

**MORALIDAD Y ETICIDAD EN EL DEBATE
MULTICULTURALISMO VS LIBERALISMO**

CARLOS JULIO LONDOÑO BETANCOURT

**Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Santiago de Cali
2011**

**MORALIDAD Y ETICIDAD EN EL DEBATE
MULTICULTURALISMO VS LIBERALISMO**

CARLOS JULIO LONDOÑO BETANCOURT

Trabajo de grado para aspirar al título de Magíster en Filosofía

Maestría en Investigación en Filosofía

**Director de trabajo de grado: Pedro José Posada Gómez
Profesor de filosofía del lenguaje, teorías de la argumentación
y la acción comunicativa**

**Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Santiago de Cali
2011**

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Santiago de Cali, 1 de agosto de 2011

DEDICATORIA

A mis padres, a quienes este texto debe más de lo que parece.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi director de trabajo de grado Pedro José Posada por su disposición, aportes y conocimiento de Jürgen Habermas, lo cual hizo posible que la investigación se pudiera llevar a cabo.

Igualmente le agradezco al grupo de investigación de praxis sobre todo a los profesores Delfín Grueso y Rodrigo Romero por sus innumerables aportes y críticas que hicieron posible mi formación en filosofía política y que este texto saliera adelante.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	8-18
1. DISCUSIÓN ÉTICO-POLÍTICA ENTRE EL MULTICULTURALISMO Y EL LIBERALISMO.....	19-38
2. LA MORALIDAD EN KANT.....	39-54
3. LA DISTINCIÓN DE LA MORALIDAD Y LA ETICIDAD EN HEGEL.....	55-75
4. LAS OBJECIONES DE HEGEL A LA MORALIDAD KANTIANA.....	76-85
4.1. OBJECIONES AL FORMALISMO KANTIANO.....	77-78
4.2. OBJECIONES AL UNIVERSALISMO KANTIANO.....	78-79
4.3. OBJECIONES A LA IMPOTENCIA DEL SIMPLE “DEBER SER”.....	79-80
4.4. OBJECIONES AL “TERRORISMO” DE LA PURA INTENCIÓN.....	80-85
5. HABERMAS Y LAS OBJECIONES DE HEGEL.....	85-104
6. LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y LA COMUNIDAD POLÍTICA....	105-120
6.1. LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA.....	105-116
6.2. LA COMUNIDAD POLÍTICA.....	116-120
CONCLUSIONES.....	121-135
BIBLIOGRAFÍA.....	136-141

Moralidad y eticidad, que corrientemente valen como sinónimos, están tomadas aquí en un sentido esencialmente diferente entre sí. Por otra parte, incluso la representación parece distinguirlas. El lenguaje kantiano usa con preferencia la expresión *moralidad*, y en realidad los principios prácticos de su filosofía se limitan completamente a ese concepto y hacen imposible el punto de vista de la eticidad, a la que incluso atacan y aniquilan expresamente. Aunque moralidad y eticidad sean sinónimos según su etimología, esto no impide usar las dos palabras diferentes para conceptos diferentes.¹

¹ HEGEL, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires (Argentina): Editorial sudamericana, 1975. § 33. p. 67.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo presento el punto de vista de Habermas sobre la relación entre el multiculturalismo y el liberalismo. El pensador alemán argumenta una salida política y discursiva con respecto a las objeciones del multiculturalismo al liberalismo. El multiculturalismo proviene de la corriente teórica “comunitarista”, que viene a representar el renacimiento, en los años ochenta, de las críticas de raíz hegeliana al liberalismo kantiano. Objetan al liberalismo, su “atomismo”², este término de los comunitaristas describe al liberalismo como un agregado de individuos separados y orientados por objetivos individuales; de esta manera, someten a examen la concepción de la persona implícita en el liberalismo, como prioridad el individual y sus derechos frente a lo social, y ponen en cuestión si las personas son capaces de desarrollar sus potencialidades aisladamente³.

La ontología liberal de la persona como individuo se funda en la pretensión de distinguir entre lo privado y lo público (lo personal y lo político) y en su intento, de allí derivado, por afirmar la neutralidad del Estado en materia de concepciones del bien y proyectos de vida.⁴ Según la teoría comunitarista de Michel Sandel, la adopción de ese presupuesto liberal

² El término “atomismo” en sentido amplio se utiliza para caracterizar las doctrinas contractualistas que surgieron en el siglo XVIII y también doctrinas posteriores que heredaron la visión de la sociedad como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales. TAYLOR, Charles. “El atomismo”. *Derecho y moral, ensayos analíticos*. Barcelona: Editorial Ariel, 1990. p. 107.

³ En buena medida estas son las críticas de Charles Taylor hacia al trabajo de Rawls considerado como una teoría fundamentalmente kantiana.

⁴ GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999. pp. 17 y 18.

implica dejar de lado la visión más adecuada de la persona, que reconoce la importancia que tiene, para cada uno, el conocimiento de los valores propios de su comunidad.⁵

Es difícil reconocer al comunitarismo y al multiculturalismo como teorías homogéneas, unificadas, esta última teoría reconoce a las sociedades modernas como compuesta por una pluralidad de grupos (étnicos, religiosos, etc.). Resulta difícil enumerar con precisión cuáles son los contenidos más o menos propios de estas posturas. Los términos “comunitarismo” y “multiculturalismo” sirven como “paraguas” para reunir una diversidad de estudios en una línea similar de críticas al liberalismo. Lo mismo sucede con “liberalismo”, que no es una postura unificada, aunque la resumo como una valoración en la que se le da prioridad al sujeto como individuo, con derechos individuales y obligaciones universales.

Tras varios años de albergar polémicas entre liberales y comunitaristas, la filosofía política ha cambiado el foco de su atención; sin embargo, la polémica está emparentada con el problema de la primacía del sujeto individual sobre lo social. Actualmente la discusión se refiere a los problemas originados por la diversidad cultural de la mayoría de las sociedades modernas. Los multiculturalistas⁶ señalan que dentro de una misma sociedad hay una gran gama de diferencias grupales, étnicas, lingüísticas, religiosas, que ya no son como los pueblos de la Antigüedad (Grecia y Roma) que se podían agrupar en un ideal común de comunidad. La polémica se enfoca en que el pensamiento liberal tiene dificultades para dar respuesta adecuada a los desafíos que enfrentan las sociedades modernas multiculturales.

⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁶ Se entiende por multiculturalismo, la tesis que la sociedad está constituida por varias culturas. La sociedad está conformada por etnias de pertenencia histórica a una nación, y por los inmigrantes que entran a hacer parte de un Estado. Los multiculturalistas defienden la idea que el estado debe proteger estas culturas. KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2002. pp. 36 y 37.

Los multiculturalistas, que se agrupan como una forma del comunitarismo, destacan el carácter pluricultural de muchas sociedades modernas y llaman la atención sobre el impacto que tiene este hecho en el diseño de una teoría abstracta de la justicia. Los multiculturalistas critican al Estado liberal por las peligrosas repercusiones prácticas que este modelo pueda tener, pues en su pretensión de neutralidad ante las concepciones del bien, al separar lo privado de lo público, la idea liberal conlleva a un formalismo y a un universalismo abstracto que no reconoce ni hace justicia a las culturas y termina imponiendo una cultura hegemónica. Consideran que en el plano real, el modelo liberal no otorga derechos reales y diferenciados a los colectivos que se distinguen de una cultura mayoritaria.

En la tesis del multiculturalismo, el Estado liberal no reconoce a los grupos minoritarios. En contraste, el liberalismo también pone en cuestión al multiculturalismo en la medida que al defender derechos diferenciados entre los colectivos identitarios no muestra la forma de lograr la unidad, la comunidad política y la legitimidad en el Estado democrático contemporáneo.

El eje principal de este trabajo está en que en el debate actual de la filosofía ético-política entre el multiculturalismo y el liberalismo, se revive el enfrentamiento filosófico entre las posiciones hegelianas y kantianas y se retoman los elementos básicos de la polémica entre “moralidad” y “eticidad”. En este sentido, para buscarle una salida a las objeciones del multiculturalismo al liberalismo, una posible solución ético-política al problema actual de reclamo de justicia por parte de los grupos minoritarios y de la desarticulación de la unidad política, es necesario examinar a fondo las clásicas objeciones de Hegel a la moralidad

kantiana y el concepto de eticidad de Hegel, en el cual se apoyan los multiculturalistas para criticar el liberalismo.

Esta disputa entre comunitaristas y liberales puede ser vista como un nuevo capítulo de un enfrentamiento filosófico de larga data, como el que enfrentaba a las posiciones “kantianas” y “hegelianas”. En efecto, en buena medida, el comunitarismo retoma las críticas que hacía Hegel a Kant: mientras Kant aludía a la existencia de ciertas obligaciones universales que debían prevalecer sobre aquellas más contingentes derivadas de nuestra pertenencia a una comunidad particular, Hegel invertía aquella formulación para otorgar prioridad a nuestros lazos comunitarios.⁷

En el debate entre multiculturalismo y liberalismo está en juego la valoración del sujeto; por un lado, con Kant, se argumenta que éste es individual y “autónomo” al imponerse normas universales, y por otro lado, con Hegel, se valora al sujeto como plural, pues el ser humano deriva su realización de la integración de los individuos en la comunidad. Además, al poner de relieve las objeciones de Hegel -que en general consisten en que el sujeto moral de Kant es individualista y conlleva a una “ética” o “norma” formal y universalista abstracta, separada de los contextos vitales- sopeso los alcances de su crítica; y, por otro lado, evaluo si la “ética discursiva” de Habermas supera las objeciones de Hegel a la moralidad kantiana⁸; también pretendo examinar en este autor cuándo las normas de acción son correctas o justas en los contextos de vida. La reflexión orientada a la producción democrática de una norma como correcta o justa, pone de plano la relación entre la

⁷ GARGARELLA. Op. cit., p. 125.

⁸ Sobre Kant y Hegel la tarea que me propongo no es reconstruir todo su sistema de filosofía ético-política, sino aclarar qué aspectos de su teoría retoma Habermas en sus textos para construir su ética discursiva y cómo pretende superar la crítica hegeliana.

moralidad, entendida como “las cuestiones de justicia” y la eticidad, entendida como “las cuestiones de vida buena”.

Habermas argumenta una posible salida al problema de cómo mediar, en un sistema normativo y político, entre las “cuestiones de vida buena” (la eticidad, la cultura, los valores sociales) y “las cuestiones de justicia” (la moralidad, los derechos humanos). Habermas apunta a un modelo ético-político deliberativo, a un proyecto de unidad ciudadana, al poner las demandas de justicia al lado del debate público, en el cual se acepta el mejor argumento y se involucra a todos los afectados.

La “ética del discurso” de Habermas es una extensión de su teoría sobre la acción comunicativa, la cual consiste en que las personas utilicen su capacidad comunicativa para llegar al entendimiento⁹. La “ética del discurso” se ocupa de los problemas morales, normativos y de justicia, su papel consiste en cómo llegar a acuerdos ante conflictos morales y de justicia. Habermas propone un concepto de “situación ideal de habla”, como concepto regulativo; las normas y las acciones son pensadas desde un “debe ser”, en donde los diversos participantes superan los contextos inmediatos de sus vidas, la subjetividad inicial de sus puntos de vista, asegurando la unidad del mundo objetivo y la intersubjetividad a través de lo razonable y los derechos humanos.

En este trabajo planteo que la concepción habermasiana de la “ética del discurso” incluye los problemas relevantes de las formas de vida en el debate político, en un concepto “esfera pública” que tiene un ámbito más allá del formal, es decir en los parlamentos y los estrados judiciales. La esfera pública se extiende hasta un ámbito informal, el mundo de la vida y la

⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa, I*. México: Editorial Taurus, 1999. p. 27.

racionalidad de las formas de vida. La idea es argumentar, a partir de Habermas, si es posible una salida al conflicto planteado por las posiciones multiculturalistas que exigen reconocimiento ante un Estado liberal.

Retomo la diferenciación de las categorías de “moralidad” y “eticidad”, hecha por Hegel¹⁰, y además, a partir de Habermas, le doy el siguiente uso significativo: la eticidad se relaciona con las cuestiones de vida buena y de tradición cultural; mientras que la moralidad se relaciona con las cuestiones de justicia, debidamente argumentadas en un debate público.

El problema que presento aquí es uno que hace presencia en el plano político y legislativo de las sociedades contemporáneas y que está ganando la atención del mundo filosófico: el de la creciente demanda de justicia y exigencia de reconocimiento de los “colectivos identitarios”¹¹ y el modo en que esas demandas ponen en cuestión buena parte el modelo de Estado liberal. En este trabajo, por un lado, planteo que Habermas tiene un modo particular de responder a las demandas de reconocimiento y de justicia y, por otro lado, pongo en examen el alcance real de la “política deliberativa” que este autor propone.

En este sentido sopeso si el camino de Habermas, la “política deliberativa” y el diálogo moral razonable que apunta hacia la búsqueda de principios humanos y de justicia, permite

¹⁰ Hegel distingue entre una moralidad subjetiva (*Moralität*) y la moralidad objetiva (*Sittlichkeit*). Se traduce *Moralität* por ‘moralidad’ y *Sittlichkeit* por ‘eticidad’. En el caso de la eticidad, se entiende como la obediencia a una Ley moral, en tanto fijada por normas, leyes y costumbres de la sociedad. Mientras que moralidad consiste en el cumplimiento del deber por el acto de la voluntad. Véase, FERRATER MORA, José. “Moral”. *Diccionario de filosofía*, (Tomo III). Barcelona: Editorial Ariel, 2001. pp. 2460 y 2461.

¹¹ La expresión “colectivos identitarios” es usada aquí para referirnos a los grupos étnicos, raciales o minoritarios oprimidos. Habermas utiliza la expresión “identidades colectivas” para referirse a las minorías étnicas y culturales que luchan por el reconocimiento de sus identidades en el contexto de una cultura mayoritaria. Véase, HABERMAS, Jürgen. “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”. *La inclusión del otro*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999. pp. 198 y 199

lograr la “comunidad política” en un Estado democrático, más allá de intereses particulares, religiosos o culturales que puedan poner en riesgo la unidad del Estado. Cuando Habermas habla de “moralidad” lo hace con el matiz kantiano del procedimiento válido de universalización de las normas para todos los seres humanos sin distinción de raza, religión o cultura; aunque con la claridad que Habermas entiende la moralidad como un acuerdo racional intersubjetivo, en el cual los actores involucrados le dan validez al mejor argumento.

Además, Habermas se declara un kantiano y trae a su sistema filosófico el carácter universal del imperativo categórico; imperativo que modifica en términos de filosofía del lenguaje, el de Kant es monológico y el de Habermas intersubjetivo. De esta forma, toda norma (o máxima) es válida en un debate si es universalizable e involucra a todos los afectados. Así, propone la fundamentación intersubjetiva de las normas de acción a través de la argumentación y unas reglas procedimentales.

Habermas sugiere así una solución “deliberativa” y “democrática” a los problemas de la convivencia política. Solución que exige poner la política del lado de la moral y lo razonable, es decir, que las cuestiones de justicia se pueden debatir, argumentar, desde un punto de vista moral, desde una aproximación a la “situación ideal de habla” y a las “reglas procedimentales”. Este modelo ético-político invita a las etnias, minorías y sectores oprimidos a acceder a la dimensión pública y a la moralidad universalista en la cual se fundamentan los derechos humanos. Al proponer este camino, Habermas claramente toma distancia de ciertas soluciones de tipo multiculturalista, que insisten en proteger las etnicidades frente al resto de la sociedad; e incluso de teorías de raíz liberal (como por

ejemplo, John Rawls y Will Kymlicka) que excluyen el debate político y privilegian las soluciones puramente legalistas de un Estado jurista, en el cual los conflictos y las demandas se resuelven en los estrados de los jueces y magistrados.

En el panorama de la discusión de la filosofía ético-política, un pensador contemporáneo como Taylor, al defender el reconocimiento de las culturas como una necesidad vital del ser humano, se declara hegeliano. Rawls, por su parte, al defender una moral neutral y universal se declara kantiano. En la forma como Habermas toma distancia frente al multiculturalismo y al liberalismo, retoma la clásica oposición entre Hegel y Kant. El interés de este trabajo es poner de relieve los conceptos de moralidad y eticidad que Habermas retoma en la controversia entre la eticidad hegeliana y la moralidad kantiana para darle una salida moral y política, en su ética discursiva, al reclamo de justicia de los grupos minoritarios.

En este trabajo planteo que en el debate entre multiculturalismo y liberalismo se debe retomar las objeciones de Hegel a la moralidad kantiana que se pueden resumir de la siguiente manera:

Según Hegel, la moralidad kantiana pasa a ser un mero formalismo (o tautología), cuando el imperativo categórico abstrae todo contenido de las máximas de acción. Existe en la moralidad kantiana un universalismo abstracto cuando se separa y privilegia lo universal sobre lo particular. Los juicios, en este caso, parecen ser externos al problema del contexto que pretenden solucionar. Por otro lado, los principios morales de Kant se basan en el cumplimiento del el “deber ser”, separando el “ser”, y esto trae el problema de cómo poner

en obra tales principios morales si el individuo no se identifica con ellos, y, finalmente para Hegel la moral kantiana presenta una exigencia racional que no tiene en cuenta el proceso de la formación del espíritu y sus concreciones históricas; de esta manera, la moralidad kantiana tiene como fin la realización de la razón, e incluso dando por buenas a acciones inmorales o injustas.¹²

Traer de entrada las objeciones hegelianas a la moralidad kantiana permite entender mejor la discusión ético-política actual, puesto que multiculturalistas como Taylor se basan en el concepto de eticidad, de origen hegeliano, al criticar a los liberales. Para analizar los alcances de este cuestionamiento multicultural es necesario retomar el concepto de eticidad de Hegel y sus objeciones a la moralidad kantiana. En este sentido, se plantea aquí que Habermas, para darle salida a este problema multicultural/liberal, retoma en su fuente las teorías ético-políticas tanto de Kant como de Hegel y evalúa las objeciones de Hegel a Kant e intenta resolverlas en la ética discursiva. Al sopesar estas dos posiciones propone una salida deliberativa en la democracia y una estructuración de la esfera pública al querer incluir los aspectos “razonables” de la vida buena en el debate político.

Es así que Habermas retoma elementos directamente de Kant: la razón práctica, la moralidad y el imperativo categórico; y de Hegel: su crítica a la moralidad kantiana, la distinción entre “moralidad” y “eticidad” y la dialéctica de las eticidades, es decir, la familia, la sociedad y el Estado relacionadas con el concepto de moralidad. De tal forma las costumbres son pensadas o razonadas; pero en ambos casos, Habermas matiza y aclara las

¹² HABERMAS, Jürgen. “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la “ética del discurso”?”. *Escritos sobre eticidad y moralidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. pp. 97-99.

posiciones de Kant y de Hegel para crear el “republicanismo kantiano”, como él mismo denomina a su filosofía ético-política, pues intenta retomar la noción de moral de Kant con sus implicaciones universalistas, y a la vez subrayar la dimensión pública de la autonomía¹³. En este sentido, Habermas se considera más kantiano, pues considera que:

Kant ha formulado las preguntas morales fundamentales de tal modo que podían hallar una respuesta racional; en caso de conflicto debemos hacer lo que sea igualmente bueno para todas las personas.¹⁴

La política habermasiana busca recuperar el espacio de la autonomía pública y la legitimidad de la democracia al proponer la alternativa de llevar al debate los aspectos estructurales y razonables de las formas de vida concretas; de este modo, propone el espacio de discusión intersubjetivo que somete a examen los argumentos de los afectados en el conflicto, y en el cual se pueden lograr los acuerdos, teniendo presente el punto de vista moral de lo bueno para todas las personas. Es así que la ética de Habermas es más dialéctica que la de Kant, pues intenta mediar entre el procedimiento de universalización de las normas y los aspectos particulares de la vida buena.

La ética del discurso amplía frente a Kant el concepto deontológico de justicia a aquellos aspectos estructurales de la vida buena que desde el punto de vista general de la socialización comunicativa cabe destacar de la totalidad concreta de las formas de vida

¹³ Véase VALLESPÍN, Fernando. “Introducción: IV. El republicanismo kantiano”. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Editorial Paidós, 1998. pp. 28-37.

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. “Reconciliación mediante el uso público de la razón”. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Editorial Paidós, 1998. P. 41.

siempre particulares, sin caer por ello en los dilemas metafísicos del neoaristotelismo [y neohegelianismo].¹⁵

La presentación de la discusión ético-política, hacia la democracia deliberativa, que propongo desarrollar en esta investigación está dividida en seis partes. 1. Discusión ético-política entre el multiculturalismo y el liberalismo; 2. La moralidad en Kant; 3. La distinción de la moralidad y la eticidad en Hegel; 4. Las objeciones de Hegel a la moralidad kantiana; 4.1. Objeciones al formalismo kantiano; 4.2. Objeciones al universalismo kantiano; 4.3. Objeciones a la impotencia del simple “deber ser”; 4.4. Objeciones al “terrorismo” de la pura intención; 5. Habermas y las objeciones de Hegel; 6. La democracia deliberativa y la comunidad política; 6.1. La democracia deliberativa; 6.2. La comunidad política.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen. “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la “ética del discurso”?”, Op. cit. pp. 8-9.

1. DISCUSIÓN ÉTICO-POLÍTICA ENTRE

EL MULTICULTURALISMO Y EL LIBERALISMO

En este capítulo argumento que las críticas del multiculturalismo al Estado liberal, son de corte hegeliano, y en buena medida, las pretensiones liberales de universalidad, son de corte kantiano. El concepto kantiano de “moralidad” se basa en principios formales y universales, y el concepto hegeliano de “eticidad” propone una “ética viviente” basada en los valores sociales, las costumbres y la familia; y el Estado debe ser un reflejo de esta ética.

De esta manera, la oposición hegeliana entre “moralidad” y “eticidad” tiene su paralelo en el mundo contemporáneo de la filosofía política en la discusión entre liberalismo y multiculturalismo; polémica actual que para este trabajo es equivalente entre posiciones “neokantianas” y “neohegelianas”. Habermas utiliza los términos “neohegelianas” y “neoaristotélicas”¹⁶ con el fin de referirse a las posiciones que sostienen que la “ética discursiva” se limita a ofrecer un formalismo vacío e inclusive peligroso en sus repercusiones prácticas; por otro lado, él no utiliza el término “neokantianas”, ya que implícitamente se incluye dentro de estas posiciones, pues el proyecto de Habermas es reconstruir a Kant en términos de acción comunicativa.

Sandel nos proporciona una ilustración sobre el liberalismo actual. Para este pensador el liberalismo es sobre todo una teoría acerca de la justicia; es una teoría que sostiene la primacía de la justicia entre los ideales políticos y morales. Para él la tesis del liberalismo expone una sociedad compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Edición península, 1996. p 123.

tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien¹⁷. También argumenta Sandel que gran parte de la fundamentación del liberalismo se debe a Kant.

En este liberalismo, las nociones de justicia, de equidad y de los derechos individuales desempeñan un papel central; además deben gran parte de su fundamentación filosófica a Kant. En tanto ética que afirma la prioridad de lo justo sobre lo bueno [...] ¹⁸

Como ya mencionamos el liberalismo es una corriente del pensamiento político en el cual los derechos juegan un papel prioritario en la justificación de la estructura del Estado y la acción política; esta idea no subyace solamente al pensamiento de Kant, sino que tiene su origen en la idea del contrato social producida en el siglo XVII y que asociamos con los nombres de Hobbes y Locke. El núcleo central de esta tradición defiende la primacía de los derechos, considera que la adjudicación de ciertos derechos a los individuos es un principio básico. A esta corriente de pensamiento liberal, los multiculturalistas la han denominado como la tesis individualista o atomista, en el sentido de Taylor, y le objetan a la teoría liberal el *estatus* que le dan a los derechos negando cualquier principio de pertenencia u obligación social, es decir, cualquier principio que pueda afirmar que nuestra principal obligación como seres humanos es pertenecer a la sociedad, dicho de otra manera, los

¹⁷ SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002. p. 13

¹⁸ *Ibid.*

principio vinculantes para este pensamiento multicultural son los valores sociales y las tradiciones, y no los principios que adjudica el derecho¹⁹.

Aquí tenemos de nuevo el problema clásico señalado por Hobbes y Kant: ¿cuál es el principio que permite la obligación y la vinculación ético-política, y que garantice la paz y la estabilidad? Mientras que para el pensador inglés tal principio se asocia con el contrato social, un pacto entre hombres para garantizar la supervivencia humana y la estabilidad política, una especie de “derechos naturales”, normas que apuntan a la conservación de la vida y el cese de la guerra; para el pensador alemán los principios vinculantes del contrato social son los principios morales universales que remiten a los derechos humanos.

Es más, Kant en su obra *Sobre la paz perpetua* argumenta que para lograr la estabilidad y la paz de los Estados es necesario ir más allá del pacto entre pueblos, es necesario instituir la constitución universal, el derecho cosmopolita y la “federación de la paz”. Esta idea, según el pensador buscará terminar con todas las guerras para siempre. Kant tiene como objetivo instaurar una constitución civil, un código universal válido para todos los seres humanos; aunque es cuestionable que se pueda lograr la paz perpetua, se resalta de Kant el argumento que considera que sí los pueblos no están sujetos a leyes externas se perjudican unos a otros en su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, de tal modo que cada pueblo puede y debe exigir del otro que entre con él a una constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno sus derechos.²⁰

¹⁹ TAYLOR. Op. cit., pp. 107 y 108

²⁰ KANT, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza editorial, 2002. p. 58.

Pensadores liberales como Hobbes y Kant buscan el fundamento del contrato social y parten de la idea de que el individuo tiene un “estado de naturaleza salvaje”, que en el caso de Hobbes es un estado pre-político de guerra de todos contra todos donde prevalece la lucha por la supervivencia; esta idea también está presente en Kant, para quien ese estado es una libertad salvaje sin ley. De este modo, reconoce Kant una maldad en la naturaleza humana, y a la vez, argumenta que ésta se puede contemplar en las relaciones libres de los pueblos²¹, pues la amenaza de la inestabilidad está latente cuando los pueblos buscan sus propios intereses. Es así que ambos pensadores plantean un Estado legal-civil, amparado por una constitución y unos derechos como prioridad. Este Estado civil permite salir de la naturaleza humana de lucha por la supervivencia. El contrato en el liberalismo nace sobre la base de unos principios incondicionales y una ley que garantice la convivencia, la libertad y la estabilidad de los Estados.

