensamiento y su concepto, la universalidad, desempeñan un rol determinante en la realización de la acción moral, en el actuar mismo. Esto último impulsa a Hegel a considerar que “en toda actividad, tanto del pensamiento como del querer, se

⁷⁴ Este nuevo lugar de “residencia” de la libertad es, según Hegel, un elemento característico de la época moderna.

⁷⁵ Hegel, “Principios de la filosofía del derecho”, Barcelona: Edhasa, 1999, p. 199. (en adelante FD)

⁷⁶ *Ibid.*, p. 79. (Agregado).

encuentran ambos momentos”⁷⁷. Por su parte, el elevar a estatuto de universal el fin particular requiere pues de la consideración del valor absoluto de tal fin y, por lo tanto, de la abstracción de sus contenidos particulares. En este sentido, los motivos particulares o individuales solo se explican en función de esta validez universal del fin propuesto. Asimismo, este movimiento solo es posible como obra del pensamiento. Es en este momento de la conciencia en que tiene lugar esta abstracción de toda particularidad que es la universalización, el autor sostiene que “se está entonces ante la libertad negativa o libertad del entendimiento”⁷⁸. De la misma manera, se refiere Hegel a esta como “la libertad del vacío”⁷⁹.

En la “Fenomenología del espíritu”, la conciencia de la *libertad absoluta* tiene como momento conceptualmente anterior el de la *utilidad*, al cual relaciona Hegel directamente con las filosofías del siglo XVIII y, para nuestros intereses, con Kant. En términos generales, lo que retoma el autor es la idea de la existencia del mundo en relación a la conciencia, a los individuos. Lo que se tiene por real, lo verdadero es aquello que es objeto para la conciencia y en lo cual esta se puede reconocer a sí misma como realidad efectiva [*Wirklichkeit*], como sujeto que determina la existencia de tal objeto y, con esto, su sentido o su utilidad. De aquí se desprende, de acuerdo con Hegel, la conciencia de sí mismo como sustrato activo por el cual es posible el mundo y su sentido. La conciencia se pone, ahora, como sustancia real de la cual el mundo es objetivación: la autoconciencia o la *certeza de sí*. En este sentido es que “el mundo real de la cultura se resume en la vanidad de la autoconciencia”⁸⁰.

[...] esta recuperación de la forma de la objetividad de lo útil ya ha acaecido *en sí*, y de esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*⁸¹.

De esta manera, el poner la conciencia a la *utilidad* como criterio por el cual se decide la realidad del mundo, el mundo para la conciencia, tiene como efecto un supuesto nuevo orden del mundo; la anterior dualidad sujeto-objeto ha sido superada y deviene

⁷⁷ Hegel, FD, p. 81.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁰ Hegel, “Fenomenología del espíritu”, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 342.

(en adelante FE).

⁸¹ *Ibid.*, p. 343.

en la unificación de los polos, con lo cual la conciencia se pone a sí misma como absoluta, en la medida en que ella misma constituye su propio objeto. En este sentido es que, según Hegel, el despliegue del espíritu ha alcanzado la conciencia de la libertad absoluta, al constituir esta su propio mundo. Con esto, un orden que le es impuesto desde fuera le resulta ahora inaceptable. De aquí que el orden y realidad del mundo deben someterse ahora a las exigencias de la conciencia, cuyo obrar es obrar universal: “Ahora se trata de una voluntad que, siendo “particular”, se quiere (o debe querer) a sí misma como “universal”⁸². Así pues, el drama de la voluntad se trata de la lucha por o la búsqueda de la libertad, al ser la libertad en cuanto autodeterminación la esencia de la voluntad, la empresa de esta voluntad, que es libre, consiste en realizarse a sí misma, de reconocerse a sí misma en el mundo que la rodea, como su propia obra. De esta manera, la libertad de la voluntad se concibe en este momento como la superación de toda determinación que venga de otro terreno que no sea ella misma (por ejemplo, la naturaleza). Aquí, Hegel se refiere pues a lo que Kant entiende por voluntad “pura”, como principio de la moralidad. En este sentido, sostiene el autor:

Cuando la voluntad se determina de acuerdo con este *aspecto* de ella que se acaba de especificar – esta *posibilidad absoluta* de *abstraer* de toda determinación en la que me encuentre o que yo haya puesto en mí, la huida ante todo contenido como ante una limitación –, o cuando la representación lo toma por sí como la libertad, se está entonces ante la libertad negativa o libertad del entendimiento [...]. Es la libertad del vacío⁸³.

Con esto, vemos que la libertad de la voluntad debe entenderse, según Hegel, como la ausencia de toda limitación (la abstracción de todo contenido, como dice el autor), dando lugar a esta voluntad para erigirse como causa absoluta, “pura”, de todas sus determinaciones (autodeterminación frente a las determinaciones de una realidad otra de sí, que le es dada). De esta manera, al reconocer la voluntad la posibilidad de pensar su propia libertad, su autonomía, por ser ella misma el continente de la bondad absoluta, se presta a sí misma el derecho de negar toda diferencia de la realidad objetiva respecto de sí misma, esto es, de transformarla. “Esta sustancia indivisa de la

⁸² Giusti, M., *La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel*, en “Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia”, Madrid: Dykinson, S.L., 2006, p. 66.

⁸³ Hegel, FD, §5.

libertad absoluta asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia”⁸⁴.

El bien es, en efecto, un bien *por realizar*, y el deber es un deber de *hacer algo*. Entre la voluntad particular y la voluntad universal se ubica sistemáticamente el lugar de la *acción*. Solo cuando la naturaleza abstracta de la persona se ha convertido en un sujeto que se determina a sí mismo, y cuando el orden universal del derecho se ha convertido en un bien por realizar en el mundo, resulta posible plantear la pregunta por la relación, es decir por la mediación, entre ambos⁸⁵.

De aquí que el asunto de la libertad de la voluntad refiera al modo en que esta encuentra su realización, su propia determinación, la realidad de la libertad. Así pues el medio por el cual la voluntad se realiza es la acción, su propia acción, de la cual ella misma, sin participación de otro motivo que el suyo propio, es causa absoluta.

3. 1. ¿Libertad absoluta y terror?

