

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la

Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

Giusti, Miguel

Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 29, núm. 2, julio-diciembre, 2012, pp. 609-624

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133104001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad

On the Current Relevance of Hegel's Conception of Freedom

Miguel GIUSTI

Pontificia Universidad Católica del Perú

Recibido: 03-03-2012

Aceptado: 29-05-2012

Resumen

Pese a la mala reputación que siempre ha tenido Hegel en materia de respeto a los derechos individuales, su concepción de la libertad ha demostrado poseer una insospechada y permanente actualidad. Ello se debe, a mi modo de ver, al *nivel de complejidad* en que Hegel nos ha dejado planteado el problema de la libertad. Desarrollaré aquí esta tesis, según la cual la libertad es concebida simultáneamente como un *conjunto* y como un *proceso de determinaciones* de la *voluntad*. Para ilustrarla, me valdré de dos ejemplos concretos. En primer lugar, para mostrar la relevancia de la estructura objetiva de las determinaciones de la libertad, tomaré como ejemplo el debate entre comunitaristas y liberales en la ética y la filosofía política recientes, tratando de explicar por qué ambas posiciones nos remiten en cierto modo a un nivel de menor complejidad que el que nos es presentado por Hegel. En segundo lugar, para mostrar la actualidad de la concepción de la libertad como experiencia progresiva de adquisición de sus determinaciones, tomaré como ejemplo la interpretación que ofrece Axel Honneth en su libro *Leiden an Unbestimmtheit*. Espero poder poner así de manifiesto la directa o indirecta contribución de Hegel a los debates actuales en torno a la libertad.

Palabras clave: Hegel, Honneth, Taylor, MacIntyre, Walzer, libertad, comunitad, espíritu, comunitaristas, liberales

Abstract

Despite the bad reputation that Hegel's thought has always enjoyed regarding the respect for individual rights, his conception of freedom has shown an unexpected and permanent relevance. I think this is due to the *level of complexity* with which Hegel explains the problem of freedom. This paper will develop Hegel's thesis, according to which freedom is conceived simultaneously as a *set* and a *process of determinations of the will*. To illustrate the thesis, I will use two concrete examples. First, in order to show the objective structure of the determinations of freedom, I will refer to the debate between communitarians and liberals in recent Ethics and Political Philosophy, trying to show why both positions refer in some way to a lower level of complexity than the one presented by Hegel. Then, with the aim of showing the current relevance of the notion of freedom as a progressive experience of the acquisition of its own determinations, I will take as an example the interpretation offered by Axel Honneth in his book *Leiden an Unbestimmtheit*. This way I hope to show the direct or indirect contribution of Hegel to the current debates concerning freedom.

Keywords: Hegel, Honneth, Taylor, MacIntyre, Walzer, Freedom, Community, Spirit, Communitarians, Liberals.

Pese a la mala reputación que siempre ha tenido Hegel en materia de respeto a los derechos individuales, su concepción de la libertad ha demostrado poseer una insospechada y permanente actualidad. Quizás la mayor prueba de ello sea la ostensible atmósfera hegeliana que penetra los debates contemporáneos en torno a las limitaciones de la concepción liberal de justicia, a las cuestiones del multiculturalismo o a la actualización del paradigma del reconocimiento. Es verdad que la referencia a Hegel no siempre es hecha explícita, pero no hay duda de que muchos de los motivos, de los *topoi*, que animan aquellas discusiones son de clara procedencia hegeliana: desde la noción de comunidad de los comunitaristas hasta la idea de historicidad de las formas de *ethos*; desde la interpretación del delito en clave moral hasta las diversas variantes de la noción de reconocimiento; desde las reivindicaciones culturalistas hasta el replanteamiento de la relación entre fe y razón. Para un lector enterado de la historia de la filosofía, las huellas de la filosofía hegeliana son allí claramente perceptibles.

La razón principal de esta actualidad, e incluso de su latencia, es, a mi modo de ver, el *nivel de complejidad* en que Hegel nos ha dejado planteado el problema de la libertad. Me refiero con ello a la diversidad y a la riqueza de dimensiones que implica para él el correcto planteamiento del problema y a los esfuerzos que hizo por darle a esa multidimensionalidad una estructura conceptual adecuada, una