Para Kant, el Estado y la Constitución civil se deben fundamentar en los derechos y el “imperativo categórico” que son un deber en la orientación de la acción de todos los seres racionales, esto para Kant garantiza la paz. El Estado y la constitución civil no se deben fundamentar por medio de “imperativos hipotéticos”, contenidos éticos afines a un pueblo, porque esto agudiza el conflicto; lo político en Kant se asocia directamente con el derecho y la “moral”²², esto conlleva a un criterio de justicia, por ejemplo, un gobernante a la hora de tomar decisiones no debe basarse en una idea utilitarista de buscar sus propios fines o en una máxima fundada en un ideal de vida buena o felicidad afín a un solo pueblo, si fuera

²¹ *Ibid.*, p. 59.

²² “Moral” en el sentido kantiano como principio formal e incondicional. Sobre la relación en Kant, política, derecho y moral. *Ibid.*, pp. 83-85

así se presentaría un conflicto entre la política y la moral. Para Kant no hay una separación entre la política y la moral, la política se asocia con propuestas que tienen el fundamento moral, de ser una medida justa para todos.

Algo distinto podríamos plantear cuando el modelo político se funda en un principio material de una cultura o “ética” de una comunidad, esto se enmarca en una teoría de la prudencia, bajo este modelo nos preguntamos cuál es la ética útil para la convivencia del hombre en el Estado. Kant argumenta que cuando la política tiene un principio material, sólo puede representar un “problema técnico”: el de adaptarse a cada pueblo, a un ideal de felicidad o comunidad. Es así que la tesis ético-política de Kant es una crítica y oposición a la concepción utilitarista de la primacía de un interés particular o concepción del bien, la sociedad está mejor ordenada cuando se le da primacía a lo justo, a lo que es válido para todo sujeto racional.

Kant considera que el derecho político no es una “técnica” o “habilidad”, de adaptar el derecho a un fin material de un pueblo. Kant plantea el problema de fondo de la política y el derecho que se asocia con la “moral”, ésta como un principio formal que permita la coexistencia de los pueblos. La política tiene como fundamento el deber humano del entendimiento y la paz; de esta manera señala que el principio de la política es tener en cuenta el problema de la moral para lograr la paz. Lo moral se ajusta al imperativo de obrar de acuerdo a una ley universal válida para todos²³.

Es así que Kant instauro el principio formal de la moral como incondicional y obligatorio que se ajusta a todos los seres racionales, y en este presupuesto se basa el fundamento de

²³ *Ibid*, p. 92

una constitución civil universal. Este concepto moral parte del principio del *deber* kantiano universal: “Obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal –de todos los seres racionales-.”²⁴ De esta manera aplico la máxima de mis acciones a todos los hombres y observo qué sucederá, por ejemplo, si mi máxima es prometer bajo el engaño para obtener un préstamo y todos los hombres lo hacen, en vista de esto, ningún hombre creerían en la promesa. La máxima se autodestruye por ser injusta y ser algo que uno no querría que sucediera en el futuro.²⁵

En este sentido Kant argumenta que el derecho tiene un “principio formal”, y no un “principio material”, aunque este punto de vista moral como filosofía práctica examina las máximas y las normas en su validez universal. De este modo, Kant da prevalencia a los derechos individuales, a las libertades y a la igualdad, que son de carácter universal. Cuando se tiene este punto de vista moral, de examen de universalidad y racionalidad en el derecho, tenemos según Kant el principio del “político moralista”, y cuando se instaura en el derecho político un principio material en la unidad colectiva lo que tenemos es un “moralista político”²⁶, según Kant este principio material no permite formar la sociedad civil, pues lo que tenemos son pueblos luchando por sus intereses, y a la vez, esto es una amenaza de conflicto.

De tal forma, la polémica clásica sobre el fundamento del contrato social y de la obligación política es una polémica por una primacía de los derechos individuales sobre los factores sociales. Esta es la polémica que señalaron los primeros liberales, Hobbes, Locke y Kant, y

²⁴ KANT, Inmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983. p. 98.

²⁵ *Ibid.*, pp. 42 y 43.

²⁶ Sobre moralismo político, véase *Ibid.*, pp. 92-95.

que se pone de nuevo en juego en la filosofía ético-política actual con relación a las sociedades multiculturales; pensadores, por un lado, los pensadores liberales como Rawls y Habermas, y por otro, comunitaristas como Taylor y Sandel, los cuales buscan el fundamento del Estado y el vínculo de las sociedades multiculturales modernas.

Actualmente, en la dimensión de la política real, la unidad política del Estado contemporáneo se pone en riesgo ya que grupos o sectores sociales pretenden conservar sus valores con independencia del modelo liberal de los Estados; pues existen diferencias entre las autoridades de un país y los colectivos identitarios, y además en la agenda política resultan cuestiones como determinar cuál es la lengua oficial, qué es lo que se va a enseñar en las escuelas públicas, qué tradiciones se van a celebrar públicamente, cuál va a ser el calendario estatal; entonces los intereses de los colectivos identitarios se encuentran enfrentados, en muchos casos, a la necesidad estatal de priorizar opciones generales que difícilmente pueden satisfacer a todos los colectivos identitarios. De esta manera, hay una tensión y amenaza de la unidad política, como en el caso de la población vasca en España, que quiere ser una nación aparte, porque su lengua y sus tradiciones culturales son diferentes a la lengua y tradiciones oficiales. Estos grupos minoritarios y/o sectores marginados, con el argumento que el modelo liberal es hegemónico y opresor, exigen reconocimiento ante el Estado, derechos diferenciados y además presentan ideas separatistas, con la intención de proteger su cultura y valores con respecto a la cultura o sector mayoritario.

Frente a la tensión que se manifiesta en el plano “real” de la política expongo en este trabajo que este problema se puede relacionar con dos fuentes filosóficas de la dimensión

ético-política. Una se encuentra en el “neokantismo”, el cual expresa que el Estado se basa en una moralidad fundamentada en valores y derechos universales: la autonomía, la libertad, la igual dignidad, principios en que se basan las democracias contemporáneas y no se le da prioridad a las diferencias culturales o a las desigualdades sociales. Esta fuente se evidencia en una de las más importantes teorías de la filosofía-política contemporánea como es el trabajo de John Rawls, que a partir de los años 70 marcó un hito en el pensamiento político y dio un nuevo oxígeno al liberalismo (neokantismo).

La otra fuente de la filosofía-política se relaciona con la tradición del idealismo alemán y sobre todo con una manera de interpretar a Hegel desde una perspectiva, denominada para este asunto “neohegelianismo”, para la cual el Estado no debe ser abstracto y neutral sino la concreción de un pueblo y el reflejo de aspectos de la vida comunitaria, su cultura, lengua, historia y tradición. Esta nueva lectura de Hegel subyace en parte a los trabajos de Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, de los años 80, que reacciona ante la teoría neokantiana de Rawls. Así como llamamos a Rawls “neokantiano”, Taylor es un “neohegeliano”. Estas dos corrientes se pueden relacionar con las tesis del liberalismo y del multiculturalismos y su discrepancia se resume en un debate filosófico: 1. El liberalismo propone que las cuestiones de justicia (moralidad) se basan en derechos universales (DDHH), pues para esta concepción priman los derechos individuales sobre las obligaciones sociales y 2. el multiculturalismo propone que la moralidad se fundamenta en lo cultural y lo social, y plantea así la política diferenciada, es decir, hacer justicia en los contextos propios de la sociedad; en el multiculturalismo priman las obligaciones y las protecciones sociales sobre los derechos individuales, en esta concepción se defiende el carácter social del individuo.

Para el multiculturalismo el agente moral está constituido por lo cultural y lo social sin lo cual el individuo estaría vacío, Taylor sostiene que “fuera de cierta organización social nuestras capacidades humanas no podrían desarrollarse.”²⁷ De este carácter social provienen las máximas morales por las cuales el individuo se identifica y se orienta; mientras que para el liberalismo lo moral está constituido por la autonomía y la libertad, puesto que los individuos están separados por intereses distintos y sujetos a derechos individuales que permiten el desarrollo de las facultades.²⁸ Las máximas de orientación, en el modelo liberal, se fundan en que los individuos, con su autonomía, busca principios universales para orientar su acción; si la máxima de un individuo es compatible con la máxima de otros, estos individuos se acercan al modo de consideración moral y al entendimiento.

El multiculturalismo y la política de la diferencia le quieren dar salida a las demandas de justicia, concediendo derechos especiales a los colectivos identitarios y a los grupos que históricamente han estado asentados en una determinada tierra; los cuales se diferencian culturalmente por sus costumbres y valores propios, y que de cierto modo han sido marginados social y políticamente, encontrándose en una situación de desventaja frente al grupo mayoritario. El argumento para reconocer los derechos de grupo se justifica en la idea de que los derechos individuales del modelo liberal no reconocen la tesis que defiende que lo social forma la moralidad de la persona y, a la hora de reconocer la igualdad,

²⁷ TAYLOR. Op. cit., p. 110.

²⁸ GÓMEZ LENIS, Adolfo León. “Dos posturas encontradas frente al problema de la universalidad”. *Moralidad Eficacia, Estudios sobre Kant y Hegel*. Cali: Ed. Facultad de Humanidades. Universidad del Valle, 2004. p. 45.

otorgar la libertad y la participación política, tales derechos favorecen a individuos e intereses de ciertos sectores de la sociedad.

La tesis multiculturalista promueve un sistema de “cuotas” y derechos de grupo, esto parece afirmar y alentar la división de la sociedad en grupos diferentes y separados entre sí, más que favorecer la mejor integración de todos esos grupos. El punto de vista multicultural parece dar lugar a que se incrementen las rivalidades y prejuicios entre tales grupos, pues el grupo mayoritario puede pensar que las cuotas que se le dan a ciertos grupos son privilegios y de esta manera ganan un lugar institucional; por su parte, los integrantes del grupo minoritario pueden pensar que estos privilegios degradan a su propio grupo.

Una política de la diferencia y de “cuotas” conlleva a que cada grupo reciba incentivos por pensar exclusivamente en sus intereses, y así cada grupo en cuestión no está motivado para ponerse en el lugar de los miembros del otro grupo. Estos programas o “acciones afirmativas” como las sugeridas amenazan con “balcanizar” a la sociedad desintegrando a la misma en facciones enfrentadas entre sí.

Por otro lado, los liberales como Rawls quieren darle una salida legal al problema de las demandas de los grupos oprimidos, sin discutir los asuntos o politizar las demandas de reconocimiento. Rawls sostiene que las concepciones de lo bueno o “doctrinas comprensivas” deben estar aisladas del debate político, pues el modelo de justicia es neutral con respecto a toda cuestión de vida buena.

Liberales del tipo de Rawls y Dworkin exigen un ordenamiento jurídico éticamente neutral que pueda asegurar a cada cual el disfrute de oportunidades iguales para seguir su

propia concepción de lo bueno. Por el contrario, comunitaristas como Taylor y Walzer ponen en tela de juicio la neutralidad ética del derecho y por eso pueden esperar del Estado de derecho en caso de necesidad también el activo fomento de determinadas concepciones de la vida buena.²⁹

El liberalismo de la concepción kantiana de la igual dignidad y la autonomía, donde cada individuo independiente determina su ideal de vida, pretende que el Estado sea neutral ante todo tipo de particularismo ético. Rawls, por ejemplo, pretende fomentar una cultura política donde se discutan los asuntos meramente políticos; esta posición parece privatizar asuntos culturales, en vista de que su objetivo es la discusión política de asuntos comunes para todos los ciudadanos, en este punto de vista parece no entrar a deliberación pública de los temas relevantes del particularismo ético.

En el modelo liberal, el espacio público de deliberación es neutral ante todo tipo de consideración ética o concepción de vida buena. El problema que intentan, en parte, resolver los liberales es la convergencia de estas multiplicidades de concepciones éticas con un concepto de lo político. Este es el problema central al que Rawls le hace frente en su libro *Liberalismo político*, el “hecho del pluralismo”, la existencia de una inconmensurable multiplicidad de valores, las concepciones del bien o las formas de vida que prácticamente han reducido a cenizas los referentes unitarios. Es así como Rawls desarrolla el concepto de “consenso superpuesto” como un manto integrador por encima de concepciones éticas irreconciliables, y ve esta idea como una necesidad para una sociedad estable. El problema de Rawls es que restringe el espacio de deliberación y decisión ante los embates del

²⁹ HABERMAS, Jürgen. “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, Op. cit. p. 193.

pluralismo, y de esta manera, podemos argumentar que el problema con Rawls queda señalado, pero sin proponerse una salida clara que reconcilie las concepciones éticas con un concepto de democracia y de justicia, pues no lleva al debate los aspectos relevantes de las culturas.³⁰

En la realidad, en este debate, observamos que no existe un modelo normativo y político claro que reconcilie y le dé reconocimiento a los grupos minoritarios. En el campo teórico observamos una distancia entre dos tipos y bases de identidad (liberal y multicultural), pues la unidad y la “comunidad política” no ha sido consolidadas por una concepción de justicia compartida por los ciudadanos como un fundamento para un acuerdo político razonado; lo que observamos es una tensión, tal como lo señala Habermas en su libro *Facticidad y validez*, entre la dimensión normativa y la realidad social; los liberales creen resolver el problema fomentando el valor de la tolerancia y una legislación de carácter universal y neutral ante la sociedad plural. Los multiculturalistas creen resolver el problema del reconocimiento de las minorías con una política de la diferencia, en la cual el Estado da derechos a cada uno de los colectivos identitarios.

Ninguna de las dos concepciones, liberalismo y multiculturalismo, logra la suficiente cohesión social, igualdad y libertad política. De un lado, los liberales promueven un Estado legislativo con unos derechos universales, individuales, y creen darles derechos a todas las personas; estos se otorgan en el plano formal, en vista de que el liberalismo no expone de fondo un modelo procesual de participación para la creación de las normas en que los

³⁰ Cfr, VALLESPÍN, Fernando. “Diálogo entre gigantes, Rawls y Habermas”. En: Claves. Septiembre, 1995. No. 55. p. 48.

ciudadanos legitimen un Estado de derecho real. Por otro lado, la tesis multiculturalista está más encaminada a darle un reconocimiento y derechos especiales a las identidades colectivas, a los grupos étnicos, con las implicaciones y consecuencias separatistas que esto pueda acarrear, ya que prima la libertad y la autonomía de estos colectivos sin potenciar la unidad política.

Los liberales exponen que los derechos individuales contienen la aceptación de las diferencias y por medio del valor de la tolerancia liberal cada individuo o grupo puede desarrollar su naturaleza concreta y cultural. El modelo liberal parece ser imparcial ante toda cuestión de vida buena, y no considera la distancia entre un sector dominante y otros grupos oprimidos social e históricamente.

Los liberales no reconocen como un problema mayor la decadencia de una cierta cultura, o el paulatino desvanecimiento de ciertas prácticas o tradiciones consideradas fundamentales para un determinado grupo; pues de cierta manera, los liberales comparten la idea de que si estas prácticas decaen es por la propia displicencia de quienes se benefician con ellas. De tal forma, no se pueden adoptar políticas orientadas a conservar tales prácticas.

Taylor no está de acuerdo con esta posición del liberalismo, pues considera que en el fondo existe la imposición de un ideal de vida buena basado en la dignidad y la autonomía, y de este modo, no se respeta el igual reconocimiento, el ideal de vida de las otras culturas. El multiculturalismo argumenta que el modelo liberal, por querer defender la libertad e igualdad del individuo racional, oprime a los grupos minoritarios que históricamente han sido excluidos. Taylor, en este asunto, parece estar de acuerdo con un reconocimiento del

carácter cultural y social del individuo, con normas que protejan y reconozcan las culturas con el fin de hacer justicia a los “colectivos identitarios” y que con el Estado liberal no se imponga hegemónicamente una concepción de vida.

Taylor defiende las sociedades multiculturales y propone restricciones al modelo liberal con el fin de que supervivan las culturas ante los valores hegemónicos; en otras palabras, propone dotar a las culturas de autogobierno y protección de sus valores, costumbres y lengua. Rawls le contestaría a los neohegelianos que confunden la sociedad con el orden político, dado que la moral pública no debe tener un sesgo doctrinal; en el concepto de lo político debe primar una posición imparcial que permita la estabilidad y la coexistencia de concepciones de vida buena y culturales, esto sería brindar un espacio público para el desarrollo de las libertades individuales con la imparcialidad del Estado.

Habermas trata de dar salida a la tensión entre, por un lado, la moral universal neokantiana, y por el otro, el particularismo ético neohegeliano que exige reconocimiento de lo social y lo cultural del individuo; en su tesis de un modelo democrático deliberativo propone un Estado en términos de ética del discurso, en el cual los conflictos y demandas de justicia se aclaran en el debate público. Ante el punto de vista multiculturalista, que reclama una identidad cultural, es necesario aclarar, que para Habermas, la identidad de los hombres no es de carácter natural o adscriptivo como si existieran “razas”, etnias, y culturas ya dadas y permanentes; estos conceptos aluden a condiciones humanas o representaciones sociales susceptibles de ser transformadas. Habermas propone una cultura reflexiva que pueda elegir sobre la conservación de ciertas tradiciones, que deje la puerta abierta en el aprendizaje de otras culturas, formas de vida y sobre todo, plantea desde el Estado de derecho la libertad

de elegir en su cultura o de transformarse a otra. La política de la conservación de las culturas parece negar este principio de libertad en el que las personas puedan elegir reflexivamente ciertas tradiciones de las culturas o trasladarse a otra forma de vida.

Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que *convencen* a aquellos que la abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas. Desde los presupuestos del Estado de derecho, sólo cabe *posibilitar* ese rendimiento cultural de los mundos de vida, ya que una garantía de supervivencia habría de robarle a los miembros precisamente la libertad de decir sí o no, que hoy día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural. Bajo las condiciones de una cultura que se ha hecho reflexiva sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que *vinculan* a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la *opción* de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar a otras costas.³¹

El problema que se presenta es que si las culturas pretenden conservar sus tradiciones y valores independientemente de la auto-reflexión y la elección en las posibles formas de vida se coartan los derechos fundamentales, la libertad de expresión y elección, y el espacio privado para el desarrollo personal. El ideal de conservación de las culturas puede ser una forma opresora del sujeto, al no existir el espacio suficiente para el desarrollo de las libertades individuales y además políticas.

³¹ HABERMAS, Jürgen. “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, Op. cit. p. 210.

La identidad es algo que se construye entre la comunidad, abierta a las nuevas ideas y diversidad cultural a través del lenguaje y del pensamiento. Al proteger valores y derechos colectivos no se deben restringir la libertad ni la autonomía, ni socavar los derechos fundamentales; se deben reconocer derechos humanos, de otorgar igualdad de libertades subjetivas de elegir y reflexionar sobre su cultura, a los miembros de una comunidad y no encerrarlos o conservarlos como “especies”:

La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas.³²

Ante el pluralismo cultural Habermas propone la comunidad política, construir una identidad ciudadana más allá de nuestra identidad cultural; así se hace necesario reconocer la historia, los valores patrios y lo que nos hace parte de un Estado, ampliar y ensanchar nuestra posición convencional, a través del diálogo incluyente, hacia una moral cívica de participación política y diálogo argumentativo. Habermas insiste en el diálogo, un proceso comunicativo, en donde los hombres pueden aliviar sus asperezas y llegar a un acuerdo, al aceptar el mejor argumento racional que le apunta a un interés general; hace énfasis en la acción comunicativa, pues hay una barrera racional que impide este proceso, pues expone que nuestra razón apela a un tribunal que es nuestro mundo de vida (*lebenswelt*), el producto de representaciones y formas de vida configurada históricamente. El puente entre

³² *Ibid.*

estas formas de vida y su conflicto de intereses distintos parece ser un modelo fáctico: la comunicación.

Habermas en su concepto de diálogo va más allá del entendimiento del otro, no es sólo un diálogo cultural sino también político, entre interlocutores de una esfera pública donde se exterioriza el pensamiento político y se hace uso del juicio en sentido colectivo. Esto permite la construcción de las normas de convivencia y la autolegislación.

Para Habermas la razón, se expresa en el lenguaje, la acción, el reconocimiento intersubjetivo y la cultura; de esta manera, la crítica social se debe dirigir hacia los usos del lenguaje (diálogo, argumentación) como fenómeno de construcción de la “esfera pública” y el “mundo de la vida”.

En la idea de diálogo propuesta por Habermas está presente la perspectiva moral, de argumentar consensualmente la posibilidad de generalizar los intereses, más allá de unos intereses particulares o grupales. En el sentido de Kohlberg, a partir de una moral “convencional” de intereses individuales y de grupo debemos llegar a una moral “posconvencional” de intereses colectivos. “Lo justo es respaldar los derechos, valores y pactos legales fundamentales de una sociedad, incluso cuando colinden con las normas y leyes concretas de grupo”³³. Por esta razón los derechos tienen un deber incondicional y

³³ Kohlberg parafraseado por Habermas. HABERMAS, Jürgen. “Los supuestos filosóficos fundamentales de la teoría de Kohlberg”. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones península, 1996. p. 147.

universal pues pretenden ser consensos y acuerdos morales fundamentales de una sociedad.³⁴

Como conclusión de esta primera parte sostengo que el debate actual entre multiculturalismo y liberalismo, tiene su origen histórico en el pensamiento liberal en autores como Locke, Hobbes y Kant quienes propusieron la idea contractualista frente a la coexistencia de las doctrinas religiosas, filosóficas y políticas, dando prioridad y protección a los derechos individuales sobre los factores sociales. La idea de contrato social, como un pacto entre los hombres y la Constitución. De estos liberales se fundamentó con la idea de darle solución al conflicto de la naturaleza humana (egoísta y malvada, en la tesis de lucha por la supervivencia) y de garantizar una estructura política que ofrezca la estabilidad, la seguridad y, de cierto modo, la búsqueda de la paz de las sociedades modernas. Kant es uno de los primeros liberales que pensó el problema del vínculo político como un problema moral, de este modo, el derecho debe partir de unos principios de libertad e igualdad válidos para todos los seres humanos, y la acción política debe estar ajustada al derecho; para este pensador, política y moral forman una unidad.

De este modo, el pensamiento liberal hace énfasis en la prioridad de los derechos sobre lo social, esta corriente ético-política es señalada por los multiculturalistas, y en especial por Taylor como una “tesis atomista”, en la cual se reconoce un concepto de sujeto como individuo, que aisladamente desarrolla sus capacidades y moralidad. A esta tesis el multiculturalismo contrapone la “tesis social”, según la cual la persona forma y desarrolla

³⁴ HABERMAS, Jürgen. “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, Op. cit. p. 47.

sus potencialidades en lo social; de esta manera, se hace prioritario reconocer unos derechos de grupo que protejan las tradiciones y las culturas minoritarias frente a la cultura hegemónica.

Por otro lado, los neohegelianos (multiculturalistas), al criticar la ausencia del carácter social del individuo en el modelo liberal, se quedan en el reconocimiento de los valores culturales y las concepciones de vida buena, y no aclaran la forma de lograr la cohesión social entre los diferentes grupos sociales. Esta concepción puede presentar más bien un ideal de comunidad, en el cual se piensa que a las personas los unen lazos profundos de comunidad, pero si observamos la realidad no podemos ver tan claros esos lazos comunitarios, porque las sociedades modernas son multiculturales y están constituidas por factores de migración, raza, religión, diferencia sexual y social, como los oprimidos y marginados. Un individuo puede pertenecer a diferentes grupos, y esto nos plantea el problema: ¿a qué grupo se le debe dar prioridad ante el Estado? Los multiculturalistas parecen apostarle a una política de la diferencia y a la protección de las minorías étnicas, contrariamente a una política de asimilación, pues los mismos grupos tratan de conservar su cultura de origen³⁵. De tal forma proponen la autonomía y las concesiones a los grupos étnicos, esto a la vez promueve gobiernos autónomos totalmente separados, sin un proyecto de unificación y ciudadanía.

Lo que presentamos en esta parte es que los reclamos de justicia de los grupos minoritarios ante el Estado son explicables en la filosofía política como la oposición entre el

³⁵ Como contraste observamos, en la realidad, que en los EEUU los grupos étnicos y los inmigrantes tratan de recomponer y preservar esta cultura de origen, así les quieran imponer o asimilar una cultura mayoritaria liberal. De esta manera las políticas de asimilación también causan el efecto contrario, los grupos diferenciados se apertrechan más en su naturaleza concreta, étnica y cultura.

neohegelianismo, política de la diferencia social, y el neokantismo, prioridad de los derechos individuales frente a las cuestiones sociales en el modelo democrático. También queremos exponer que para aclarar esta discrepancia multiculturalismo/liberalismo, es necesario retomar la fuente clásica de la oposición Hegel-Kant frente los conceptos de eticidad y moralidad para evaluar la validez del fundamento de las críticas de los neohegelianos a los neokantianos.

Habermas realiza un balance entre el pensamiento liberal y el multiculturalismo, e intenta mediar entre la prioridad de los derechos y el reconocimiento de los grupos minoritarios; para este fin propone llevar las injusticias y los conflictos a la deliberación pública, de este modo, intenta reconciliar estas posiciones a través del “discurso práctico”, un diálogo en sentido colectivo entre los aspectos relevantes de la vida buena (eticidad) con las cuestiones de justicia (moralidad) en la “política deliberativa”. Es así que Habermas está más cerca de ser un liberal, pues en el fondo defiende los derechos fundamentales por encima de la protección de las culturas, y además, propone un modelo imparcial y de discurso práctico en el que se pueda legitimar una norma con una validez general, es decir, un discurso colectivo por encima de las posiciones convencionales de los colectivos identitarios. Para Habermas el discurso político y el desarrollo de unos valores cívicos es lo que permite la comunidad política.