De acuerdo a lo anterior, esta inadecuación del orden de la realidad respecto del pensamiento y su concepto genera en la conciencia la convicción de la necesidad de transformación de esta realidad por medio de su acción. De esta manera es que se desata la furia de la conciencia, cuya libertad se ve obstaculizada y limitada por este orden real, que debe entonces desaparecer. Puesta como fin absoluto, esta realización de la libertad se presta el derecho de justificar todo medio que tenga como objetivo hacerla posible. Así, la violencia aparece como acto o realización del espíritu consciente de sí mismo, a cuya voluntad el orden de la realidad debe adecuarse. Al realizarse la libertad no por otro medio que por los individuos reales, este momento del despliegue del espíritu porta consigo una contradicción que le es inherente, y es que la individualidad es justamente lo que se opone a la voluntad universal y lo que esta busca abolir, al mismo tiempo que el medio por el cual esta se realiza necesariamente. En este sentido:

[...] la suprema realidad y la realidad más contrapuesta a la libertad universal, o más bien el único objeto que todavía deviene para ella, es la libertad y la singularidad de la misma autoconciencia real⁸⁶.

⁸⁴ Hegel, FE, p. 344.

⁸⁵ Giusti, M. *La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel*, en “Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia”, Madrid: Dykinson, S.L., 2006, p. 66.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 346.

Hegel ve en la Revolución francesa, tanto como Kant, un momento cumbre en la histórica realización de la conciencia de la libertad, la libertad absoluta, en la cual todo individuo particular debe pensarse como representante del universal, de la voluntad general. De aquí que se todo acto particular debe ser concebido como determinación de este universal abstracto que se realiza en y por medio de los individuos. “Este “trueque inmediato” de la voluntad singular por la voluntad universal oscila entre la anarquía y la dictadura y no se detiene en mundo alguno ni en ninguna organización estable”.⁸⁷ En el mismo sentido, sostiene Hegel, en el §5 de la Introducción a la Filosofía del derecho, acerca de la realización de esta libertad, su actividad en la realidad:

[...] se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden, así como en la aniquilación de toda organización que quiera resurgir. [...]. De este modo, lo que ella cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta y su realización la furia de la destrucción⁸⁸.

El desplazamiento de la voluntad singular, el individuo que se pone a sí mismo más allá de su individualidad y como encarnación de la voluntad general y su convicción del saber lo bueno y lo justo universales, para todos, se presta a sí misma el derecho de hacer valer por cualquier medio tal universalidad en nombre de la razón. En ese sentido es que oscilaría entre la anarquía y la dictadura, en cuanto ambas implican la negación de un orden anterior establecido que incumple las exigencias de la universalidad, es decir injusto, inadecuado o infundado para la razón. Curiosamente, la inadecuación misma del establecimiento de cualquier orden no se encuentra, desde el punto de vista de la libertad absoluta, en tal o cual modo de organización particular, con sus motivos y formas, sino en la realización misma del establecimiento de un orden que, por particular, se opone esencialmente y de antemano a la universalidad. En palabras de Hegel:

El gobierno no es él mismo otra cosa que el punto que se fija o la individualidad de la voluntad general. [...]. Lo que ocurre es que la facción *triumfante* se llama gobierno y precisamente en ello, en el ser una facción,

⁸⁷ Hyppolite, J., “Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel”, Barcelona: Península, 1991, p. 412.

⁸⁸ Hegel, FD, p. 82.

radica de modo inmediato la necesidad de su perecer; y el ser gobierno hace de él, a la inversa, una facción y lo hace culpable⁸⁹.

De acuerdo con el autor, desde el punto de vista de la libertad absoluta, cualquier intento de establecimiento de un orden social está ya impregnado de culpa desde el momento en que actúa, triunfa y se hace concreto, real. La forma misma de su realización implica una posición particular, una oposición, una *facción* o una negación del universal. De aquí que su ser real, el llegar a ser *gobierno* remite necesariamente a su eventual caída, a su muerte inevitable. La libertad absoluta no acepta determinaciones, pues estas significan justamente limitaciones para la libertad; lo que reclama la libertad absoluta es el derecho al todo, con lo cual no puede limitarse a ninguna particularidad, a ninguna constricción objetiva, que provenga del exterior, como lo es la jurisdicción de un Estado. Como efecto de esto tendríamos una eterna ausencia de un poder establecido y con esto la generalización de la anarquía. Como contraparte, tendríamos una sucesión de gobiernos que, a través del monopolio de la violencia, intentarían establecer determinado orden, dictaduras que terminarían por ser únicamente temporales para un universal que se enfrenta a todo particularismo.

Por tanto, ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer. [...]. La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre [...]⁹⁰.

3. 2. El deber, la convicción, la aniquilación de la moralidad

En la medida en que es la acción motivada por la voluntad la que se pone ahora como centro de nuestro análisis, cabe que distingamos pues el elemento de esta acción que le pertenece propiamente a la voluntad, aquello de la acción en lo que esta voluntad se reconoce a sí misma, como algo que es suyo. No nos referimos a otra cosa que lo que en términos kantianos entendemos por el motivo de la voluntad que actúa, su intención, o lo que Hegel entiende por propósito [*Vorsatz*]. En este sentido, sostiene Hegel:

⁸⁹ Hegel, FE, p. 347.

⁹⁰ Hegel, FE, pp. 346-347.

El derecho de la voluntad consiste en que en un hecho suyo sólo se reconozca como su *acción* propia y sólo tenga responsabilidad sobre aquello que ella sabía en su fin acerca del objeto presupuesto, es decir, lo que estaba en su *propósito*. El hecho sólo puede *ser imputado como responsabilidad de la voluntad*: éste es el *derecho del saber*⁹¹.

De esta manera, la voluntad, que es libre, reconoce su propia responsabilidad respecto de la acción por ella misma motivada, pero esta responsabilidad que se le puede imputar solo refiere a lo que en la acción esta voluntad reconoce de sí misma, es decir, su propósito, su intención, su motivo o su máxima. La realidad misma de la acción como fenómeno, su efecto concreto en la realidad, determinada por la causalidad natural, escapa de la responsabilidad de la voluntad, en cuanto esta se ve fraguada por fuerzas que le son externas, es decir, lo que escapa a su propio propósito. Al menos esta es la parte de la acción que la voluntad está dispuesta a reconocer como propia, es decir, de la cual hacerse responsable.