forma lógica. Quisiera referirme, en lo que sigue, a este asunto, adoptando un hilo conductor entre otros posibles y utilizando dos ejemplos que nos ilustren su repercusión en los debates actuales de la ética. El hilo conductor será la definición de la libertad como “voluntad libre” en la Introducción a la *Filosofía del Derecho*. El tema es harto conocido y ampliamente comentado en la bibliografía especializada, pero con frecuencia en un modo excesivamente filológico o en el marco de una lectura solo inmanente que no deja percibir los rasgos de su actualidad. Una clara demostración de que no hemos terminado de comprender toda la riqueza de aquella definición es el hecho de que continuamente van apareciendo en los debates contemporáneos motivos hegelianos que adquieren insospechada relevancia. Lo que yo desearía destacar es la idea de que la libertad es concebida simultáneamente como un *conjunto* y como un *proceso de determinaciones* de la *voluntad*. No solamente pues —lo que ya es muy significativo— que Hegel eche mano a un concepto kantiano que él mismo ha siempre cuestionado con severidad, sino sobre todo el que emplee una noción de naturaleza claramente *subjetiva* para expresar por su intermedio la totalidad *objetiva* de las dimensiones de la vida ética. En otras palabras, me parece que debemos tomar con mayor seriedad la decisión de Hegel de explicar la estructura de relaciones de la vida ética a través de un concepto que pareciera acuñado más propiamente para describir el proceso de una experiencia subjetiva. Ambas cosas son, creo, igualmente esenciales, aunque nos remitan a enfoques distintos de comprensión de la libertad: la estructura global de determinaciones de la libertad y la experiencia progresiva de adquisición de dichas determinaciones.

Para ilustrar la actualidad de esta doble dimensión de la concepción hegeliana de la libertad, me valdré, como ya dije, de dos ejemplos concretos, de modo que mi argumentación se desarrollará en dos pasos. En primer lugar, para mostrar la relevancia de la estructura objetiva de las determinaciones de la libertad, tomaré como ejemplo el debate entre comunitaristas y liberales en la ética y la filosofía política recientes, tratando de explicar por qué ambas posiciones nos remiten en cierto modo a un nivel de menor complejidad que el que nos es presentado por Hegel. En segundo lugar, para mostrar la actualidad de la concepción de la libertad como experiencia progresiva de adquisición de sus determinaciones, tomaré como ejemplo la interpretación que ofrece Axel Honneth en su libro *Leiden an Unbestimmtheit*¹. Espero poder poner así de manifiesto la directa o indirecta contribución de Hegel a los debates actuales en torno a la libertad.

¹ Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam, 2001.

1. La libertad como plenitud de determinaciones. El debate entre comunitaristas y liberales

Decía que tomaré como ejemplo el debate entre comunitaristas y liberales². Y acaso la primera observación que convendría hacer al respecto es que, debido al énfasis puesto por los comunitaristas en la defensa del *ethos* comunitario, con no poca frecuencia se confunde su posición con la de Hegel. Lo cual no es correcto, como veremos a continuación. Los comunitaristas comparten ciertamente, con Hegel, una actitud crítica frente al formalismo y el ahistoricismo de la posición universalista ilustrada y reactualizan, de manera directa o indirecta, la dimensión holística, teleológica y sustancial de la concepción hegeliana de la eticidad, pero rechazan explícitamente la noción moderna de autonomía de la voluntad que es, sin embargo, parte esencial de dicha concepción de la eticidad. Ello se debe a que entienden la autonomía como un principio simétricamente opuesto a, e irreconciliable con, el de la sustancia ética o, dicho en términos hegelianos técnicos, a que desconocen la lógica *conceptual* propia de las determinaciones de la voluntad libre. Por tener una estructura categorial de menor complejidad que el espíritu objetivo hegeliano, la comunidad de los comunitaristas reproduce una vieja oposición entre libertad y tradición que era justamente la que Hegel trataba de superar mediante su teoría dialéctica de la libertad. Bien haríamos, por eso, en replantear la discusión en el nivel de complejidad en que Hegel la había dejado, para tratar de afinar o de corregir así las actuales críticas de los comunitaristas al paradigma del universalismo moral.

Esta es una tesis general, que conviene que expliquemos de manera más detallada. Veamos, primero, para eso, cuáles son los rasgos principales del concepto de “comunidad” que pueden extraerse de las obras de los autores considerados comunitaristas y comparémoslos luego con los rasgos que definen, en Hegel, al espíritu objetivo, vale decir: al conjunto cabal de determinaciones de la libertad. De esta manera podremos apreciar mejor las relaciones de proximidad y de lejanía entre los dos modelos categoriales, además, por cierto, de comprobar la actualidad de la posición de Hegel.

