



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

LA MORALIDAD FRENTE A LA ETICIDAD

Autor:

Isabel Roso Monche

Director:

Jesús Ezquerro Gómez

Facultad de filosofía y letras

2019

LA MORALIDAD FRENTE A LA ETICIDAD

Resumen

Este trabajo pretende tratar de demostrar que, pese a la coherencia y pertinencia de las críticas realizadas por Hegel, es posible salvar la teoría Kantiana. Para ello comenzaré exponiendo las principales tesis la teoría Kantiana de la *Moralität*, a través de un análisis de sus obras *Crítica de la razón práctica* y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* entre otras. Después pasaré a realizar una revisión de las críticas que Hegel realizó a ésta en sus obras *Fenomenología del espíritu* y *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política* contextualizándolas brevemente dentro de su teoría. Finalmente acudiré a determinados autores afines a Kant, Habermas y Wellmer y quienes se dirigen directamente a Hegel, y expondré brevemente sus tesis explicando las soluciones que estos ofrecen a las críticas hegelianas.

Palabras clave: Moral, ética, libertad, derecho, leyes.

ÍNDICE

PARTE I

1. Introducción	4
2. La fundamentación moral en Kant	5
2.1 El deber por el deber	7
2.2 La fundamentación del imperativo categórico	9
2.3 Legalidad y moralidad	12

PARTE II

3. La crítica de Hegel a Kant	14
3.1 La libertad, más allá de la mera posibilidad	15
3.2 La determinación de deberes concretos	18
4. Contestación kantiana y conclusión	23
5. Fuentes	28
6. Bibliografía secundaria	28

1. Introducción

Durante los siglos XVIII y XIX, con el surgimiento de la ilustración y sus ideales, las éticas tradicionalistas, basadas en argumentos de autoridad, perdieron toda su legitimidad y comenzaron a surgir modelos éticos con fundamentaciones diversas, algunos de los cuales tenían como principio la libertad del individuo y las nuevas ideas de autonomía y emancipación del ser humano. Estos nuevos sistemas éticos veían en la ilustración el paso del hombre de su minoría de edad a la vida adulta, entendiendo esta como la decisión y el valor para servirse por sí mismo de su inteligencia y capacidades sin la tutela de otro (Kant, 1784). A partir de estas ideas Kant erigió la razón como fundamento común a todos los seres racionales, del que se podrían derivar los principios a partir de los cuales poder construir una moral racional compartida por todos.

Frente al ataque de los empiristas contra la posibilidad de fundamentar leyes universales en la razón, Kant trató de demostrar que era posible construir un orden racional universal sobre la autonomía del individuo: “Si el hombre no logra crear la unidad y la universalidad por medio de su razón autónoma y aún en contradicción con los hechos, se verá obligado a someter, no solo su existencia intelectual sino también la material, a los ciegos procesos y presiones que representa el orden de la vida empírico predominante.” (Marcuse 1971: 22).

Kant trata de mostrar la independencia y libertad de la razón con respecto a lo material y apunta a una dimensión intersubjetiva de la razón sobre la que fundamentar la moral, “la experiencia misma vendría a ser un producto de la razón pues ya no sería entonces una desordenada multiplicidad de sensaciones si no una comprensiva organización de estas.” (Ibíd. 26). Pero al hacerlo, Kant distingue entre el mundo real objetivo exterior y el mundo interior subjetivo y relativo al individuo.

Hegel considera esta división entre conciencia y mundo un obstáculo para poder fundamentar la ética y las leyes de la moral. A partir de aquí Kant y Hegel, divergen en cuanto a la construcción de un sistema ético que se extienda para todo ser racional, fundamentado bien de forma absoluta en términos de la razón frente al mundo, o bien en la eticidad (*Sittlichkeit*), la unión de la subjetividad y la objetividad encarnada en las instituciones políticas y sociales de la comunidad.

Este trabajo expone la teoría Kantiana de la moralidad (*Moralität*), a través de un análisis de sus principales obras éticas: *Crítica de la razón práctica* y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y una revisión de las críticas que Hegel realizó a tal teoría. Este escrito trata de demostrar que, pese a la coherencia y pertinencia de las críticas realizadas por Hegel, sigue siendo defendible la teoría Kantiana. Para ello acudiré a autores posteriores a Kant y defensores de su teoría.

Comenzaré exponiendo el sistema de la moralidad kantiana en la primera parte, tratando de cubrir los fundamentos y tesis más importantes. En la segunda parte expondré algunas de las principales críticas que le hace Hegel, contextualizándolas brevemente dentro de su sistema ético. Finalmente mostraré la validez y eficacia de las tesis kantianas y su capacidad de resistir al ataque hegeliano.

2. La fundamentación de la moral en Kant

Para poder comprender la visión de la moralidad Kantiana voy a exponer las tesis que aparecen principalmente en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en su *Crítica de la razón práctica*, sus principales obras sobre la ética, y en *La metafísica de las costumbres*, donde explica la relación de ésta con el derecho y la legalidad.

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant trata de demostrar cómo puede derivarse de la razón un conjunto de leyes y principios prácticos orientados a la acción humana que determinen de manera incuestionable cómo debe ser esta acción para ser *moralmente buena*. Kant denomina *principios fundamentales prácticos* (*praktische Grundsätze*) a aquellas proposiciones que “contienen una determinación universal de la voluntad” (Kant, [1788], 2005: 19) y distingue entre las que prescriben una acción como un medio para la realización de un propósito subjetivo (a las que denomina *principios subjetivos o máximas*) y aquellas que son válidas para la voluntad de todo ser racional (a las que llama *leyes prácticas*). Tales leyes deben de ser objetivas en sí mismas y totalmente incondicionadas por nada más que la razón, de modo que puedan extenderse y valer de forma universal para todos los sujetos racionales. Por ello el conocimiento de lo moral, como afirma Kant al comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, deberá ser totalmente *a priori*, ya no solo por los motivos mencionados, sino porque al contrario de otro tipo de conocimiento fundamentado en la experiencia, en el campo de la moral no podemos encontrar ninguna evidencia empírica en la que podamos basarnos para determinar la moralidad de nuestra conducta. “El fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *A priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura” (Kant [1785], 2007:15)

De estos conceptos de la razón pura, derivará Kant las leyes morales que serán universales y necesarias, y que fundamentarán la obligación. El conocimiento racional y el conocimiento *a priori* son lo mismo, “decimos que conocemos una cosa mediante la razón solamente cuando tenemos conciencia de que habríamos podido conocer esta cosa aunque no se nos hubiera presentado así en la experiencia” (Kant [1788], 2005: 12) Cualquier otro mandato o norma de la razón sobre la acción que se funde mínimamente en la experiencia, se denominará *regla práctica de la razón*, y será particular y contingente.

Los principios de acción no son como las leyes naturales que establecen que los eventos físicos pasan inevitablemente de forma determinada y sin opción a que ocurra

de otra manera, sino que pueden ser seguidos o no, presuponen la libertad de nuestra subjetividad frente a la necesidad exterior. Si no tuviéramos la posibilidad de obrar de distinta manera no tendría sentido hablar de moral, o esta sería meramente “la justificación innecesaria de una realidad omnipotente” (Valcárcel, 1988: 136).

“...un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un imperativo, es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla.”(Kant [1788], 2005: 20)

A la ética kantiana se la denomina deontológica porque precisamente considera que “el fenómeno básico necesitado de explicación desde la teoría moral es, en efecto, la validez deóntica de los mandatos o normas de acción.” (Habermas, 2000:15). De acuerdo con Kant, para los seres racionales esta regla deberá ser impuesta como una obligación, como un imperativo, un deber-ser, y no meramente como máxima subjetiva. “la ley tiene forma de imperativo porque en esos entes, aun siendo racionales, puede suponerse una voluntad pura, pero no santa, porque está afectada por necesidades y móviles sensibles, o sea que no puede atribuírseles una voluntad incapaz de máxima alguna contraria a la ley moral.” (ibíd. 29) Este es, como afirma Kant en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el verdadero fin de la razón como facultad práctica: el guiarnos en nuestras acciones e influir sobre nuestra voluntad para que esta sea una *voluntad buena* regida por las leyes morales y no por nuestros instintos y apetitos naturales, cuya satisfacción no corresponde al fin de la razón.

Kant resalta que la razón no puede ser un instrumento dispuesto naturalmente hacia el bienestar del individuo que la posee:

“El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le presenta tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad.” (ibíd. 30)

Esta felicidad, sin embargo, es un concepto que requiere un absoluto bienestar, un todo que es imposible de alcanzar desde elementos empíricos, que es desde donde el ser humano trata de llegar a la felicidad. Nos es imposible determinar con seguridad qué nos hará felices en un contexto de circunstancias cambiantes, por lo que nos debemos conformar con una felicidad parcial. Así pues, aquellos principios prácticos determinados por un objeto empírico, no podrán dar leyes prácticas. El criterio del placer subjetivo es individual, incierto y aleatorio y “la regla es objetiva y universalmente válida únicamente cuando vale sin las condiciones contingentes y subjetivas que distinguen a un ser racional de otro” (Kant [1788], 2005: 21). Al eliminar cualquier rastro de parcialidad estos principios pueden universalizarse al resto de sujetos racionales.