A propósito de lo anterior, el *estado* de la libertad absoluta es el estado revolucionario o el gobierno del terror: un estado reaccionario cuya actividad consiste en anular, negar o eliminar por medio de la violencia o de la fuerza cualquier determinación particular, que se oponga a la voluntad general y, por lo tanto, signifique una limitación de la libertad absoluta. De aquí que su obrar sea meramente negativo o actúe sobre aquello que, desde tal punto de vista, debe ser negado. Así pues, el espíritu *cierto de sí mismo*, el espíritu autoconsciente, toma el mundo como sí mismo, como su reflejo, terreno del cual él mismo es creador y legislador; de aquí es que se origina su pretensión de derecho al todo. Este es el sentido que se encontraba detrás de, por ejemplo, la *Ley de los Sospechosos*, por la cual el *gobierno revolucionario* se toma el derecho de detener y hasta sentenciar a muerte a todo individuo que por sus actividades, relaciones o cargos, principalmente clérigos, nobles y extranjeros⁹², pudiera ser considerado *enemigo* de la revolución. De aquí que Robespierre justificara *racionalmente* la necesidad de la muerte del rey –particular - para la supervivencia de la *patria*- universal. Según Miguel Giusti:

El individuo posee la certeza de su convicción subjetiva y se propone llevarla a la práctica en contra del orden establecido. [...]. Es por el bienestar de la

⁹¹ Hegel, FD, §117.

⁹² Cf. Robespierre, "Virtud y terror", Madrid: Akal, 2010, p. 59-60.

humanidad que el individuo emprende la lucha en contra de sus ataduras, y es por su liberación que se dispone a despojar al orden vigente de su poder y realidad⁹³.

Con esto, la caída del gobierno o la muerte del gobernante y el gobierno mismo, más que un accidente o un hecho coyuntural, constituye el desenlace necesario de todo escenario político que tenga lugar en los términos de esta libertad absoluta. Más aún, como ya vimos, el dar muerte es aquí el acto esencial, el obrar puro para esta figura del espíritu, el sujeto revolucionario. Así, esta convicción subjetiva, esta certeza de sí, el tenerse a sí mismo como adecuado representante de la voluntad universal, el ponerse a sí mismo como legislador o juez absoluto termina por permitir la justificación del uso de cualquier medio, entiéndase la anulación de la diferencia, todo acto que conduzca a la consecución del fin propuesto. Este fin único y absoluto no es otra cosa que la libertad misma. De acuerdo con Hypollite:

De esta manera el hombre es como un Dios creador que se encuentra por completo en su obra, y esta obra es la ciudad terrestre. El saber que la consciencia tiene de sí misma es el saber de toda realidad; este saber de sí es al mismo tiempo saber del ser⁹⁴.

El punto de vista de la libertad absoluta eleva, en estos términos, a la autoconciencia particular, al individuo cierto de sí mismo al estatuto de sujeto universal y con esto se presta a sí mismo el derecho intrínseco de realizar su voluntad, en cuanto esta es universal. De esta manera, el mundo es tenido como el terreno en el cual se despliega y se hace concreta esta voluntad delirante de universalidad. Esta conciencia, la *conciencia moral* de tipo kantiana, pone para sí misma el *deber* como esencia y fin último. No se trata pues de tal o cual deber que, por particular, se encuentra de antemano determinado y limitado por la recepción de tal acto motivado por el deber en el mundo real, empírico, impuro. En otras palabras, no se trata de un posible contenido del deber, sino del deber como tal, el deber *puro*, que no contempla en el efecto de tal acto su esencia pues su convicción consiste en la exigencia de adecuación de la realidad a su propio concepto. En palabras de Hegel:

⁹³ Giusti, M., *El terror de la moral*, en "Alas y raíces", Fondo Editorial PUCP; Lima: 1999, p. 143.

⁹⁴ Hyppolite, J., "Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel", Barcelona: Península, 1991, p. 413.

Por lo que se refiere en primer lugar a los *muchos deberes*, para la conciencia moral en general sólo vale en ellos el *deber puro*; los *muchos deberes*, por ser muchos, son *determinados* y, por tanto, como tales, nada sagrado para la conciencia moral⁹⁵.

Así, por un lado la conciencia moral intuye la oposición indefectible entre la convicción de su propio concepto, el deber puro, y el modo en que se realiza o se hace concreta la voluntad por medio de la acción particular y su efecto. Asimismo, la acción resulta necesaria, en cuanto de lo que se trata es justamente de adecuar el orden de la realidad al concepto, o hacer del mundo humano un mundo más *racional*. Con esto, a la conciencia moral solo le queda la indiferencia respecto del efecto concreto de su acción particular, cuya pureza o *santidad* se encuentra esencialmente en su motivación, en su convicción. En este sentido, esta conciencia “asume el deber puro indiferente con respecto a todo contenido, y el deber es solamente esta indiferencia hacia el contenido”⁹⁶. De esta manera, el obrar puramente negativo, que es esencial para la libertad absoluta se valida a sí misma por medio de esta indiferencia frente al contenido del deber fundada en la consideración de la impureza del orden real frente a la supuesta pureza y perfección del pensamiento. Sin embargo, esta idealidad es aniquilada por la acción misma, en cuanto su realización presupone la necesidad de un “yo”, de un individuo particular que es el que lleva a cabo tal acción. En palabras del propio Hegel:

[...] en la acción real la conciencia se comporta como este sí mismo, como una conciencia totalmente singular; tiende hacia la realidad como tal y la tiene como fin, pues quiere llevarla a cabo. [...]. Para el que actúa, precisamente porque actúa, vale de un modo inmediato lo otro del puro deber; éste es, por tanto, contenido de otra conciencia y sólo de un modo mediato, a saber, en ésta, es sagrado para aquélla⁹⁷.

De acuerdo con lo anterior, la conciencia manifiesta una bipolaridad que le es esencial. Por un lado, la conciencia moral, la consideración del deber puro, meramente ideal, se sabe a sí misma legisladora del mundo real y con esto su absoluto derecho de actuar sobre esta realidad le es evidente. En la medida en que lo real resulta ser para la conciencia objetivación de ella misma, su mero fenómeno, el efecto de la acción sobre la realidad y, más aún, la realidad como tal le son indiferentes, siendo lo esencial para

⁹⁵ Hegel, FE, p. 356.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 357.

esta el hecho mismo de realizarse, no propiamente los modos o contenidos concretos en que lo hace. Por su parte, la conciencia que actúa realmente pone en su propio acto su finalidad, puesto que el motivo de su acción es adecuar la realidad a su concepto y, por lo tanto, transformarla necesariamente. Con esto, esta acción particular, su contenido o efecto real adquieren para la conciencia el valor de bien supremo. Los deberes particulares aparecen así como absolutos, con lo que tal orden de la realidad, la objetivación o los contenidos de esta constituyen para la conciencia que actúa el fin último. Sin embargo, este modo de la conciencia no parece poder ser considerado propiamente moral, en la medida en que por considerar la necesidad de una multiplicidad de deberes determinados y por tanto limitados se refiere al deber puro, al concepto de deber únicamente de manera mediata, indirecta, imperfecta.