Comencemos con una diferenciación conceptual de Charles Taylor, que puede hacernos entrar directamente en materia. Como se sabe, Taylor ha tratado en varias ocasiones de relativizar la oposición entre comunitaristas y liberales por considerar la artificial o, más exactamente, por considerar que en ella se confunden diferentes niveles de la discusión³. Un ejemplo de esto es, en su opinión, la confusión que se

² He desarrollado con más amplitud esta comparación en el artículo “Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?”, en: Miguel Giusti, *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: PUCP, 2003, pp. 245-261, publicado también en alemán con el título „Geist und Community. Wie hegelianisch sind die Kommunitaristen?”, en: *Hegel-Studien*, 37 (2002), pp. 91-106.

³ Cf. su conocido trabajo “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” (“Cross-Purposes”), en: *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 239-267. Sostiene allí Taylor que el debate “ha

produce entre algunas cuestiones de la disputa que podrían considerarse “cuestiones ontológicas” (“ontological issues”) y otras que habría que llamar más bien “cuestiones partidarias” (“advocacy issues”)⁴. *Cuestiones ontológicas* en sentido estricto son aquellas que se refieren a la definición de la identidad de los sujetos que componen un orden social o, más genéricamente, que se refieren a la naturaleza de los “términos últimos que se aceptan en el orden de la explicación”⁵. Las *cuestiones partidarias*, en cambio, se refieren a las posiciones morales que los sujetos pueden decidir adoptar en uno u otro contexto ontológico, es decir, a los principios a favor de los cuales los individuos pueden, literalmente, *abogar*. Con la ayuda de esta distinción pretende Taylor sostener que se puede ser comunitarista en un sentido ontológico, pero defensor de la libertad individual en el sentido de las opciones morales; o viceversa, por supuesto, que se puede ser individualista en la concepción de la sociedad, pero colectivista en opciones políticas o morales. Él mismo quiere ser considerado como un filósofo comunitarista en sentido ontológico, pero como un partidario de las libertades democráticas.

Aunque la distinción tiene en líneas generales una cierta plausibilidad, si se la analiza en detalle se hace más difícil trazar la línea divisoria entre las cuestiones ontológicas y las cuestiones partidarias. Pero dejemos de lado el problema de la plausibilidad de la distinción y pasemos a analizar más bien solo uno de sus polos, el de las cuestiones ontológicas. Porque allí sí es posible, al parecer, trazar una línea divisoria clara entre las posiciones que son comunitaristas y las que no lo son.

Lo que quiero resaltar de este modo es un *primer rasgo* de la concepción comunitarista de la comunidad, a saber, el que esta sea definida en términos *ontológicos*. La comunidad es ante todo un *ser* colectivo, un lazo sustancial que prefigura y determina la naturaleza de la unidad que existe entre sus miembros. La comunidad posee anterioridad ontológica. Las distinciones que puedan hacerse en su interior, incluyendo la distinción entre los individuos, son manifestamente secundarias y explicables solo a partir de la unidad sustancial originaria. Algunos comunitaristas, como MacIntyre por ejemplo, van tan lejos en este sentido, que consideran a la noción misma de racionalidad como tributaria de una determinada cosmovisión cultural. La definición ontológica de la comunidad trae consigo, pues, el corolario de la incommensurabilidad entre las distintas comunidades, al que haremos alusión más adelante.

sufrido un cierto provincialismo” (p. 267), y que la contraposición entre ambos puntos de vista es artificial justamente porque confunde los diferentes niveles que están en juego en el debate, razón por la cual, para poder avanzar en él, “los términos híbridos ‘liberal’ y ‘comunitarista’ probablemente deberán ser descartados” (p. 244). En la misma línea argumenta Taylor en su trabajo “Die Motive einer Verfahrensethik”, en: Kuhlmann, Wolfgang (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, pp. 101-135.

⁴ Taylor, Charles, “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, *o.c.*, p. 239.

⁵ *Ibidem*.

Para caracterizar conceptualmente la unidad sustancial de la comunidad, los comunitaristas recurren a un lenguaje predominantemente aristotélico. El ser comunitario del que nos hablan es un *bien*, y el modo en que conciben el proceso de su realización es *teleológico*. Aquí podemos ver un *segundo rasgo* de la comunidad comunitarista: la especificación *teleológica* de su definición sustancialista. Conocemos el papel central que Taylor le otorga, en muchas de sus obras, a la reflexión sobre la naturaleza de los bienes y a las nociones del bien que, en su opinión, mantienen la vitalidad de las tradiciones⁶. En el contexto del pasaje que cité líneas arriba, sostiene igualmente que lo esencial en la comunidad “es que está animada por una idea de un bien común inmediatamente compartido”⁷. Opiniones análogas pueden hallarse en otros autores comunitaristas. Así, por ejemplo, Michael Sandel propone una noción de comunidad consistente en una entidad teleológica que posee anterioridad con respecto a las voluntades individuales. En sentido estricto, los individuos no optan por una u otra comunidad de valores, sino que esta última les es prioritaria, pues ella predetermina la naturaleza de los fines en los que los sujetos se socializan y con los que se identifican. No hay modo entonces de definir a los individuos sin incorporarlos a un sistema teleológico de creencias. Para ellos, en palabras de Sandel, “la comunidad no se refiere simplemente a lo que como conciudadanos poseen, sino también a lo que son, no se refiere a una relación que ellos eligen (como en una asociación voluntaria), sino a una adhesión que descubren, no meramente a un atributo sino a un elemento constitutivo de su identidad”⁸. No todos los comunitaristas emplean el concepto de “comunidad” en el mismo “sentido fuerte” que Sandel⁹, pero todos recurren al mismo modelo ontológico-teleológico para explicar la naturaleza de los lazos que unen a sus miembros entre sí.