2. LA MORALIDAD EN KANT

En el presente capítulo argumento, por un lado, que Kant es quien fundamenta el concepto de “moralidad” y lo utiliza como principio válido para la fundamentación de la metafísica de las costumbres; y por otro lado, que la filosofía práctica forma una unidad entre “moral” y “política”, que se encierra en el principio moral formal: “obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal”. Este principio es el que posibilita la constitución civil y el vínculo de la sociedad civil, pues a través de unos derechos individuales, aplicables a todos seres racionales, independiente de todo principio material (cultural, religioso, filosófico) o voluntad particular, se puede obtener la voluntad común.³⁶

Además, en esta parte, planteo que Kant establece una diferencia entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*), idea que puede ser controvertible, pues usualmente en la historia de la filosofía esta distinción se le ha otorgado a Hegel.

Ahora entremos en el anterior itinerario. Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (FMC³⁷, 1785), expresa:

La presente fundamentación no es más que la investigación y asiento del *principio supremo de la moralidad (Moralität)*, que constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y que ha de separarse de cualquier otra investigación moral (*sittlichen*).³⁸

³⁶ KANT, Inmanuel. “Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua”. *Sobre la paz perpetua (SPP)*. Madrid: Alianza editorial. 2002. p. 85.

³⁷ En adelante utilizo abreviaciones para referirme a los textos de Kant y Hegel.

³⁸ KANT, Inmanuel. “Prólogo”, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (FMC)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983. p. 23. Los términos de los paréntesis son agregados, basados en la versión alemana, que pueden

Kant utiliza el término *Moralität* asociado a lo moral, de una forma específica, para referirse a una parte y un principio totalmente separados que fundamentan la metafísica de las costumbres y la moralidad³⁹. En el prólogo a la FMC, se puede observar como la categoría de la moralidad pertenece a una parte separada de la moral vulgar; la moralidad se fundamenta de manera *a priori*, es decir independientemente de toda experiencia o inclinación. Kant entiende la *ética* como una ciencia, y en ella distingue dos partes de la ética, una que se ocupa de la antropología práctica, la ciencia social, y otra que se ocupa de la moral racional⁴⁰, libre de lo empírico, como la moralidad normativa que permite las leyes racionales que orientan la acción. De esta manera, Kant fundamenta la moral como algo interior y racional, y separa lo empírico de lo moral⁴¹, esta parte racional de la *ética* conlleva a la autodeterminación de cada individuo.

Así, la *ética* en Kant está dividida en dos partes, la una empírica y la otra racional, cuando se habla de la parte empírica de la ética hacemos referencia a una ciencia social; y cuando se habla de un uso meramente racional se hace alusión a la moral⁴². La ética basada en lo empírico hace alusión a una idea particular, de una persona o comunidad, sobre lo que es el bien y la felicidad, en el sentido aristotélico, donde los hombres persiguen lo que es el bien para sí mismos. Partiendo de esta idea, Kant observa que hay diferentes tipos de felicidad, la obtenida por la riqueza, el honor, el placer, entre otras, y son nociones relativas a las inclinaciones del alma y a los contenidos empíricos que la alimenten. Kant quiere

ser traducidos como “moralidad” y “eticidad”. Cfr, KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Sommer & Söhne. Reclam Stuttgart. 1967.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁴¹ *Ibid.*, p. 16 y 17.

⁴² *Ibid.*, p. 17.

fundamentar y encontrar la ley de la libertad y las costumbres, y se da cuenta de que el relativismo y la parte empírica de la ética no son el campo seguro y universal. Además, la razón se *instrumentaliza* al servir a ciertos criterios teleológicos o fines últimos de felicidad.

Kant se basa en la razón como fundamento universal y normativo para las costumbres de los hombres. Según él, la razón es el fundamento que sustenta toda metafísica trascendental⁴³, tanto como la ciencia y la libertad. Desde la razón, *a priori*, libre de todo elemento empírico y de toda idea de felicidad o inclinación, fundamenta la voluntad que no persigue fines por fuera de los límites de la razón, sino el de la autodeterminación y la libertad.

Es así que lo racional es el terreno de la moral, la cual consiste en obrar bajo una ley universal válida para todos los hombres racionales. Las acciones y la libertad tienen límites: llegan hasta donde aparece la libertad y la autonomía de los demás. Este es el sentido de su argumento en la FMC, según el cual debemos tratar a las personas como fines en sí mismos, no como medios para alcanzar algún fin ni por alguna voluntad ajena a la dignidad racional del hombre; la dignidad hace alusión al respeto de hombres racionales. De este modo, la moral, desde la razón pura, libre de toda inclinación, es el principio de la norma y la validez de la acción moral.

⁴³ Se entiende por metafísica en Kant, la abstracción racional que se hace para encontrar los principios y causas fundamentos de un fenómeno o concepto.

En el texto *Sobre pedagogía*, (SP, 1803)⁴⁴ Kant divide la educación en *física y práctica*, la física se ocupa de la idea de *sustento* material del hombre, y la práctica se enfoca en la educación moral, utilizando el concepto de *Moralität* para el desarrollo de la libertad⁴⁵. De esta manera, la educación práctica consiste en formar la personalidad con la idea de dignidad humana, por medio de este concepto kantiano el hombre pone a examen y censura las acciones, se restringen ciertas libertades para hacer buen uso de la libertad. En la educación moral de Kant, las inclinaciones se alejan de las pasiones y la persona obra de acuerdo a una idea de humanidad.⁴⁶

Kant en la *Crítica de la razón práctica* (1788, CRP) utiliza el término *Moralität* para designar un concepto de moralidad semejante al de la FMC y SP, como fundamento para determinar toda acción libre de inclinación y examinar todos los juicios morales. Encontramos el concepto de moralidad en el siguiente párrafo:

En todos los juicios morales resulta de la mayor importancia examinar con extrema minuciosidad el principio subjetivo de cualquier máxima, para depositar toda moralidad (*Moralität*) de las acciones en la necesidad de llevarlas a cabo por *deber* y respeto hacia la ley, no por querencia y simpatía hacia lo que debe producir las acciones.⁴⁷

En esta parte de la CRP también se expone el móvil de la razón práctica, el cual se basa en el deber y no en lo querido, ya que para él la moral es una necesidad y obligación de todos los seres humanos o entes racionales.

⁴⁴ 1803 es la fecha en que se publicó el texto *Sobre pedagogía* de Kant, pero sus reflexiones y apuntes sobre pedagogía datan desde 1776, cuando en Königsberg dictó sus primeros cursos sobre esta materia.

⁴⁵ KANT, Immanuel. *Sobre pedagogía*. Argentina: Universidad Nacional de Córdoba, 2008, § 31, p 50.

⁴⁶ *Ibid.*, véase, § 93 y 96, pp. 101 y 106.

⁴⁷ KANT, Immanuel. “En torno a los móviles de la razón pura práctica” *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial, 2009. (A 145). p. 175.

Por otro lado, Kant en la FMC y CRP utiliza varias veces el término *Sittlichkeit*, para designar un concepto diferente al de *Moralität*, idea que voy a argumentar a continuación en contra de la traducción al español de Manuel García Morente, quien en la FMC de Kant traduce *Sittlichkeit* y *Moralität* con el mismo término español: “moralidad”⁴⁸. Igualmente el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora reconoce solamente el concepto de moralidad en Kant y pone como opuesto a éste el concepto de “legalidad”.⁴⁹ Este último lo voy a tener también en cuenta para ver el campo propio de la moralidad y sus límites.

Kant utiliza el concepto de moralidad como principio o modelo que permite examinar la posible validez universal de la moral vulgar o de los modos de proceder de ciertas investigaciones morales. Cuando se refiere a este tipo de moral que se fundamenta en las costumbres “existentes” o ideales de felicidad, Kant utiliza los términos *sittlichen* y *Sittlichkeit*, y cuando se refiere a la moralidad como modelo y principio racional utiliza el término *Moralität*.

La presente fundamentación no es más que la investigación y asiento del *principio supremo de la moralidad (Moralität)*, que constituye un asunto aislado, completo en su propósito, y que ha de separarse de cualquier otra investigación moral (*sittlichen*).⁵⁰

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad (*Sittlichkeit*⁵¹) es quererla deducir de ciertos ejemplos. Porque cualquier ejemplo que se me presente de ella tiene que ser a su

⁴⁸ KANT, Inmanuel. FMC, Op. cit. pp. 23 y 52.

⁴⁹ FERRATER. Op. cit. p. 2460.

⁵⁰ KANT, Inmanuel. FMC, Op. cit. p 23. (Cito de nuevo para reforzar el argumento que estoy desarrollando).

⁵¹ Cfr, KANT, Inmanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Sommer & Söhne, Reclam Stuttgart, 1967 (versión alemana). p. 50.

vez previamente juzgado según principios de la moralidad (*Moralität*), para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo...⁵²

Partiendo de las anteriores citas tenemos tres argumentos para decir que en Kant existe una diferencia entre los términos *Sittlichkeit* y *Moralität*.

En la moralidad de Kant hay una actitud formalista y rigorista de diferenciar dos tipos de moralidad y para eso utiliza términos diferentes. La *Moralität* que establece su fundamento de manera *a priori* independiente de toda experiencia se diferencia de la *Sittlichkeit*, la investigación moral que deduce sus principios a partir del ideal de felicidad, cultura o inclinación empírica. De este modo, existe una moralidad teórica separada de las costumbres reales y de las éticas que se basan en ideales de comunidad.

En la CRP observamos como Kant utiliza el término *Sittlichkeit* para señalar la “moralidad” que se basa en la felicidad, cuando el concepto moralidad apunta a este modo de proceder empírico él utiliza el término *Sittlichkeit*, pero cuando señala el proceder racional de la moralidad utiliza el término *Moralität*, como se evidenció en la cita anterior y se complementa con la siguiente.

Nada resulta más contrario al principio de la moralidad (*Sittlichkeit*) que convertir en fundamento para determinar la voluntad a la felicidad *propia*. Pues a ésta ha de adscribirse, tal como he mostrado anteriormente, todo cuanto ponga el fundamento

⁵² KANT, Inmanuel. FMC, Op. Cit. p. 52.

determinante que debe oficiar como ley en cualquier otra cosa que no sea la forma legisladora de la máxima⁵³.

El concepto de moralidad de Kant apunta más allá de una máxima de la vida cotidiana, hace referencia a que la voluntad debe tener por fundamento una ley universal aplicable a todos los seres racionales y no una máxima que se asocia a un sentido particular de vida, cultura o felicidad, la cual no puede ser una ley universal porque presenta elementos empíricos, inclinaciones que hacen que la máxima no sea universalizable; la ley moral se basa en las ideas de humanidad y dignidad que competen a todos los agentes racionales, sin ningún vestigio de inclinación o dato empírico.

Ahora bien, en la FMC, en el capítulo segundo: “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres” de forma lógica Kant utiliza los dos términos *Sittlichkeit* y *Moralität*,⁵⁴ como un tránsito que va de la filosofía moral popular, *Sittlichkeit*, basada en las ideas de una cultura o comunidad, a la metafísica de las costumbres, la *Moralität*. Una vez establecido el terreno racional de la moralidad se tiene el principio y el procedimiento válido, la razón pura y el imperativo categórico aplicables a la máximas del proceder de las acciones humanas; este procedimiento le da validez a las normas que pretenden ser morales y universalizables para todos los seres racionales; la moral debe ajustarse a la razón pura sin contenidos empíricos.

Es así que la razón práctica es un modo de proceder evaluativo para saber si la *Sittlichkeit*, que se deduce de ejemplos o máximas de la vida cotidiana, es válida en el modelo de

⁵³ KANT, Immanuel. CRP, Op. cit. (A 62), p. 104.

⁵⁴ KANT, Immanuel. FMC, Op. cit. p. 52.

universalización moral (del imperativo categórico); de este modo, Kant somete a examen crítico las éticas y las máximas que tratan la idea de bien para fundamentar de esta manera las normas.

Con estos argumentos quiero mostrar que la razón práctica de Kant no es meramente una abstracción sino que parte de las máximas de la moral vulgar que se utilizan como normas de orientación de acción y a veces se tornan problemáticas; para fundamentar y encontrar la ley de las costumbres humanas. Kant somete a validación moral la máxima o acción. Este examen procede desde el imperativo categórico “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.”⁵⁵ Por ejemplo, si actúo con máximas que me llevan al engaño y la mentira y someto esta máxima a la universalización, de querer que todas las personas actúen bajo este precepto, mi máxima se autodestruye; puesto que no puedo fundamentar una moral como máxima o ley universal en algo que no querría que hicieran todas las personas. Igualmente Habermas argumenta que el juicio moral de Kant no cierra los ojos a la diversidad de las circunstancias concretas en que una orientación de acción puede eventualmente tornarse problemática.⁵⁶

De igual modo, yo entiendo el discurso práctico como un procedimiento que no sirve para la producción de normas justificadas sino al examen de la validez de normas ya existentes, pero que, al haberse tornado problemáticas, se abordan en actitud hipotética.⁵⁷

Por otro lado, Kant en el escenario de la filosofía moral, realiza una distinción que ha permanecido hasta nuestros días entre las éticas de “vida buena” y la moral como acción

⁵⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. p. 71.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 72.

correcta. Hoy día las discusiones teórico-morales se determinan a través de la confrontación entre tres posiciones: las argumentaciones se mueven entre Aristóteles, Kant y el utilitarismo. Otra teoría, como la hegeliana, puede ser una síntesis de estos principios morales. Desde este panorama la “ética” kantiana hace una oposición a la ética griega y sobre todo a la aristotélica, para fundamentar otro proceder de la moralidad, la acción como justa o correcta. Lo que aquí quiero argumentar es que Aristóteles fundamenta la ética desde los ideales sobre el bien y la felicidad de una comunidad; y Kant, en oposición al modo de fundamentar la moral clásica, procede desde el “deber ser” del sujeto racional que encuentra las leyes y principios de orientación de la acción como correcta.

De esta manera, existe ya en Kant una clasificación de las éticas de acuerdo a su método de investigación y evaluación de la moral; las éticas clásicas se habían referido a *todas* las cuestiones de “vida buena”; la moralidad de Kant sólo se refiere ya a los problemas relativos a la acción como correcta o justa. De esta manera, Kant plantea la división de *Sittlichkeit* y *Moralität*, aunque estos términos partan de la misma raíz. En la FMC y CRP, cuando hace referencia a la *Sittlichkeit*, hace alusión a las éticas basadas en la “vida buena” y cuando hace referencia a la *Moralität*, se refiere a la moral como correcta o justa. De este modo, parece que Kant en la FMC estuviera haciendo una crítica a las éticas clásicas y sobre todo a Aristóteles. Cuando Kant comienza su obra la FMC se puede observar que ella está en diálogo con la filosofía griega y las éticas clásicas:

La antigua filosofía griega dividíase en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*.

Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cosa y nada hay que corregir en ella; pero convendrá quizá añadir el principio en que se funda, para cerciorarse así de

que efectivamente es completa y poder determinar exactamente las necesarias subdivisiones.⁵⁸

Es así que Kant aplica su método crítico de la filosofía práctica, es decir la razón pura para llegar a leyes universales y como criterio de evaluación, y se da cuenta que las éticas antiguas se fundamenta en principios materiales asociados a fines e inclinaciones. De esta manera, añade el principio formal como condición para fundamentar y examinar la moralidad.

Kant utiliza con preferencia la expresión moralidad, esta afirmación no descarta tajantemente que Kant no utilice una distinción entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, aunque la filosofía práctica se dedique a fundamentar uno de los dos conceptos no descarta la existencia del otro. Como observamos anteriormente Kant se inclina por el concepto de *Moralität*, en vista que la razón pura y el imperativo categórico le permiten examinar la validez de una máxima, una norma y los fundamentos de las éticas clásicas, y además permiten el procedimiento de consecución de la ley universal. Aunque podemos observar que la moralidad de Kant ataca la “eticidad”, entendida esta como los elementos antropológicos y psicológicos⁵⁹ en el obrar, hay que hacer la salvedad que Kant argumenta que la ética tiene una parte racional (la moral) y una empírica (la antropología). Para Kant antes de establecer la antropología práctica hay que establecer la fundamentación de la metafísica de las costumbres⁶⁰; parece ser que en esta parte, según Kant, se equivocaron las “éticas del bien”; es así que la moralidad en Kant no permite el punto de vista de la

⁵⁸ KANT, Immanuel. FMC, Op. cit. p. 15.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 16-21.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 17.

eticidad, como los valores sociales y las costumbres que forman la identidad del individuo, pues su objetivo investigativo es otro: la delimitación de la moral como principio universal de lo correcto y lo justo.

De este modo, argumento que Kant en la FMC y la CRP diferencia la *Sittlichkeit* de la *Moralität*; y además, en la CRP, pone en oposición a la moralidad el concepto de la “legalidad”. Kant desarrolla el concepto de “legalidad” como el obrar por “prudencia”, esto es que el individuo siga una norma sin tener en cuenta el contenido moral; de esta manera, si la voluntad está determinada por un sentimiento o inclinación, Kant la llama legalidad, contraria a la voluntad que se determina directamente por una ley moral, por la idea e intención de dignidad y humanidad, a la que llama moralidad.⁶¹ Kant, en la diferenciación entre moralidad y legalidad, pone la moralidad como la voluntad que se determina internamente, mientras que en la legalidad la voluntad se determina externamente. En las acciones Kant expone que existen unas que se ajustan al deber moral: “...yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal.”⁶²

Mientras que existen otras acciones que no se basan en la intención y la motivación moral pura, o están ajustadas a otro fin que no es el de una “buena voluntad”. De esta manera, si el móvil de las acciones no se ajusta a la intención moral se denomina legalidad, a diferencia de las máximas de acción que por intención coinciden con la ley universal, y que se denominan moralidad.

⁶¹ KANT, Immanuel. CRP, Op. cit. (A 127). p. 160.

⁶² KANT, Immanuel. FMC, Op cit. p. 41.

Kant en las notas de clase publicadas como *Introducción a la teoría del derecho* (ITD, 1740/47) distingue la moralidad de la legalidad. La moralidad está constituida por principios prácticos a partir de la evaluación de la pura razón, es decir que existe en nosotros una voluntad pura en la que tienen su origen las leyes y los conceptos morales⁶³, y esta voluntad pura determina el arbitrio con independencia de todas las condiciones empíricas. De este modo, las acciones coinciden con motivos morales al obrar. Esta acción se diferencia de la acción llamada legalidad en la cual no se tiene en consideración los motivos del obrar, y en la cual existe una relación externa y práctica de una persona con otra, esta es la vinculatoriedad que emana de seguir una norma de acuerdo al derecho o la legalidad.⁶⁴

La mera coincidencia o no coincidencia de una acción con la ley, sin consideración al motivo del obrar, se llama *la legalidad* de la acción; aquella coincidencia o no coincidencia, en cambio, en que la idea de la obligación impuesta por la ley es, a la vez, el motivo del obrar se llama *la moralidad* de la acción.⁶⁵

Argumento también, en esta parte, que la moralidad y la legalidad son conceptos kantianos que permiten observar el móvil de la razón práctica, uno por intención, el valor moral como (moralidad), y otro el cumplimiento del deber por un factor externo (legalidad) independiente de la intención. Kant le da más énfasis a la moralidad de las normas de acción que permiten la autodeterminación y la libertad de las personas, pues estas conllevan los motivos del actuar bajo una ley moral; con el concepto de legalidad este cometido no es

⁶³ KANT, Immanuel. “IV Conceptos preliminares a la metafísica de las costumbres”. *Introducción a la teoría del derecho (ITD)*. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1954. p. 60.

⁶⁴ *Ibid.*, “Introducción a la teoría del derecho”. P. 79.

⁶⁵ *Ibid.*, “III Sobre la división de la metafísica de las costumbres”. P. 54. (cursiva mía).

posible, pues con la legalidad la persona no tiene la motivación y el contenido moral que justifique las acciones, la persona actúa por factores externos a ley moral.

En esta parte hemos llegado a la relación entre moral y política en Kant, dicha relación se puede observar explícitamente en su obra madura *Sobre la paz perpetua* (SPP/1795), aunque la moralidad fundamenta el obrar por una ley universal internamente y la política la relación externa de la libertad humana, para Kant ambas conforman una unidad, en el sentido que el principio formal de la moral kantiana es la filosofía práctica que permite la construcción de normas de acción, con sentido universal, para los ciudadanos, es decir, la producción del derecho público que apunta a una sociedad estable y en paz. Kant considera que al derecho político le corresponde ajustarse a los deberes morales, de este modo, política, derecho y moral forman una unidad.

De tal forma, argumentamos que el concepto formal de moral de Kant es el centro de su filosofía práctica y el que le permite plantear una solución al problema de fondo de la sociedades modernas, el vínculo entre la diversidad de las voluntades particulares de todos hombres con una voluntad común⁶⁶. Kant no es ajeno al tema de la violencia, a la maldad de la naturaleza humana y a la diversidad de las voluntades particulares, ve en el contrato social una condición para lograr un Estado legal-civil y salir del estado de naturaleza; también se ocupa, de indagar sobre la forma de gobierno más justa, y observa que el modelo republicano es el que más se ajusta a considerar la voluntad general del pueblo; el concepto de república de Kant se asocia a un sistema representativo del pueblo para

⁶⁶ KANT, Inmanuel. “Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua”. *Sobre la paz perpetua*, Op. cit. p. 85.

procurar los derechos en nombre del pueblo por medio de los diputados, este modelo parece garantizar la voluntad común.

A la vez, Kant para garantizar la estabilidad y la paz de la sociedad, le apuesta a un derecho cosmopolita, pues observa que los pueblos se comportan como individuos en el estado de naturaleza, que sin leyes externas se perjudican unos a otros por su mera coexistencia. De tal forma, Kant ve la necesidad de exigir a cada pueblo, en aras de su seguridad, que entren en una constitución civil⁶⁷, un código universal que garantice la convivencia humana; es así que el carácter moral de la paz, la convivencia y “el derecho de gentes” es un deber que se puede fundamentar a partir de la filosofía práctica y garantizar en las organizaciones políticas. De este modo, el pueblo se convierte en uno solo, a partir de una constitución universal y la conformación de una sociedad civil que gira en torno a una voluntad común.

A manera de conclusión, podemos decir que Kant utiliza de dos formas su concepto de moralidad: una como método *a priori* independiente de la experiencia para la fundamentación de las costumbres humanas, lo que le permite sustentar principios universales como el imperativo categórico. La otra forma como punto de vista moral y procedimental, el cual se le puede aplicar a una norma o máxima para saber su validez, esto es, para evaluar los juicios o presuntas normas y así saber si se ajustan a la universalidad, aplicable al sujeto racional e individual, y no al sujeto empírico, antropológico o cultural; de esta manera, el derecho que se desprende de este tipo de moralidad debe fundamentarse, según Kant, de acuerdo a este principio formal y no a uno material.

⁶⁷ *Ibid.*, “Segundo artículo definitivo para la paz perpetua”. p. 58.

Otro elemento importante que podemos concluir es que Kant observó el problema fundamental de la sociedad, y por ende de la política, que es la diversidad de voluntades particulares y de intereses frente a un pacto social; por esta razón, Kant como liberal y contractualista se plantea el problema de la unidad y la obligación política. Es así que propone la moral racional y la prioridad de los derechos sobre los factores sociales como fundamento de la constitución y la sociedad civil, con el fin de garantizar la unidad, la estabilidad, la paz y los derechos en medio de la diversidad religiosa, filosófica y antropológica. De este modo, el problema político es en el fondo un problema moral de cómo fundamentar el entendimiento humano.

3. LA DISTINCIÓN DE LA MORALIDAD Y LA ETICIDAD EN HEGEL

En este capítulo expongo la distinción de Hegel entre los conceptos de “moralidad” y “eticidad”. Este último ya aparece en sus *Escritos de juventud*, se fundamenta en *El sistema de la eticidad* y la distinción entre moralidad y eticidad llega a su mayor desarrollo y claridad en su obra la *Filosofía del derecho*. En el período del joven Hegel de Berna y Frankfurt tales conceptos se usan como sinónimos, pero ya desde la época de juventud Hegel se proponía construir una ética concreta, basada en una moralidad pública, en contraste con un “positivismo de la ética”; él llama positivistas a las religiones y a una moral interior aisladas de lo objetivo, la legalidad y la vida concreta. También entiende por positivismo una conciencia “enajenada” por la autoridad, preceptos y verdades de la religión y la simple legalidad de la acción sin mediar la reflexión filosófica.

Igualmente, expongo que el concepto de *eticidad* de Hegel, en buena medida es una crítica al concepto de Kant de costumbre (*Sitten, sittichen*); hay que tener presente que Kant, para fundamentar la metafísica de las costumbres, la aleja de todo elemento empírico o factor social. Por otro lado, aunque ambas expresiones, *Sittlichkeit* y *Moralität*, tienen la misma raíz etimológica proveniente de lo moral y las costumbres; Hegel utiliza estas expresiones para referirse a conceptos diferentes.

Moralidad y eticidad, que corrientemente valen como sinónimos, están tomadas aquí en un sentido esencialmente diferente entre sí. Por otra parte, incluso la representación parece distinguirlas. El lenguaje kantiano usa con preferencia la expresión *moralidad*, y en realidad los principios prácticos de su filosofía se limitan completamente a ese concepto y hacen imposible el punto de vista de la eticidad, a la que incluso atacan y aniquilan

expresamente. Aunque moralidad y eticidad sean sinónimos según su etimología, esto no impide usar las dos palabras diferentes para conceptos diferentes.⁶⁸

Para que podamos entender de entrada la distinción hegeliana, traemos la definición que hace José Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*, luego pasaremos a ver los matices que Hegel le da a estos conceptos; el pensador español expone:

Hegel ha distinguido entre moralidad como moralidad subjetiva (*Moralität*) y la moralidad como moralidad objetiva (*Sittlichkeit*). [...]