El argumento de Hegel consiste en que la concepción de la moralidad en los términos en que se los ha planteado trae a la luz las inconsecuencias del pensamiento moderno, dejando de manifiesto esta lógica delirante que motiva el paradigma, típicamente kantiano, de la razón que se funda y se legisla a sí misma como condición necesaria y suficiente para garantizar la armonía dentro de una sociedad. Se trata pues de una conciencia que reconoce la necesidad de la acción en cuanto esta es motivada por la contemplación racional del deber, al mismo tiempo que tal acción, el actuar mismo significa la aniquilación de su concepto. En otras palabras, la moralidad desde el principio irrealizable y, por esto, la realidad le es indiferente. En este sentido, su relación con este mundo real, su acción significa para este “la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o beber un sorbo de agua”⁹⁸. A un mundo constituido de este modo solo le queda, según Hegel, la anarquía y la dictadura, en la medida en que lo real, el orden constituido del mundo, es determinado por la voluntad que se impone, por la fuerza, al mismo tiempo que su triunfo significa su posterior declive. Como manifestación real e histórica de este delirio nuestro autor se refiere a la Revolución Francesa. En primera instancia, el autor atribuye al principio de la revolución, en tanto lucha por la libertad, el “haber salido del pensamiento”⁹⁹, es decir, el constituir un momento inherente al despliegue del espíritu autoconsciente: es la conciencia de la libertad lo que motiva, en última

⁹⁸ Hegel, FE, p. 346.

⁹⁹ Hyppolite, J., p. 412.

instancia, la aniquilación de las limitaciones que traban la realización de esta libertad.

En este sentido:

Hegel comprueba que la Revolución Francesa ha fracasado; y no ha fracasado porque su principio fuera falso, sino porque ha pretendido realizarlo de forma inmediata y, por lo tanto, abstractamente. Es justamente esta inmediatez lo que constituye aquí una abstracción y, por consiguiente, un error¹⁰⁰.

De esta manera, Hegel reconoce en el principio de la revolución, la conciencia de la libertad, un principio racional al cual la realidad debe adecuarse. Puede decirse que, en principio, la revolución encuentra una justificación: la realización del concepto de *libertad*. El *error*, la razón de su fracaso, se encuentra más bien en el modo o en los medios por los cuales esta se hace efectiva. La pretensión de la realización inmediata de una voluntad universal constituye el error como tal; esta inmediatez de la revolución, que tiene como motivo la realización de una vez y por todas de la *ciudad terrestre*, es decir de la sociedad tal cual esta debe ser en su sentido racional, de la que solo puede originarse, como hemos visto, la efectividad puramente negativa, la aniquilación de la diferencia. Sin embargo, “la autoconsciencia no puede realizarse inmediatamente, sino que debe alienarse, desarrollarse oponiéndose a sí misma”¹⁰¹. El error que apunta Hegel como razón del fracaso de la revolución tiene que ver con la pérdida de vista del carácter esencialmente dialéctico, progresivo de la realización de la autoconsciencia y su puesta como fin universal.

Todas estas determinaciones se han perdido en la pérdida que el sí mismo experimenta en la libertad absoluta; su negación es la muerte carente de significación, el puro terror de lo negativo, que no lleva en él nada positivo, nada que lo cumpla¹⁰².

En este sentido, de acuerdo con Hegel, el estadio de la libertad absoluta constituye para el espíritu un momento de contradicción consigo mismo, de auto-negación, en la medida en que su obrar consiste esencialmente en la aniquilación de todo obrar o la negación de su propia realización. Así, la libertad absoluta porta consigo la imposibilidad de realizarse, de hacerse concreta, o es esencialmente autodestructiva.

¹⁰⁰ Hyppolite. p. 413.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Hegel, FE, p. 349.

En relación con el discurso de Robespierre, sostenemos que el mismo principio por el cual el jacobino justificó anteriormente la muerte de todo enemigo de la revolución, con la sospecha como razón suficiente, es el que explica asimismo su propia muerte. La muerte del sospechoso o del culpable tiene, para la revolución, la significación del supuesto triunfo de la voluntad universal sobre el particular que se opone a esta y cuya existencia pone en riesgo su vida. De acuerdo con esto, la muerte de Luis XVI no es solo el producto de la lucha contra este rey en particular, sino que significa además, o al menos esto es lo que se pretende, la muerte histórica de la monarquía absoluta, del Antiguo Régimen, cuya existencia la conciencia ya no puede tolerar.

De la misma manera, los años correspondientes al llamado *Gran Terror* (1793-1794, o el “año II” de la revolución) significaría la época en la cual Robespierre dirigió de manera autoritaria el rumbo político de la Francia convulsionada por la revolución, con la persecución como método y el caos como sensación generalizada. El monopolio de la violencia, la desconfianza y el desborde de la coyuntura reunidas en la figura de Robespierre en cuanto líder de la revolución, su *personalidad* o particularidad harían de su muerte una necesidad: el jacobino pasó, en el imaginario colectivo, de libertador a amenaza para la vida pública; muere guillotinado el 28 de julio de 1794 (10 de *Termidor*). En este sentido:

Al hacerse realidad, la convicción deja de ser mera convicción y adquiere forma empírica, vale decir, pasa a ser a su vez justamente el orden imperante en contra del cual ella misma se había rebelado¹⁰³.