La cita de Sandel nos permite precisar un poco mejor el sentido en que Taylor emplea el término “ontológico” y nos muestra de paso un rasgo más de esta comunidad comunitarista que estamos tratando de reconstruir. Vista desde la perspectiva individual, la unidad sustancial se concibe por medio de la categoría de la *identidad*. La comunidad, como dice Sandel, determina lo que los individuos *son*, en la acepción fuerte del término. Ellos no son en sentido estricto *individuos*, son *miembros*. Pero su membresía no es fruto de una elección azarosa o voluntaria, sino de su propia condición ontológica. En términos teleológicos, solo es posible definir a este sujeto moral desde la perspectiva de los fines o de los bienes que son vigentes en su comunidad. Su identidad es compartida *per definitionem*, es una identidad material. No hay lugar aquí, como veremos enseguida, para una identidad formal que consistiera en la mera capacidad de elegir, como lo es por ejemplo la identidad

⁶ Cf. especialmente el trabajo de Taylor “Die Motive einer Verfahrensethik” citado en la nota 3.

⁷ *Ibidem*, p. 252.

⁸ Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/MA: Cambridge University Press, 1982, p. 150 (edición castellana: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa, 2000).

⁹ *Ibidem*, p. 173.

implícita en la noción de la autonomía individual; semejante representación es, en palabras de Taylor, “una quimera”¹⁰. El sujeto es siempre *situado*. Ya hemos visto cómo esto se expresa en los pasajes citados de Taylor y Sandel. Pero podemos recordar igualmente el valor que Walzer otorga a las “creencias compartidas” (“shared understandings”) en la constitución de la identidad individual¹¹, o la enfática recuperación de la teleología aristotélico-tomista en la obra de MacIntyre¹².

Es fácil advertir que esta definición de la comunidad, aun en sus primeros rasgos, lleva impreso el sello de su actitud polémica en contra del liberalismo o, más genéricamente, en contra de la concepción moderna de la autonomía. Al llevar Taylor la disputa central al terreno de las cuestiones ontológicas, lo que quiere es precisamente trazar una línea divisoria entre la definición comunitaria (que él llama también “holista”) y la definición “atomista” de la identidad individual. Y busca consecuentemente desautorizar la representación moderna de un sujeto desarraigado. En este punto convergen sin excepción todas las posiciones comunitaristas: en que todas ellas se definen a sí mismas *por oposición* a la concepción moderna de la moral. Rechazan por eso, en el lenguaje de Walzer, la huida platonizante hacia una visión cognitiva, supuestamente universal, así como la perspectiva privilegiada de un observador neutral, pues consideran que en ambos casos se trata de una operación artificial de abstracción que nos hace perder el nexo con la praxis concreta. En semejante universo de leyes morales “descubiertas” o “inventadas” (Walzer)¹³, solo es posible pensar en “individuos atomizados” (Taylor)¹⁴, completamente “desarraigados” (Sandel)¹⁵, que o bien desconocen el “telos” de sus vidas o simplemente han llegado a “perderlo” en el proceso de construcción de la Modernidad (MacIntyre)¹⁶.

Vistas así las cosas, no es de extrañar que el vínculo que une entre sí a los miembros de la comunidad sea caracterizado como una interrelación necesaria e inmediata a través de la esencia común, como un lazo indisoluble de solidaridad. De los individuos solo cabe esperar una *identificación* con el bien que les es común y que, justamente por serles común en sentido ontológico, constituye a la vez su propia identidad. La relación entre ambas cosas es en realidad casi tautológica: decir que el individuo debe identificarse con una esencia común, o decir que posee una identidad comunitaria, son solo maneras correlativas de designar un mismo

¹⁰ Taylor, Charles, “Equívocos”, *o.c.*, p. 241.

¹¹ Cf., por ejemplo, Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 1993, Prefacio.