La razón, como facultad práctica, influye sobre la voluntad con el fin de producir una *voluntad buena* en sí misma que produzca acciones morales. El valor moral de estas acciones no reside en la consecuencia material de dicha acción, sino en *el principio de la voluntad*, es decir, en la intención de la voluntad del sujeto. Esta voluntad verdaderamente libre es aquella que ha sido determinada por la razón pura y ha renunciado a toda influencia material. El principio de esta voluntad es el deber mismo, por lo que una acción moral será aquella producida únicamente por deber independientemente de cualquier inclinación material.

Lo bueno sería entonces aquello que la razón práctica determina como objetivamente necesario sin interferencias materiales. Solo hay una virtud¹: aquella que consiste en actuar moralmente:

“lo que debe ser moralmente bueno no basta que sea conforme a la ley moral, sino que tiene que suceder por la ley moral; de lo contrario, esa conformidad será muy contingente e incierta, porque el fundamento inmoral producirá a veces acciones conformes a la ley, aun cuando más a menudo las produzca contrarias.”
(Kant [1785], 2007: 16)

2.1 El deber por el deber

Para que las acciones sean realmente buenas, deben estar motivadas única y exclusivamente por el deber. Aquí Kant hace la famosa distinción entre moralidad y legalidad que más adelante será criticada por Hegel y otros filósofos. Al situar el fundamento moral totalmente en el interior de la razón, la acción solo puede realizarse por deber. Esa será la única acción moral posible: una acción única y exclusivamente *por deber*, ya que actuar meramente *conforme al deber* no tiene porque significar que nos hemos sustraído a toda inclinación material.

No es lo mismo actuar *por deber* que actuar *conforme a deber*. Podemos actuar conforme al deber y que el motivo de nuestra acción sea un interés personal por la consecuencia de esa acción. Lo relevante no son las consecuencias de nuestras acciones sino las motivaciones que las impulsan, nuestra *intención (absicht)*. Si te ayudo porque debo hacerlo, entonces actúo conforme a deber. Si te ayudo por otra razón, ya sea porque quiero ganarme tu favor, o temo tus represalias, entonces actúo conforme a deber pero no actúo motivado por el deber moral.

A menudo hay acciones consideradas moralmente buenas que suceden conforme al deber pero que sin embargo han sido producidas por alguna inclinación inmediata. Pese a que esta acción haya sido completamente espontánea sin ninguna reflexión previa sobre las consecuencias que pudieran repercutir en el individuo, ello no implica

¹ Para Kant las teorías de la virtud son ineficaces, y para él solo hay una virtud, “los teóricos de la virtud no han depurado sus conceptos, y queriendo hacerlo mejor, acopiando por doquiera causas determinantes del bien moral, para hacer enérgica la medicina, la echan a perder.” (ibíd. 38)

que la acción sea moralmente buena, precisamente porque que la acción no se ha hecho por deber, no ha habido una reflexión previa, una intención hacia el deber, sino que ha sido causada por una inclinación externa. Kant lo explica de esta forma:

“La inclinación, sea o no de buen índole, es ciega y servil, y la razón, cuando se trata de la moralidad, no debe representar el papel de mero tutor de las inclinaciones, sino que, sin ninguna consideración de ellas, debe procurar sola, como razón pura práctica, únicamente su propio interés. Incluso ese sentimiento de compasión y de tierna simpatía, si precede a la reflexión de qué es el deber y se convierte en el fundamento determinante, es gravoso para las personas mismas que piensan bien, genera confusión en sus máximas bien reflexionadas y produce el deseo de liberarse de él y de sólo estar sujeto a la legislación de la razón.”(Kant [1788], 2005: 141)

Por lo tanto, no solo la acción no debe estar motivada egoístamente para obtener una satisfacción personal, sino que, tampoco debe responder a una inclinación afectiva aunque el beneficiario sea otro. Esto es así por el carácter contingente y eventual que este afecto natural tiene, lo que le impide ser universalizable al resto de seres racionales. Esta aparente frialdad, este “rigorismo” Kantiano ha sido objeto de múltiples críticas. La explicación que ofrece Tugendhat es que Kant se sitúa dentro de una tradición filosófica que distingue entre una facultad del deseo superior (un querer racional), y una facultad del deseo inferior (un querer sensible). “Puede que apreciemos moralmente de modo más alto a quien solo puede obrar moralmente y para quien obrar moralmente es algo obvio y espontáneo (...) pero la espontaneidad misma no puede llegar a ser principio de la acción.”(Tugendhat, 1997: 110)

Este formalismo del deber por el deber supondrá para otros idealistas como Hegel una ruptura imperdonable de la naturaleza humana en el ser afectivo y el ser que obra por deber. Podríamos preguntarnos cuál es la posibilidad de la motivación de la voluntad si se rechaza toda afectividad. Pues bien, para Kant la motivación radica en el concepto de bien entendido como lo debido, lo absolutamente necesario, aquello a lo que estamos obligados por nuestra razón práctica, aunque finalmente nuestra libertad nos permita optar por otra cosa.

Kant hace hincapié además, en que aunque se diera el caso de que jamás se haya producido una determinada acción por deber, ya que nunca podemos estar seguros de la fundamentación de las acciones de los demás, no por ello deja de ser esto exigible y obligado a todo ser racional. Aquí se adelanta a las críticas que le recriminan que lo que ha hecho es una “moral para ángeles” puesto que no existe un ser racional capaz de una abstracción tal de todas sus inclinaciones. Kant dice que el hecho de que nadie lo haya puesto en práctica no implica que no sean *mandadas por la razón*.

Pese a que los fundamentos de la voluntad siguen siendo objetivos y comunes al resto de seres racionales, esta voluntad no es completamente buena si no obedece necesariamente a las leyes objetivas de la razón práctica. Las acciones objetivamente necesarias son subjetivamente contingentes. Solo en una voluntad divina,

completamente independientes, es posible pensar una coincidencia plena con la ley moral objetiva, y por lo tanto que el concepto de *deber ser* sea innecesario. (Kant [1785], 2007: 40) Por eso necesitamos fórmulas en forma de imperativos que nos proporcione la razón práctica y que nos indiquen cómo debe actuar una voluntad, libre de las demandas de la inclinación.

2.2 La formulación del imperativo categórico

Kant distingue dos tipos de imperativos de la razón: el imperativo hipotético y el imperativo categórico. El primero determinaría “las condiciones de la causalidad del ser racional como causa eficiente sólo respecto del efecto y suficiencia para el mismo” (Kant [1788], 2005: 20), es decir: es aquel que guía a la voluntad en la consecución de la felicidad, algo que Kant denomina *sagacidad*, (*Klugheit*).² Si se quiere conseguir un cierto fin, habrá que realizar una serie de acciones a través de determinados medios. Estos imperativos pueden tener como fin un propósito cualquiera de una voluntad, por lo que los llamará *imperativos de la habilidad*.

Kant dice que hay un fin que “puede presuponerse real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural” (Kant [1785], 2007: 42). Este propósito al que Kant denominará *asertórico*, es la felicidad del sujeto. Su necesidad “es sólo subjetivamente condicionada, y no puede ser presupuesta en el mismo grado en todos los sujetos”. (Kant [1788], 2005: 21) Como ya hemos explicado estos imperativos enfocados a la felicidad del individuo no se pueden considerar como mandatos sino como *consejos*, ya que determinar absolutamente lo que lleva a la felicidad a un sujeto racional es imposible “porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos” (Kant [1785], 2007: 45).

El imperativo categórico, sin embargo, es plenamente formal y absolutamente necesario, es decir, no está sometido a ninguna limitación o propósito contingente, y por lo tanto, la acción que se someta a ese *principio práctico formal* (*formale praktische Prinzip*) se someterá a la universalidad de una ley general.

“ya que los principios materiales no sirven en absolutamente como ley moral suprema (como se ha demostrado), el *principio práctico formal* de la razón pura, según el cual la mera forma de una legislación universal posible mediante nuestras máximas debe constituir el fundamento determinante supremo e inmediato de la voluntad, es el único *principio posible* apto para proporcionar

² Kant le da dos sentidos a la sagacidad: “en un caso puede llevar el nombre de sagacidad mundana; en el otro, el de sagacidad privada. La primera es la habilidad de un hombre que tiene influjo sobre los demás para usarlos en pro de sus propósitos; la segunda es el conocimiento que reúne todos esos propósitos para el propio provecho duradero. La segunda es propiamente la que da valor a la primera, y de quien es sagaz en la primera acepción, y no en la segunda, podría mejor decirse: es hábil y astuto, pero en total no es sagaz.” (Kant [1788], 2003: 42)

imperativos categóricos, es decir, leyes prácticas (que hacen de la acción un deber) y, en general, para el principio de la moralidad, tanto en el juicio como en la aplicación de la voluntad humana en la determinación de la misma.” (Kant [1788], 2005: 49).