En estos términos, la convicción revolucionaria, al pretender actuar sobre la realidad y transformarla, recae en la misma forma contra la cual lucha de principio, que es la imposición de un orden. Este intento de establecimiento de determinados modos de vida social, por la pretensión misma de estructurar a las masas, se opone de principio a la libertad por la cual lucha. En otras palabras, en determinado momento la revolución se reconoce a sí misma como el objeto de su propia batalla, con lo que su destino implica ya su eventual muerte. Por otra parte, el efecto mismo de la revolución consiste, según Hegel, en la disolución de la sustancia ética, en la desaparición de la

¹⁰³ Giusti, M., *El terror de la moral*, en “Alas y raíces”, Lima: Fondo Editorial PUCP, 1999, p. 144.

sociedad como tal, sociedad que en un principio se había propuesto defender de cualquier particularismo. De acuerdo con Hyppolite:

[...] si el hombre como voluntad universal pretende pensarse inmediatamente en el Estado y de esta manera eleva <<la libertad absoluta sobre el trono del mundo>>, la obra concreta y objetiva desaparece con la alienación, no queda más que un universal abstracto y, por tanto, puramente negativo. Ésa es, justamente, la experiencia de la Revolución Francesa y la dialéctica del *Terror*¹⁰⁴.

De esta manera, el carácter esencialmente negativo o la *pura negatividad* en que consiste la realización inmediata de la libertad absoluta, la toma de conciencia de esta negatividad que tiene como único modo de objetivación la autodestrucción y la muerte da lugar a un nuevo estadio de la vida del espíritu, al que Hegel denomina *el despertar de la subjetividad libre*. En los términos de nuestro autor, la experiencia de la revolución y el terror tiene como efecto la reorganización de la sociedad en clases o estamentos, determinación que el estadio de la libertad absoluta rechaza y combate de principio. En el mismo sentido, para la posibilidad de una obra positiva o una sociedad real, la revolución ha dado testimonio, según Hegel, de la necesidad de organización y, por lo tanto, de determinación y limitación de la libertad, retomando así los individuos a lugares y funciones específicas dentro de la sociedad, participando del todo únicamente de manera indirecta. Así, el reconocimiento, la toma de conciencia de esta necesidad de limitación de la libertad a través de la organización es la condición de posibilidad de la superación del momento puramente negativo, del terror. En palabras de Hegel:

Estas conciencias individuales, que sienten el pavor de su señor absoluto, de la muerte, se resignan de nuevo a la negación y a las diferencias, se distribuyen entre las masas y retornan a una obra dividida y limitada, pero retornan con ello a su realidad sustancial¹⁰⁵.

3. 3. La astucia de la razón y el fin de la historia

En primera instancia, podría pensarse que Hegel postula un simple regreso y repetición de los estadios, confiriendo al despliegue del espíritu un carácter meramente cíclico, circular o repetitivo, un proceso que se repite constantemente a lo largo de la historia.

¹⁰⁴ Hyppolite, J., p. 417.

¹⁰⁵ Hegel, FE, p. 348.

Sin embargo, la figuración circular del curso de la historia no parece ser del todo preciso. Los estadios y momentos del espíritu no son exactamente iguales, sino que van transformándose y adecuándose a las exigencias del pensamiento. “El nuevo mundo del espíritu que surgiría de esta revolución no iba a ser absolutamente igual al primero. Las divisiones sociales no serían idénticas”¹⁰⁶. De acuerdo con esto, el sentido general de las revoluciones en la historia tienen que ver, según Hegel, con una conmoción interna de una sociedad, una *sustancia ética*, que pone ante sí sus propias inconsecuencias y despropósitos, por lo que la destrucción se entiende únicamente como el momento que abre paso a la reconstrucción, reorganización o racionalización de tal sociedad. Con esto el autor plantea, en consonancia con Kant, que la revolución se entiende como momento crítico en el progreso hacia una forma más alta en el curso de la realización de la razón humana en la historia. Este supuesto progreso, además, es posible en la medida en que la experiencia misma del terror posibilite a la conciencia la superación de esta negatividad pura. “Luego asegura la transición a un nuevo mundo, a un mundo en el cual esta negación abstracta es interiorizada y se convierte en puro querer y puro saber como voluntad moral”¹⁰⁷. En estos términos, Hegel apuesta por la consideración de la vida del espíritu, cuyo devenir consiste en traerse a sí mismo a la conciencia, en el saberse a sí mismo, en el ser objeto de su propia actividad esencial, que es el pensamiento. Nuestro autor supone, así, una suerte de conciencia histórica, a la que la experiencia del terror despierta y la pone frente a sí misma como objeto de conocimiento. El episodio histórico de la revolución debe dejar, desde el punto de vista del despliegue del espíritu, la posibilidad del conocimiento de sí misma de una sociedad, lo que de esta se puede querer para sí misma, y con esto las bases para una forma supuestamente mejor de organización. En este sentido:

[...] la dictadura de Robespierre o la obra de Napoleón, tendrían como efecto la recreación de la sustancia social, disciplinar de nuevo las conciencias individuales asignándoles esferas nuevas. [...]. Lo que cada revolución intentará superar es la oposición entre la sustancia y la autoconciencia, pero como no podrá conseguirlo, la *revolución* ha de limitarse, lo mismo que la guerra, a rejuvenecer la vida social y a refundirla en una nueva *restauración*¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Hyppolite, pp. 419-420.

¹⁰⁷ Hyppolite, p. 418.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 419-420.

Esta oposición infranqueable entre la sustancia, el mundo real y efectivo o la *ciudad terrestre*, y la autoconsciencia, el mundo ideal, que no es otra cosa que el conflicto que el espíritu experimenta al verse su concepto superado por su realidad, impulsa a este espíritu a la pura negatividad, a la destrucción del orden real que lo encadena y lo limita. Así pues, el sentido de la pura negatividad, *la furia del desaparecer*, el terror adquiere una significación racional en la medida en que se lo comprenda como un tránsito hacia un posterior momento de positividad, de obra, de restauración; de aquí nuevamente su carácter dialéctico. En este sentido:

El espíritu no es solo espíritu objetivo, sino que es también espíritu subjetivo, espíritu cierto de sí mismo y creador de su propia historia. [...]. <<lo absoluto no es solamente sustancia, sino también sujeto>>¹⁰⁹.