En efecto, mientras la *Moralität* consiste en el cumplimiento del deber por el acto de la voluntad, la *Sittlichkeit* es la obediencia a la ley moral en tanto fijada por las normas, leyes y costumbres de la sociedad, la cual representa a la vez el espíritu objetivo, o una de las formas del espíritu objetivo.⁶⁹

De este modo, Hegel distingue entre la moralidad como la moralidad subjetiva (*Moralität*) y la moralidad como objetiva (*Sittlichkeit*). Se traduce *Moralität* por moralidad y *Sittlichkeit* por eticidad. La moralidad es la descripción del actuar en correspondencia con el deber, y la obligación de una conciencia moral individual; es decir que la acción moral se lleva a cabo por voluntad subjetiva y fundamentada en el deber; mientras que en el concepto de eticidad la acción moral y la obediencia se realizan por las normas, leyes y costumbres fijadas en la sociedad.

⁶⁸ HEGEL, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial sudamericana, Buenos Aires (Argentina), 1975, § 33 p 67.

⁶⁹ FERRATER. Op. cit. p. 2460.

Ferrater Mora considera que la distinción hegeliana entre moralidad y eticidad es en algunos aspectos análoga a la kantiana entre moralidad y legalidad⁷⁰, conceptos que hemos expuesto en el capítulo anterior de “La moralidad en Kant”. La moralidad tiene que ver con el acto y la conciencia que se determinan por un móvil interno, la buena voluntad; y el valor de lo moral se encuentra en que no persigue más fines que los de la mera razón sin inclinaciones pasionales o ideas de felicidad. En oposición a la legalidad que consiste en el acto que se determina por un móvil externo; según Kant, el acto se realiza por inclinación a una pasión o costumbres de la sociedad, y no por el deber mismo; de este modo, este tipo de acto carece de valor moral por estar originados en un factor externo.

Por otro lado, argumenta Ferrater Mora:

Hegel considera que la mera buena voluntad “subjetiva” es insuficiente; en rigor, esta buena voluntad puede obtener laureles que no son sino “hojas secas que nunca han verdecido”. Es menester que la buena voluntad “subjetiva” no se pierda en sí misma o, si se quiere, no tenga simplemente la conciencia de que aspira al bien. Lo “subjetivo” es aquí meramente “abstracto”. Para que llegue a ser concreto es preciso que se integre con lo “objetivo”, el cual se manifiesta moralmente como *Sittlichkeit*. Ahora bien, la *Sittlichkeit* no es tampoco una acción moral simplemente “mecánica”: es la racionalidad de la moral universal concreta que puede dar un contenido a la moralidad subjetiva de la mera “conciencia moral”.⁷¹

Es así que Hegel plantea el problema moral del individuo; la acción moral no es meramente un tema individual sino la relación individuo-sociedad-Estado. Esta relación y dialéctica

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 2460 y 2461.

entre moralidad (individual) y eticidad (sociedad-Estado) es la que permite llevar a cabo la idea de bien y libertad, la cual se hace existente en las normas, las leyes y las costumbres reales.

El concepto hegeliano de eticidad es la moral concreta, las “costumbres vivientes”. Esto en contravía con la moral kantiana, la cual es señalada por Hegel como una formalidad teórica que no se refleja en la práctica como una moralidad concreta. Es necesario recordar que Hegel desarrolla la eticidad como el *Sistema de la eticidad* (*System der Sittlichkeit*), es decir, como el conjunto de costumbres que constituyen la vida humana que tiene una esfera social y política; y el papel de la filosofía de Hegel es explicar la eticidad y sus fenómenos que el hombre puede reconocer mejor en sí mismo que en la naturaleza teórica de la moral. Resulta curioso que Hegel parta de esta expresión para construir su concepto fundamental, y que Kant en la FMC, hable irónicamente del filósofo que basa su investigación en la moral vulgar y sólo utiliza la filosofía para describir un sistema de las costumbres (*System der Sitten*), tal cual como se presenta en la realidad y no hace uso de la filosofía práctica como ciencia para encontrar el terreno propio y los principios de la moral.

¿No sería, pues, lo mejor atenerse, en las cosas morales, al juicio de la razón vulgar y, a lo sumo, emplear la filosofía sólo para exponer cómodamente, en manera completa y fácil de comprender, el sistema de las costumbres y las reglas de las mismas para el uso – aunque más aún para la disputa-, sin quitarle al entendimiento humano vulgar, en el sentido práctico, su venturosa simplicidad, ni empujarle con la filosofía por un nuevo camino de la investigación y enseñanza?⁷²

⁷² KANT, Immanuel. FMC. Op. cit. p. 45. (subrayado mío).

Es así que no es fortuito que la fundamentación de las costumbres sea el propósito de Kant y Hegel. Las costumbres de Kant se fundamentan a través de la ciencia pura de la razón sin factores sociales, y a partir de principios “puros” de una voluntad individual se evalúan las máximas del hombre. Hegel parece seguir este camino de evaluación de la moralidad en el sentido práctico, aunque teniendo en cuenta la voluntad colectiva y el desarrollo de ésta. Es así que la *Sittlichkeit* de Hegel es un desarrollo de *Sitten*, con el objeto de que la moralidad se haga concreta en una voluntad colectiva. Esta idea nace del concepto de “costumbre viviente”, la cual retoma de la vida ética y las virtudes políticas de los Antiguos de servir al Estado, es decir la participación política y la vida en común de la democracia griega y la República romana⁷³. De esta manera, la eticidad, la voluntad colectiva, se asocia con desarrollar las virtudes públicas y la vida en común.

Como ya vimos la eticidad se relaciona con las costumbres reales, y a la vez es un concepto clave que le ayuda a Hegel a explicar, en la filosofía de la historia, las sociedades y el curso del mundo; en su período de juventud en Berna (1794/95) muestra como las costumbres y la eticidad se relacionan con la religión como unidad, ya que en la modernidad el Estado pierde el carácter de la unidad, la virtud y la participación política⁷⁴.

En una corrupción general de las costumbres es inevitable el surgimiento de las sectas (que tratan de defender esta corrupción): en el Cristianismo (en el cual la *eticidad* está vinculada a la religión), sectas religiosas...⁷⁵

⁷³ HEGEL, G.W.F. “Fragmentos republicanos” (1794-1795). *Escritos de juventud*. México: FCE, 1984. pp. 47-48.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 46-47

⁷⁵ *Ibid.*, 46 (cursiva mía).

En esta época también se nota la preocupación política de Hegel por recobrar las virtudes políticas de los antiguos por la creciente proliferación de religiones modernas, y es así que quiere poner en dialéctica las libertades del hombre moderno con la vida pública del Antiguo, con el fin de instituir una moralidad pública del ciudadano en unidad con el Estado.

Hegel, en el artículo titulado “Sobre las maneras de tratar el Derecho Natural”, de su período de juventud en Jena (SDN, 1802/03), argumenta que la “intuición” no es un formalismo teórico, *a priori*, alejado de la experiencia, ni tampoco es la mera experiencia; es una unidad de lo formal con la experiencia, con la salvedad de que todo comienza en la experiencia⁷⁶. Esta idea dialéctica de lo formal y la experiencia es la base en la que sustenta el concepto de *eticidad*, en lo cual las costumbres reales deben ser pensadas y explicadas en lo intelectual.

El Derecho Natural, en el artículo SDN, se presenta como un producto histórico, como “la moralidad jurídica”⁷⁷ que brota del proceso de racionalización de las “costumbres vivientes”. Dalmacio Negro Pavón nos ilustra sobre este asunto:

...donde ya aparece lo histórico; aunque mejor sería decir dinámico en todo caso, pues ahí el Derecho Natural (que para Hegel es el auténtico Derecho) se presenta, ciertamente como un producto histórico, como la moralidad jurídica, si vale decirlo así, que brota de la naturaleza manifestándose a través de las costumbres, o, mejor de las ideas de

⁷⁶ NEGRO PAVÓN, Dalmacio. “Introducción”. *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional, 1982. pp. 9 y 10. La nota 1 y 2, remite al texto de Hegel: “Sobre las maneras de tratar el Derecho Natural”

⁷⁷ *Ibid.*, p. 12.

las “costumbres vivientes”, como la estructura ideal que corresponde a las diversas formas de civilidad.⁷⁸

“Costumbres vivientes” (concepto que de cierto modo, Hegel retoma de las virtudes políticas de la democracia griega y la República romana) es el concepto original que Hegel desarrolla y que se transforma en lo que denominó la eticidad. El objetivo de Hegel es construir un concepto de moralidad pública que le dé contenido al individuo (a la moralidad subjetiva). De este modo, parte de lo objetivo, las costumbres de los pueblos, las cual se basa en lo desindividualizado y colectivizado por las personas que lo producen.

De esta manera, la *Sittlichkeit*, en el texto *El sistema de la eticidad* (SE, 1802/03), consiste en explicar la vida colectiva, tal cual como existe en el mundo, y no como una concepción filosófica: pasa así de la teoría a la práctica, expresando cómo actúa efectivamente la eticidad, la moralidad real. El concepto de eticidad consiste en explicar el individuo y la vida colectiva tal cual como se presentan; Hegel sostiene que el espíritu general y absoluto actúa sobre el individuo, y éste debe racionalizar y analizar sus contenidos morales.

... en la eticidad está el individuo de un modo eterno; su ser y su hacer empíricos son absolutamente generales; ello es así porque lo que actúa no es lo individual, sino que es el espíritu general y absoluto el que actúa en lo individual.⁷⁹

La razón de la eticidad consiste, pues, en darse cuenta de que la eticidad absoluta ha de seguir siendo su pensamiento.⁸⁰

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ HEGEL, G.W.F. *El sistema de la eticidad*, Op. cit. p. 156

⁸⁰ *Ibid.*, p. 163.

Hegel en el SE desarrolla el concepto de la eticidad a través de momentos que van hacia una *eticidad absoluta*; esta última constituye la substancia de la vida humana y la última forma del espíritu absoluto, de la vida colectiva como vida ética basada en el concepto de libertad que se encarna en la sociedad civil y el Estado, porque en ellos los sujetos son verdaderas instituciones, no formalidades.

En la época del SE Hegel no considera la moralidad como un concepto distinto de la vida ética, del espíritu del pueblo, a diferencia de la concepción kantiana que mantenía el dualismo entre razón y sensibilidad, y cuya moralidad racional está alejada de las “cuestiones de vida buena”. Hegel, al tener presente la idea de vida colectiva o civil, se propone reconciliar la vida civil y el pensamiento, la realidad y la razón. Hegel un opositor de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, en la cual se presenta el dualismo de la razón y la realidad; el propósito de Hegel es construir el concepto de eticidad que permita la unidad entre la moralidad (razón), por un lado, y la vida civil, y el derecho (realidad), por otro lado, como se verá más adelante en el texto de Hegel sobre la *Filosofía del derecho*.

...aquí queda establecida la diferencia entre la moral y el derecho natural, no como si la moral estuviese separada o excluida del derecho natural, pues más bien resulta que el contenido de la moral se encuentra por completo en el derecho natural; las virtudes aparecen en lo que es ético de un modo absoluto...⁸¹

En SE Hegel expone un ámbito que abarca la sociedad civil y el Estado, el derecho como una unidad de la cual brota la moral, o sea que el individuo toma su contenido moral de este ámbito de una forma viva y real. En el SE observamos también el objetivo de Hegel de

⁸¹ *Ibid.*, p. 160.

construir una moralidad pública que le dé unidad al pueblo, en este sentido el concepto de eticidad es clave para este propósito; Hegel parte de la eticidad como lo concreto al exponer que se manifiesta en el pueblo, en sus costumbres y valores sociales, y es la que permite la relación y la unidad en la multitud de individuos.

Pero la intuición de esta idea de la eticidad, la forma en la que esta idea aparece del lado de su particularidad, es el *pueblo* (...) En el pueblo queda establecida de un modo absoluto formal la relación de una multitud de individuos (...) no se trata de una multitud sin relación: una multitud en cuanto tal no establecería la relación que existe en la eticidad, la subsunción de todos en algo general que tuviese realidad para la conciencia de todos que formase una unidad con ellos...⁸²

Es así que Hegel, en el SE, argumenta que la eticidad se manifiesta en el pueblo y considera que los ciudadanos se vinculan al tener una idea de pueblo (sociedad-Estado) más allá de sus individualidades; el pueblo es el reflejo del Estado, la sociedad civil y la familia, lo cual va a llamar en sus textos políticos como formas y estadios de la eticidad en las que se hace objetivo el espíritu absoluto. Hegel configura un ser integrado del pueblo con el Estado, que este modo son uno solo, y el Estado es la manifestación de los modos de la eticidad (y el objeto inmediato de la historia universal).

Las potencias o modos de la eticidad, al presentarse en esta realidad dentro de la completa totalidad, constituyen los *estados* o *estamentos* (*Stände*)*, constituyendo el principio de cada uno de ellos la forma determinada de la eticidad que se ha mostrado hace

⁸² *Ibid.*, p. 157.

un momento. Existen pues, un estado de la absoluta y libre eticidad, un estado de la rectitud u honestidad (*Rechtschaffenheit*) y un estado de la eticidad no libre o eticidad natural.⁸³

Como observamos la eticidad tiene diferentes modos y Estados, inclusive Hegel en esta parte parece ser un contractualista, pues argumenta un paso de la eticidad no libre o eticidad natural (como es el hombre pre-político de Hobbes) hacia un Estado-civil de libertades. Hegel tiene presente el concepto de filosofía de la historia, es decir que hay un curso del mundo, y que éste apunta hacia una idea absoluta de la libertad; de esta manera, para él, los Estados modernos son formas de la eticidad que se dirigen a una eticidad absoluta, el Estado que se hace real en la rectitud, la honestidad, la libertad y los derechos.

Es así que, lejos de afirmar que Hegel le da prioridad a los factores sociales, podemos argumentar que él defiende estos principios universales hacia los cuales tiende la eticidad como estadio último. También podemos decir que Hegel no está de acuerdo con los modelos monárquicos y opresores, pues defiende el principio de la libertad; como observamos en su etapa de juventud, el modelo que puede garantizar las libertades es el republicano, el cual representa el espíritu del pueblo y la libre participación de los ciudadanos. De este modo, Hegel intenta resolver el problema de la opresión y el totalitarismo al proponer en la modernidad la construcción de la sociedad civil y un Estado basado en la libertad.

⁸³ **Stand*, singular; *Stände*, plural, significa estamento o estado social. Hegel apenas emplea la palabra *Klasse*, clase, por lo que cuando se refiere a *Stände* de la Sociedad Civil (que según él mismo dice, sólo aparece con la diferencia entre la Familia y el Estado en el mundo moderno) la palabra estamento tiene también con frecuencia el valor de clase social. En cambio, cuando los *Stände* se refieren al Estado (al modo de representación) el término conserva, aunque con matices, el valor de estamento. (N. del T.) *Ibid.*, p. 166.

La pregunta que nos haríamos es: ¿cuál es la diferencia de Hegel con el pensamiento liberal? Hegel difiere en la relación individuo-Estado, propone un modelo en el que se racionalizan las formas de la sociedad, es decir, parte de la “realidad sociológica” en la que se deben dar estos procesos, el individuo relacionado con su familia, sociedad y Estado; de este modo, le da un papel activo y representativo al individuo en su pueblo. Lo que quiere decir que para llegar a ese Estado de libertad hegeliano no es solamente por la vía de una Constitución universal, sino que se necesita la construcción de la sociedad civil, y la propia racionalidad de los pueblos; proyecto de la modernidad y los liberales, el cual Hegel no es indiferente.

Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (FE, 1817) muestra como lo concreto, la voluntad existente, es el objetivo de su propósito ético; pues considera que el espíritu de un pueblo es el que configura la conciencia, en este sentido sostiene que “el espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la verdad inmediata... El mundo *ético viviente* es el espíritu de su *verdad*”⁸⁴. Además considera que esta voluntad existente, es decir la vida ética de un pueblo, necesita ser puesta en juego con el concepto de subjetividad moderno, es decir con la autodeterminación moral. En este texto la eticidad viene a ser la unidad de sentimiento y razón, es decir, la eticidad es la mediación entre el espíritu de un pueblo (historia-cultura) y el pensamiento (concepto de libertad moderno). De esta manera nos muestra la necesidad de retomar lo social conjugado con los principios del sujeto individual, como camino para instaurar la libertad y lograr la civilidad en los pueblos.

⁸⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Colombia: Ed, FCE, 1997. p. 261.

El espíritu, de ahora en adelante desdoblado en sí mismo, inscribe en su elemento objetivo como en una dura realidad uno de sus mundos, el *reino de la cultura* y frente a él, en el elemento del pensamiento, el *mundo de la fe, el reino de la esencia*.⁸⁵

Hegel en la FE intenta unificar la cultura y el pensamiento (cuya esencia es la moralidad) en la vida ética. Para Hegel la moralidad y sus fundamentos se deben configurar en una voluntad existente, no tienen que estar por fuera del mundo de forma teórica. Es así que Hegel quiere poner en dialéctica la eticidad (la cultura, las instituciones sociales) con la moralidad (derechos individuales), es decir con el fundamento de libertad e individualidad del sujeto moderno.

En este mismo sentido, Hegel en la *Filosofía del derecho* (FD, 1821) plantea la diferencia entre la eticidad y la moralidad, y argumenta cómo median en su sistema, la cultura con los derechos individuales. Como vamos a argumentar a continuación.

El interés de Hegel en FD es lograr la unidad entre la moralidad moderna, que se basa en el concepto de libertad, con lo social, es decir las eticidades que son formas en que los pueblos han concretizado su desarrollo histórico-cultural. De tal forma, propone una mediación entre el principio moderno subjetivo de la libertad, la autonomía privada, con lo social, la vida ética, inspirado de cierto modo en el *ethos* griego y romano, cuya preocupación es la autonomía pública y la vida comunitaria, basada en una idea de pueblo. Es así que intenta resolver un problema de la modernidad, la dicotomía entre moral y política trayendo el aspecto de la vida comunitaria de la Antigüedad. Su preocupación

⁸⁵ *Ibid.*

podría resumirse de la siguiente manera ¿Cómo lograr la relación política entre la vida comunitaria y las libertades individuales?

Hegel asocia la moralidad con la voluntad subjetiva, concepto que se fundamenta en la modernidad, pues el sujeto es concebido como individual en su capacidad de autodeterminación y elección; Hegel argumenta así que el concepto de moralidad, basado en la subjetividad, expone el concepto y el terreno de la libertad; la moralidad, de esta manera, está fundamentada en la voluntad subjetiva, y solamente en ésta es posible la libertad.⁸⁶ Para Hegel el problema radica, así, en fundamentar una voluntad existente a partir de la voluntad subjetiva; argumenta de este modo, que el derecho juega un papel crucial, porque es el que mantiene la relación externa del concepto de libertad con la voluntad subjetiva.

En el derecho estricto no importa qué principios guían o cuál es la finalidad, esta es una pregunta que nos hacemos con el concepto de moralidad, y a la vez, es la dicotomía por fundamentar la voluntad libre. Hegel expresa que en el derecho la voluntad subjetiva tiene su existencia en algo meramente exterior. De este modo, parece que el tránsito de la moralidad a la eticidad, o sea de la voluntad subjetiva a la voluntad existente tiene que ver en primera instancia con la pregunta por el principio moral en el derecho; de tal forma, la moralidad logra su existencia en el derecho.

La pregunta por la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y sus propósitos, interviene en el campo moral. [...] El valor del hombre se aprecia por su acción interior; el punto de vista moral es por lo tanto la libertad existente por sí.

⁸⁶ HEGEL, G.W.F. FD, Op. cit. § 106. p. 140.

[...] El proceso del punto de vista moral adopta, según este aspecto, la figura del desarrollo del derecho de la voluntad subjetiva (o del modo de su existencia). Este desarrollo consiste en que aquello que la voluntad reconoce como suyo en el objeto se determine ulteriormente como su concepto verdadero, como lo objetivo de su universalidad.⁸⁷

Es así que podemos observar en Hegel la relación entre derecho y moral, y como él, bajo el modo de proceder de lo moral al derecho, sigue los principios del pensamiento liberal, pues la voluntad subjetiva, la libertad y la universalidad son el asiento de la voluntad existente o, por lo menos, hacia donde debe apuntar las eticidades. Ahora bien, lo novedoso de Hegel es que intenta que el concepto de libertad moderno se realice en lo existente, es decir que permee las eticidades, las culturas y las instituciones, la familia, la sociedad civil y el Estado, como veremos a continuación.

El bien, que es aquí el fin universal, no debe permanecer meramente en mi interior, sino que debe realizarse. La voluntad subjetiva exige que su interior, es decir su finalidad, reciba existencia exterior, que el bien llegue a su consumación en la existencia exterior. *La moralidad* y el momento anterior al derecho formal son abstracciones cuya verdad es recién *la eticidad*. Esta es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo, es decir del sujeto. Su primera existencia es nuevamente algo natural, que aparece en la forma del amor y el sentimiento: la *familia*. En ella el individuo ha eliminado su esquivo personalidad y se encuentra con su conciencia en una totalidad. Pero en los estadios siguientes se observa la pérdida de la auténtica eticidad y la unidad sustancial: la familia se desintegra y sus miembros se comportan entre sí en forma independiente al estar unidos

⁸⁷ *Ibid.*, agregado y observación, § 106 y 107, p 140.

sólo por el lazo de la recíproca necesidad. Este estadio la *sociedad civil* ha sido frecuentemente tomado por el estado mismo. Pero el *estado* es recién el tercero; es la eticidad misma y el espíritu, en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la sustancialidad universal. El derecho está, por lo tanto, en un nivel superior al de los otros estadios; es la libertad en su configuración más concreta, que sólo se subordina a la suprema verdad absoluta del espíritu del mundo.⁸⁸

De este modo, la distinción hegeliana entre eticidad y moralidad nace con el objetivo de hacer concreto el bien, el principio subjetivo de la libertad y la vida en común, estos dos conceptos se agrupan en un sistema de la eticidad; es así que eticidad y moralidad median como un proceso histórico-social con relación al concepto de subjetividad (la libertad como autodeterminación) y la vida comunitaria. Esta es la unidad que Hegel intenta realizar, pues la modernidad propone sujetos individuales con una relación formal. El concepto de eticidad de Hegel propone fomentar lazos de vida ética, la eticidad para él se manifiesta en tres estadios: la familia, la sociedad civil y el Estado. El Estado reside en el derecho, y es un estadio superior porque en él se exterioriza la libertad, pero ante éste es necesaria la construcción de las instituciones sociales.

Hegel considera que el concepto de moralidad de Kant no permite desarrollar la idea de bien en la exterioridad; en Kant el bien es algo interior, una mera buena voluntad, la pura intención que no se realiza, como ya se observó, el bien es el fin universal que llega a su consumación en la existencia exterior⁸⁹. La moralidad es una abstracción, el concepto, que se debe volver verdad; hay que recordar que la idea de verdad en Hegel se asocia con la

⁸⁸ *Ibid.*, nota pie de página de Hegel. p. 68.

⁸⁹ *Ibid.*

vida y lo existente; desde este punto de vista la verdad es la eticidad, la vida ética que entra en dialéctica con la moralidad; si se quiere, es un intento de incluir la razón en la vida ética.

Aunque Hegel es un opositor de la moralidad kantiana podemos decir que de cierta manera la incluye en el concepto de la eticidad, al aclarar sus intenciones fundamentales en su concepto. De este modo, Hegel sitúa la filosofía de la autonomía moral en el concepto de eticidad, según el cual el individuo actúa siguiendo principios generales aplicables para todos los “seres racionales” (se observa la influencia kantiana en el sistema hegeliano). Hegel desdobra la eticidad, por un lado, la concreción de las costumbres, la vida colectiva, tal cual como se presenta y, por otro lado, la moralidad consciente y razonada; es decir, plantea una dialéctica entre las costumbres y lo razonado (la moralidad); este juego dialéctico con la moralidad es la fuente de la eticidad. De este modo, el concepto kantiano de la moralidad, puesto en relación con lo existente, es el fundamento dialéctico del concepto de eticidad en la *Filosofía del derecho* de Hegel.

El proceso de formación de la vida ética, es decir de la voluntad colectiva, parte de un estadio de orden superior, el derecho moral, que se basa en los concepto de subjetividad y libertad; y de la dialéctica entre el derecho y la sociedad civil, se origina la eticidad; de tal forma, la familia, la sociedad y el Estado son “instituciones de instituciones”. Para la vida colectiva es necesaria la moralidad, es decir, la formación de la personalidad, con el fin del reconocimiento y el trato con los demás como personas.

La personalidad comienza cuando el sujeto tiene conciencia de sí no meramente como algo concreto, determinado de alguna manera, sino como yo abstracto [...] Los

individuos y los pueblos no tienen aún personalidad si no han llegado a este pensamiento puro y a este saber de sí.⁹⁰

En este aspecto Hegel, en la FD, expone la moralidad como la determinación interior, la conciencia moral de querer lo bueno⁹¹, y el derecho como una relación exterior de las singularidades; pero el derecho se fundamenta en la moralidad, con el propósito de actuar conforme a leyes orientadas por el bienestar de las personas, es decir, a partir de la buena intención.⁹² Igualmente, en esta parte, Hegel argumenta en qué consiste el deber: la norma no es una determinación de la acción como contenido exterior, sino la relación con la intención, es decir con el móvil interior o la disposición de querer lo bueno; de tal forma, el concepto del deber que se relaciona con una buena voluntad es el que fundamenta al derecho como punto de vista moral.⁹³

Hegel ve la necesidad de regirse por la universalidad de la idea de derecho, que tiene un fundamento moral de querer el bien; esto mediante leyes, considerando al hombre no por sus condiciones particulares sino por el hecho de ser hombre, de esta manera propone educar la voluntad para regirse por un pensamiento del derecho o voluntad colectiva, lo cual permite ver lo que hace idéntico y vincula a los hombres.

El hombre vale porque es hombre y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano. La conciencia de este valor del pensamiento es de una infinita

⁹⁰ *Ibid.*, § 35. pp. 71-72.

⁹¹ *Ibid.*, § 137. p. 168.

⁹² *Ibid.*, § 134. P. 165.