De la norma debe eliminarse el condicional, el imperativo ya no posee la forma “si quieres *x* haz *y*” sino que es simplemente “haz *y*”, por lo que ya no hay diferente posibilidad de acción, y la motivación de ésta deja de ser contingente y se vuelve absoluta y universal. De modo que la ley práctica se torna universal y necesaria al adoptar la mera forma de la necesidad moral, es decir, del deber. Esta necesidad implica que el contenido de la ley no se ve entorpecido por ninguna contingencia. Una ley natural se cumple necesariamente por la estructura causal de la realidad, la ley moral se cumple si las máximas, los principios de la acción del sujeto, adoptan esta estructura de necesidad universal. Si estas máximas no se adoptaran de forma universal tendrían un componente contingente que las convertiría en una mera posibilidad más.

Kant realiza tres formulaciones del imperativo categórico. La primera formulación alude a la forma del mismo: “obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Kant [1785], 2007: 47). Con esta formulación Kant pretende cumplir el objetivo fundamental de encontrar una fundamentación absoluta, inmediata y objetiva de la voluntad.

La segunda formulación del imperativo categórico se basa en el concepto de fin en sí mismo. Kant nos dice que “*fin* es lo que le sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación, y tal fin, cuando es puesto por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales.” (Ibíd. 50). Así, Kant distingue entre *fines subjetivos* y *fines objetivos*. Los primeros, son aquellos fines que se presentan como un antojo material del sujeto, siendo relativos, por así decir, a la subjetividad del sujeto y, por lo tanto, incapaces de fundar un principio universal válido, quedando relegados únicamente a los imperativos hipotéticos.

Sin embargo, los fines objetivos serán aquellos que valen para todo ser racional, y ¿qué otro fin podrían tener en común los seres racionales que su propia existencia? Por lo tanto la existencia de los seres racionales será *en sí misma* un fin. Este fin en sí mismo, nos dice Kant, se encuentra en el ser racional que posee un valor absoluto, a diferencia de los objetos que obtenemos gracias a nuestras acciones cuyo valor es condicionado, o de los seres irracionales de los que nos valemos como medios, y por lo tanto tienen un valor relativo.

Así, la segunda formulación de la ley moral dice: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (ibíd. 54) es decir, no debemos instrumentalizar a un ser racional, no podemos usarlo nunca *solo* como medio³, sino

³ Kant, como aclara más tarde con un ejemplo, se guarda de afirmar categóricamente que las personas no debe usarse nunca como medio porque hay situaciones en las que nos usamos los unos a los otros

considerar y tener en cuenta sus propios fines subjetivos y su autonomía racional como algo con valor absoluto.

La tercera y última formulación que hace Kant del imperativo categórico apela a la autonomía de la voluntad. “Sólo podrá mandar que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objeto, pues sólo entonces es incondicionado el principio práctico y el imperativo al que obedece, porque no puede tener ningún interés como fundamento.” (ibíd. 57) Para Kant lo que posibilita la existencia de la ética es la autonomía y libertad de la razón. “El concepto de libertad es la piedra con la que chocan todos los empiristas, pero también la clave de los principios prácticos más sublimes para los moralistas críticos, pues gracias por ello comprenden que necesariamente deben proceder de un modo racional” (Kant [1788], 2005: 8)

El concepto de la libertad para Kant:

“en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante un ley apodíctica de la razón práctica, es la piedra angular de toda construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, esto es, su posibilidad es demostrada con el hecho de que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral.” (Kant [1788], 2005: 3)

Toda la moralidad Kantiana se basa en la relación de las acciones con las leyes universales que emanan de la razón en tanto que ésta es libre.

Cuando Kant hace la distinción entre leyes de la naturaleza o leyes de la libertad en referencia a las diferentes leyes a las que están sometidos los objetos de la filosofía natural y moral. Las leyes morales son posibles solo si la razón práctica de la que se derivan es libre. “Cada cosa en la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad.”(Kant [1785], 20017: 39). Es decir, el ser humano posee la posibilidad de liberarse de toda inclinación sensible y por lo tanto de determinarse por una legalidad propia que se traduce en la ley moral: el imperativo categórico.

En la autonomía de la razón se genera la posibilidad de actuar según nuestra propia voluntad y no obligados por las leyes de la naturaleza. Esta autonomía es lo que posibilita, según Kant, que los seres racionales sean considerados como fines en sí mismos con un valor absoluto, es decir, que tengan una *dignidad* inherente. Esta dignidad la poseen porque solo se obedecen a sí mismos, porque son seres racionales que no obedecen a ninguna otra ley más que la que ellos se dan a sí mismos. Este concepto de dignidad es importante para Kant, y lo explica así: “En el reino de los fines

irremediamente, como en el intercambio de bienes y servicios. Sin embargo, Kant deja claro que este “uso” debe ser siempre consentido, ambas partes estén al corriente de la situación y en acuerdo.

todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*, en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.” (ibíd. 59) Y de esta dignidad son conscientes cuando llevan al alma el motivo moral puro: el deber. (Kant [1788], 2005: 178)

2.3 Legalidad y moralidad

En su obra *Principios metafísicos del derecho* Kant explica los fundamentos de su filosofía del derecho y su relación con la moral. Kant comienza diferenciando los términos voluntad y arbitrio. La voluntad es libre porque obedece sus propias leyes. Kant no puede demostrar la libertad en sentido teórico así que se limita a afirmarla como postulado indispensable, “pues las mismas leyes que obligarían a un ser que fuera realmente libre valen también para un ser que no puede obrar más que bajo la idea de su propia libertad” (Kant [1785], 2007: 73). Para Kant es imposible imaginar un ser racional en el que la determinación de sus acciones proviniera de algo externo a ella misma, o a un impulso. Debe de considerarse a sí misma como libre en primer lugar para poder posibilitar la existencia de la voluntad.

Tanto el arbitrio como la voluntad provienen de la facultad apetitiva, si su “principio de determinación se encuentra en sí misma y no en el objeto, se llama la *facultad de hacer o de no hacer a discreción*; en cuanto va unida a la conciencia de la facultad de obrar para producir el objeto, se llama *arbitrio*.” Si no va unida a esta conciencia no se realiza, no se materializa en actos.

El arbitrio, para Kant, es la facultad de hacer o de no hacer a discreción, ligado a la acción misma, mientras que la voluntad sería la razón práctica en sí, y por ello puede determinar al arbitrio. Hay dos tipos de arbitrio, el que puede ser determinado por la voluntad, el llamado libre arbitrio y el que solo puede ser determinado por la inclinación sensible, el arbitrio animal. El arbitrio humano, por el contrario, “es tal que puede ser *afectado* por móviles, pero no *determinado*, y no es por consiguiente puramente por sí (sin hábito adquirido de la razón): puede, sin embargo, ser determinado a la acción por una voluntad pura.” (ibíd. 16) El arbitrio es libre cuando su determinación no depende de los impulsos sensibles, es decir cuando se somete a las leyes de la razón pura, a las que Kant llama ya en la *Fundamentación*, leyes de la libertad.

“Estas leyes de la libertad se llaman morales, para distinguir las de las leyes naturales o físicas. Cuando no se refieren más que a acciones externas y a su legitimidad, se las llama jurídicas. Pero, si además exigen que las leyes mismas sean los principios determinantes de la acción, entonces se llaman éticas en la acepción más propia de la palabra. Y entonces se dice que la simple conformidad de la acción externa con las leyes su conformidad con las leyes morales es su moralidad.” (ibíd. 17)

La legalidad y la moralidad comparten las mismas leyes, solo se diferencian en si la acción se efectúa motivada por estas leyes o simplemente es conforme a ellas. Es decir, el imperativo categórico debe cumplirse incondicionalmente en ambas, pero para que una acción sea justa, en el ámbito de lo legal, bastará con ser una acción hecha conforme a él. En términos de legalidad no importan los motivos que impulsan una acción, son *deberes externos*. Estas acciones están motivadas mayormente por los intereses e inclinaciones sensibles, pero también su repulsión, así que una ley exterior deberá estar basada en la *coerción*, de modo que sirva de repelente a las inclinaciones del arbitrio como medio de disuasión en la realización de acciones contrarias a ella.-

De modo que, mientras en la moralidad la obligación de las acciones es interna, lo que precisamente les otorga el valor de acciones morales, en la legalidad, la obligación viene impuesta desde el exterior. Kant diferencia completamente lo jurídico de lo moral, uno exterior y el otro interior, uno se rige por coerción externa y el otro por el respeto a la institución interna del deber moral. Las leyes son válidas para cualquier pueblo, porque independientemente de que cumplan o no la ley moral, están obligados a cumplir la legalidad.