¹² Cf. MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, 1994.

¹³ Cf. Walzer, Michael, *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993.

¹⁴ Cf. de Charles Taylor especialmente: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996 y el artículo ya citado “Equívocos”.

¹⁵ Cf. de Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, *o.c.*, y “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en: *Political Theory* 12 (1984), pp. 81-96.

¹⁶ Esta tesis central la desarrolla Alasdair MacIntyre en: *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.

proceso. La consecuencia de ello es que la comunidad comunitarista no puede estar compuesta más que por sujetos morales virtuosos que actúan, o deberían actuar, siempre solo en función del bien común. Lo contrario equivaldría a negar su propia identidad. Así se explica que el modelo de comunidad que se nos propone sea el de una *república* de ciudadanos conscientes, identificados con un destino común y unidos entre sí por un sentimiento patriótico con poder movilizador¹⁷.

Para cerrar esta apretada caracterización de la comunidad comunitarista debemos analizar dos rasgos más que nos serán igualmente relevantes en la comparación con el *espíritu objetivo* de Hegel. Me refiero, en primer lugar, al papel que juega la *tradición* en el marco de esta conceptualización ontológica y teleológica de la comunidad. En la definición de este papel convergen, por cierto, nuevamente todos los autores comunitaristas. Lo cual no es de extrañar, porque el modo mismo en que ha sido planteada la cuestión de la unidad sustancial obliga a volver la mirada hacia el pasado para buscar en él, parafraseando el título del *opus magnum* de Taylor, las *fuentes de nuestra identidad* moral. La tradición es efectivamente la depositaria del bien común que congrega a la comunidad; más exactamente: ella registra la compleja pero unitaria historia del proceso de desarrollo de la propia identidad colectiva. También en este punto se pone de manifiesto la actitud polémica del comunitarismo frente al proyecto ilustrado de los modernos, pues, como es sabido, para estos últimos la tradición es objeto de devaluación, tanto en sentido metafísico como en sentido histórico. Y, como en el caso anterior, también aquí el rol de oposición termina por hacer conceptualmente irreconciliables entre sí los polos contrapuestos: la tradición y la libertad.

La tradición es la vida de la comunidad. Es su única vida. En sentido riguroso, la comunidad no puede ser sino tradicionalista, incluso en el caso en que se pretenda atribuirle una función crítica. La ambivalencia aquí sugerida puede apreciarse claramente al comparar las concepciones de Alasdair MacIntyre y de Michael Walzer: el primero, un tradicionalista conservador; el segundo, un tradicionalista crítico. Pero ambos tradicionalistas. MacIntyre propugna el retorno a la tradición tomista del cristianismo, en abierto y expreso contraste con la cosmovisión moderna¹⁸. Walzer, por su parte, se interesa más bien por el rol de los profetas en la tradición judía, convencido de que esa experiencia no es solo un caso específico de la capacidad de autocritica que posee una tradición común, sino sobre todo un caso paradigmático de lo que debería constituir la crítica moral en cualquier sociedad¹⁹. La tradición

¹⁷ Un republicanismo moral de corte rousseauiano puede advertirse, por ejemplo, en Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *o.c.*, o en Taylor, “Equivocos”, *o.c.*

¹⁸ Así puede leerse, a mi entender, la relación entre las tres grandes obras de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud, Justicia y racionalidad y Tres versiones rivales de la moral*.

¹⁹ Cf. de Walzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1985, e *Interpretación y crítica social*, *o.c.*, obra ésta última en la que Walzer presenta al profeta como paradigma de su propia concepción moral (la del llamado “sendero de la interpretación”).

es, en este caso, fuente de inspiración de las controversias morales de la actualidad; ella nos brinda valores o principios que, también por definición, son constitutivos de nuestra identidad personal. Por lo mismo, esos valores pueden ser reconocidos como propios por los demás miembros de nuestra comunidad, de modo que podemos apelar a ellos y propagarlos, cuando creamos que la identidad colectiva peligra por haberlos olvidado.

Termino, ahora sí, el cuadro de la comunidad comunitarista haciendo alusión a un rasgo que es particularmente problemático desde el punto de vista conceptual, aunque seguramente no desde el punto de vista ético-político. Ocurre que, con excepción de MacIntyre, los comunitaristas suelen asumir como un sobreentendido que la comunidad o la república cuyos rasgos principales acabamos de enumerar, poseen una inspiración genuinamente democrática. No, por supuesto, en el sentido de la democracia liberal, la cual en su opinión solo parece proponerse consagrar el aislamiento y la fragmentación, sino más bien en el sentido de la democracia participativa y cogestionaria de las repúblicas de ciudadanos virtuosos. Es más: llegan a sostener que solo la identidad comunitaria está en condiciones de mantener la vigencia o de motivar el respaldo a las instituciones democráticas de la sociedad liberal. Pero, aun admitiendo la peculiaridad de esta versión solidaria de la democracia, lo que resulta difícil de entender es cómo ella se justifica teóricamente, pues los rasgos con que hemos ido trazando la fisonomía de la comunidad no implican en modo alguno que la democracia le sea constitutiva.