⁹³ *Ibid.*, § 119. p. 151.

importancia, y sólo muestra una carencia cuando se fija como *cosmopolitismo* y se opone a la vida concreta del estado.⁹⁴

Hegel en esta parte hace alusión al concepto de cosmopolitismo de Kant, que el pensador de Königsberg lo retoma de la filosofía helénica (epicureísmo y estoicismo) y según el cual uno se siente ciudadano del mundo antes que de un pueblo, raza o nación. Kant propone una única comunidad política, basada en una moralidad compartida a través de una Constitución universal y una “federación de Estados”, ésta con el fin de lograr el cese de hostilidades y la paz indefinida. Kant considera que una Constitución cosmopolita como hospitalidad universal favorece la paz perpetua, es decir que los Estados permitan el derecho de visita de los extranjeros, de uso de la superficie de la tierra sin dueño (costas, desiertos, etc.), esta idea kantiana se basa en que debemos respetar los derechos ajenos no por razones pragmáticas (intereses de mercado o de política internacional) sino porque reconocemos en el otro un ser dotado de libertad, este concepto ayuda a establecer relaciones pacíficas.⁹⁵

Aunque Hegel le pone al derecho la función de elemento integrador en el Estado, al interior de una nación, por medio de una libertad externa parece ensañarse con el concepto de cosmopolitismo de Kant, quitando esta función al derecho, pues en el fondo está criticando más el proyecto ilustrado de la razón que por medio de los Estados, el derecho y la federación internacional se pueda lograr la paz, sin antes evaluar la viabilidad que tenga esta idea para menguar y dirimir los conflictos de las naciones. Hegel lo considera idealista

⁹⁴ *Ibid.*, § 209. p. 247

⁹⁵ MÍGUEZ, Roberto Augusto, “Del cosmopolitismo a la globalización: Kant y La Paz Perpetua”, en *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, Año III, n° 5, Diciembre 2003, pp. 45-51, www.revista-logo.org http://www.robortoaugusto.com/articulos/Kant_y_la_paz_perpetua.pdf

y poco realista, en vista que argumenta que los Estados son independientes y soberanos, y está condición de voluntades particulares no llegan a un acuerdo, considera que las disputas entre los Estados sólo deben decidirse en la guerra.⁹⁶ Al parecer esta es la crítica de Hegel que se orienta a la defensa del particularismo de la nación, Kant no está en contra de la soberanía de los Estados, sino que propone una relación externa entre estos para el respeto recíproco. Es así que el concepto de derecho en Hegel se enfoca en la nación, y al derecho internacional no le ve una realidad efectiva, pues el derecho se vuelve inoperante y no puede generar leyes de los pueblos.

Volviendo a la relación de la moral y el derecho, Hegel señala un tipo de conciencia moral que va más allá de lo particular y se extiende a un pensamiento del derecho. Esto apunta al desarrollo de la conciencia en la sociedad civil, para Hegel este derecho moral es lo que permite la vida concreta del Estado y el reconocimiento recíproco. Aunque también podemos observar que Hegel quiere lograr este proceso de conciencia moral partiendo desde la misma vida concreta, es decir una especie de racionalización de los propios pueblos en sus formas de vida, esta idea parece respetar la soberanía de los Estados. Igualmente estos Estados deben guardar una relación con los otros, su reconocimiento, su identidad universal al basarse en el propio bienestar y la libertad. Ante esto Hegel argumenta:

En el caso de los pueblos nómadas, y en general de los que se encuentran en un bajo nivel cultural, se presenta la cuestión de si pueden ser considerados como estados. El punto de vista religioso (antiguamente en el pueblo judío y en los pueblos mahometanos) puede

⁹⁶ HEGEL, G.W.F. FD, Op. cit. § 333 y 334. p. 379.

llevar a una mayor contraposición que no permita la identidad universal que corresponde al reconocimiento.⁹⁷

Es así que Hegel plantea un nivel cultural, que puede basarse en el derecho y los principios de libertad, para que un pueblo pueda ser reconocido como Estado; el Estado viene a ser un individuo si se relaciona con otros, en estos aspectos fundamentales. De este modo, el Estado no es un individuo real si no se relaciona con los otros. Hegel resume el derecho internacional como un tratado en el cual las partes respetan su independencia y su soberanía, es decir cuando reconocen la existencia del otro sin intervenir en sus asuntos internos; no está de acuerdo con una voluntad universal que se constituya como poder por encima de ellos, sino sólo con su voluntad particular.⁹⁸ Hegel parece contradecirse con su concepto anterior de pueblos con bajo nivel cultural que no permiten la unidad universal, cuando plantea la necesidad de reconocer a los Estados como individuos, para así tener tratados internacionales de respeto recíproco. Aunque esta idea si encaja en su concepto de la historia universal; en este punto le da prioridad a la voluntad particular de las culturas, y las disputas y guerra ocurren por el libre curso del mundo. La idea de Hegel de asociar moral y derecho en este aspecto se pierde, pues justifica las guerras, las disputas, por su concepto de la filosofía de la historia; y los ideales de la unidad, la comunidad y el bienestar, que se basan en el concepto de libertad y voluntad subjetiva parece hacerlos a un lado.

Retomando la idea de lo moral y lo social en Hegel, en la FD argumenta que con los principios del bien y de la conciencia moral se produce el paso a la eticidad, que está en

⁹⁷ *Ibid.*, § 331. p. 378.

⁹⁸ *Ibid.*, § 333. p. 379.

relación dialéctica con la moralidad. La eticidad, sin su opuesto, el bien, se convierte en algo indeterminado. La unidad del bien subjetivo y el bien objetivo, es decir el que existe, es lo que llama eticidad. En otras palabras el derecho sin el cuestionamiento desde la moralidad carece de realidad, pues no se puede poner en práctica la libertad.

Por otro lado, el neohegelianismo en sus críticas al liberalismo, se apoya en el concepto eticidad de Hegel, este parece ser el centro de su fundamento, ellos toman la prioridad del sujeto social ante el individual; esta tesis no parecen tener en cuenta el concepto dialéctico de la eticidad; en el sentido que hay una dialéctica de la eticidad con la moralidad; este último concepto es el fundamento y el motor de la eticidad, y como ya mencionamos la moralidad se basa en la subjetividad, el valor moral reside en la intención buena y no en una causa externa, la subjetividad se fundamenta en los conceptos de libertad y autodeterminación. Hegel quiere hacer concreto este concepto de moralidad basado en la libertad a través de su concepto de eticidad como voluntad existente.

La eticidad es la *idea de libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*.⁹⁹

Podemos concluir que Hegel diferencia explícitamente entre moralidad y eticidad, que se refieren, el primero, a una voluntad subjetiva, y el otro, a una voluntad colectiva; a la vez pone los conceptos en un juego dialéctico con el fin de hacer concreto el concepto de moralidad, o mejor las ideas del bien, la libertad y el sujeto individual moderno, pues

⁹⁹ *Ibid.*, §142. p. 195

considera que esta moral debe ser la base del derecho, pues la pregunta por la libertad remite al punto de vista moral, por lo móviles internos del actuar, y el derecho es la relación externa de la libertad.

También podemos concluir que a Hegel le interesa instituir una voluntad existente, llamada en este caso eticidad, en juego con una voluntad subjetiva que, según él, por el camino de la pura intención, puede quedarse en abstracta. Para este fin propone cimentar las instituciones como la familia, la sociedad y el Estado a través del derecho moral que es la mediación y la unidad entre la voluntad colectiva y la voluntad subjetiva.

4. LAS OBJECIONES DE HEGEL A LA MORALIDAD KANTIANA

En este capítulo presento las objeciones de Hegel a la moralidad kantiana, las objeciones van dirigidas contra el formalismo, el universalismo, la impotencia del simple deber y la pura intención de la moral kantiana.

Hegel observa que la modernidad se ha desprendido de todo modelo, está abierta al futuro, deseosa de innovaciones y sólo puede extraer criterios de sí misma; la única fuente normativa es el principio subjetivo y la autonomía de la acción, esto explica la superioridad del mundo moderno y su propensión a la crisis. Según Hegel, Kant fundó ese principio interior, racional, aunque abstracto. El Estado y la religión están “preñados” de una razón “positiva”, de preceptos y derechos “naturales” que son extraños a la vida concreta de los ciudadanos.

Por *positivismo de la eticidad* se entiende que la religión y el Estado sólo se fundamentan en la autoridad y en la moral que no ponen el valor del hombre en su existencia. Argumenta Habermas de acuerdo al concepto de positivismo de Hegel:

...positivos son los preceptos conforme a los cuales los creyentes han de conseguir el beneplácito divino por las obras en lugar de por una acción integralmente moral (...) positivas son las garantías y amenazas que tienen como meta la simple legalidad de la acción; positiva es, en fin, sobre todo, la separación entre religión privada y vida pública.¹⁰⁰

¹⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. “Hegel: el concepto de modernidad”. *El discurso de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1991. p. 40.

De esta forma, el Estado y la vida del hombre moderno se positivizan a través de un mundo profano que ya no tiene unidad ni religiosa ni política y esto se refleja en el individualismo que profesa la moralidad kantiana.

Ahora bien, al volver al punto en concreto de las objeciones de Hegel a la moralidad de Kant, señalamos las siguientes:

4.1. OBJECIONES AL FORMALISMO KANTIANO

Hegel reconoce a Kant haber instituido el concepto de autodeterminación de la voluntad, argumenta que este concepto es la raíz del deber, y de este modo, la moralidad ha ganado un fundamento y punto de partida al pensarse la autonomía.

Pero, en la misma medida, el permanecer en el mero punto de vista moral sin pasar al concepto de la eticidad, convierte aquel mérito en un *vacío formalismo* y la ciencia moral en una retórica acerca del *deber por el deber mismo*.¹⁰¹

Es decir que con el formalismo la moral se queda en un deber ser y no pasa a concretizarse o institucionalizarse en valores de la familia, la sociedad, las costumbres y el Estado, que son las formas en que se presenta la eticidad. Hay que recordar que la eticidad puede ser definida como el conjunto de relaciones sociales, valores, costumbres e instituciones consolidadas gracias al trabajo de muchas generaciones, en cuyo seno el individuo

¹⁰¹ HEGEL, G.W.F. FD, Op. cit. §135. p. 166.

adquiere su propia identidad¹⁰². Y con esta institucionalidad concreta con la que la moralidad debe entrar en dialéctica y hacerse realidad.

Hegel expone que la moralidad de Kant no hace el paso a la eticidad, ya que el concepto de autonomía en que se centra no presenta un contrario que le permita el devenir, éste es el lado negativo del formalismo, de modo que se queda en mera moralidad “abstracta indeterminada”¹⁰³.

Una filosofía como la hegeliana que tiene como principio lógico la contradicción, no puede soportar y entender cómo de la sola autoconciencia se puedan derivar deberes para plasmarse en la acción. La pura identidad consigo mismo no es suficiente para fundamentar la vida moral, es precisa la confrontación dialéctica con la realidad en que ha devenido la idea de libertad.¹⁰⁴

Por consiguiente, si la moralidad y el imperativo categórico exigen abstraer el contenido determinado de las máximas de acción y de los deberes, según Hegel, ésta se queda en su forma analítica y ese principio moral pasa a convertirse en juicios tautológicos.¹⁰⁵

4.2. OBJECIONES AL UNIVERSALISMO KANTIANO

La objeción de Hegel al universalismo de la moral kantiana tiene que ver con que el imperativo categórico separa lo universal de lo particular, lo *a priori* de lo empírico, es decir, la moral se establece independiente de todo dato empírico (concepción de vida buena

¹⁰² VEIRA GONZALEZ, Manuel Antonio. “A propósito de algunas críticas a la moralidad kantiana desde la perspectiva de la eticidad”. *Moralidad, Eticidad*, Estudios sobre Kant y Hegel. Santiago de Cali: Ed. Universidad del Valle, 2004. p. 71.

¹⁰³ HEGEL, G.W.F. FD, Op. cit. § 135. p. 166.

¹⁰⁴ VEIRA GONZALEZ. Op. cit. p. 76.

¹⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, Op. cit. p. 98.

y cultura), por tanto Hegel considera que los juicios válidos conforme al principio de la moralidad de Kant resultan insensibles y externos al contexto del problema que se pretende solucionar.¹⁰⁶

Hegel también aspira a lo universal, pero no lo piensa factible en el “diálogo interior” del sujeto moral de Kant, por muy riguroso y racional que este sea. Pues el universalismo de la moral kantiana se aleja de los contextos específicos donde tiene su existencia la conducta humana; contextos que nunca permanecen estáticos sino que devienen en momentos diferentes de racionalidad en los que interactúan la historia de los contextos de vitales y la moralidad.

Por su parte, Hegel no concibe que desde el propio tribunal de la razón pueda surgir lo universal, sino que lo universal encuentra su concreción en la dialéctica entre pensamiento y realidad; y es en el Estado, como “estadio” final de la eticidad, donde la libertad y la “autoconciencia” se elevan a la universalidad y se hacen realidad. Es necesario tener presente que en el concepto de Estado de Hegel está implícito las instituciones y la sociedad civil, y es en esta “esfera” última donde efectivamente se puede tener la realización de la libertad, como principio racional y universal de la moralidad.

4.3. OBJECIONES A LA IMPOTENCIA DEL SIMPLE “DEBER SER”

Kant ha caracterizado su moralidad a partir del concepto del “deber ser”, y de este modo ha establecido los principios del obrar de todo ser racional. El imperativo categórico va en este sentido: “Actúa sólo conforme a aquella máxima de la que al tiempo puedas querer que se

¹⁰⁶ *Ibid.*

convierta en una ley universal”, aquí se plantea una exigencia rigurosa de separación entre el “ser” y el “deber ser”¹⁰⁷. Hegel se sitúa en oposición a la separación entre el ser y el deber ser para sostener que el sentido de su filosofía tiene que ver con el “ser”, con una realización concreta del ser racional en su vida, costumbres e instituciones como la familia, la sociedad civil y el Estado. Por esta razón Hegel examina el influjo del derecho y el deber sobre la vida real; la investigación de lo racional consiste en la captación del presente y de lo real. Las máximas de la acción no resultan de la nada, sino que, por el contrario, se encuentran impregnadas de un contexto e historia personal; el individuo no obra desde un deber ser sino desde las máximas aprendidas en su contexto de vida; de este modo para Hegel en la tesis moral de Kant queda una brecha entre el deber ser y el ser y no ofrece indicación de cómo poner en obra las ideas morales.¹⁰⁸

4.4. OBJECIONES AL “TERRORISMO” DE LA PURA INTENCIÓN

Hegel le crítica a Kant la indeterminación abstracta de su concepto del deber, pues al no tener contenido concreto que permita establecer qué deber particular cumplir, no existe un principio para saber si es un deber; por el contrario, ese lugar vacío puede ser ocupado por cualquier modo de proceder injusto e inmoral¹⁰⁹, y puede ser justificado en un “bien abstracto” o en “el deber por el deber”, ajeno a las concreciones históricas, sin mirar sus consecuencias y sacrificando por ello a los individuos. Hegel, dentro de su crítica al formalismo abstracto de Kant, lo hace ver como uno de los propulsores de una moral con consecuencias de “terrorismo”; de esta manera argumenta que a Kant no le importan los

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ HEGEL, G.W.F. FD, Op. cit. § 135. p. 166.

efectos colaterales del obrar, ya que un acto inmoral o injusto puede ser validado al apelar el agente al ejercicio racional que dice ser guiado por la buena intención.¹¹⁰ El valor moral en Kant está más en la intención que en su consecuencia, el sujeto actúa de acuerdo al dictado de su razón y los principios de la moralidad que ésta determine. Habermas argumenta a este respecto:

A la objeción de Hegel contra el terrorismo de la *pura intención*: como el imperativo categórico establece un corte entre las exigencias puras de la razón práctica y el proceso de formación del espíritu y las concreciones históricas de ese proceso, no puede menos de sugerir a los abogados de una visión moralizante del mundo una política que se pone por meta la realización de la razón y que, por mor de la consecución de fines más altos, acaba aceptando y dando buenas acciones inmorales.*¹¹¹

*Hegel dedica al terrorismo de la ética jacobinista un famoso capítulo titulado “La virtud y el curso del mundo”, en el que muestra cómo la moral se convierte en medio “para hacer realidad el bien, sacrificando para ello al individuo”.

A manera de conclusión de esta parte podemos argumentar que Hegel, acusa a Kant de haber instituido un concepto de moral en la modernidad que separa el ser y el deber ser; es decir que Kant instituye la moralidad de un sujeto individual que se establece máximas universales independiente de los factores sociales. De esta manera las críticas de Hegel en especial van dirigidas hacia el universalismo y formalismo de la moralidad kantiana, pues en el fondo está en contra de un derecho universal, pues considera que los pueblos deben

¹¹⁰ VEIRA. Op. cit. p. 77.

¹¹¹ HABERMAS, Jürgen. “Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso”, Op. cit. p. 99.

crear sus normas, defendiendo así su soberanía, pero este punto de vista no enfrenta el problema y la necesidad de mantener una relación formal de los pueblos para su coexistencia.

Esta crítica hegeliana se puede sintetizar como una posición en contra del universalismo y del formalismo del modelo contractual moderno que hace a un lado el elemento social y cultural, pues considera que las normas se deben ajustar a la soberanía de los pueblos y su forma de vida. Esta es la base para el desarrollo de las teorías posteriores, el atomismo de Taylor y la persona moral de Sandel, los cuales establecen en esta línea de pensamiento que el sujeto es ante todo social, es decir, que existe un primado de los factores sociales para determinar la moralidad del sujeto, y que el sujeto no construye su moralidad de forma independiente. Esto en buena medida es cierto y podríamos pensar que es necesaria la construcción de la familia, las costumbres y la sociedad civil para contribuir a la formación moral del individuo, porque de ahí en buena medida se obtienen sus máximas de orientación, pero no se está observando el propósito de fondo de Kant en la obtención de un modelo de procedimiento válido para tener normas que permitan la coexistencias de las diferentes formas de vida que suelen ser conflictivas entre ellas. Este es otro problema no es el ontológico de qué es el sujeto, sino cómo construimos un sistema constitucionalista y los principios de la democracia que de cierta manera mengue el conflicto.

Hegel considera que la moralidad kantiana es extraña a lo existente, la vida concreta y la voluntad colectiva; según él, esta concepción no muestra la unidad de la conciencia moral y las concreciones históricas, los procesos de formación del espíritu. Hegel no acepta esta separación entre ser y deber ser, pues afirma que los hechos se deben comprender sobre el

Absoluto, o sea el pasado, el presente y el futuro como una totalidad que muestran el progreso de la historia en instituciones sociales como la familia, la sociedad civil y el Estado. Igualmente considera que para la realización del ser es necesaria la mediación entre la historia concreta y la moralidad.

Hegel no está descartando tajantemente el concepto de moralidad, considera que es un logro de la historia que se debe realizar en una voluntad existente; destaca la parte social del sujeto, el desarrollo histórico-social de las culturas como factores que determinan la moral humana y que hacen posible la vida en común. En otras palabras Hegel está proponiendo que las culturas se autodeterminen por medio de en la vida pública de los ciudadanos, ya que la eticidad es poner el concepto de libertad y autonomía con la vida en común, esto vendría a ser un juego entre el concepto del sujeto moderno de libertad y la democracia como forma de gobierno de autodeterminación.

Hegel habla sobre la crisis de la modernidad, la cual desemboca en un desarrollo de la racionalidad individual sin una unidad moral. De esta manera, podemos decir con Norberto Bobbio, que el poder político pasa a actores colectivos (a una “expertocracia”) y cada vez es menos ejercido por los individuos asociados, ya que la multiplicación de grupos de interés que compiten entre sí, dificultan una formación imparcial de la voluntad.¹¹² En la modernidad se hace pequeña la participación del ciudadano ante el Estado y la autodeterminación de la de la sociedad civil; el control del Estado por medio de la participación política se pierde. Parece que el único pegamento social es el *homos*

¹¹² Véase, HABERMAS, Jürgen. “Política deliberativa”. *Facticidad y validez*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. p. 379.

economicus, como también diría el hegeliano Marx posteriormente, al analizar el dinero como intercambio del trabajo y fuente de las relaciones sociales. Hegel ve la necesidad de que el Estado recobre su carácter moral, genere unos valores cívicos, como en el modelo republicano, con el fin de lograr la unidad ciudadano-Estado como se aprecia en sus “*Fragmentos Republicanos*” de juventud; pero su salida, al final, en su etapa madura se queda en un determinismo sobre el decurso de la historia.

Hegel, considera que la filosofía se debe realizar en la existencia (*praxis*). El proyecto de Hegel no era romper con la tradición filosófica, aunque parece ser que con su concepción filosófica apunta más a eso -al proponer que lo existente es racional en la *Filosofía del Derecho* y que lo Absoluto¹¹³ como finalidad, la razón que ve el futuro y sus concreciones, es lo que permite el poder de unidad- Hegel expone de este modo que la historia sigue su propio curso y es necesario mirar simplemente hacia al futuro con una razón “sabelotodo”. Lo mismo hicieron más tarde los *hegelianos de izquierda* como Marx que intentaron suprimir la filosofía con la idea de desarrollarla en acción, encontrando las leyes de la historia que conlleve hacia el socialismo, la constitución de la sociedad civil y la eliminación del burgués. De esta manera, Hegel y Marx, quisieron hacer una crítica a la modernidad con el mismo espíritu de la época, la conciencia histórica; y no mostraron la forma de: estructurar la esfera pública y hacer realidad la filosofía a través de la razón.

Hegel se convierte, según Habermas, en el primero en fundir un “concepto mundano” de filosofía, cargado en términos de diagnóstico de la época, con el “concepto académico”.

¹¹³ Es en el período de Jena que el joven Hegel desarrollo un concepto de lo Absoluto, como un poder unificante de lo particular a lo universal.

Hay que recordar que Hegel piensa que la filosofía no es otra cosa que el pensamiento de su tiempo. Esto en consonancia con la distinción que Kant realiza entre el “concepto académico” de filosofía, como sistema de los conocimientos de la razón, y un “el concepto mundano” de filosofía; el concepto mundano hace referencia a lo que necesariamente interesa a todo el mundo¹¹⁴.

Por otro lado, Habermas menciona que somos contemporáneos de los *jóvenes hegelianos* (*hegelianos de izquierda*¹¹⁵), los que asentaron el discurso de la modernidad de Hegel, en términos de crítica de la positivización de la razón de Kant, es decir, del subjetivismo extraño a la realidad, de la razón mutilada, unilateralizada por el mundo burgués¹¹⁶.

¹¹⁴ HABERMAS, “Tres perspectivas: hegelianos de izquierda, hegelianos de derecha y Nietzsche”. *El discurso de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1991. p. 70.

¹¹⁵ A diferencia de los hegelianos de izquierda, los de derecha “siguen a Hegel en la convicción de que la sustancia del Estado y de la religión bastarían a compensar el desasosiego de un mundo burgués con tal que la subjetividad de la conciencia revolucionaria que crea ese desasosiego cediera ante una cabal comprensión objetiva de la racionalidad de lo existente.” *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁶ *Ibid.*

5. HABERMAS Y LAS OBJECIONES DE HEGEL

En este capítulo básicamente examinaremos la respuesta de Habermas ante las objeciones de Hegel al formalismo y el universalismo kantiano, pues estas están en el centro de las críticas del multiculturalismo al modelo liberal.

Hay que tener en cuenta que frente a las críticas del multiculturalismo al modelo liberal Habermas defenderá un enfoque discursivo y normativo de la razón práctica. En este trabajo argumento que este escenario de la relación entre multiculturalismo y liberalismo remite a las objeciones de Hegel a Kant. Es decir, remite a la oposición entre los conceptos hegelianos de moralidad y eticidad, y también al clásico problema de la fundamentación de la moralidad y la norma desde la perspectiva de un sujeto individual en contravía con la perspectiva de un sujeto plural o social; pues los que defienden una política de la diferencia de las minorías o colectivos identitarios se apoyan en la tesis de un sujeto plural, contextual y en el reconocimiento de las eticidades (pues afirman que las máximas que siguen los individuos son de carácter social y cultural) frente un Estado que funda una moralidad y normatividad aplicables al sujeto individual.

Los neohegelianos desarrollan el concepto de Hegel de eticidad como el fundamento central en el que el individuo se configura como un ser eminentemente social en el conjunto de las relaciones interpersonales, valores, costumbres e instituciones consolidadas gracias al trabajo de muchas generaciones; en este seno el individuo adquiere su propia identidad.

Tendremos en cuenta las objeciones de Hegel con el interés de entender el fundamento de las posibles críticas de los neohegelianos al modelo liberal y sobre todo a la ética del

discurso y cómo Habermas le contesta a Hegel e indirectamente a los neohegelinos. Habermas, al considerarse kantiano, dará una respuesta alternativa a las objeciones de Hegel a Kant, a través del discurso práctico como evaluador de los posibles juicios o normas con pretensión de universalización en su “ética del discurso”.

Primero hay que decir que las éticas de la Antigüedad clásica se refirieron a las cuestiones de “vida buena”, y es con Kant que la moral se refiere a los problemas de la acción como correcta o justa. Los juicios morales y el procedimiento racional explican cómo resolver un conflicto de acción. En otras palabras, las normas válidas se expresan en principios racionales universales que sirven para justificar las acciones. Para Kant la fundamentación de los “enunciados” normativos se relaciona con el imperativo categórico, un procedimiento que pone en examen las máximas, en el sentido de si éstas son susceptible de universalización: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.”¹¹⁷ De esta manera, el imperativo es el principio de justificación de la validez de una norma con pretensión de universalidad.

En segundo lugar, Habermas sintetiza en cuatro puntos las objeciones de Hegel a Kant. Según Hegel la ética kantiana y el imperativo categórico se caracterizan por el vaciamiento de las cuestiones de vida buena: 1. En este sentido, según Hegel, la ética pasa a ser un mero formalismo (o tautología), es decir de consistencia lógica y semántica cuando el imperativo categórico abstrae todo contenido de las máximas de acción, 2. Existe en Kant un universalismo abstracto cuando se separa lo universal de lo particular, los juicios, en este caso, parecen ser externos al problema del contexto que pretenden solucionar, 3. Los

¹¹⁷ KANT, Inmanuel. FMC, Op. cit. p. 72.

principios morales de Kant se basan en el cumplimiento del deber ser, separado del ser; esto trae el problema de cómo poner en obra tales principios morales si el individuo no se identifica con ellos, 4. La moral kantiana presenta una exigencia racional que establece una ruptura con el proceso de la formación del espíritu y sus concreciones históricas, de esta manera su moral y política tienen como fin la realización de la razón, llegando a dar por buenas acciones inmorales o injustas¹¹⁸.