Hay que buscar una alternativa a la mera definición del derecho en referencia a la legislación de un tiempo o lugar determinado. Kant busca el criterio general por el cual pueda reconocerse lo justo y lo injusto de una manera *atemporal* y *universal*. Para ello hay que recurrir de nuevo a la razón y a elementos *a priori*. El derecho consiste en la regulación de la relación de los arbitrios de los diferentes individuos que están sujetos a ella. Y esta relación solo es exterior en cuanto a que concierne la influencia o efectos que estas acciones pueden tener unas sobre otras al interaccionar. Kant dice “es justa toda acción que por sí, ó por su máxima, no es un obstáculo á la conformidad de la libertad del arbitrio de todos con la libertad de cada uno según leyes universales.”(ibíd. 42). La única forma de garantizar lo justo será negativa y mediante la obligación. Si el uso determinado de la libertad de uno supone un obstáculo a la libertad de otros entonces deberá obligársele a renunciar a esa acción concreta de la expresión de su libertad.

Esta coerción externa solo puede ejercerla una fuerza exterior, lo que llevará a las sociedades a erigir instituciones políticas y jurídicas que la regulen. “Del derecho privado en el estado natural resulta un postulado de Derecho público: «Tú debes juntamente con los demás, en la relación de una coexistencia necesaria, salir del estado natural, para entrar en un estado de derecho, es decir, estado de una justicia distributiva.»” (ibíd. 160).

Para Kant el fin natural del hombre es desarrollar su moralidad, y para ello debe salir de su estado de naturaleza. Divide entonces el derecho en dos: derecho privado y derecho público. El derecho privado o natural, aquel que es inherente al ser humano y el único innato, consiste en la libertad, la independencia del arbitrio de otro, y es un derecho propio de cada ser humano por el mero hecho de serlo. El derecho público sería

aquel que aparece posteriormente tras la constitución de una fuerza legal externa y superior, y se basa en el derecho natural humano.

He tratado de formular brevemente las tesis Kantianas de la moralidad, el esquema que sigue en la fundamentación de esta y la conexión que hace entre moralidad y legalidad, ya que como veremos en Hegel, esta división no se considera de la misma forma y es, precisamente, la clave de muchas de sus críticas. Hegel criticará fuertemente estos postulados, en especial la separación legalidad-moralidad, y tratará de demostrar la vacuidad del imperativo categórico y las contradicciones que encierra.

3. La crítica de Hegel a Kant

Las críticas que Hegel hace a las tesis Kantianas, están contenidas en dos de sus obras principales: la *Fenomenología del espíritu* y su *Principios de la Filosofía del derecho*.

Hegel, como el resto de filósofos idealistas alemanes, dio la bienvenida a los principios defendidos por la Revolución Francesa, y la definió como la enunciación del “poder supremo de la razón sobre la realidad” (Marcuse, 1971: 13). Dispuesto a responder al nuevo desafío filosófico, político y social que ésta demandaba resolver, se propuso construir un nuevo modelo político y social que incluyera los ideales de libertad e independencia del individuo, proclamados por la Revolución.

La filosofía alemana para Hegel, como explica Joachim Ritter, a pesar de no dar el salto práctico a las instituciones sociales como se dio en Francia, intervino activamente en la determinación de las nuevas instituciones y su esencia, basada en la libertad subjetiva de cada ser humano, convirtiendo a todos y cada uno de los ciudadanos en sujetos activos y verdaderos regidores de estas instituciones. (Ritter, 1989: 149).

La obra de Hegel es el intento de reconciliar por un lado la autonomía radical del individuo conseguida teóricamente por Kant, y por otro lado, el expresivismo que postulaba que el ser humano solo puede alcanzar su máxima completitud dentro de una comunidad, de la cual son parte y todo a la vez. (Miranda, 2009: 7). Como explica Papaioannou, para Hegel el individuo “es una abstracción hipostasiada por el entendimiento. La realidad humana es supraindividual y total, y en esta totalidad, obra de todos y de cada uno, no se puede aislar los diversos planos de existencias ni considerarlos como independientes” (Papaioannou, 1962:31). Para Hegel la libertad no es posible individualmente, sino en el seno de una comunidad.

La urgencia de Hegel por reconciliar al sujeto con la realidad objetiva es algo que se comprende teniendo en cuenta la situación alemana de su época, donde la reforma Luterana había establecido la libertad cristiana como un valor interior que debía realizarse independientemente de las circunstancias exteriores. En el protestantismo “El hombre aprendió a volver hacia sí mismo los requerimientos para la satisfacción de sus potencialidades y a buscar en sí mismo y no en el mundo exterior la realización de su

vida” (Marcuse, 1976: 11) El ser humano está dividido y esta división debe ser remediada. Hegel se basa en el método dialéctico como vía para la superación de los contrarios, lo que no implica la destrucción de ambos sino su conservación en la creación de una nueva unidad superior. Para Hegel:

“las dicotomías llegan a una reconciliación que no supone simplemente la restauración de la condición primitiva anterior a éstas sino, por el contrario, una nueva unidad que conserva los frutos de la oposición pero que, al mismo tiempo, logra una reunión entre ambas. La filosofía es, entonces, el camino de esta realización y también nuestra autoconciencia de dicha reconciliación (...) En la dialéctica se conjugan dos términos: el movimiento y la negación. La dialéctica afirma el carácter esencialmente fluctuante de la realidad en virtud de las negaciones o contradicciones y el método dialéctico intenta, por medio de negaciones sucesivas, salvar las antinomias.” (Miranda, 2009: 8)

La objetivación de la moral, y por lo tanto, la unión entre lo particular del individuo y lo universal de la sociedad será posible a través de la razón y la realización de la *eticidad*, (*Sittlichkeit*) que hará trascender la libertad y autonomía del individuo a las instituciones objetivas de la comunidad. Este es el objetivo que pretende conseguir en las líneas fundamentales de la *Filosofía del derecho*. Vamos a intentar dilucidar qué es lo que quiere decir con esto Hegel, qué entiende por “eticidad” y si sus críticas a la moralidad superan o no las tesis de Kant.

3.1 La libertad, más allá de la mera posibilidad.

La filosofía de Hegel intenta reconciliar y superar los opuestos: libertad y naturaleza, conciencia y mundo, sujeto y objeto, razón teórica y práctica, etc. Esta reconciliación la hace a través de su noción de *idea* (*Idee*) en la que concepto y realidad se funden, dando lugar a la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) del concepto, uniendo *esencia* (*Wesen*) y *existencia* (*Existenz*). Es la unidad de lo interior y lo exterior, “es decir, lo que existe en virtud de su propia esencia” (Ezquerro, 2009: 149). Por lo tanto para Hegel la *idea del derecho* (*Idee des Rechts*) no será más que la realización de la libertad: el derecho es la condición de posibilidad de esta, es “el ámbito de la libertad realizada” (Hegel [1821], 2017: 31).

Pero para poder ser realmente libres, dice Hegel que el mundo *debería* tener un orden racional, derivado de la *razón*, en el que poder expresar objetivamente la libertad y autonomía humanas. Este concepto de razón, tanto para Kant como para Hegel, es fundamental. “La razón es la verdadera forma de realidad en la que todos los antagonismos del sujeto y objeto se integran para formar una unidad y una universalidad genuinas” (ibíd.30). Solo a través de ella Hegel conseguirá su objetivo: la filosofía de Hegel es un sistema que clasifica todos los dominios del ser “bajo la omnicompreensiva idea de razón.” (Marcuse, 1976: 29).

Para Hegel “el pensamiento filosófico” se agota en la razón, y “la historia tiene que ver con la razón y solo con la razón y el Estado es la realización de la razón” (ibíd. 11). Será posible racionalizar la realidad cuando el pensamiento se infiltre en el interior de la naturaleza y de la historia. Para Hegel “lo que es racional, es efectivamente real, y lo que es efectivamente real, eso es racional” (Hegel [1821], 2017; 17). A través de la razón alcanzamos la autonomía y libertad de la voluntad. Libertad y voluntad son lo mismo, y no tienen sentido la una sin la otra. Esta es para Hegel la grandeza de la filosofía moral de Kant. Hegel reconoce que “sólo en la voluntad, en cuanto subjetiva, pueden ser efectivamente reales la libertad y la voluntad existentes en sí.” (ibíd. 119).