Paso a la segunda parte de mi argumentación, en la que recapitularé los rasgos con los que hemos ido definiendo la comunidad comunitarista, pero indicando esta vez en qué medida cada uno de ellos coincide con algún aspecto de la interpretación hegeliana del espíritu objetivo, es decir, con su concepción del conjunto cabal de determinaciones de la libertad. En líneas generales, puede decirse que entre la comunidad comunitarista y su equivalente en Hegel hay simultáneamente una relación de proximidad y de lejanía. Ya he anunciado al comienzo en dónde radica la discrepancia de fondo, pero conviene que reconozcamos también el parentesco, porque la fuerza mayor de los argumentos comunitaristas se manifiesta en su cuestionamiento de la cosmovisión liberal. Y en este punto Hegel les es, sin duda, un aliado.

Una forma adecuada de expresar esta curiosa relación de proximidad y lejanía es sostener que todos los rasgos de la comunidad comunitarista son hegelianos *en su resultado*, pero no *en su desarrollo*. El *resultado* del que hablo puede apreciarse tanto en la conceptualización hegeliana de la comunidad espiritual como en sus críticas a la concepción moderna de la subjetividad o, más en particular, a las teorías morales y políticas del liberalismo naciente. Así, por ejemplo, en el interés de Taylor por fijar el núcleo de la disputa en el plano ontológico reconocemos su proximidad con la intención hegeliana de otorgar sustancialidad al mundo ético, y justamente en contra de la pretensión moderna de definir al individuo en términos meramente formales, al margen de todo contexto vital. En el § 156 de su *Filosofía*

del derecho (FD), por cierto en un “agregado”, leemos un pasaje que podría haber sido escrito por Taylor: “Respecto de lo ético solo hay dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu...”. Que se trate de un agregado no debería perturbarnos, porque el sentido del pasaje puede ser fácilmente corroborado por otras formulaciones similares en su obra. Cito, casi al azar, un pasaje de aquel mismo contexto, esta vez del cuerpo del § 152: en la eticidad, leemos allí, “la sustancialidad ética (die sittliche Substantialität) ha alcanzado su *derecho* y este su *validez* (*Gelten*), pues en ella ha desaparecido toda voluntad particular y toda conciencia moral propia del individuo que pudiera ser para sí y contraponérsele”. Hegel concuerda, pues, con la idea de replantear el problema de la comunidad ética desde el punto de vista de su sustancialidad, así como con la idea de refutar *eo ipso* el punto de vista contrario que pretende caracterizar al sujeto moral en términos atomísticos. Este último planteamiento parece proceder incluso de un lenguaje categorial propio de la “lógica del ser”²⁰.

Otro tanto podría decirse, al menos en primera instancia, con respecto al segundo de los rasgos que señalamos de la comunidad comunitarista: la especificación teleológica de su naturaleza sustancial. Sabemos que Hegel define igualmente a la eticidad como “bien viviente” (FD § 142), y al bien como “el absoluto *fin último del mundo*” (“der absolute Endzweck der Welt”) (FD § 129). Sin poder entrar ahora en honduras sobre el origen o el sentido de estas expresiones en Hegel²¹, es claro que con ellas se ofrece una clave teleológica para interpretar la naturaleza de la sustancia ética, una clave que encierra, por lo demás, la recuperación del universo conceptual de la filosofía práctica de Aristóteles. Pero lo que ya no puede en modo alguno atribuirse a Hegel es la anulación de la capacidad racional de autodeterminación, la desaparición del sujeto en esa sustancia, como parece ser el caso entre los comunitaristas. Basta que completemos los dos últimos pasajes citados para que caigamos en la cuenta de la magnitud de la distancia que separa a ambas concepciones, y para que comencemos así a precisar la diferencia entre los modelos categoriales. La referencia completa al bien viviente es la siguiente: “La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y para sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*” (FD § 142). Y el pasaje sobre el bien como “fin último del mundo”, con el que se abre por cierto el tercer capítulo de la Moralidad (“El bien y la conciencia moral”), lle-

²⁰ Cf., entre otros pasajes, la Nota sobre el atomismo en el tercer capítulo de la primera sección de la Doctrina del ser: Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1956, p. 146s.