Por lo tanto, el hacerse a sí mismo por medio de su propia obra resulta para el espíritu la actividad que le es consustancial y que es traída a la conciencia por la experiencia de la libertad absoluta y el terror. Con esto, Hegel intuye que el despliegue de la vida misma del espíritu guarda en su fuero interno una lógica inmanente, por la cual cada uno de sus momentos posee un sentido racional respecto del todo. Por nuestra parte, consideramos que esta supuesta lógica inmanente que el despliegue del espíritu abriga es únicamente predicable en los términos del pensamiento, la reflexión, la conciencia; es esta la que decide y determina en retrospectiva los sentidos de tales hechos. En todo caso, el autor asume que esta lógica que impulsa al espíritu está fraguada por la irracionalidad, por el impulso y el error, por el ardid o la astucia de la razón. El concepto de universalidad, cuya realización es la libertad absoluta, constituye un claro ejemplo de esta astucia de la razón que se engaña a sí misma, en cuanto presenta la adecuación de la voluntad universal en la voluntad particular como una posibilidad real que luego se anula en el obrar puramente negativo. Según *Ciro Alegría*:

Cada concepción fundamental resulta ser solo una apariencia, un fenómeno de fundamentación. La verdadera razón fundante, el espíritu, se define y se revela al paso que las razones parciales son comprendidas dentro de un todo. El punto de vista del espíritu saca provecho del empeño que ponen los individuos en tener la razón. Estos, en el esfuerzo por captar y dominar las condiciones en que viven, se hacen víctimas de las limitaciones y

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 420.

contingencias que acompañan a sus intentos de apropiarse de la condicionalidad universal¹¹⁰.

Así pues, la dinámica misma del despliegue del espíritu en el estadio de la libertad absoluta se encuentra atrapada dentro de una contradicción que es inherente a su propia lógica. Todo intento de fundar un orden real de la sustancia ética, de la sociedad, por más acorde que este pueda estar respecto de la *razón*, sufre la imposibilidad de adecuar de una vez y por todas este orden del mundo a su concepto. Con esto, para todo acto fundante, Hegel anuncia la necesidad o la inevitabilidad de una posterior reacción negadora por parte del propio espíritu o la destrucción de su propia obra positiva. Por un lado, la ausencia de orden, de razón, significa la imposibilidad fundamental de asegurar la libertad y el derecho, dejándolos a merced de la fuerza natural, como una mera contingencia. De aquí, la libertad individual se vería condicionada por la capacidad del individuo de enfrentarse a otro y vencer, decidiéndose de esta manera el derecho a algo por la mera fuerza.

Por su parte, el intento de asegurar la libertad y el derecho, imponer un orden que las asegure significa desde su principio poner límites a las partes, menguar la libertad individual en función del todo; en otras palabras, dividir la sociedad en clases o estamentos. De cualquier manera, nuestro autor apunta a la imposibilidad y el despropósito que resulta ser el estadio de la libertad absoluta y, por lo tanto, la necesidad de su superación. En el reconocimiento de esta necesidad de superación de su propio fundamento es que consiste la *astucia* o el *ardid* de la razón. En tal sentido, parece ser que la moralidad kantiana como momento de la conciencia y la realidad están separadas por un hiato infranqueable, por lo que Hegel considera que la moralidad, entendida como fin en sí mismo, resulta ser una imperfección o una fantasmagoría del pensamiento. En palabras del propio autor, “puesto que la acción moral es el fin absoluto, resulta que el fin absoluto es que la acción moral no se dé para nada”¹¹¹.

¹¹⁰ Alegría, C., *Ardid de la razón y espíritu objetivo*, en “El retorno del espíritu”, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2003, p. 90.

¹¹¹ Hegel, FE, p. 362.

Por tanto, la moralidad, en la conciencia moral, es imperfecta; esto es lo que ahora se establece. Pero la esencia de la moralidad es ser solamente lo *puro perfecto*; la moralidad imperfecta es, por tanto, impura o es inmoralidad¹¹².

A propósito de Kant, en el paso necesario del pensamiento a la acción, paso que por otra parte es esencialmente irrealizable, Hegel considera que la moralidad se disuelve en su contrario. En otras palabras, la conciencia moral y su concepto, el puro deber, permanecen inevitablemente en el ámbito interno de la conciencia, como mero pensamiento del cual el efecto real de la acción particular resulta ser intento fallido de realización. Así, esta conciencia y su esencia, el deber, se muestran únicamente como abstracción; no hay tal cosa como una realidad propiamente moral, puesto que la perfección de esta moralidad se ve deformada por su propia realización u objetivación que es la acción que esta misma motiva. Con esto, la moralidad supone para la conciencia un momento antinómico, es decir, que se encuentra indefectiblemente determinada por la radical imposibilidad de unificar o identificar los extremos contrapuestos del terreno en el que se mueve, el pensamiento, el sujeto y su convicción por un lado y el mundo, el objeto y su realidad por el otro. Acerca de la moralidad y su concepto, el deber, Hegel sostiene lo siguiente:

Debe, una vez, valer simplemente como una cosa de pensamiento irreal, como una abstracción pura, pero también, al mismo tiempo, no tener de este modo validez alguna; su verdad debe consistir en ser contrapuesta a la realidad, en hallarse completamente libre y vacía de ella y en ser de nuevo, así, realidad¹¹³.

Esta es pues la verdad de la conciencia moral, cuya efectividad oscila entre la necesidad de la acción que ella misma motiva, en cuanto su esencia consiste en la consideración del deber-ser del sujeto en la realidad y de la realidad para el sujeto, y la también esencial imposibilidad de su realización que, por la misma pretensión de devenir efectiva, es determinada y limitada por las leyes del fenómeno, la causalidad natural. Con esto, la moralidad de la conciencia, en cuanto actúa y se hace real, se desvirtúa o abandona su perfección; en tal sentido sostiene Hegel que la moralidad se disuelve en su contrario, la inmoralidad. Esto se explica por consistir la conciencia moral en la consideración del puro deber, de la lógica que debe necesariamente guardar

¹¹² *Ibid.*, p. 365.

¹¹³ Hegel, FE, p. 366.

el orden de la realidad con arreglo a su concepto, con arreglo al pensamiento mismo.

En este sentido:

La buena conciencia es más bien lo uno negativo o el sí mismo absoluto, que cancela estas diferentes sustancias morales; es simple actuación conforme al deber, que no cumple este o aquel deber, sino que sabe y hace lo concretamente justo¹¹⁴.