La voluntad para realizarse ha de expresarse en el espíritu objetivo; en el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad, que son las sucesivas encarnaciones de la libertad para Hegel. Es decir, la voluntad, a través de la dialéctica, debe pasar por tres estadios diferentes hasta alcanzar la libertad. Primero la voluntad se muestra como pura indeterminación, como universalidad abstracta. El arbitrio no puede pretender ser libre ya que “solo tiene intrínsecamente el elemento formal de la libre autodeterminación de la voluntad, y el otro elemento es algo que le es dado (...) el libre arbitrio es un engaño, si pretende ser la libertad. (...) la libertad no es sino esa autoactividad de autodeterminación formal.”(Hegel [1821], 2017: 44) El arbitrio radica en la contingencia, en la dependencia de un contenido particular determinado lo que le ata a su subjetividad, a su finitud corporal. Esta libertad que solo se quiere a sí misma, no quiere en verdad nada.

El segundo estadio llega cuando la voluntad se determina en la realidad: cuando quiere algo y se determina en su objeto, una cosa concreta. La voluntad se dirige a lo externo, lo otro. Por último la voluntad se reconoce en esta realidad objetiva, es decir, se descubre a sí misma a partir de la negación de lo otro, y al convertir de nuevo su objeto en algo subjetivo, se convierte en la unidad de los dos momentos, de lo universal y lo particular, y se traduce en la individualidad. “Al saberse pensamiento que analiza esas determinaciones y ese mundo, se envuelve también a sí misma, porque ella es a su vez pensamiento que se ha traducido primero en objetividad y, ahora, objetividad que se sabe para sí.”(ibíd. 315) Es la negación de sí mismo sin, al mismo tiempo, renunciar a sí mismo. En palabras de Hegel,

“El yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma; como tal relación consigo, él es al mismo tiempo indiferente frente a la determinación, la conoce como suya e ideal, como una mera posibilidad a la que no está sujeto, sino que permanece en ella porque él mismo se pone en esa posibilidad.”(Hegel [1821], 2017: 85)

En virtud de su razón y libertad, el ser humano se convierte en sujeto al *autodeterminarse* en todos los procesos que forman parte de su propia construcción. La existencia del sujeto consiste entonces en una reconfiguración constante de sus estados, plenamente autoconsciente y guiada por la libertad de la razón. Esta construcción del sujeto racional se produce mediante un movimiento dialéctico que Hegel denomina el

“principio motor del concepto, que disuelve pero también produce, las particularidades de lo universal.”(Hegel [1821], 2017: 108).

En esto consiste la dialéctica hegeliana. Consiste en la superación de los contrarios a partir de “no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido positivo y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es desarrollo y progreso inmanente.”(ibíd. 109)

La voluntad entonces es el pensamiento hecho praxis, es el pensamiento puesto en práctica, “la voluntad es un modo particular del pensamiento: la voluntad es pensamiento traducido en existencia, es decir, es pensamiento que impulsa a darse a sí mismo la existencia.”(Hegel [1821], 2017: 32). Esta reflexión, esta *conciencia práctica* (*praktische Bewusstsein*) que no se queda en la mera teorización sino que pasa a la acción y genera realidad. Ambos son inseparables, no puede haber voluntad sin pensamiento, y éste está incluido en la voluntad misma, al determinarse mediante la representación de su querer.

Sin embargo, según Hegel, el universalismo Kantiano impide a la voluntad realizarse como libertad, y la convierte en un mero formalismo. La libertad queda aislada del mundo exterior y relegada a la subjetividad de cada uno. La conciencia es libre a costa de liberarse de todo principio material

“...nos asegura que, desde el momento en que la conciencia es relación con su mismo deber y en él tiene su libertad, lo demás, lo que no sea su deber, no es objeto para ella, sino un ser que queda fuera y que será también libre en sí, la naturaleza. Existen naturaleza y deber. La primera es un mundo acabado en sí, un todo independiente de leyes peculiares (...) se engendra un abismo insalvable entre naturaleza y conciencia, en el que los dos polos se desconocen mutuamente. Kant debe concebir por una parte una naturaleza en general cuyas leyes, al igual que su obrar, pertenecen a ella misma como una esencia que para nada se preocupa de la autoconciencia moral, como ésta no se preocupa para nada de aquella.”(Valcárcel, 1988: 233)

Hegel trata de superar la división radical entre sujeto y mundo que Kant defendía y en la que basaba su fundamentación ética. Esta reflexión, esta *conciencia práctica* (*praktische Bewusstsein*) que no se queda en la mera teorización sino que pasa a la acción y genera realidad. Es necesario *pasar* de la *posibilidad* a la realidad, de lo subjetivo a lo objetivo. Esa es la tarea de la voluntad.

“Lo que Hegel quiere demostrar es que, concebido en los términos de Kant o Fichte, el problema de la libertad queda reducido al problema de la libertad del querer, a una pura posibilidad. Ella solo es un primer paso para introducir de nuevo su idea de que la libertad solo existe con la determinación que la hace real, en este caso, con el derecho.” (Valcárcel, 1988: 311).

De acuerdo con Hegel las teorías kantianas se limitan a la esfera de la moralidad (*Moralität*) y “haciendo imposible el punto de vista de la eticidad, más aún, lo ofenden y anulan” (Hegel [1821], 2017: 58). El hecho de recluir la moral humana únicamente al interior de la subjetividad sin posibilidad de observarla empíricamente, la ha vaciado de realidad y objetividad.

Para Kant la libertad humana es alcanzada independientemente de las circunstancias materiales y sociales en las que estamos inmersos. La autonomía de la voluntad se basa únicamente en la capacidad de la conciencia y la razón para guiarnos hacia la moralidad. “En toda filosofía de la reflexión (como la de Kant y la de Fries, que es la versión totalmente superficial de aquélla) la libertad no es otra cosa que esta autoactividad formal.” (ibíd., 95).

Pero esto no basta para Hegel, la libertad Kantiana es una libertad meramente posible, no se realiza, permanece en la subjetividad de los individuos. Este formalismo del que le acusa Hegel, solo se pregunta por la justificación de principios y no su aplicación y consecuencias en el mundo. Hegel tratará de superar esto mediante una defensa de la *sittlichkeit*, la *eticidad*, que sería la culminación de su proyecto ético filosófico. “El derecho de los individuos a una determinación subjetiva de la libertad tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética, pues la certeza de su libertad tiene su verdad en esa objetividad y en lo ético ellos poseen efectivamente su propia esencia, su universalidad interior.” (ibíd., 273). Esta realidad ética está presente en las instituciones: la familia, la sociedad civil y el Estado.

Hegel para nada desdeña la moralidad ni su importancia, sino que la considera un paso imprescindible para alcanzar la *eticidad*. Para ejemplificar esta necesidad, Hegel habla de la polis griega como un caso histórico de la expresión de la ética previamente a la moralidad. Era en la costumbre, el hábito y las instituciones de la polis donde “el individuo alcanzaba la realidad de su propia acción, sin conocer la reflexión de la subjetividad en sí.” (Ritter, 1989: 155) De este modo, si bien la moralidad significó la derrota de la eticidad griega, supuso el paso definitivo hacia una verdadera ética de la libertad, una eticidad donde lo subjetivo y lo objetivo se reconcilian de una vez.

3.2 La determinación de deberes concretos

Hegel critica el rigorismo Kantiano, en el sentido de que impide la realización de los individuos en favor de un supuesto individuo-perfecto. Kant nos aleja de esto mediante la imposición de leyes que coaccionan, a través de “exigencias y de principios ideales, la necesidad de determinadas actividades por medio de las cuales se pueden resolver los distintos problemas e intereses morales”. (Krumpel, 2010: 9) Le acusa de escindir a los sujetos entre su realización personal y el deber.

“Pero, para esta conciencia moral se da, al mismo tiempo, la presupuesta libertad de la naturaleza, o ella experimenta que la naturaleza no se cuida de darle la conciencia de la unidad de su realidad con la suya propia y que, por tanto, la hace tal vez llegar a ser feliz o tal vez no. Por el contrario, la conciencia no moral encuentra tal vez casualmente su realización allí donde la conciencia moral sólo encuentra la ocasión para obrar, pero sin que ella le proporcione la dicha de la ejecución y el goce de la consumación. Más bien encuentra razones para lamentarse de este estado de no adecuación entre ella y la existencia y de la injusticia que la limita a tener su objeto solamente como puro deber, pero negándole el verle realizado y el verse realizada ella misma.”(Hegel [1807], 2000: 353)

Esta crítica puede extenderse a todas las éticas que no se fundamenten sobre el contexto histórico y social de una comunidad.

Otra de las críticas más relevantes de Hegel es que para Kant, es imposible fundamentar racionalmente la ética a partir de un *principio material (materiale Prinzipien)*. Si queremos fundamentar la ética racionalmente y de acuerdo al principio de autonomía, el fundamento de la determinación de la voluntad debe ser única y exclusivamente la forma de universalidad expresada por Kant. Pero para Hegel la pregunta por los deberes es una pregunta por el contenido de la acción. Y este contenido de la acción no se puede determinar en la voluntad subjetiva “sino en el lugar de la unión de la voluntad subjetiva y la objetiva, en el lugar de la realización de la libertad comunitaria, de las relaciones sociales.” (Amengual, 2001: 290)

Kant establece el imperativo categórico como la máxima producida directamente por la voluntad racional universal, de la cual debe derivarse el contenido concreto de los diferentes deberes. Sin embargo según Hegel esto no queda en absoluto demostrado.