²¹ He tratado este punto en un ensayo titulado “La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel”, en: M.G., *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dyckinson, 2006, pp. 55-79.

va como aposición: “la *libertad realizada*” (“die realisierte Freiheit”) (FD § 129). El bien es, pues, ambas cosas: libertad realizada y fin último del mundo, y ambas deben entenderse de modo equivalente.

Como vemos, en el modelo hegeliano no hay oposición entre el contexto teológico y la autonomía individual, entre el bien común y la libertad. *No puede haber* oposición, si de lo que se trata es justamente de superar la contradicción instaurada por los modernos al tematizar la noción de subjetividad de modo unilateral en contra de la sustancia. Invertir la contradicción, afirmando esta vez el polo de la sustancia en contra de la subjetividad, no equivale obviamente a superar la contradicción, sino más bien a reproducirla de manera invertida. Este es, por así decir, el nivel conceptual en que se halla la discusión en el momento en que Hegel interviene, y es su intención buscar una forma de mediación que permita salir de la aporía. En los pasajes completos que acabo de citar, y que expresan el núcleo de la concepción hegeliana del espíritu, la sustancia ética debe entenderse precisamente como el resultado de un proceso de *realización* de la libertad, no como una realidad social que implique la exclusión de dicha libertad.

Pero esta tesis podría ser naturalmente solo un postulado. Para entender cómo ella se desarrolla (*se demuestra*) en la filosofía del espíritu de Hegel, tomemos en consideración el tercero de los rasgos de la comunidad comunitaria: el replanteamiento de la definición del individuo por medio de la categoría de la identidad. Como hemos visto, los comunitaristas sostienen que el sujeto solo es *identificable* como miembro de una comunidad, es decir, que su identidad *es*, en sentido fuerte, comunitaria. De algún modo esta es también, por supuesto, una tesis hegeliana. Pero, a diferencia de lo que sostienen los comunitaristas, en Hegel la “identidad del sujeto” se concibe solo por medio de la estructura *global* de determinaciones del concepto de voluntad. Esta estructura está compuesta, como sabemos, de tres momentos: la “universalidad”, la “particularidad” y la “singularidad”, que se relacionan entre sí por medio de un movimiento dialéctico de superación. En otros términos, la definición hegeliana del sujeto moral nos obliga a considerar, sucesiva y simultáneamente, tres dimensiones que son esenciales para este sujeto, y que por lo mismo determinan conjuntamente su identidad: 1) su capacidad ilimitada de autodeterminación (su libertad, en el sentido moderno), 2) su efectiva intervención en el mundo (su acción) y 3) su pertenencia a una comunidad solidaria de valores e instituciones (su sustancia). No solo la primera, la libertad, es una dimensión esencial del sujeto, como sostienen los universalistas, ni solo la tercera, la solidaridad sustancial, como sostienen los comunitaristas. Hay, además, una tercera dimensión que parece estar ausente del universo categorial de los debates actuales, y que es justamente aquella que permitiría ofrecer una forma de conciliación entre las otras dos. Esta es la categoría de la *acción*, o de la particularización de la voluntad universal.

Había mencionado otros tres rasgos de la comunidad comunitarista. Uno de ellos era la naturaleza del lazo social que parece reinar en dicha comunidad. Habiendo extrapolado el momento de la sustancia, y habiendo hecho desaparecer en él a la libertad subjetiva, ya no cabe esperar de los individuos más que un comportamiento virtuoso. No hay lugar para el disenso en dicha comunidad. No hay *lugar conceptual*, en sentido estricto. Y sí lo hay en Hegel. Cito un pasaje bastante conocido de su *Filosofía del Derecho*: “El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se realice hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal...” (*FD* § 260). Interrumpo la cita para subrayar la idea de este extremo de la particularidad. La eticidad hegeliana es una estructura compleja, que no disuelve las contradicciones en las que se origina, sino que les da cabida aun a riesgo de complicar la naturaleza del consenso institucional.