Habermas analiza los alcances de las objeciones de Hegel al concepto de moral de Kant, y pone a prueba su sistema al examinar si estas objeciones afectan a la “ética del discurso”; dado que Habermas se declara un kantiano, las críticas de Hegel también le apuntan a su ética. El proyecto de Habermas consiste en reformular la teoría de la moralidad kantiana en una teoría de la racionalidad comunicativa¹¹⁹. Habermas hace lo anterior, porque se da cuenta del carácter monológico del concepto de moralidad de Kant, en la que cada individuo autodetermina sus normas de forma independiente; lo cual para Habermas es consecuencias de una actitud filosófica centrada en la conciencia.

Ante este panorama, Habermas y Otto Apel, en el último tercio del siglo XX, se ven en la necesidad de fundamentar una ética universal¹²⁰ de forma intersubjetiva, que logre la unidad entre el ser y el deber ser, considerando la posibilidad de mostrar el fundamento racional el interés práctico del entendimiento, ya que en las corrientes de la filosofía

¹¹⁸ HABERMAS, Jürgen. “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”. Op. cit. pp.97-99.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹²⁰ APEL, Karl Otto. Tomo II. “El *a priori* de la comunidad de comunicación”. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Ed. Taurus, 1985. P. 342. Apel parte de la idea de que en nuestra era hay una necesidad de fundamentar una ética universal obligatoria para la sociedad humana debido a las consecuencias tecnológicas de las ciencias.

analítica se consideró que el campo de la racionalización sólo le pertenecía a las ciencias empírico-analíticas. Con el fin de fundamentar racionalmente lo práctico, reconstruyeron el imperativo categórico en términos de acción comunicativa¹²¹, es decir, volvieron pragmático el imperativo categórico. Habermas parte de la acción comunicativa y de la argumentación en el “discurso práctico”, como práctica que permite corregir las normas de acción de una forma intersubjetiva, poniendo de relieve una relación entre interlocutores que discuten pretensiones de validez y veracidad a través de argumentos.

El principio de autonomía de Kant, que se basa en la autodeterminación individual en la construcción de las normas de acción, con Apel y Habermas se convierte ahora en un reconocimiento recíproco de los interlocutores como autónomos, con iguales facultades. Este principio de reconocimiento recíproco es el elemento vital heredado de Hegel y de G. H. Mead. De esta manera se reconoce el derecho a la réplica y la argumentación, la categoría de persona se presenta ahora como interlocutor válido y esto permite que la argumentación tenga sentido¹²².

Antes de continuar con la cuestión de cómo Habermas resuelve las objeciones de Hegel a Kant en la “ética del discurso”, esbozaré brevemente lo que significa este concepto. Habermas en su interés por una ética normativa válida, construye el concepto de “ética del discurso” apoyándose en un principio kantiano, el imperativo categórico, que lleva a normas de acción susceptibles de universalización. El lugar del imperativo, en la ética del

¹²¹ CORTINA, Adela. “Ética comunicativa”. *Concepciones de la ética*. Madrid: Ed. Trotta, 1992. p. 183.

¹²² *Ibid.*, p. 182.

discurso, lo ocupa el procedimiento de argumentación moral. El procedimiento se ajusta a unas reglas que permiten un discurso práctico.

La pregunta que se establece aquí Habermas es por la validez de una norma, la validez reside en que una norma debe ser análoga a unos principios dignos de ser reconocidos, esto nos lleva al campo de validez deontológico, es decir del debe ser, y a la vez los juicios morales nos apunta a un plano cognitivo sobre la verdad en la que se ampara tal juicio. Por tanto la pregunta por la validez moral para zanjar un conflicto nos plantea el problema de la verdad, o sea al punto, al punto de que el principio del juicio moral tenga una validez susceptible de universalización; lo que en sentido moral está justificado tienen que poder quererlo todas las personas. La pretensión de validez en este caso es que una norma o juicio pueda ser universal, es decir que una presunta norma se evalúe hipotéticamente por los afectados de acuerdo a los principios universales para comprobar su validez. El principio U, universalización, de Habermas se argumenta así:

(U) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado.¹²³

Del principio se sigue la idea de que la universalidad como regla argumentativa posibilita un consenso sobre máximas susceptibles de ser generalizadas, y que las cuestiones práctico-morales pueden decidirse mediante razones. También presupone este principio que todo el que participe en la argumentación puede llegar en lo fundamental a los mismos juicios sobre la aceptabilidad de las normas de acción.

¹²³ HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Op. cit. p. 142.

Por otro lado, la fundamentación del principio U en la ética discursiva niega que la validez de una norma deba medirse por las pautas de racionalidad y los valores de la cultura o forma de vida a la que en cada caso pertenezca el sujeto -en contravía con Hegel-. La ética discursiva niega el *relativismo ético*, pues considera que los contenidos u orientaciones axiológicas concretas no son susceptibles de universalización, la ética discursiva mantiene de los aspectos evaluativos de la “vida buena” las cuestiones estrictamente de justicia en cuanto cuestiones que pueden decidirse argumentativamente.¹²⁴

Con el principio U, Habermas se enfrenta a las éticas materiales que se ocupan de las cuestiones de felicidad y que determinan un tipo de vida ética. En la medida que distingue la esfera de validez del deber de las normas de acción, delimita el ámbito de lo moralmente válido frente a los contenidos valorativos culturales. Únicamente bajo este punto de vista estrictamente deontológico de la rectitud normativa o de la justicia puede extraerse de la multitud de cuestiones prácticas las que son susceptibles de una decisión racional.

Para Habermas toda argumentación lleva ya implícito el presupuesto del principio de universalidad, éste funciona como regla de argumentación y pretensión de validez. La pretensión de validez radica en que la norma se ajusta al procedimiento de universalización e intersubjetivo. Por ejemplo los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están tan implicados en la totalidad de su forma vital especial que no pueden aspirar a la validez en sentido estricto; en el mejor de los casos

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 142 y 143.

son candidatas a una materialización en normas que han de poner de manifiesto un interés general¹²⁵.

Habermas en el fondo está intentando resolver el problema del entendimiento humano, dicho de otro modo, la necesidad de fundamentar una moral como principio de vínculo humano frente a las eticidades que resultan irreconciliables; un principio ético basado en un contexto vital o como primado de la eticidad puede ser una pretensión dogmática que no permita la crítica. Es así que Habermas le da prioridad a la justicia, en los casos en que las eticidades se tornan inconciliables, es decir da prioridad a la imparcialidad que se lleva a cabo por los principios argumentativos, cuando participan las partes en conflictos en busca de intereses generales que van más allá de las sus contextos de vida. Habermas en este sentido se suscribe en el proyecto liberal al darle prioridad a los principios universales sobre lo social, pues considera que lo justo se establece en un discurso práctico, en el que se buscan normas y juicios con pretensión de universalización e intersubjetividad por los actores involucrados en un tema específico. De este modo la validación de una norma corresponde al examen y la rectitud de una máxima con respeto a los principios universales.

Por otro lado, Habermas, propone un procedimiento intersubjetivo de evaluación de los juicios con pretensión de universalización en normas, o sea que los argumentos de las partes en conflicto entren en igualdad de condiciones en el debate público, con el fin de llegar a acuerdos o de examinar normas que puedan apuntar a intereses generales; de este modo, establece una salida procedimental para la evaluación de las normas. Pues parece

¹²⁵ *Ibid.*, p. 129

más justo cuando evaluamos una norma a partir de un interés general y participamos en esta tarea que cuando ella nos es impuesta.

Al seguir el primado de la universalidad y la imparcialidad a través de la argumentación Habermas considera unas reglas básicas, para llevar a cabo un discurso práctico, entre ellas establece el principio 'D':

(D) Sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.¹²⁶

Según el mismo Habermas, la ética del discurso supera el carácter monológico de la moral normativa de Kant, criticado por Hegel, en el cual el sujeto en solitario procede al examen de sus máximas de acción. En la teoría moral de Habermas las normas válidas se producen por una universalización de intereses como resultado de un discurso público, organizado y ejecutado intersubjetivamente, las máximas se someten a examen intersubjetivo a través de la argumentación.

En cuanto a las objeciones de Hegel contra el formalismo del concepto de moralidad de Kant, Habermas no acepta esta crítica de Hegel, pues observa que el formalismo de toda moral es necesario, la separación entre enunciados normativos, acerca de acciones o normas presuntivamente justas con intención universalista, queda distinguida de los enunciados evaluativos, acerca de los aspectos de la vida buena que se limitan a nuestra propia tradición cultural.

¹²⁶ HABERMAS, Jürgen. “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, Op. cit. p. 101.

Hegel considera que el formalismo moral produce enunciados tautológicos, para Habermas los principios formales o procedimentales no son, como Hegel supone, leyes lógicas-gramaticales, sino la aplicación de un principio moral para que un enunciado evaluativo pueda cobrar obligatoriedad general. Por ejemplo, en la “ética del discurso” se plantea el principio D, según el cual un enunciado pueda ser una norma válida si cuenta con el asentimiento de todos los afectados como participantes de un discurso práctico. De este modo, los principios normativos involucran enunciados evaluativos con el fin de llegar a normas válidas por medio de un procedimiento, y no es, como argumenta Hegel, que el formalismo produzca juicios tautológicos. Además los conflictos de acción que han de examinarse brotan de la vida cotidiana, no son generados por los filósofos.

Los conflictos de acción que han de juzgarse moralmente y resolverse en términos consensuales, brotan de la práctica comunicativa cotidiana, son algo con lo que la razón examinadora de máximas o los participantes en la argumentación se *encuentran ahí ya*, no algo que ellos generen.¹²⁷

Cuando Hegel critica la abstracción de la norma respecto a la vida buena moral y porque aquella impide ver los problemas sustanciales de la convivencia cotidiana, no parece dar en el punto, puesto que, por ejemplo los derechos fundamentales remiten a intereses generalizables y pueden justificarse como algo que todos podrían querer. Estos principios humanos constituyen la base moral de nuestro orden jurídico con el fin de resolver problemas de acción con normas válidas, aunque a simple vista pareciera que los principios morales resultan no relevantes para las eticidades, en la conservación de una forma de vida.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 116.

Para Habermas está clara la intención de pasar del punto de vista anclado en la cultura a un punto de vista moral, pues la moralidad asentada en el primer punto sería un etnocentrismo, en el cual quedan en segundo plano las libertades individuales y los derechos humanos.

Habermas le critica a Hegel que en su concepto de Estado integre en una sola cosa tanto la institucionalidad y el derecho como la sociedad civil, pues en la modernidad se presenta una individuación en la sociedad por diferentes intereses y valoraciones particulares y no es procedente que el Estado imponga una moralidad o ideal de vida buena como el totalitarismo soviético o las repúblicas islámicas. Habermas ve la necesidad de diferenciar el Estado y la sociedad civil por el pluralismo de valoraciones sobre la vida, es así que el Estado para Habermas debe tener un carácter imparcial, donde las normas de acción se validan procedimentalmente por los actores de la sociedad civil, fundamentados en principios o derechos humanos.

Ahora veamos que plantea Habermas ante la objeción del Hegel al universalismo de la moralidad kantiana. Habermas defiende el principio moral universalista para decidir las normas válidas de acción, puesto que éstas no se pueden basar o estar determinadas por una cultura o época, sino que deben tener una validez general y la fundamentación de este principio de la norma se encuentra por fuera del factor concreto de una comunidad.¹²⁸

Sólo una fundamentación del principio moral que no se limite a recurrir a un *factum* de la razón, puede desmentir la sospecha de no tratarse de otra cosa que de una falacia etnocéntrica. Hay que demostrar que nuestro principio moral no se limita a reflejar los

¹²⁸ *Ibid.*, p. 102.

prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones, provenientes de las capas burguesas¹²⁹.

Además, el carácter universalista de la norma se basa también en la no represión de la estructura pluralista de las formas de vida y de los intereses existentes. En la medida en que se diferencian las sociedades modernas en intereses y orientaciones valorativas particulares, más generales y abstractas se hacen las normas que regulan las acciones de los individuos para cumplir el criterio de incluir a todos los posibles afectados en las normas.

Igualmente, las reglas de argumentación en un debate público deben ser fundamentadas moralmente a partir de una posición universal válida para todo tipo de debate político, si así se quiere llamar; pues las reglas procedimentales del discurso práctico-moral (en el sentido habermasiano) no son justificables desde criterios contextualistas. El carácter universalista de una norma es lo que permite su justificación. El carácter contextualista del cual puede partir una norma, de ajustarse sólo a unos casos particulares independientes de principios universalistas, plantea la cuestión de si los problemas de justicia deben resolverse en el plano de la “prudencia” del juicio reflexivo, es decir, de si en las situaciones conflictivas se debe apelar a la mera prudencia ligada a términos provinciales al contexto de que cada caso se trate, sin pensar en una voluntad común. Habermas observa que la moral que apunta a la acción justa debe ser iluminada por un estricto concepto de moral que sigue la estructura del pensamiento moderno, es decir el núcleo universalista y el procedimiento de la formación de la voluntad común, en aspectos como, por ejemplo, los humillados, los ofendidos y la cuestión básica de la ética ecológica; a partir de una visión prudencial y

¹²⁹ *Ibid.*

teleología objetiva resulta difícil plantearse y resarcir tales problemas. Como contraste el punto de vista moral hace que el afectado encuentre sitio y por su propia cuenta ha de hallar respuestas a las cuestiones práctico-morales.

La anterior perspectiva contextualista conlleva a que el juicio reflexivo sólo se mueva dentro del horizonte de una forma de vida y un sistema de valores ya aceptados. Para Habermas, en el discurso, la razón situada en la pragmática del lenguaje entre interlocutores exige que se apunte por encima de la comunidad concreta con el fin de llegar a consensos que merezcan un asentimiento general.

El acuerdo alcanzado discursivamente depende tanto del “sí” o del “no” insustituibles de cada individuo, como de la superación de su perspectiva egocéntrica. Sin la irrestricta libertad individual que representa la capacidad de tomar postura frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, un asentimiento fácticamente obtenido no puede tener verdaderamente carácter general; sin la capacidad de cada uno de ponerse solidariamente en el lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el asentimiento general.¹³⁰

Habermas defiende la posición universalista de la libertad individual y los derechos fundamentales como una condición necesaria para el desarrollo de la persona y la conciencia moral. De este modo, para Habermas, la capacidad de elección y de postura crítica de los ciudadanos permite una cultura reflexiva; esta cultura puede mantener aquellas tradiciones y formas de vida que vinculan a sus miembros o dejar la puerta abierta, para generaciones futuras, para aprender de otras tradiciones o asimilar otra cultura.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 112 y 113.

Habermas le reconoce a Hegel que en un concepto de moralidad como el kantiano, e inclusive en la ética del discurso, se arrancan las acciones y normas problemáticas de los contextos de eticidad sustancial que representa el mundo de la vida, para, en una actitud hipotética, someterlas a examen sin tener en cuenta los motivos operantes y las instituciones vigentes.

En este sentido, el proceso de fundamentación de una moralidad desde el deber ser de corte universalista conlleva al problema que tiene por consecuencia una deshumanización de las normas, ya que, como argumentaría Hegel, tales normas no tendrían ninguna repercusión práctica pues no se apoyan en las instituciones reconocidas; a este respecto Habermas plantea:

...toda moral universalista depende del sostén y apoyo que le ofrezcan las formas de vida. Necesita de una cierta concordancia con prácticas de socialización y educación que pongan en marcha en los sujetos controles de conciencia fuertemente internalizados y fomenten identidades del yo relativamente abstractas. Una moral universalista necesita también de una cierta concordancia con instituciones sociales y políticas en que ya estén encarnadas ideas jurídicas y morales de tipo posconvencional.¹³¹

Podemos argumentar a favor de Habermas que de hecho en las sociedades contemporáneas se han asentado el discurso y la exigencia de los derechos fundamentales basados en una moralidad de corte universal; un ejemplo es como los colectivos identitarios en la actualidad (los homosexuales, los grupos LGTB) reclaman derechos iguales. Esto podría ser indicio del propósito de asentar principios universales en la sociedad civil.

¹³¹ *Ibid*, p. 122.

De esta manera, en la modernidad ético-política de Rousseau y Kant existe un proyecto, y es que la sociedad ofrezca rasgos concordantes con el universalismo moral. La realización de los derechos fundamentales y los principios morales universales que estas normas representan, su camino para que se hagan concretos progresivamente, no se da como Hegel creía, a través de la ineludible historia y la marcha del espíritu absoluto. De acuerdo con Habermas, la realización progresiva de los derechos fundamentales “Se debe sobre todo a los esfuerzos y sacrificios colectivos de los movimientos sociales y políticos”¹³². Es así que el discurso liberal de derechos universales y procedimientos democráticos se presenta sobre la base de los colectivos identitarios que exigen reconocimiento y el camino para hacerlos existentes va por el lado del discurso y los movimientos sociales y no por el curso de la historia.

Hegel, en el artículo sobre “La virtud y el curso del mundo”¹³³, ha señalado lo inconveniente de producir la ley y la virtud por medio de la individualidad; de este modo, Hegel critica la moralidad kantiana, como el proceder en la ley y el universal, a través del placer y el goce de esta conciencia individual. Considera la moralidad kantiana como una figura o momento de la virtud que el curso del mundo va a superar.

El curso del mundo es, por tanto, de una parte, la individualidad singular que busca su placer y goce, pero que al proceder así encuentra su decadencia y satisface de este modo lo universal.¹³⁴

¹³² *Ibid*, p. 123.

¹³³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Op. cit. p. 224 y 231.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 225.

Por tanto, el *obrar* y el *afanarse de la individualidad es fin en sí mismo*, el empleo de las fuerzas, el juego de sus exteriorizaciones es lo que les infunde vida a ellas, que de otro modo serían el en sí muerto; el en sí no es un universal no desarrollado, carente de existencia y abstracto, sino que él mismo es de un modo inmediato la presencia y la realidad del proceso de la individualidad.¹³⁵

Ante las acusaciones de Hegel al individualismo de la moralidad kantiana, Habermas responde que el objetivo de Kant no es justificar formas de acción totalitarias. Parece ser injusto con Kant dejarlo como origen o “cómplice” de la vida alienada del presente y las formas represivas de gobierno. El interés de Kant y la ética del discurso en su universalismo moral, es otro, tiene que ver con los principios jurídicos y constitucionales universalistas.

Ni Kant ni la ética del discurso se exponen al reproche que hoy se les hace desde filas neoconservadoras de justificar formas de acción totalitarias, o al menos de dar alas a tales formas de acción siquiera de modo indirecto. La máxima de que el fin justifica los medios es incompatible con la letra y espíritu del universalismo moral, y más que nunca cuando se trata de la realización política de principios jurídicos y constitucionales universalistas.¹³⁶

Es así que el interés kantiano y Habermasino consiste en fundamentar principios universales que puedan hacer conciliables las formas de vida, en un entendimiento formal de lo que es justo para todos, es decir en un procedimiento imparcial libre de todo sesgo cultural que permita el examen y evaluación de las máximas con pretensión de

¹³⁵ *Ibid.*, p. 231.

¹³⁶ HABERMAS, Jürgen. “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, Op. cit. p. 123.

universalización; este punto de vista va más allá de los contextos vitales y del concepto de un sujeto social. Los principios se fundamentan desde los mismos derechos humanos, a partir de la concepción de la libertad moderna, esta idea no apunta a las formas de gobierno represivas o totalitarias, pues como pensaba el mismo Kant la forma de gobierno más adecuada es la democracia y la participación de los ciudadanos por sus representantes, de tal forma está de acuerdo con una república en la que el pueblo se ha representado. En esta misma línea parece ir Habermas cuando propone que las normas se legitimen por la participación de los ciudadanos en un debate público.

De este modo las acusaciones de Hegel resultan en parte desatinadas al calificar de totalitarias los propósitos kantianos de una Constitución universal con el fin de lograr el entendimiento humano. El error de Hegel es situar a Kant en categorías de la filosofía de la historia, como un momento en el curso del mundo y en poner la sociedad como un sujeto en gran formato para identificar después la acción moralmente enjuiciable con ese sujeto superior que es la sociedad, práctica que está por encima de todo y que está sustraída a todo criterio moral¹³⁷.

La ética del discurso va más allá de la filosofía de la conciencia, pues propone una teoría de la intersubjetividad que se representa en los espacios de opinión pública en que las comunicaciones se convierten en procesos de autocomprensión y autoaclaración de la sociedad¹³⁸. Ante este propósito de generar la opinión pública de los ciudadanos, Habermas reconoce la falta de instituciones que hacen socialmente expectable una formación

¹³⁷ *Ibid.*, p. 124.

¹³⁸ *Ibid.*

discursiva de la voluntad común en lo referente a determinados temas en ciertos lugares; es así que hacen faltan procesos de socialización en los que se adquieren disposiciones y capacidades para participar en argumentaciones morales¹³⁹; un debate moral que apunta a los principios fundamentales de la sociedad, más allá de las normas convencionales o sesgos culturales.

A manera de conclusión, en esta parte, podemos decir que el concepto de moralidad de Kant es subjetivo y universalista, y éste es el blanco de las críticas de Hegel para calificarlo de abstracto, el imperativo categórico de Kant consiste en que el sujeto en solitario procede al examen de las máximas válidas o universalizables. Habermas hace pragmático el imperativo, y, en términos de acción comunicativa le da trámite a las críticas de Hegel, corrigiendo la teoría moral de Kant. De este modo la moralidad y el imperativo asume un carácter intersubjetivo, considerado desde unos principios argumentativos que valoran la participación de los afectados y la pretensión de universalización de una máxima.

La ética del discurso se basa en un concepto procedimental, sin introducir ningún carácter sustancial, son sólo reglas de argumentación para llevar a cabo un discurso práctico, cuyo procedimiento intenta establecer la conexión interna entre las cuestiones de justicia (imparcialidad) y cuestiones de vida buena, que las éticas del deber trataron por separado como lo menciona Hegel.

De este modo podemos decir que Habermas establece como prioridad para la moralidad la pretensión de validez de universalidad y la intersubjetividad de una norma, como prioridad la moralidad, frente a las eticidades insertas en contextos de vida como una totalidad, ya

¹³⁹ *Ibid.*, p. 125.

que si establecemos como primado la eticidad se tiende a poner un meollo dogmático de convicciones a salvo de toda crítica, es decir de evaluación en el discurso práctico o de examen de todos los implicados desde una conciencia de interés general. El primado de la eticidad propuesto por Hegel para superar el carácter subjetivo de la moral kantiana, intenta ser una imbricación intersubjetiva, pero a la vez conlleva a la imposibilidad de un procedimiento argumentativo teniendo presente el principio de universalidad e intersubjetividad como regla, pues es necesario el formalismo moral separado de los contextos vitales para tener el punto de vista moral de examen de los principios, el procedimiento válidos y los valores que pretenden su universalidad en normas.

De tal forma propone el pensador alemán un primado de la moralidad como principios y procedimientos argumentativos, es decir que en los conflictos de eticidades que resultan en buena medida irreconciliables se le da prioridad a lo justo, es decir al discurso imparcial amparado en reglas argumentativas ante las formas vitales.

El objetivo de Habermas es instaurar el discurso práctico, en virtud de unas propiedades pragmáticas del lenguaje. El discurso práctico representa una forma de comunicación más exigente, que apunta más allá de las formas de vida concreta. Esta idea habermasiana propone la institucionalización de virtudes públicas en los ciudadanos, como la formación de la voluntad común y la participación pública desde un interés general, de suerte que se dé satisfacción a los interés del individuo y se logre la cohesión social que une objetivamente a cada uno con todos. Esta idea de unidad, también es un interés perseguido por Hegel, quien desde sus escritos de juventud quiere revivir la idea de unidad de la democracia griega y la república romana y además la libertad política de los antiguos en la

participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. Pero Habermas, al denominar su sistema ético-político como un kantismo republicano, retoma tanto a Kant como a Hegel, y presenta en su política deliberativa una reconciliación de la libertad de los antiguos - participación y virtudes públicas- con la libertad de los modernos -libertades individuales-.

6. LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y LA COMUNIDAD POLÍTICA

En este capítulo argumento que Habermas propone la “política deliberativa” como salida a la tensión entre multiculturalismo y liberalismo, o entre las posiciones neohegelianas y neokantianas; también quiero sopesar si el modelo ético-político de Habermas, a través de su teoría de la política deliberativa y la estructuración de la “esfera pública”, logra aclarar cómo se consolida la “comunidad política”. Habermas, al proponer la política deliberativa, argumenta sobre la posibilidad de la mediación entre las cuestiones de vida buena (eticidad) y las cuestiones de justicia (moralidad); y, hacia el final de esta parte, quiero evaluar cómo Habermas le da salida a las demandas de justicia y a las exigencias de reconocimiento de los colectivos identitarios y oprimidos.

6.1. LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

La democracia para Habermas se asocia con la idea de establecer las condiciones que hacen legítimo el derecho y la producción de normas en las sociedades complejas. El concepto de legitimidad viene enmarcado en exigentes condiciones procedimentales y presuposiciones comunicativas. En esta tarea deliberativa, la razón cumple un papel importante al poner y examinar las normas de una forma procedimental. Según esta posición el Estado es concebido en términos de teoría ético-discursiva, al producirse la norma en el ejercicio del discurso práctico. Bajo esta posición, aparentemente ideal del Estado, se puede polemizar con Habermas: ¿cómo es posible en lo concreto una razón deliberativa y un consenso, pues

el juego político empíricamente se basa en procesos políticos de intereses o acciones estratégicas?