“Si es esencial destacar que la raíz del deber está en la autodeterminación absoluta de la voluntad y que el conocimiento de la voluntad ha alcanzado por primera vez un fundamento firme y un punto de partida con la filosofía de Kant, con la idea de la autonomía infinita de la voluntad, es asimismo esencial destacar que la permanencia en este punto de vista meramente moral, que no da el paso al concepto de la eticidad, reduce ese merito a un formalismo vacío y reduce la ciencia moral a una mera retórica del deber por el deber mismo.”(Hegel [1821], 2017: 147).

Lo que está planteando Hegel aquí es la impotencia del deber por el deber. El universalismo abstracto kantiano no puede concretar el contenido de las leyes morales porque no pasa de la más pura abstracción. Lo que está planteando Hegel es que no es posible formular juicios morales sin una visión positiva sobre la “vida buena”. En todos los ejemplos que Kant plantea, se asumen como moralmente buenos y necesarios, instituciones sociales y naturales cuyo carácter moral no se demuestra, como por ejemplo la propiedad, la comunicación o incluso la vida humana (Siep, 1989: 180).

En *La Fenomenología del espíritu* Hegel expone el ejemplo del deber de la honestidad frente a la mentira. La proposición "Cada cual debe decir la verdad" a pesar de pretender ser un deber incondicionado de la forma "haz *x*", en realidad, nos dice Hegel, se presupone una condición: la de conocer la verdad. Por lo tanto tendremos que incluirla en la proposición, que quedará de esta forma "cada cual debe decir la verdad, siempre con arreglo a su conocimiento y a su convicción acerca de ella" (Hegel [1807], 2000: 247). Pero el conocimiento y la comprensión de la verdad variará dependiendo del sujeto en cada caso: se cumplirá en el caso en que el sujeto conozca la verdad y esté plenamente convencido de ella y no de otra manera. Por lo tanto la pretensión de universalidad del deber ahora se torna contingente y dependiente del conocimiento de cada individuo, que sí debe decir la verdad pero, irremediabilmente, "con arreglo a su conocimiento y a su convicción acerca de ella; en otros términos, decía otra cosa de lo que suponía; y decir otra cosa de lo que se supone significa no decir la verdad" (ibíd. 248).

La universalidad pretendida por esta máxima fracasa, y la proposición

"vale tanto como afirmar que debe decirse lo verdadero y lo falso mezclado y revuelto, tal como uno lo conoce, lo supone y lo concibe (...) como máxima ética promete un contenido universal y necesario y se contradice a sí misma, con la contingencia de dicho contenido. Y sí, por último, la máxima se corrige diciendo que la contingencia del conocimiento y de la convicción acerca de la verdad deben desaparecer y que la verdad debe, además, ser sabida, se enunciará con ello un precepto en flagrante contradicción con lo que era el punto de que se partía. Primeramente, la sana razón debía tener de un modo inmediato la capacidad de enunciar la verdad; pero ahora se dice que debía saber la verdad, es decir, que no sabe enunciarla de un modo inmediato."(ibíd. 248)

Como Kant deja la fundamentación de la moral en manos de la voluntad y la razón pura, es posible que haya discrepancia entre los diferentes individuos en cuanto a la deseabilidad de la universalidad de ciertas situaciones. Al residir la moralidad en la concordancia de la voluntad con su concepto, entonces, "esta concordancia solamente puede quedar garantizada por el modo del juicio mismo, es decir, por la convicción del deber o por medio de la conciencia."(Siep, 1989: 180) Y si esto sucede no puede derivarse un bien objetivo de la voluntad humana porque cada individuo es libre de determinar el contenido de su voluntad.

Como Amengual explica,

"el deber se fundamenta en la autonomía de la voluntad; de ella recibe también su carácter categórico y universal. Esta es la gran aportación de la filosofía Kantiana, con la que ha llevado a concepto la moral, dándole una fundamentación racional. Ahora bien, esta enorme contribución se queda solo en la universalidad abstracta, porque se queda con la identidad sin contenido, la identidad de la razón abstracta consigo misma, porque dicha universalidad se

consigue al precio de la renuncia a cualquier contenido, al precio de su propia formalidad.” (Amengual, 2001: 294)

Para Hegel esto puede derivar en una ética relativista extrema. Siep dice que, según Hegel, este “concepto moral incondicional y puro de Kant” acaba delegando la determinación del bien, “su concreción de deberes y de acciones particulares buenas, en el arbitrio del sujeto particular y, por ende, suprimir las fronteras entre bueno y malo, moral y amoral.” (Siep, 1989: 180). Esto es lo realmente abominable para Hegel. La extrema subjetividad, la califica como la “más abstrusa forma del mal”.

“La conciencia moral, como la mera subjetividad formal, es estar al borde de precipitarse al mal. La moralidad y el mal tienen una raíz común que es la certeza de sí misma, que es en sí y para sí, que conoce y decide por sí.” (Hegel [1821], 2017: 152)

Este hacer el mal se materializa al priorizar la propia particularidad sobre lo universal. Esta es la posibilidad que se deriva de dejar la fundamentación de lo moralmente bueno en algo completamente libre de todo rasgo empírico, ya que “la esencia de la voluntad es solamente la autodeterminación que como actividad queda libre, empero, de todas sus determinaciones.” (Siep, 1989: 182)

De esta forma queda demostrado para Hegel que la moralidad no puede ofrecernos criterios racionales para la determinación del contenido concreto de los deberes morales, de modo que busca una solución objetiva en la eticidad.

En la eticidad, “nuestras acciones no precisan de otro fundamento que la misma acción, siempre que esta se conforme a lo que en los hechos, universalmente se reconoce como deber” (Valcárcel, 1988: 241). Lo universalmente reconocido como deber y sostenido por lo tanto en el derecho positivo, le viene dado al sujeto de manera natural a través de las prácticas comunes socialmente aceptadas, los hábitos y costumbres de su sociedad, en los cuales, como participante de esa sociedad, se presupone que está reflejada su libertad. Y a través del derecho el individuo llega a realizarse plenamente en su libertad. A esto hace referencia el propio término de la *Sittlichkeit*, viene de la palabra *Sitten*, que en alemán significa costumbre. En la traducción del término, muchas veces como “vida ética” pierde este matiz en el que precisamente se apoya Hegel: las obligaciones morales están ya en las costumbres y hábitos de convivencia de una comunidad.

Las leyes morales deben ser contextualizadas en la historia, en las condiciones y carácter nacional de un pueblo. Cita a Montesquieu para decir que la legalidad de un pueblo no puede alcanzar su verdadera significación y justificación considerándolos aisladamente como pretendía Kant sino que hay que situarlos como “algo dependiente de una totalidad, en conexión con todas las demás determinaciones que constituyen el carácter de una nación o de una época.” (Hegel [1821], 2017: 26).

Como explica Krumpel, para Hegel “el deber moral, el comportamiento moral, es un momento del movimiento social y de la realidad histórica con la cual se ha de confrontar el pensamiento filosófico. La moral, para Hegel, depende de un mundo exterior objetivo y razonable y, por ello, no se puede separar de las leyes e instituciones de ese mundo exterior.”(Krumpel, 2010: 8). Por esto se le achaca a la eticidad Hegeliana un carácter relativista en el sentido de que cada época y sociedad tiene distinto contexto histórico y social.

Sin embargo, Hegel aclara que la explicación y justificación históricas no pueden llegar a alcanzar el peso de una justificación válida por sí misma, y añade “una determinación del derecho puede demostrarse como perfectamente fundada y consecuente desde las circunstancias y las instituciones jurídicas existentes, y ser, sin embargo, injusta e irracional en sí y para sí” (Hegel [1821], 2017: 27).

El paso de esa moralidad a la eticidad se da cabalmente en las instituciones en las que, según Hegel, está ya incluida la libertad de la subjetividad del individuo:

“Cuando el sentimiento del corazón, las inclinaciones y el arbitrio se oponen al derecho positivo y a las leyes, no puede ser la filosofía al menos la que reconozca tales autoridades. Que la fuerza y la tiranía puedan formar parte del derecho positivo es, para este, un aspecto casual que no afecta a su naturaleza.”(Ibid.: 69)

El pensamiento tiene que gobernar la realidad, y cuando la realidad no se ajusta a los dictados del pensamiento entonces es necesario reorganizar el orden social existente, como sucedió con la revolución francesa y la abolición del absolutismo y el feudalismo. (Marcuse, 1971: 20) Si las instituciones jurídicas y el estado no garantizaran la libertad moral de los ciudadanos entonces perderían toda legitimación.