La conciencia moral, este sujeto (kantiano) que por la contemplación del concepto del deber se ve instado a actuar, el espíritu cierto de sí mismo, porta consigo la convicción del saber lo justo y lo bueno universales, poniendo su fin como fin absoluto y su obra como obra necesaria. Al mismo tiempo, la pregunta “¿qué es lo justo?” adolece indefectiblemente de respuesta positiva, puesto que toda objetivación, por determinada y limitada, reside fuera de o consiste en otra cosa que el concepto, absoluto, abstracto. En este sentido, Hegel reafirma que la moralidad y la realidad constituyen ámbitos esencialmente distintos. A la pregunta por lo justo, solo cabrían respuestas del tipo: “Nada en particular es lo justo”, o en el mejor de los casos, “lo justo es lo justo”. Así pues, toda determinación y todo acto de la conciencia moral es inmoral (¿amoral?). En estos términos, el “obra de manera tal que...” de Kant se refiere decididamente a la convicción, que es el puro saber y el puro querer del bien y la justicia, únicamente de la cual puede predicarse estricta bondad. Al no poder decidirse sobre la bondad de un acto independiente de la convicción que lo motiva, todo acto por sí solo queda excluido de antemano de la consideración moral, razón por la cual Kant advierte la inadecuación de cualquier ejemplo de acción por el cual se quiera figurar esta moralidad. En este sentido, una acción que se nos muestra como buena puede estar, de hecho lo está, fraguada por el interés particular del sujeto que la realiza, tanto como una acción en apariencia rechazable y repudiable puede tener como motivo la más alta de las voluntades. Todo depende de la convicción de este sujeto que actúa.

¿Puede pensarse, entonces, que la intención de Robespierre fue efectivamente la de defender los intereses del pueblo, la vida de la patria? Puede pensarse, sí, pero únicamente como una posibilidad. Tal certeza solo pudo haberla tenido el jacobino, certeza que con él se fue a la tumba. Desde el punto de vista de la moralidad, poco tienen que ver los actos mismos y sus consecuencias reales con la convicción que los

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 371.

motiva. Con esto, Hegel considera que en la conciencia tiene lugar una “pugna entre la escrupulosidad y la hipocresía”¹¹⁵. Al ser el propio sujeto el único testigo y juez posible para la moralidad de sus actos, por ser la convicción lo que se encuentra en tela de juicio, queda indecible para todo individuo tal juicio respecto de los actos de otro. Así, resulta imposible de saber en qué medida tal individuo ha actuado efectivamente por respeto al puro deber, por buena voluntad o escrupulosamente, o si el motivo de su acción ha sido interesado, impuro, inmoral (amoral), del cual el discurso de la universalidad es únicamente velo encubridor y en ese sentido hipocresía. En todo caso, lo que intenta demostrar Hegel es la crisis del paradigma de la razón que se manifiesta en la fundamentación moral. Efectivamente, que se logre expresar o hasta justificar el asesinato y, más aún, el genocidio bajo los términos de la razón y la moral, el bien común, la universalidad, la libertad, da cuenta de la insuficiencia de esta razón para asegurar la posibilidad de un orden armónico de la realidad humana, social. La historia misma ha develado las inconsecuencias y contradicciones de este paradigma de la razón por el que la modernidad y Kant hicieron su promesa de progreso. Según Miguel Giusti:

Nos encontramos así con uno de los dilemas aparentemente insolubles de la razón moderna: ella es promesa de unidad y armonía, pero promesa edificada sobre el dualismo que le es consustancia, es decir, es promesa irrealizable por principio¹¹⁶.

A propósito de lo anterior, lo irrealizable de tal promesa de unidad y armonía consiste pues en la aparente circularidad que podemos observar entre la moralidad y la justicia. En el capítulo anterior hemos visto, con Kant, que la moralidad tiene como objetivo la fundación de las condiciones subjetivas por las cuales uno pueda figurarse la posibilidad de un orden armónico de la sociedad, esto es, la justicia. Por su parte, la constitución misma de la sociedad como un organismo, lo que Hegel llama [*Sittlichkeit*¹¹⁷], y en particular la de un órgano rector, que funcione como la individualidad que efectúa las determinaciones del todo, el Estado, solo puede promover la moralidad de los individuos que participan de esta siendo él mismo ya justo. De esta manera, el ser gobierno o constituirlo, para el individuo, conlleva consigo la exigencia o la necesidad intrínseca de reunir las condiciones subjetivas que

¹¹⁵ Hegel, FE, p. 385.

¹¹⁶ Giusti, M., *El terror de la moral*, en “Alas y raíces”, Lima: Fondo Editorial PUCP, 1999, p. 142.

¹¹⁷ “Eticidad” o “vida ética”.

le permitan abstraerse de su particularidad, de su propio interés y su inclinación, para cumplir con su deber. El deber del gobierno es, justamente, la manutención del universal por medio de sus propias determinaciones. En otras palabras, el agente del Estado, el gobernante¹¹⁸ deber ser ya un sujeto moral. De otra manera, las determinaciones interesadas del gobernante se oponen y lesionan el interés del universal, quedando así la posibilidad del orden y la armonía aniquilada desde el principio. En este sentido, sostiene Hegel:

[...] la prestación que tiene que realizar el servidor del Estado es, tal como se presenta inmediatamente, un valor en y por sí. El agravio causado por no realizar una prestación o por una lesión positiva (acción contraria al servicio, y ambas lo son) es por tanto una lesión a lo universal mismo [...] y por consiguiente una falta o incluso un delito¹¹⁹.



¹¹⁸ Sea este un individuo o un grupo de individuos.

¹¹⁹ Hegel, FD, §294.

Consideraciones finales

Afirmamos en primer lugar, en consonancia con ambos autores, que las grandes tragedias de la historia de la humanidad, en vez de considerarse como eventos ajenos a la razón, deben ser pensados más bien como desenlaces perfectamente lógicos en lo referente a las dificultades que conlleva el despliegue de la vida en común dentro de la historia de una sociedad. En este sentido, sostenemos que tanto Kant como Hegel, por caminos distintos, suponen un efectivo proceso de aprendizaje, una conciencia histórica, por el cual se hace posible la consideración del progreso moral de la sociedad. Evidentemente, el asunto de la moralidad trae consigo una serie de problemas irresolubles en el marco de sus propios términos, como lo es la aparentemente disociación entre la gestación de la acción moral y la realidad sobre la cual esta se despliega. Sostenemos que Kant advierte este problema, razón por la cual la problemática social atañe, para él, no solamente a la moral sino además al ámbito jurídico; y es que ambos reconocen la necesidad de limitación la libertad individual como condición de posibilidad para el respeto universal del derecho, como proceso de racionalización de la sociedad.