Frente al anterior cuestionamiento que se le puede hacer a Habermas sobre la aplicabilidad de su teoría normativa, se puede decir que él le sale al paso a la idealización de su sistema democrático, al desarrollar los conceptos, por un lado, de *facticidad*, y por otro, *validez* y *legitimidad*. Por facticidad se entiende el nivel de la acción referido a las prácticas e instituciones concretas en donde se desarrolla la vida social; y por validez, el nivel del “discurso” o las articulaciones de un momento reflexivo que valora y contrasta esas prácticas e instituciones¹⁴⁰. Esta distinción es la que se encuentra en la base de la ética discursiva entre eticidad y moralidad, aunque descrita en términos de política deliberativa. Dicho de otro modo, Habermas intenta resolver el problema de la legitimidad, es decir, la tensión entre las normas y los hechos (el que existan normas que pueden ser impuestas) por medio de una relación entre la moral y el derecho.

El pensador alemán observa que en las teorías “realistas” del Estado, es decir, reducido éste en sentido empírico, se elimina del concepto de poder y del derecho el carácter de legitimidad democrática, o sea la pregunta por la validez. La legitimidad bajo estos modelos realistas, se ve como una medida aceptada por los individuos para garantizar la estabilidad, o el cumplimiento de una norma vigente, sin haber demostrado su legalidad, o sea de acuerdo a procedimientos correctos. De esta manera, su trabajo consiste en realizar una comparación de los modelos normativos de Estado para luego desarrollar una concepción procedimental, legítima, en la producción del derecho.

¹⁴⁰ VELASCO, Juan Carlos. *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza editorial, 2003. p. 75.

Habermas, en su política deliberativa, argumenta que la legitimidad de las normas va de la mano con la institucionalización de la autodeterminación de los ciudadanos. De este modo, se pretende descentrar el poder y el derecho del Estado hacia la sociedad civil, en una versión republicana; hacer partícipe al ciudadano de las decisiones políticas, dando así prevalencia a la autonomía pública. A esto lo llama Habermas el “poder social” y lo define como la capacidad que tienen los ciudadanos de imponerse intereses superiores que pueden ser perseguidos de forma más o menos racional¹⁴¹. Ahora bien, la forma jurídica, en este caso, es una forma abstraída del poder social, busca su aceptabilidad y legitimidad en el poder social. En este sentido, se busca la legitimidad a través de unas condiciones de validez sobre las normas vigentes e instituciones concretas; Habermas considera que un Estado es más legítimo en cuanto mejor logre institucionalizar las condiciones procedimentales del discurso práctico, ya que la legitimidad se debe al contenido implícito de las cualidades formales del derecho.

Podemos decir que Habermas -ante el problema de imposición de normas por un fundamento trascendente de los preceptos obligatorios liberales de conservar la estabilidad, lograr el cese de la guerra, y por tanto la paz- propone un sentido de validez intersubjetivo, a través de la formación colectiva de la voluntad, es decir, ve anclada la validez de las normas tan sólo en la voluntad intersubjetiva.

De tal forma, el juego legitimatorio de las democracias consiste en que las élites y los ciudadanos contribuyan, en lo que normativamente se les exige, es decir, al discurso desde el punto de vista posconvencional, en el que se supedita el interés particular a una voluntad

¹⁴¹ HABERMAS, Jürgen. “Política deliberativa”, Op. cit. p. 365.

general. La ética discursiva ahora en la esfera pública apunta como deliberación política, ésta pretende lograr el cometido de la intersubjetividad, o sea la voluntad general. Esta parece ser la relación que Habermas está buscando entre los hechos y la validez, y su cuestión se resumiría en: ¿cómo es el engranaje entre la sociedad civil y el poder político?, su salida parece estar en que la democracia necesita de la relación entre la sociedad, la formación colectiva de la voluntad, la opinión del ciudadano y las condiciones de validez que permiten examinar las normas.

Habermas, con el fin de desarrollar su concepto de legitimidad, realiza un examen del análisis empírico de la democracia de Werner Becker; para este pensador la legitimidad ha sido considerada una medida de estabilidad, es decir, si existe un reconocimiento de una norma por parte de los dominados esta es legítima. Habermas observa que esta forma de establecer la legitimidad política es simple, y expone que bajo este modelo la calidad de los argumentos de los ciudadanos no cuenta. En este concepto de estabilidad, una dictadura es legítima, así existan las carencias de razonabilidad de los ciudadanos, ya que este marco dominador puede ser reconocido socialmente. El anterior ejemplo, aunque en una dictadura es cuestionable la forma en que se hace legítimo el poder político, nos indica que el concepto de estabilidad del Estado no es suficiente para la legitimidad en una democracia.

Tanto Becker como Habermas observan que para lograr un Estado más legítimo se necesitan ciudadanos racionales; de cierto modo, esto garantizaría las reglas del juego democrático, pues para ellos la democracia implica directamente un sentido autonormativo. Las reglas y el procedimiento son las piezas nucleares de la política deliberativa. Esta concepción de la democracia no se centra en el Estado como guardián de una sociedad

económica, sino en una concepción republicana de una comunidad cívica institucionalizada en forma de Estado¹⁴² -esta parece ser la sociedad civil que Hegel pretendió instituir-.

Los procesos democráticos en la realidad se desarrollan bajo compromisos, justificados en la representatividad de los órganos parlamentarios y estos modos de decisión se fundan en los derechos fundamentales “liberales”. Mientras que en la concepción republicana, la formación de la voluntad se efectúa por un auto-entendimiento ético-político. La deliberación propuesta por Habermas se apoya en los valores cívicos y la búsqueda del consenso racional de los participantes. De esta forma, Habermas propone desarrollar una cultura política de fondo e institucionalizar unos valores democráticos que lleven al entendimiento democrático. Este proceso democrático consiste en una conexión interna entre las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de auto-entendimiento y los discursos de justicia, relativo a la imparcialidad y el procedimiento válido, además de unas condiciones de suministro de la información relativa a los problemas o conflictos relevantes, con esto se consigue resultados racionales.

De esta manera, la concepción de Habermas se aleja del liberalismo, al proponer el discurso práctico de evaluación de las normas por los ciudadanos sobre la base de los derechos fundamentales, y del multiculturalismo, que insiste en una eticidad concreta de una comunidad determinada, ya que la razón se asienta en las reglas del discurso y en las formas de argumentación que toman su contenido normativo de la acción orientada al entendimiento.

¹⁴² *Ibid.*, p. 372.

Habermas defiende una separación entre Estado y sociedad, y ésta es la polémica de la argumentación republicana (y *neohegeliana*) contra el liberalismo, pues para la concepción neohegeliana la voluntad colectiva y política de los ciudadanos constituye a la sociedad y al Estado como un todo estructurado. Habermas defiende la separación Estado/sociedad, pues el Estado debe ser imparcial frente a toda forma de vida, pues en las sociedades modernas no hay una sola idea de vida buena sino diferentes intereses, por tanto el liberalismo para lograr la conciliación entre formas de vida propone en el contrato social la imparcialidad. El Estado que no debe basarse en un ideal de cultura. Habermas a diferencia del modelo liberal argumenta que esta separación Estado/sociedad no puede eliminarse sino salvarse mediante el proceso democrático y la politización de la sociedad que controle al Estado; de este modo, Habermas le apunta a una sociedad política en la que los ciudadanos tienen una formación de la opinión pública, y, por consiguiente los ciudadanos se autodeterminan y polemizan frente al Estado.

Así, democracia viene a significar autoorganización política de la sociedad en conjunto. La consecuencia de ello es una *concepción de la política, polémicamente dirigida contra el aparato estatal*. En los escritos políticos de Hannah Arendt puede verse muy bien esta dirección de choque de la argumentación republicana: contra el privatismo ciudadano de una población despolitizada y contra el autosuministro de legitimación por parte de los partidos políticos estatalizados, el espacio de la opinión pública habría de ser revitalizado hasta el punto de que una ciudadanía regenerada pudiese volver a hacer suyo, en las formas de una autoadministración descentralizada...¹⁴³

La teoría del discurso rebate la visión liberal de la política, centrada en la actividad estatal y no en la actividad del ciudadano. Habermas propone la tesis republicana de poner en el

¹⁴³ *Ibid.*, p. 373.

centro, el proceso de la formación colectiva de la voluntad, la opinión pública y el Estado de derecho como algo principal; es decir institucionalizar los procedimientos democráticos y la red de comunicación de espacios públicos políticos para garantizar el derecho, no un Estado de derecho a favor de una sociedad económica. Por consiguiente la formación del ciudadano coayuda a la regulación de materias relevantes para la sociedad, además permite un flujo que va de la opinión pública a la actividad legislativa y el resultado de esta dialéctica es un suministro y poder utilizable en materia administrativa. Habermas distingue sociedad civil de sistema económico y Administración pública expone una necesidad de regulación y control de estos dos últimos por la base social.

Habermas resalta en el ámbito de la opinión pública la “solidaridad” como elemento socio-integrador de la democracia, una necesidad de reafirmar este valor cívico frente a los elementos integradores de las sociedades modernas como son el dinero y el poder administrativo. En este aspecto, Habermas se aleja de los liberales en la medida que la política deliberativa tiene efectos directos en la legitimidad y el poder político. Además se aleja de posiciones neohegelianas pues respeta la estructura Estado-sociedad y no una fusión, pero de esta corriente resalta la necesidad de la comunidad política de la sociedad civil.

En este modelo el gobierno y el Estado son parte de la comunidad política, de esta manera, ésta se administra así misma; cuando un mandatario llega al poder está obligado a la ejecución de determinadas políticas, los gobiernos se ligan al derecho y la ley, y la opinión pública no administra sino que dirige el uso del poder administrativo. Esta idea se opone al

liberalismo, el cual expone que el poder del pueblo se ejerce y se limita a las elecciones y los plebiscitos.

La política deliberativa le apuesta a la racionalidad del mundo de la vida y a la práctica discursiva, esta variable le da la fuerza legitimadora al Estado. La deliberación, según Habermas, debe presentarse de forma argumentativa, mediante intercambio de razones sometidas a crítica; igualmente las deliberaciones deben involucrar a todos los afectados en la resolución de un conflicto, en la que se puede lograr el consenso por medio de una norma discursivamente motivada desde los derechos fundamentales. La deliberación debe garantizar las mismas oportunidades de acceso y participación, y estar exenta de coerciones externas e internas que merman o distorsionan la posición de los participantes. La deliberación política intenta superar los discursos basados en las eticidades, las tradiciones y las formas de vida comunes y conlleva a acuerdos motivados racionalmente:

Los presupuestos contrafácticos de que han de partir los participantes en la argumentación abren, ciertamente, una perspectiva desde la que esos participantes *trascienden* la provincialidad de sus contextos espacio-temporales a los que no pueden escapar en sus vivencias y en sus acciones, y las prácticas de justificación históricas y concretas en las que ha crecido, es decir, desde las que pueden hacer justicia de pretensiones de validez trascendedoras.¹⁴⁴

Los acuerdos son posibles cuando se institucionaliza la formación de los ciudadanos discursiva y políticamente, esto genera la comunidad de ciudadanos. Este proceso democrático de unión lo dominan principios de argumentación, que son elementos constitutivos de una ciudadanía más justa al garantizar la participación de los ciudadanos y

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 401.

la formulación de normas universalizables que apuntan a intereses generales. Este lenguaje político conlleva a lograr las condiciones imparciales en las que uno no se orienta por interés particulares sino por el interés general, también permite el entendimiento y, por tanto, la comunidad política.

Lo imparcial en política presupone la primacía de la moralidad: lo justo, lo correcto, sobre la eticidad, el ideal de vida buena; por esta razón un dirigente político ha de situarse de forma imparcial frente a toda concepción de vida buena, pues no puede primar su concepción de vida buena sobre los demás, con su pretensión de superioridad. A este punto le caben objeciones desde el punto de vista neohegeliano, como que el enjuiciamiento imparcial de las cuestiones prácticas no puede separarse del contexto, de las interpretaciones del mundo y de los proyectos de vida, pues ningún principio práctico moral puede ser nunca “neutral”.

Desde el punto de vista de Habermas, el principio de imparcialidad, en primera instancia, se ajusta a unos principios argumentativos (principio U y D), y de estos presupuestos se deriva una norma en un diálogo racional. Con el fin de llegar a consensos se construyen argumentos razonables. La imparcialidad aparece como diálogo racional, un terreno hacia donde van las personas en litigio para llegar a posibles acuerdos, resolver la disputa o darla por superada. Los diálogos imparciales se desprenden de una regla universal de argumentación para resolver un disenso ético en un nivel de abstracción superior que representa un discurso relativo a la justicia; la imparcialidad se presenta cuando se discierne considerando el interés de todos por igual.

Las condiciones para que se posibilite esta deliberación ideal, respecto a cuestiones justas y racionales, se presentan en una esfera pública. La esfera pública para Habermas está compuesta por dos partes: una informal, la opinión pública, que se refiere a los ciudadanos (el mundo de la vida), al abordar temas relevantes que conciernen a todos; y otra parte formal que incluye los parlamentos y los congresos donde finalmente se aprueban las normas. La parte informal de la esfera pública presenta ciertos problemas, por ejemplo, los ciudadanos vean la necesidad de un saber de expertos, es decir, un saber especializado para la formación de sus propias opiniones, pues en este caso la formación de la voluntad y la opinión pública no se llevara a cabo. Esto conlleva, por un lado a un monopolio del saber por parte de una “tecnocracia”, el saber, el control y la regulación pública están en manos de un grupo, y, por otro lado, a ciudadanos mediatizados y apartados de las fuentes del saber y del control público. Por esta razón, Habermas propone recuperar la autonomía y el control público por medio del modelo de la democracia deliberativa.

6.2. LA COMUNIDAD POLÍTICA

Habermas propone una salida normativa y moral a las exigencias de reconocimiento y de justicia de los colectivos identitarios y ciertos sectores oprimidos en el modelo liberal. Habermas argumenta que las demandas de los grupos étnicos, sexuales, raciales, de género y oprimidos se resuelven por consiguiente en la “esfera pública”. Este es el espacio político donde se forma la opinión pública, se discuten las diferentes posiciones y se construyen las normas a través del procedimentalismo.

En la perspectiva de Habermas lo justo y lo legal se construyen en el plano de la intersubjetividad; mientras que en Kant, el universal se construye desde el campo subjetivo y moral del deber; algo parecido ocurre con Rawls, por ejemplo, los acuerdos básicos se logran más como un acto de libre albedrío que como un acuerdo alcanzado argumentativamente, es decir que la sociedad justa de Rawls queda resumida por el lado del problema kantiano de la compatibilidad de la libertad de arbitrio de cada uno con la libertad de arbitrio de todos los demás.

De este modo, Habermas, propone lo argumentativo en el ordenamiento jurídico, en lo cual se debe crear leyes con carácter universal e incluyente, en el que se reconozca a todos los miembros de la comunidad y no se oprima a los individuos y grupos. La emancipación de los sectores oprimidos parece estar en la participación y la deliberación pública.

La salida a las demandas de justicia de los grupos identitarios no es solamente a partir de la concepción liberal del sujeto individual y principios universales o de las teorías de justicia para los ciudadanos, porque este punto de vista parece evadir la discusión pública y la autonomía ciudadana; esto viene a ser la muerte del debate público. Pues en el punto de vista liberal, todo se quiere solucionar por la vía de los mecanismos de la protección de los derechos fundamentales (tutelas, demandas, etc.), sin actualizar las leyes estatales por la vía de la deliberación pública. Como si las leyes fueran totalmente universales, abstractas, no oprimieran y estuvieran libres de toda discusión política. En este sentido como diría Hegel se deben mirar las consecuencias del universalismo y no la intención; Habermas en esta línea de pensamiento argumenta:

...nadie debe ser excluido en nombre del universalismo moral –ni las clases menos privilegiadas, ni las naciones explotadas, ni las mujeres domesticadas, ni las minorías marginadas. Quien en el nombre del universalismo excluye al otro que *permanece* extraño al otro, comete traición contra su propia idea.¹⁴⁵

Tampoco se trata de reconocer ciertos derechos especiales a todos los grupos como exponen Taylor y Kymlicka; expone Habermas que medidas de este tipo pueden crear una fisura en el Estado, porque estos grupos no se identifican con un proyecto común. En este sentido se trata de preservar identidades ligadas a condiciones accidentales y pasan a “victimizarse” como agentes oprimidos de una cultura hegemónica sin entrar en diálogo, fortalecimiento y superación de sus condiciones¹⁴⁶. Tampoco se miran a sí mismos, sus representaciones e interrelaciones, en las que ellos también pueden ser opresores de las libertades y derechos fundamentales, dentro de su mismo grupo y dirigidas hacia otros sectores de la población.

De este modo, para lograr una identidad cívica es necesaria una deconstrucción en el imaginario de los diferentes grupos o, como expone Habermas una crítica al lenguaje social; pues éste muestra la forma en que las personas se relacionan intersubjetivamente. Los oprimidos se sienten víctimas por la pertenencia a una cultura o a una condición social; los ciudadanos deben ir más allá de una posición convencional y lograr una participación de todos en el auto-entendimiento y el debate público, no desde un carácter particular en el que cada uno participa para lograr satisfacer sus intereses o perpetuar su cultura, sino con una

¹⁴⁵ HABERMAS, Jürgen. “Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica”. Traducción Sandra Kutz Ficker y Juan Sánchez Zermelo. Colombia: Universidad de los Andes, 1978. P. 21 y 22.

¹⁴⁶ Es necesario superar prejuicios sociales en los que se ve a las normas como producto de la construcción de un oponente-enemigo y de una razón imaginaria. *Ibid.*, p. 22.

conciencia intersubjetiva de ciudadanía; deberán desarrollar unos valores ciudadanos que permitan un diálogo político, una unidad entre diferentes. De esta manera, para Habermas lo importante es formar la voluntad general de los ciudadanos:

El proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva da cuenta de la interna conexión de ambos aspectos: de la autonomía de individuos incanjeables y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. Los iguales derechos de los individuos y el igual respeto por su dignidad personal vienen sostenidos por una red de relaciones interpersonales y de relaciones de reconocimiento recíproco.¹⁴⁷

Con el fin de lograr un proceso comunicativo que se acerque a condiciones óptimas, Habermas presenta el concepto regulativo de la “situación ideal de habla”, unas condiciones, en las que se supere las posiciones “convencionales”, las concepciones particulares del bien y se adopte una perspectiva de construcción racional entre humanos. “Ciertamente en el discurso práctico moral se desliga de la perspectiva orientada hacia el éxito propio y la vida propia, a la que aún permanecen atadas las reflexiones pragmáticas y éticas”¹⁴⁸. De esta manera, el uso del discurso práctico como valor ciudadano es el puente entre la intersubjetividad y un proyecto común de convivencia que se asocia a una voluntad colectiva racional¹⁴⁹; la formación de la voluntad colectiva ayuda a superar toda

¹⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. “Aclaraciones a la ética del discurso”, Op. cit. p. 6.

¹⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. “Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica”, Op. cit. p. 22.

¹⁴⁹ Sobre el concepto de ‘razón’ en Habermas, Iván Villalobos aclara: “El trascendentalismo habermasiano no es uno a la manera kantiana. Habermas prefiere hablar de racionalidad más que de razón, resaltando el carácter procesual de la racionalidad. La razón no está en la cabeza de los hombres, sino que se construye y se actualiza intersubjetivamente en los procesos de diálogo y consenso. Como tal presupone la comunicabilidad, pues algo es racional sólo si reúne las condiciones necesarias para suscitar la comprensión por parte de otro. El problema de la racionalidad no es entonces fundamentalmente un problema epistemológico, en el sentido clásico, sino de justificación, la verdad ya no puede justificarse desde un *a priori* ahistórico, sino desde los procesos comunicativos que los hombres despliegan en un mundo cargado ya de significaciones”. VILLALOBOS ALPÍZAR, Iván. "Kant y Habermas. Reflexiones sobre la razón política," Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 43.108 (Jan-April 2005): 167(6). Informe

racionalidad estratégica dirigida a incrementar el capital o a la adquisición y mantenimiento del poder político anclada a una racionalidad y punto de vista particular.

Esta es la crítica de Habermas al proyecto de la modernidad política, a la instrumentalización de la razón, que se refleja en las teorías liberales (de Locke a Kant) que ven la razón como un elemento del progreso socio-económico y cuyo ideal de vida se debe imponer a otras culturas. La otra corriente, la hegeliana-marxista, también tiene un matiz similar al visualizar la historia como una relación causa-efecto, como producto de un progreso en el sentido de Hegel, para quien la historia es la objetivación de lo que continúa inevitablemente. Habermas realiza la crítica social de la visión de la cultura como producto de la historia y del uso de la razón y el lenguaje de forma instrumental, sólo como un medio de significación. Él es optimista ante una racionalidad comunicativa libre de estos usos parciales. Para los propósitos económicos y políticos del Estado, la legitimidad deberá estar fundada en el carácter trascendental e intersubjetivo de la acción comunicativa donde se involucra a todos los actores.

Aunque Habermas es crítico del “neokantismo” y el “neohegelianismo”, dialécticamente construye su pensamiento teniendo en cuenta estas dos corrientes. Al neokantismo le debe los principios de justicia, la moralidad como imparcialidad y la universalización como criterio de validez. Al neohegelianismo le debe la idea del republicanismo como una alternativa política, en donde las eticidades entran al juego del debate político y moral, porque los ciudadanos en este modelo poseen las virtudes políticas de participación y el

Estado se legitima a través de la deliberación como procedimiento en la construcción de normas. La unidad política se posibilita por las virtudes políticas y la identidad nacional, más allá de una identidad cultural o de diferencias de grupos; la formación de las virtudes cívicas permite lograr el “patriotismo constitucional” propuesto por Habermas, es decir que en las sociedades multiculturales y plurinacionales es válido el pensamiento que subyace a la noción del patriotismo constitucional, esta idea reivindica la capacidad de una cultura política republicana para cohesionar una sociedad. El patriotismo pone el acento en un régimen político democrático, y no tanto en la comunión con los sustratos de una comunidad étnico-nacional. El patriotismo constitucional, de este modo, propone una cultura ciudadana leal a los principios e instituciones que instauran condiciones de convivencia¹⁵⁰.

Por otro lado, podemos decir que Habermas es dialéctico y crítico al diseñar su propio sistema, que reconstruye al retomar las ideas significativas de los clásicos de la filosofía ético-política (y del derecho), Kant y Hegel.

En la política deliberativa, la discusión racional en el espacio público se debe dar entre iguales, es decir, se deben desarrollar unas competencias lingüísticas y ciudadanas para la realización de un diálogo en el que se llegue a un acuerdo sobre las normas de acción. De esta manera, las normas son válidas cuando son producto de un debate que involucra a todos los afectados. Si aparece un tercero, y esta norma lo excluye, la norma deberá ser discutida nuevamente, de otro modo no es válida.

¹⁵⁰ VELASCO, Juan Carlos, *Para leer a Habermas*, Op. cit. p. 138.

Por lo tanto, los hombres crean leyes a partir de los límites de su razón y visión de los derechos humanos; las normas se validan por los actores que intervienen, no son inmutables, pues pueden cambiar cuando aparece un tercero excluido y reclama sus derechos o cuando las condiciones históricas permitan o conlleven a su reformulación. Cuando los hombres construyen la norma a partir de la práctica discursiva, son responsables de las decisiones tomadas. Establecen unos principios de obligatoriedad y restricciones, los ciudadanos deben cumplir el pacto asumido y ajustar sus acciones a la correspondencia con las leyes.

Estas normas afectan o reconocen al individuo; cuando no son reconocidos los individuos, en la dimensión político-jurídica, las luchas sociales no son solamente el camino hacia el cambio de las normas; sino que en el modelo de Habermas, que es de carácter republicano y de politización de los conflictos, se propone que los conflictos lleguen a un acuerdo, a salidas razonables y justas. La deliberación amplía, corrige y completa la norma; este modelo parece lograr la suficiente cohesión entre el individuo, la comunidad y el Estado. De este modo, se puede decir que Habermas propone un modelo de comunidad política: los valores ciudadanos, la participación política, las normas construidas intersubjetivamente basada en la racionalidad cuyo tribunal son las reglas de argumentación y los derechos fundamentales.

CONCLUSIONES

Concluimos que el debate actual en el mundo filosófico entre multiculturalismo y liberalismo, de exigencia de justicia y de la lucha por el reconocimiento de los colectivos identitarios ante un Estado imparcial ante todo factor social, tiene su origen histórico en el pensamiento liberal en autores como Locke, Hobbes y Kant quienes propusieron la idea contractualista frente a la coexistencia de las doctrinas religiosas, filosóficas y políticas, dando prioridad y protección a los derechos individuales sobre los factores sociales. La idea de contrato social, como un pacto entre los hombres y la Constitución. A partir de estos liberales se fundamentó el contrato con la idea de darle solución al conflicto de la naturaleza humana (egoísta y malvada, en la tesis de la lucha por la supervivencia) y de garantizar una estructura política que ofrezca la estabilidad, la seguridad y, de cierto modo, la búsqueda de la paz de las sociedades modernas. Kant es uno de los primeros liberales que pensó el problema del vínculo político como un problema moral, de este modo, el derecho y lo justo deben partir de los principios de libertad e igualdad válidos para todos los seres humanos, y la acción política debe estar ajustada al derecho; para este pensador, política y moral forman una unidad.

De este modo, el pensamiento liberal hace énfasis en la prioridad de los derechos y lo justo sobre lo social y concepción de vida buena. Esta corriente ético-política es señalada por los multiculturalistas, y en especial por Taylor como una “tesis atomista”, en la cual se reconoce un concepto de sujeto como individuo, que aisladamente desarrolla sus capacidades y moralidad. A esta tesis el multiculturalismo contrapone la “tesis social”, según la cual la persona forma y desarrolla sus potencialidades en lo social; de esta manera,

se hace prioritario reconocer unos derechos de grupo que protejan las tradiciones y las culturas minoritarias frente a la cultura hegemónica.