Tal y como lo ve Hegel, lo ético no sería entonces algo impuesto a la libertad de la voluntad de los individuos sino un reflejo de la expresión natural de su actuación, sus hábitos y costumbres. Los individuos ven incluida su voluntad particular en esas instituciones éticas:

“El derecho de los individuos a determinarse subjetivamente para la libertad se realiza cuando los individuos pertenecen al ámbito ético real, pues la certeza de su libertad encuentra su verdad en este ámbito objetivo, y en ese ámbito ético poseen realmente su propia esencia, su generalidad interna.”(Hegel [1821], 2017: 177)

Esto se debe a que para Hegel no puede haber instituciones éticas en una sociedad cuyos sujetos no sean éticos ellos mismos, donde sus hábitos y su forma de actuar no sea virtuosa, y viceversa, las instituciones no serán éticas en la medida en que no representen y realicen la voluntad de los individuos. “El individuo sólo alcanza su derecho al ser ciudadano de un buen Estado” (ibíd. 274) y esto depende en buen grado de “la sabiduría con que los legisladores y gobiernos han actuado respecto de las

condiciones dadas y las circunstancias de su tiempo” (ibíd. 73). Hegel considera que en este estado es fácil ser virtuoso y seguir los deberes morales en cumplimiento con el papel que cumple cada uno dentro de la comunidad ética porque “no tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias. (...) las virtudes son la aplicación de lo ético a lo particular y según ese aspecto subjetivo algo indeterminado, lo cuantitativo -el más y el menos- entra en su determinación.”(ibíd. 271).

Para Hegel la base de la legislación de una sociedad no puede más que perfeccionarse mediante un progreso de carácter “aparentemente sereno e imperceptible”, por lo que no se da mucho margen de maniobra a la hora de cambiar el contenido de la base de una legislación en la que debe asentarse el poder legislativo y que “no tiene, por lo tanto, que ser hecha por él” (ibíd. 446). Siep explica que esto se debe a que, para Hegel, el grueso de los ciudadanos carece de habilidades y conocimientos necesarios para la correcta comprensión e interpretación de ella, por lo que los gobernantes deberán ser aquellos con conocimientos filosóficos necesarios para el desempeño adecuado de su papel.

Hegel busca la manera de impedir que la subjetividad y el interés egoísta de los particulares se privilegie por encima del bienestar y la paz de toda la comunidad, dándole a lo ético un contenido “que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las instituciones y leyes existentes en y por sí”(ibíd. 265) La moralidad, la eticidad, el interés del Estado, constituyen cada uno un derecho peculiar, porque cada una de esas figuras es una determinación y forma de existir de la libertad. Aún así la defensa de la autonomía del individuo para Hegel debe estar garantizada y su realización no implica la negación de la objetividad. En otras palabras, los fines subjetivos y objetivos no se deben excluir mutuamente, si no que los primeros deben estar incluidos en los segundos.

El hecho de que nuestras actuaciones estén motivadas por las leyes morales no implica necesariamente que el efecto práctico de nuestras acciones sea moral. Es decir, el fin *no* santifica los medios: “para un buen fin está permitido, e incluso es un deber, usar como medio algo que por sí de ninguna manera lo es, lesionar lo que es por sí santo, en una palabra convertir un delito en medio para un fin bueno.”(Ibid.: 248).

3. Contestación Kantiana y conclusiones

Pese a las críticas que Hegel hace a la teoría kantiana de la moralidad, los dos comparten en realidad un mismo proyecto; para ambos “el valor y la dignidad humana derivan del hecho de no estar sometidos a otra ley o principio de acción que el que los seres humanos se dan a sí mismos.” (Peña, 2007: 7).

Aquellos que han recogido el testigo kantiano no han pasado por alto los problemas señalados por Hegel y han tratado de resolverlos con más o menos éxito. La

exposición y análisis adecuado de estas teorías me llevaría a la realización de un ensayo cuya extensión sobrepasaría con creces lo requerido para el presente trabajo. Por ello voy a limitarme a exponer brevemente las tesis que me han parecido más pertinentes, a saber, las que formulan J. Habermas en *Aclaraciones a la ética del discurso* y A. Wellmer en *Ética y dialogo*. Ambos se dirigen directamente a las críticas Hegelianas, tratando de integrarlas y superarlas en sus teorías.

El principio formal de la moral kantiana obliga a la abstracción de contenidos concretos en la ley moral, lo que, según Hegel, provoca la tautología de los juicios morales. Habermas niega que Kant o la ética del discurso sean vulnerables a esa objeción. El principio moral exige “no solo consistencia lógica o semántica, sino la aplicación de un punto de vista moral sustancial dotado de contenido” (Habermas, 2000: 24) Y este contenido no lo aporta la razón sino que proviene de la praxis cotidiana, de la vida. Los sujetos se encuentran con estos conflictos de acción y los examinan a través del principio moral. Sin embargo, admite que en parte Hegel tiene razón cuando cuestiona que se puedan formular conceptos morales sin concretar lo que debe ser la *vida buena*. La filosofía debe aportar visiones sobre la *vida buena* para que también la ética pueda justificarse. Reconoce no tener una respuesta completamente satisfactoria pero afirma que es posible aproximarse en versiones indirectas del principio moral que “se abstienen de toda descripción positiva, como acontece, por ejemplo, en el principio básico de la ética del discurso, y se refieren, en términos de negación, a la vida vulnerada y quebrantada, en lugar de referirse en términos afirmativos a la buena” (Ibid.: 25) Es decir, según Habermas, si mantenemos el formalismo kantiano no podemos definir lo que *debe ser* pero sí lo que *no debe ser*.

La ética del discurso abandona la doctrina de los dos reinos kantianos y trata de resolver el abismo entre lo universal y lo particular, atendiendo a la crítica hegeliana sobre la imposibilidad de enunciación de un principio moral con independencia del contexto de contenidos concretos. Rechaza también la noción de autonomía de la filosofía de la consciencia y la substituye por una noción intersubjetiva de la autonomía que “hace justicia al hecho de que el libre desarrollo de la personalidad de cada uno depende de la libertad de todas las personas” (Ibid.: 28). El carácter nomológico de la ética kantiana la hace “impermeable a las consecuencias y efectos que se derivan del seguimiento obligado y general de una norma” (Gimbernat 1989: 607). Ya no basta con que cada uno, en su individualidad, compruebe por sí mismo si su acción es moral o no: el valor moral de las acciones se verifica ahora dentro de un marco discursivo público e intersubjetivo. La ética discursiva “libera al particular de la tarea de anticipar los posibles intereses de los implicados en el discurso ético” (Gimbernat 1989: 610). A través de un dialogo sincero y honesto los individuos expresan públicamente si se identifican con la universalización de una determinada norma moral.

Hegel reprocha a Kant la ineffectividad práctica de las intenciones morales en las que basa el valor moral. Estas resultan “inoperantes si no son capaces de apoyarse en las motivaciones, expectativas, afectos individuales y colectivos” (Ibid.). Habermas reconoce la importancia y la necesidad de la existencia de instituciones sociales

reconocidas para la realización de las ideas morales y su paso de la teoría a la práctica. “Las convicciones morales tendrían que quedar efectivamente sin consecuencia alguna para la praxis si no pudiesen apoyarse en la fuerza impulsora de los motivos y en la validez social reconocida de las instituciones.”(Habermas 2000:28). Sin embargo, considero un poco injusta esta crítica por la despreocupación Kantiana por la aplicación de la moral en la sociedad. Kant no olvida esto tan fácilmente y traslada las leyes morales a las leyes del derecho. Deben ser las mismas leyes, la única diferencia es dónde reside la motivación de la acción. Por lo tanto Kant está también pensando en una encarnación institucional de la moral, que si bien no puede hacer que todos los sujetos actúen por deber, si debe poder hacer que estos actúen conforme al deber, creando así un espacio ético real donde la moral pueda realizarse.

Habermas afirma que ni la ética del discurso ni Kant justifican el sacrificio de los procedimientos por el fin, es decir, “la máxima de que el fin justifica los medios es incompatible con la letra y el espíritu del universalismo moral” (Ibid.: 29). En juego está la realización política de los principios morales universalistas: “con frecuencia faltan instituciones que hagan esperable socialmente en determinados lugares una formación discursiva de la voluntad para determinados temas.”(Ibid.: 30)

Según Wellmer, la ética del discurso es la única que representaría un intento serio de fundamentar un deber ser racional de forma absoluta e incondicional, pero considera que cae en el mismo error que Kant: mientras este idealizaba el reino de los fines, ellos idealizan la situación de habla. Habermas cree haber evitado el ideal imposible al incluir su teoría “de antemano, en su procedimiento, la orientación por las consecuencias de las acciones y normas”(Wellmer 1994:) pero admite que, pese a la pretensión universalista de la teoría, debe abrirse a la posibilidad de excepciones en lo referente a casos particulares:

“Las fundamentaciones morales no sirven de nada cuando la descontextualización de las normas morales universales empleadas para la fundamentación no se puede contrarrestar en el proceso de aplicación.” (Habermas, 2000: 27).