Asimismo, pensamos que esta conciencia histórica únicamente puede ser pensada como tal, como un postulado de la razón y no como una realidad que se da de facto. Con esto, sostenemos que la historia de vida de una sociedad no contiene por sí misma una lógica inmanente más allá de la inmanencia del pensamiento. En este sentido, consideramos, en contra de los dos autores, irreal la noción según la cual el desarrollo de las sociedades en la historia constituye un proceso que va necesariamente de peor a mejor. Efectivamente, los momentos históricos de una sociedad están expuestos al cambio por la acción humana misma, pero no necesariamente se da de hecho que a todo momento le siga uno superior o mejor, o que la constante sea algo así como el proceso de perfeccionamiento moral de la humanidad. Así pues el modo en que ambos autores presuponen un curso teleológico de la historia precisa de esta suposición para fundar la noción de progreso y su necesidad.

Además, reconocemos con ambos autores la insuficiencia de la moralidad para asegurar las condiciones por las cuales sea posible postular una socialización

armónica entre los individuos que participan de tal sociedad, y con esto la necesidad de un orden objetivo que regule efectivamente las relaciones sociales, esto es, la ley y su sujeto, el Estado. De esta manera, al ser la justicia lo que en última instancia se persigue con la postulación de un estado de derecho, la problemática cae justamente en la responsabilidad (¿culpa?) que este Estado, como sujeto legislador, debe asumir desde que asume el gobierno. Así pues, Kant mismo considera, como hemos visto, que la proclividad a la rebelión que se puede advertir en el género humano en general tiene que ver directamente con el predominio de la injusticia que, en primera o quizás última instancia, es responsabilidad del gobierno, en cuanto este la hace efectiva desde la determinación de la ley misma. La pregunta de fondo pasa a ser la siguiente: ¿cómo hacer del Estado un mecanismo de gobierno que promueva la justicia, que sea él mismo efectivamente justo? Esta pregunta queda falta de respuesta hasta nuestros días. Que quede para la reflexión.

En lo referente al asunto puramente teórico, consideramos que constituye un despropósito la afirmación de Hegel según la cual Kant reduce al ámbito de la moralidad las condiciones de posibilidad de la consecución de un orden armónico de la sociedad. No parece ser cierto que Kant se reduzca a tal ámbito en su análisis de la problemática de la justicia social. En este sentido, pensamos que la doctrina kantiana del “derecho” nos permite indagar la conciencia del autor a propósito de la insuficiencia de la moralidad en lo relativo al orden real y concreto de la sociedad. Con esto, proponemos que la moralidad es el fin al cual se debe apuntar, la idea regulativa para el despliegue de la vida en común, siendo el derecho y su respeto el medio por el cual pueda figurarse la posibilidad del progreso moral de la humanidad. En lo que cabe reparar es la circularidad del argumento de Kant, puesto que la justicia, como ideal de la sociedad, consiste en asegurar el respeto universal por el derecho individual (el de todos los individuos que participan de la vida social entre sí), y tal respeto es posible de imaginar únicamente en la medida en que el legislador, o el gobierno, sea efectivamente justo, esto es, que rijan sus acciones y determinaciones según los principios de la moralidad. Así, la dinámica que se genera entre la moralidad y la justicia parece un círculo herméticamente ideal, quedando aun por determinar el modo en que pueda anclarse a la realidad social, efectiva. En la medida en que la justicia implica moralidad, y a su vez la moralidad apunta a la justicia, no se ve aun cómo sea posible la realización de ambas. Así, la imposibilidad

intrínseca de la realización de la justicia y la moralidad deja latente la posibilidad de la revolución, como un desenlace o como efecto, quizás necesario, de la tensión que se produce por la búsqueda de la justicia.

Por último, la conclusión fundamental de esta tesis puede resultar desalentadora pero, más allá de idealismos, teleologías y lógicas inmanentes, intenta aportar un diagnóstico razonable acerca de las condiciones reales de la justicia y la posibilidad de pensar en algo así como una armonía social. En este sentido, consideramos que en la medida en que la pregunta por cómo hacer del Estado un aparato de gobierno efectivamente justo permanezca irresuelta, no cabe esperar de la humanidad, dada su condición social, tal cosa como un progreso moral, por estar la moralidad en estricta relación con el estado de derecho. Con esto, consideramos que la proclividad a la violencia y a la rebelión seguirá siendo un elemento latente para la(s) realidad(es) humana(s)¹²⁰, sin que haya lugar para la expectativa de que tal condición pueda llegar a menguar. Así pues, el “deber-ser” de la sociedad, la justicia, permanece justamente como un “deber-ser”, como lo que la sociedad no es, como irrealidad.

¹²⁰ Humano, demasiado humano, diría un viejo sabio.

Bibliografía

Alegría, C., *Ardid de la razón y espíritu objetivo*, en “El retorno del espíritu”, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2003.

Berstein, R., “El mal radical”, Lillmod: Buenos Aires, 2004.

Eisler R., “Kant-Lexicon”, París: Gallimard, 1999.

Fehér, F., “La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo”, Madrid: Siglo Veintiuno, 1989.

Giusti, M., *El terror de la moral*, en “Alas y raíces”, Lima: Fondo Editorial PUCP, 1999.

Giusti, M., *La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel*, en “Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia”, Madrid: Dykinson S.L., 2006.

Hegel, G.W.F., “Fenomenología del espíritu”, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Hegel, G.W.F., “Principios de la filosofía del derecho”, Barcelona, Edhasa, 1999.

Horstmann, R. P., *Kant y el <<punto de vista de la eticidad>>. La crítica de Hegel a la filosofía kantiana*, en “El retorno del espíritu”, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2003.

Hyppolite, J., “Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel”, Barcelona: Península, 1991.

Kant, I., “Crítica de la razón pura”, Buenos Aires: Colihue, 2009.

Kant, I., “Crítica de la razón práctica”, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Kant, “El conflicto de las facultades”, Losada: Buenos Aires, 1963.

Kant, I., “Fundamentación para una metafísica de las costumbres”, Madrid: Alianza Editorial, 2010.

Kant, I., “Idea para una historia universal en clave cosmopolita“, en “¿Qué es la Ilustración?”, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Kant, I., “Introducción a la teoría del Derecho”, Madrid: Ediciones jurídicas y sociales, 2005.

Kant, I., “Metafísica de las costumbres”, Madrid: Tecnos, 1989.

Kant, I., “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia”, Madrid: Tecnos, 2010.

Kant, I., “Teoría y práctica”, en “¿Qué es la Ilustración?”, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Robespierre, M., “Virtud y terror”, Madrid: Akal, 2010.

Valls Plana , R., “Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel”, Barcelona: Estela, 1971.