Por otro lado, los multiculturalistas (neohegelianos), al criticar la ausencia del carácter social del individuo en el modelo liberal, se quedan en el reconocimiento de los valores culturales y las concepciones de vida buena, y no aclaran la forma de lograr la cohesión social entre los diferentes grupos sociales. Esta concepción puede presentar más bien un ideal de comunidad, en el cual se piensa que a las personas los unen lazos profundos de comunidad, pero si observamos la realidad no podemos ver tan claros esos lazos comunitarios, porque las sociedades modernas son multiculturales y están constituidas por factores de migración, raza, religión, diferencia sexual y social, como los oprimidos y marginados. Un individuo puede pertenecer a diferentes grupos, y esto nos plantea el problema: ¿a qué grupo se le debe dar prioridad ante el Estado? Los multiculturalistas parecen apostarle a una “política de la diferencia” y a la protección de las minorías étnicas, contrariamente a una política de asimilación, pues los mismos grupos tratan de conservar su cultura de origen. De tal forma proponen la autonomía y las concesiones a los grupos étnicos, esto a la vez promueve gobiernos autónomos totalmente separados, sin un proyecto de unificación y ciudadanía.

Los reclamos de justicia de los grupos minoritarios ante el Estado son explicables en la filosofía política como la oposición entre el neohegelianismo, política de la diferencia social, y el neokantismo, prioridad de los derechos individuales frente a las cuestiones sociales en el modelo democrático. También exponemos que para aclarar esta discrepancia entre multiculturalismo y liberalismo, es necesario retomar la fuente clásica de la oposición

Hegel-Kant frente los conceptos de eticidad y moralidad para evaluar la validez del fundamento de las críticas de los neohegelianos a los neokantianos.

Habermas realiza un balance entre el pensamiento liberal y el multiculturalismo, e intenta mediar entre la prioridad de la justicia y el reconocimiento de los grupos minoritarios; para este fin propone llevar las injusticias y los conflictos a la deliberación pública, de este modo, intenta reconciliar estas posiciones a través del “discurso práctico”, un diálogo en sentido colectivo entre los aspectos relevantes de la vida buena (eticidad) con las cuestiones de justicia (moralidad), es decir unos principios de imparcialidad y argumentación en la “política deliberativa”. Es así que Habermas está más cerca de ser un liberal, pues en el fondo defiende los derechos fundamentales por encima de la protección de las culturas, y además, propone un modelo imparcial y de discurso práctico en el que se pueda legitimar una norma con una validez general, es decir, un discurso colectivo por encima de las posiciones convencionales de los colectivos identitarios. Para Habermas el discurso político y el desarrollo de unos valores cívicos es lo que permite la comunidad política.

Por otro lado concluimos que Kant, como liberal en su modelo ético-político, establece la diferencia entre *Moralität* y *Sittlichkeit* (moralidad y eticidad) en obras como FMC y CRP de acuerdo a la manera como se investiga y se fundamenta la moralidad. Kant utiliza estos dos términos para conceptos diferentes. La *Moralität* se refiere a la forma como se establece su fundamento de manera *a priori* independiente de toda experiencia, este concepto hace alusión también a al procedimiento de evaluación universal de la máximas. Este se diferencia de la *Sittlichkeit*, la investigación moral que deduce sus principios a partir del ideal de felicidad, cultura o inclinación empírica, es decir la moralidad concreta que se

funda en los factores sociales y culturales. De este modo, existe en Kant un concepto de moralidad teórica y formal separada de las costumbres reales y de las éticas que se basan en ideales de comunidad.

Kant hace dos usos del concepto de moralidad: uno como método *a priori* independiente de la experiencia para la fundamentación de las costumbres humanas, lo que le permite sustentar principios universales como el imperativo categórico. Otro uso como punto de vista moral y procedimental, el cual se le puede aplicar a una norma o máxima para saber su validez, esto es, para evaluar la validez universal de los juicios o presuntas normas; punto de vista aplicable al sujeto racional e individual, y no al sujeto empírico, antropológico o cultural; de esta manera, el derecho que se desprende de este tipo de moralidad debe fundamentarse, según Kant, de acuerdo a este principio formal y no a uno material.

Otro elemento importante que podemos concluir es que Kant observó el problema fundamental de la sociedad, y por ende el de la política, en la diversidad de voluntades particulares y de intereses frente a un pacto social; por esta razón, Kant como liberal y contractualista se plantea el problema de la unidad y la obligación política. Propone así la moral racional y la prioridad de la justicia y los derechos individuales, sobre los factores sociales, intereses particulares y concepciones del bien, como fundamento de la constitución y la sociedad civil, con el fin de garantizar la unidad, la estabilidad, la paz y los derechos universales en medio de la diversidad religiosa, filosófica y antropológica. De este modo, el problema político es en el fondo un problema moral: el de cómo fundamentar el entendimiento humano.

También podemos concluir que Hegel ahonda más la diferencia entre moralidad y eticidad, que se refieren, el primero a una voluntad subjetiva y el otro a una voluntad colectiva; a la vez pone los conceptos en un juego dialéctico con el fin de hacer concreto el concepto de moralidad, o mejor las ideas del bien, la libertad y el sujeto individual moderno, pues considera que esta moral debe ser la base del derecho, pues la pregunta por la libertad remite al punto de vista moral, por lo móviles internos del actuar, y el derecho es la relación externa de la libertad.

A Hegel le interesa instituir una voluntad existente, llamada en este caso eticidad, en juego con una voluntad subjetiva que, según él, por el camino de la pura intención puede quedarse en abstracta. Para este fin propone cimentar las instituciones como la familia, la sociedad y el Estado a través del derecho moral que es la mediación y la unidad entre la voluntad colectiva y la voluntad subjetiva.

Las críticas del neohegelianismo al liberalismo, se apoyan en el concepto eticidad de Hegel, este parece ser el centro de su fundamento, toman la prioridad del sujeto social frente al individual; esta tesis no parece tener en cuenta el concepto dialéctico de la eticidad; en el sentido en que hay una dialéctica de la eticidad con la moralidad, este último concepto es el fundamento y el motor de la eticidad, y como ya mencionamos la moralidad se basa en la subjetividad, el valor moral reside en la intención buena y no en una causa externa, la subjetividad se fundamenta en el concepto de libertad y autodeterminación.

En la polémica filosófica del mundo ético-político actual entre derechos universales y los derechos colectivos o diferenciados que argumentan los multiculturalistas, encontramos que

Hegel está en contra del derecho internacional y de la Constitución universal. Esta idea alude a una crítica hegeliana al concepto cosmopolita de Kant, que este pensador retoma de la filosofía helénica, el cual expresa un sujeto como ciudadano del mundo antes que de un pueblo, raza o nación. Kant propone una única comunidad política, basada en una moralidad compartida a través de una Constitución universal y una “federación de Estados”, ésta con el fin de lograr el cese de hostilidades y la paz indefinida. Kant considera que una Constitución cosmopolita como hospitalidad universal favorece la paz perpetua, es decir que los Estados permitan el derecho de visita de los extranjeros, el uso de la superficie de la tierra sin dueño (costas, desiertos, etc.), esta idea kantiana se basa en que debemos respetar los derechos ajenos no por razones pragmáticas (intereses de mercado o de política internacional) sino porque reconocemos en el otro a un ser dotado de libertad, este concepto ayuda a establecer relaciones pacíficas.

Aunque Hegel, en su obra la *Filosofía del derecho*, le pone al derecho la función de elemento integrador en el Estado, al interior de una nación, por medio de una libertad externa parece ensañarse contra el concepto de cosmopolitismo de Kant, quitando esta función al derecho, pues en el fondo está criticando más el proyecto ilustrado de la razón de que por medio de los Estados, el derecho y la federación internacional se pueda lograr la paz, sin antes evaluar la viabilidad que tenga esta idea para menguar y dirimir los conflictos de las naciones. Hegel lo considera idealista y poco realista, en vista de que argumenta que los Estados son independientes y soberanos, y en esta condición las voluntades particulares no pueden llegar a un acuerdo, pues considera que las disputas entre los Estados sólo deben decidirse en la guerra. Al parecer, la crítica de Hegel se orienta a la defensa del

particularismo de la nación y en la que se basa los multiculturalistas o neohegelianos en su crítica al liberalismo. Hay que decir que Kant no está en contra de la soberanía de los Estados, sino que propone una relación externa entre estos para el respeto recíproco. Es así que el concepto de derecho en Hegel se enfoca en la nación, y al derecho internacional no le ve una realidad efectiva, pues el derecho se vuelve inoperante y universalizante ante las leyes que se deben instaurar en los pueblos.

Hegel, acusa a Kant por su universalismo y formalismo en el concepto de moralidad y por haber instituido un concepto en la modernidad que separa el ser y el deber ser; es decir que Kant instituye la moralidad de un sujeto individual que se establece máximas universales independiente de los factores sociales. De esta manera las críticas de Hegel en el fondo están en contra de un derecho universal, pues considera que los pueblos deben crear sus propias normas, definiendo así su soberanía, este punto de vista no enfrenta el problema y la necesidad de mantener una relación formal de los pueblos para su conciliación.

Esta crítica hegeliana se puede sintetizar como una oposición al universalismo y formalismo del modelo contractual moderno que hace a un lado el elemento social y cultural, pues considera Hegel que las normas se deben ajustar a la soberanía de los pueblos y a sus formas de vida. Esta es la base para el desarrollo de las teorías posteriores, el atomismo de Taylor y la persona moral de Sandel, los cuales establecen en esta línea de pensamiento que el sujeto es ante todo social, es decir, que existe un primado de los factores sociales para determinar la moralidad del sujeto, y que el sujeto no construye su moralidad de forma independiente. Esto en buena medida es cierto y podríamos pensar que es necesaria la construcción de la familia, las costumbres y la sociedad civil para contribuir

a la formación moral del individuo, porque de ahí en buena medida las personas obtienen sus máximas de orientación, pero no se está observando el propósito de fondo de Kant en la obtención de un modelo de procedimiento válido para tener normas que permitan la coexistencias de las diferentes formas de vida que suelen ser inconciliables entre ellas. Este es otro problema, no es el ontológico de qué es el sujeto, sino cómo construimos un sistema constitucionalista y los principios de la democracia que de cierta manera mengue el conflicto.

Es así que el concepto de moralidad de Kant es subjetivo y universal, y éste es el blanco de las críticas de Hegel para calificarlo de abstracto, el imperativo categórico de Kant consiste en que el sujeto en solitario proceda a examen de las máximas válidas o universalizables. Habermas hace pragmático el imperativo en términos de acción comunicativa y le da trámite a las críticas de Hegel, corrigiendo la teoría moral de Kant. De este modo la moralidad y el imperativo asumen carácter intersubjetivo, al considerarlos desde unos principios argumentativos que valoran la participación de los afectados y la pretensión de universalización de una máxima.

La ética del discurso se basa en un concepto procedimental, sin introducir ningún carácter sustancial, si no sólo reglas de argumentación para llevar a cabo un discurso práctico, cuyo procedimiento intenta establecer la conexión interna entre las cuestiones de justicia (imparcialidad) y cuestiones de vida buena, que las éticas del deber trataron por separado como lo menciona Hegel.

De este modo podemos decir que Habermas establece en la pretensión de validez de universalidad e intersubjetividad de una norma, la prioridad de la moralidad frente a las eticidades insertas en contextos de vida como una totalidad, ya que si establecemos como primado la eticidad se tiende a poner un meollo dogmático de convicciones a salvo de toda crítica, es decir de evaluación en el discurso práctico o de examen de todos los implicados desde una conciencia de interés general. El primado de la eticidad propuesto por Hegel para superar el carácter interior de la moral kantiana, intenta ser una imbricación intersubjetiva, pero a la vez conlleva a la imposibilidad de un procedimiento argumentativo, que tenga presente el principio de universalidad e intersubjetividad como regla, pues es necesario el formalismo moral separado de los contextos vitales para tener el punto de vista moral que examina los principios, los procedimientos válidos y los valores que pretenden su universalidad en normas.

De tal forma propone el pensador alemán un primado de la moralidad como principios y procedimientos argumentativos, es decir que en los conflictos de eticidades que resultan en buena medida inconciliables se le da prioridad a lo justo, es decir al discurso imparcial amparado en reglas argumentativas.

El objetivo de Habermas es instaurar el discurso práctico, en virtud de las propiedades pragmáticas del lenguaje. El discurso práctico representa una forma de comunicación más exigente, que apunta más allá de las formas de vida concreta. Esta idea habermasiana propone la institucionalización de virtudes públicas en los ciudadanos, como la formación de la voluntad común y la participación pública desde un interés general, de suerte que se dé satisfacción a los intereses del individuo y se logre la cohesión social que une

objetivamente a cada uno con todos. Esta idea de unidad, también es un interés perseguido por Hegel, quien desde sus escritos de juventud quiere revivir la idea de unidad de la democracia griega y la república romana y además la libertad política de los antiguos en la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. Pero Habermas, al denominar su sistema ético-político como un kantismo republicano, retoma tanto a Kant como a Hegel, y presenta en su política deliberativa una reconciliación de la libertad de los antiguos - participación y virtudes públicas- con la libertad de los modernos -libertades individuales-.

La democracia para Habermas se asocia con la idea de establecer las condiciones que hacen legítimo el derecho y la producción de normas en las sociedades complejas. El pensador alemán les sale al paso a las críticas de idealización de su sistema democrático, al desarrollar los conceptos, por un lado, de *facticidad*, y por otro, *validez* y *legitimidad*. Por facticidad se entiende el nivel de la acción referido a las prácticas e instituciones concretas en donde se desarrolla la vida social; y por validez, el nivel del “discurso” o las articulaciones de un momento reflexivo que valora y contrasta esas prácticas e instituciones. Esta distinción es la que se encuentra en la base de la ética discursiva entre eticidad y moralidad, aunque descrita en términos de política deliberativa. Dicho de otro modo, Habermas intenta resolver el problema de la legitimidad, es decir, la tensión entre las normas y los hechos (el que existan normas que pueden ser impuestas) por medio de una relación entre la moral y el derecho.

En la política deliberativa, la legitimidad de las normas va de la mano con la institucionalización de la autodeterminación de los ciudadanos. De este modo, se pretende descentrar el poder y el derecho del Estado hacia la sociedad civil, en una versión

republicana; hacer partícipe al ciudadano de las decisiones políticas, dando así prevalencia a la autonomía pública. Un Estado es más legítimo en cuanto mejor logre institucionalizar las condiciones procedimentales del discurso práctico, ya que la legitimidad se debe al contenido implícito de las cualidades formales del derecho.

Habermas propone desarrollar una cultura política de fondo e institucionalizar unos valores democráticos que lleven al entendimiento democrático. Este proceso democrático consiste en una conexión interna entre las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de auto-entendimiento y los discursos de justicia, relativo a la imparcialidad y el procedimiento válido.

De esta manera, la concepción de Habermas se aleja del liberalismo, al proponer el discurso práctico de evaluación de las normas por los ciudadanos sobre la base de los derechos fundamentales, y se aleja del multiculturalismo, que insiste en una eticidad concreta de una comunidad determinada, ya que la razón se asienta en las reglas del discurso y en las formas de argumentación que toman su contenido normativo de la acción orientada al entendimiento.

La teoría del discurso rebate la visión liberal de la política, centrada en la actividad estatal y no en la actividad del ciudadano. Habermas propone la tesis republicana de poner en el centro, el proceso de la formación colectiva de la voluntad, y el Estado de derecho como algo principal; es decir institucionalización de los procedimientos democráticos y la red de comunicación de espacios públicos políticos para garantizar el derecho y el control del ciudadano sobre el Estado.

Habermas propone así una salida normativa y moral a las exigencias de reconocimiento y de justicia de los colectivos identitarios y de ciertos sectores oprimidos en el modelo liberal. Habermas argumenta que las demandas de los grupos étnicos, sexuales, raciales, de género y oprimidos se resuelven por consiguiente en la “esfera pública”. Este es el espacio político donde se forma la opinión pública, donde se discuten las diferentes posiciones y se construyen las normas a través del procedimiento argumentativo. En la perspectiva de Habermas lo justo y lo legal se construyen en el plano de la intersubjetividad.

La salida a las demandas de justicia de los grupos identitarios no es solamente a partir de la concepción liberal del sujeto individual y principios universales o de las teorías de justicia para los ciudadanos, porque este punto de vista parece evadir la discusión pública y la autonomía ciudadana; esto viene a ser la muerte del debate público. Pues en el punto de vista liberal, todo se quiere solucionar por la vía de los mecanismos de la protección de los derechos fundamentales (tutelas, demandas, etc.), sin actualizar las leyes estatales por la vía de la deliberación pública. Como si las leyes fueran totalmente universales, abstractas, no oprimieran y estuvieran libres de toda discusión política.

La política deliberativa le apuesta a la racionalidad del mundo de la vida y a la práctica discursiva, esta variable le da la fuerza legitimadora al Estado. La deliberación, según Habermas, debe presentarse de forma argumentativa, mediante intercambio de razones sometidas a crítica; igualmente las deliberaciones deben involucrar a todos los afectados en la resolución de un conflicto, en la que se puede lograr el consenso por medio de una norma discursivamente motivada desde los derechos fundamentales.

Lo imparcial en política presupone la primacía de la moralidad: lo justo, lo correcto, sobre la eticidad, el ideal de vida buena; por esta razón un funcionario estatal ha de situarse de forma imparcial frente a toda concepción de vida buena, pues no puede primar su concepción de vida buena sobre los demás, con su pretensión de superioridad. A este punto le caben objeciones desde el punto de vista neohegeliano, como que el enjuiciamiento imparcial de las cuestiones prácticas no puede separarse del contexto, de las interpretaciones del mundo y de los proyectos de vida, pues ningún principio práctico moral puede ser nunca “neutral”.

Desde el punto de vista de Habermas, el principio de imparcialidad, en primera instancia, se ajusta a unos principios argumentativos (principio U y D), y de estos presupuestos se deriva una norma en un diálogo racional. Con el fin de llegar a consensos se construyen argumentos razonables. La imparcialidad aparece como diálogo racional, un terreno hacia donde van las personas en litigio para llegar a posibles acuerdos, para resolver la disputa o darla por superada. Los diálogos imparciales se desprenden de una regla universal de argumentación para resolver un disenso ético en un nivel de abstracción superior que representa un discurso relativo a la justicia; la imparcialidad se presenta cuando se discierne considerando el interés de todos por igual.

La comunidad y la unidad política se posibilitan por las virtudes políticas y la identidad nacional, más allá de una identidad cultural o de diferencias de grupos; la formación de las virtudes cívicas permite lograr el “patriotismo constitucional” propuesto por Habermas, es decir que en las sociedades multiculturales y plurinacionales es válido el pensamiento que subyace a la noción del patriotismo constitucional, esta idea reivindica la capacidad de una

cultura política republicana para cohesionar una sociedad. El patriotismo pone el acento en un régimen político democrático, y no tanto en la comunión con los sustratos de una comunidad étnico-nacional. El patriotismo constitucional, de este modo, propone una cultura ciudadana leal a los principios e instituciones que instauran condiciones de convivencia.

Habermas es crítico del liberalismo (neokantismo) y del multiculturalismo (neohegelianismo), dialécticamente construye su pensamiento teniendo en cuenta estas dos corrientes y revisando sus fuentes directas Kant y Hegel. A Kant le debe el primado de los principios de justicia, la moralidad como imparcialidad y el imperativo categórico como procedimiento de evaluación de la validez universal de una máxima ante las cuestiones conflictivas de vida buena. A Hegel le debe la idea de tener en cuenta los factores sociales como facticidad, en este caso las instituciones, los aspectos relevantes de las sociedades, las culturas y el reconocimiento de la categoría de personas en el diálogo público; y el republicanismo como participación política, en donde las eticidades entran al juego del debate político y moral, porque los ciudadanos en este modelo poseen las virtudes políticas (participación y autonomía pública). De esta manera Habermas al conciliar la oposición clásica entre moralidad y eticidad nos presenta la forma más correcta de dirimir las injusticias y las luchas de reconocimiento de las identidades colectivas, es decir que la emancipación de los colectivos identitarios está del lado del establecimiento de una cultura política de buscar en la argumentación el interés general. La política deliberativa es así la mediación entre la facticidad, es decir las prácticas e instituciones concretas en donde se

desarrolla la vida social; y la validez, el nivel del “discurso” o las articulaciones de un momento reflexivo que valora y contrasta esas prácticas e instituciones.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, Karl Otto, Tomo II “El *a priori* de la comunidad de comunicación”, *La transformación de la Filosofía*, Editorial Taurus, Madrid, 1985.

CORTINA, Adela, “Ética comunicativa”, *Concepciones de la ética*, Editorial Trotta, Madrid, 1992.

DALMACIO NEGRO, Pavón, “Introducción”, *El sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, España, 1982.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, (Tomo III), Barcelona, Editorial Ariel, 2001.

GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

GÓMEZ LENIS, Adolfo León, “Dos posturas encontradas frente al problema de la universalidad”, *Moralidad Eticidad, Estudios sobre Kant y Hegel*, Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali, 2004.

GRUESO, Delfín Ignacio, *Adscripción y narrativa en las identidades colectivas*, Texto inédito, Universidad del Valle, Departamento de Filosofía, 2008.

_____, *Teorías jurídicas Reflexiones críticas, Democracia y dinámica política en Rawls a propósito de una de las críticas de Habermas*, Ed. Siglo del hombre editores, Bogotá, 2003.

HABERMAS, Jürgen, *Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica*, Traducción Sandra Kutz Ficker y Juan Sánchez Zermeño, Colombia, Universidad de los Andes, 1978.

_____, “Aclaraciones a la ética del discurso. ¿Afectan las objeciones d Hegel a Kant, también a la ‘Ética del discurso’?”, *Escritos sobre eticidad y moralidad*, Madrid, Ed. Trotta, 2000.

_____, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Edición Península, 1996.

_____/ Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, Ed. Paidós, Barcelona, 1998.

_____, “Hegel: el concepto de modernidad”, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991.

_____, *Identidades nacionales y postnacionales*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos.

_____, *La inclusión del otro*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1999.

_____, “Política deliberativa”, *Facticidad y validez*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

_____, *Teoría de la acción comunicativa, I*, Editorial Taurus, México, 1999.

_____, *El sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid (España), 1982.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Editorial FCE, Colombia, 1997.

_____, “Fragmentos republicanos” (1794-1795), *Escritos de juventud*, FCE, México, 1984.

_____, *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial sudamericana, Buenos Aires (Argentina), 1975.

_____, “Tres perspectivas: hegelianos de izquierda, hegelianos de derecha y Nietzsche”, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1991.

KANT, Immanuel, “En torno a los móviles de la razón pura práctica”, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

_____, “Prólogo” *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

_____, *Sobre la paz perpetua*, Alianza editorial, Madrid, 2002.

_____, *Sobre pedagogía*, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2008.

_____, “III Sobre la división de la metafísica de las costumbres”, *Introducción a la teoría del derecho*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1954.

_____, “IV Conceptos preliminares a la metafísica de las costumbres”, *Introducción a la teoría del derecho*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1954.

KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2002.

LACRUZ, Tito. "Habermas, Jürgen. La constelación posnacional. Ensayos políticos." temas de coyuntura 46 (Dec 2002): 147(5). Informe Académico. Gale. Universidad del Valle. 9 June 2009. <<http://find.galegroup.com/itx/start.do?prodId=IFME>>.

Medina Sierra, Luis Fernando, *Democracia y argumentación racional, Habermas, Rawls y la justicia social*, Editorial Universidad Nacional, Colombia, 1995.

MEZA HERNÁNDEZ, Pedro, "Encrucijada política: Kant entre el liberalismo y el republicanismo." *Revista En-Claves del Pensamiento* 2.3 (June 2008): NA. Informe Académico. Gale. Universidad del Valle. 9 June 2009 <<http://find.galegroup.com/itx/start.do?prodId=IFME>>.

MORENO LAX, Alejandro, "Jürgen Habermas: entre la ética del discurso y la ética de la especie." *Revista Dikaiosyne* 19 (July-Dec 2007): 61(17). Informe Académico. Gale. Universidad del Valle. 9 June 2009 <<http://find.galegroup.com/itx/start.do?prodId=IFME>>.

MÍGUEZ, Roberto Augusto, "Del cosmopolitismo a la globalización: Kant y La Paz Perpetua", *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, Año III, n° 5, Diciembre 2.003, pp. 45-51, www.revista-logo.org
http://www.robertoaugusto.com/articulos/Kant_y_la_paz_perpetua.pdf

MIRANDA, Francisco Javier, "La configuración de la identidad ciudadana en un contexto multicultural." *Praxis Filosófica* 27 (July-Dec 2008): 135(12). Informe

Académico. Gale. Universidad del Valle. 9 June 2009

<<http://find.galegroup.com/itx/start.do?prodId=IFME>>.

RAWLS, John, "*Replica a Habermas*", *Debate sobre el liberalismo político*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998.

RIVAS GARCÍA, Ricardo, "Aproximación a la <<ética del discurso>> de Apel y Habermas, como ética racional ante la crisis de la razón." *Revista En-Claves del Pensamiento* 1.1 (June 2007): NA. Informe Académico. Gale. Universidad del Valle. 9 June 2009

<<http://find.galegroup.com/itx/start.do?prodId=IFME>>.

SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002.

TAYLOR, Charles, "El atomismo", *Derecho y moral, ensayos analíticos*, Editorial Ariel, Barcelona, 1990.

_____, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

_____, *Hegel*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

VALLESPÍN, Fernando, "Diálogo entre gigantes, Rawls y Habermas", en *Revista Claves*, No. 55, septiembre de 1995.

VEIRA GONZÁLEZ, Manuel Antonio, "A propósito de algunas críticas a la moralidad kantiana desde la perspectiva de la eticidad", *Moralidad, Eticidad*, Estudios sobre Kant y Hegel, Ed. Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali, 2004.

VELASCO, Juan Carlos, *Para leer a Habermas*, Alianza editorial, Madrid, 2003.

VILLALOBOS ALPÍZAR, Iván, "Kant y Habermas. Reflexiones sobre la razón política," Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 43.108 (Jan-April 2005): 167(6). Informe Académico. Gale. Universidad del Valle. 9 June 2009
<<http://find.galegroup.com/itx/start.do?prodId=IFME>>.