Wellmer dice que la ética defendida por Habermas y Apel es una ética dialógica, una que sustituye el *principio moral* por el *principio del dialogo*, mientras que la que él defiende es aquella en la que el diálogo ocupa un puesto privilegiado. Es decir, Wellmer argumenta que las tesis de la ética dialógica se sustentan sobre una teoría consensual de la verdad que “convierte al consenso racional infinito en instancia garante de la verdad” (Wellmer 1994: 105). Esta teoría está basada en una situación de habla ideal y perfecta, concebida como núcleo de la racionalidad, y que concluye en dos problemas irresolubles y contrarios entre sí dependiendo de si consideramos el argumento de la validez del consenso de forma fuerte o débil: con la primera surgiría el problema de estar negando el progreso histórico de las ciencias, y con la segunda aparecería el problema de un relativismo en el que todos los consensos serían provisionales y sujetos a una infinita revisión. Es decir, el problema de la validez de una norma moral

producida por la ética del diálogo no es, de si los participantes del diálogo acceden a él racionalmente, sino de en qué medida mis argumentos son más o menos acertados. La racionalidad de los participantes no es garantía de nada. “Así, no sería aceptable decir que el consenso de los físicos del siglo XIX sobre la verdad de la mecánica de Newton no era racional, aunque hoy sabemos que ella no era verdadera (Ibid.: 96)”.

Wellmer parte de las tesis de John R. Silber, quien pretende resolver el problema de la intersubjetividad de la razón cambiando la primera persona del singular a la primera del plural, del *Yo* al *Nosotros*. Es decir, ya no se trata de si *yo* podría querer que cierta máxima fuera universalizable sino si *todos* nosotros podríamos quererlo. Pero como señala Wellmer esto traslada a los juicios morales incertidumbre: podríamos equivocarnos con respecto a los deseos e intenciones de los otros. Para que esto no ocurra la discusión moral debería realizarse bajo un marco de comunicación absoluta y perfecta entre los individuos de una comunidad, algo ciertamente ideal. Para Wellmer “las consideraciones de Silber deberían, por consiguiente, ser entendidas como indicio de una dialogicidad intrínseca al principio moral kantiano.” (Ibid.: 73).

Su alternativa a esta ética universalista del diálogo, es una interpretación falibilista de la moral kantiana “y en lugar de una pretensión de fundamentación fuerte y unidimensional (...) una pretensión que fuera débil y pluridimensional” (Ibid.). Se trata de incluir las matrices situacionales en las que se producen las controversias morales, en las que se incluyen la comprensión de los individuos del mundo, de sí mismos y de su situación respectiva y la de los demás respecto a ellos.

“cada vez que sea posible un esclarecimiento dialógico de las diversas interpretaciones de una situación dada y de las relaciones del individuo consigo mismo, y cada vez que se pueda alcanzar un entendimiento comunicativo acerca de las múltiples apreciaciones sobre necesidades y valores, ello constituirá también una exigencia de la ética kantiana (...) pues nunca será generalizable una máxima que se oponga al dialogo en situaciones donde pretensiones, necesidades o interpretaciones de la situación incompatibles colisionen entre sí.” (Ibid. 74)

Según Wellmer, si podemos alcanzar un acuerdo sobre las circunstancias reales de una situación concreta, entonces podremos disolver las controversias morales.

“Esto implica que la pregunta de si nosotros podemos desear que mi máxima se convierta en ley general va a ser más o menos equivalente a la pregunta de si mis análisis de la situación, mi autocomprensión y mis interpretaciones son adecuados, acertados o veraces.” (Ibid. 145)

La ética del diálogo pese a su pretensión de intersubjetividad, no logra “diseñar el medio que proporcione estabilidad y calidad a las relaciones intersubjetivas” (Gimbernat, 1989: 611). Es necesaria la existencia de instituciones sociales que garanticen las condiciones de igualdad de todos los implicados en el dialogo moral, y una contextualización real e informada de los argumentos debatidos. No basta que los

participantes posean una cierta racionalidad, sino que es necesario también que tengan una buena comprensión de la situación real, de los otros y de la suya propia. Una situación ideal difícil de alcanzar. Habermas cita a Horkheimer cuando afirma que es necesaria una teoría materialista de la sociedad para poder resolver los problemas morales en la práctica. Creo que esto es lo que Wellmer intenta defender en su teoría: la necesidad de introducir las teorías socio-políticas en el debate moral para poder crear situaciones de comunicación real en las que los razonamientos de los participantes sean lo más veraces y reales posibles para que las conclusiones morales también lo sean. En palabras de Wellmer “el destino de la moral y de la razón no está inexorablemente ligado al absolutismo de los acuerdos definitivos o de las fundamentaciones últimas” (Wellmer, 1994:).

En conclusión: pese a la pertinencia de las críticas hegelianas, el valor de la teoría kantiana sigue en pie. Hegel nos recuerda que solo podemos alcanzar la vida ética dentro de los lazos de una comunidad, y solo a través de la realización de la libertad colectiva lograremos la libertad individual. Las soluciones de la ética del diálogo y de la ética dialógica de Wellmer no satisfacen quizás por completo el ideal de una ética universal total pero ofrecen una respuesta sólida a las críticas hegelianas y buscan un marco de aplicación concreto para el imperativo categórico kantiano.

4. Fuentes.

Hegel, G. W. Friedrich, (1807) *Fenomenología del espíritu*, ed. Wenceslao Roces, Madrid: Fondo de cultura económica de España S.L. 2000.

Hegel, G. W. Friedrich, (1821) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, ed. Joaquín Abellán, Madrid: Tecnos, 2017.

Hegel, G. W. F. (1968), *Gesammelte Werke*, ed. crítica de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburgo: Felix Meiner.

Kant, Immanuel, (1785) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. Manuel García Morentes, San Juan: Pedro M. Rosario Barbosa, 2007.

Kant Immanuel, (1788) *Crítica de la razón práctica*, ed. Dulce María Granja Castro, México D.F: Biblioteca Immanuel Kant, 2003.

Kant, Immanuel. (1797) *Metafísica de las costumbres*, ed. A. Cortina y J.Conill, Madrid: Tecnos, 1989.

Kant, Immanuel, *Werkausgabe*, ed. de W.Weischedel, Franfort: Suhrkamp del Memo, 1968.

Kant, Immanuel, (1784) *¿Qué es la ilustración?*, Madrid: Taurus, 2012.

4.1. Bibliografía secundaria.

Amengual Coll, G. (2001) *La moral como derecho: Estudio sobre la moralidad en la filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid: Trotta S.A.

Gimbernat, J. (1989) Las renovadas objeciones hegelianas a la moralidad kantiana, en Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R. (Eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la crítica de la razón práctica*, (pp. 605-611) Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1991) *Aclaraciones a la ética del discurso*, ed. de José Mardomingo Madrid: Trotta, 2018.

Krumpel, Heinz, (2010) “La crítica de Hegel al imperativo categórico de Kant: aspectos hermenéuticos de la interculturalidad”. *Pensamiento, Papeles de Filosofía*, nº1, julio de 2012.

Ezquerria Gómez, Jesús. (2009) “La voluntad libre en Hegel”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, nº 15, 2010, pp. 147-166.

Marcuse, Herbert. (1971) *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1976.

- Papaioannou, Kostas. (1962) *Hegel, filósofo de todos los tiempos*. Madrid: Ediciones-distribuciones S.A., 1975.
- Peña, Carlos. (2017). “Rawls, entre Kant y Hegel”. *Revista de filosofía*, nº73, octubre de 2017, pp. 219-229.
- Ritter, Joachim. (1966) “Moralidad y eticidad sobre la confrontación de Hegel con la ética Kantiana” en Amengual Coll, G. (Comp.) (1989) *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Siep, Ludwig. (1981) “¿Qué significa: “superación de la moralidad en eticidad” en la filosofía del derecho de Hegel?” en Amengual Coll, G. (Comp.) (1989) *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Stanguennec, André. (1985) *Hegel, critique de Kant*. Paris:Presses Universitaires de France, 1985.
- Tugendhat, Ernst. (1997) *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 2016.
- Valcárcel, Amelia. (1988) *Hegel y la ética sobre la superación de la “mera moral”*, Barcelona: Anthropos, 1988.
- Wellmer, Albrecht. (1994) *Ética y dialogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona: Anthropos, 1994.
- V. Miranda, Luis. (2009) “Comunitarismo versus liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después.”. *Nomos, Universidad Viña del Mar*, nº 4, pp. 31-52.