La comunidad hegeliana no está habitada solo por ciudadanos virtuosos. Ni tampoco es una democracia de participación plena, en la que los individuos estén identificados con el bien común, como lo prevé un penúltimo rasgo comunitarista. Es curioso, pero la noción de democracia de los comunitaristas parece ajustarse bastante bien al modelo de democracia que Hegel descartó en su filosofía política. Porque, si Hegel rechaza la democracia, es precisamente porque la interpreta bajo los parámetros de la teoría constitucional de Montesquieu, es decir, porque la entiende como una república de virtuosos. “Que el principio de la democracia sea la virtud –así comenta Hegel la clasificación de Montesquieu–, es del todo acertado, en el sentido en que, en tal Estado, lo primero debe ser la simplicidad de las costumbres (*Sitten*) y el modo de vida exclusivamente dedicado a lo universal”²². Hegel entiende, pues, el concepto de “virtud” de Montesquieu como una forma de identificación del individuo con las costumbres de su pueblo, tal como ocurría en los pequeños territorios de las antiguas repúblicas, en los que era posible la participación directa de todos en los asuntos públicos. Así se explica, por ende, que considere a la constitución democrática como inadecuada para el mundo moderno; si se la concibe de esa manera, la democracia no tolera espacio alguno para el desarrollo de la esfera autónoma del arbitrio y de la “sociedad civil”. “El principio de la particularidad –sostiene Hegel en una de sus lecciones sobre filosofía del derecho– no está contenido en la democracia, y, cuando se introduce, tiene efectos aniquiladores sobre ella.”²³

²² Hegel, G.W.F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, edición de Dieter Henrich, Frankfurt: Suhrkamp, 1983, p. 235; *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/1818) und Homeyer (Berlin 1818/1819)*, edición de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart: Klett-Cotta, p. 158ss., p. 272; *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 273, Obs.; *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, edición y comentario de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973, p. 656ss.

²³ Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts*, edición de K.-H. Ilting, o.c., p. 158.

Termino esta primera parte con una reflexión sobre el papel de la tradición en la comunidad. Aunque pueda parecer paradójico, el tradicionalismo de la comunidad comunitaria es, en clave hegeliana, una visión distorsionada de la tradición, una suerte de resistencia ante el desarrollo de la tradición o de la historia en un sentido más universal. En un texto reciente he utilizado una sugerente observación de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* para caracterizar la unilateralidad de las posiciones involucradas en este debate justamente en relación con su lectura de la tradición. Se trata de un pasaje tomado de la introducción al capítulo sobre “La realización de la autoconciencia racional por sí misma” en la *Fenomenología del espíritu*. Escribe allí Hegel que la condición del hombre moderno debe definirse simultáneamente como una *pérdida* y como una *búsqueda*, como la perdida y la búsqueda de su felicidad²⁴. *Simultáneamente*. No se trata de dos cosas distintas, sino de dos dimensiones constitutivas de su identidad. *Haber perdido la felicidad*, quiere decir haber dejado atrás el consenso originario, haber abandonado la ingenuidad natural o tradicional; pero quiere decir igualmente, en contra de lo que suponen los universalistas, seguir dependiendo de manera esencial, aunque no fuese más que en el sentido de la perdida, de esas raíces culturales que nos constituyen fragmentariamente como individuos, como comunidades o como naciones. Y *tener que buscar la felicidad*, quiere decir estar en condiciones de –o, si se quiere: estar obligados a– construir un nuevo *ethos*; pero quiere decir igualmente, en contra de lo que suponen los contextualistas, estar en condiciones de imaginar formas nuevas, más anchas, de solidaridad humana que no se restrinjan necesariamente a los lazos tribales²⁵.

2. La libertad como experiencia de sus determinaciones. El caso de Honneth

Paso a la segunda parte de mi argumentación, en la que, como anuncié al comienzo, quisiera mostrar la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad en su otra dimensión, es decir, como experiencia progresiva de adquisición de las determinaciones que la definen, para lo cual tomaré como ejemplo la interpretación que ofrece Axel Honneth en su libro *Leiden an Unbestimmtheit*. Me eximo de hacer una presentación de las ideas centrales de la amplia obra de Honneth, seguramente por todos conocida, así como de abordar el problema de la fidelidad o la corrección de su lectura de los textos hegelianos. Me interesa más destacar el aprovechamiento que él hace de la definición hegeliana de la libertad, específicamente en el aspecto relativo a la experiencia subjetiva de enriquecimiento gradual de las dimensiones que le son constitutivas.

²⁴ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México: FCE, 1966, p. 211ss.

²⁵ Esta es la idea central que sirve de hilo conductor a mi libro *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*.

La clave de lectura de ese pequeño libro la ofrece el título: “Leiden an Unbestimmtheit”, el cual debiera traducirse al castellano por “Padecer de indeterminación”. No se trata de una cita literal de Hegel, pero, en realidad, podría serlo; es lo que Honneth se esfuerza en demostrar, citando pasajes diversos de las observaciones y los agregados a la *Filosofía del derecho*. Es claro, al menos, que Hegel se refiere con frecuencia al “padecimiento”, al “Leiden”, de la libertad, y, con mayor frecuencia, en relación también con el padecimiento, a la “indeterminación”. La tesis general es que la *Filosofía del derecho* puede entenderse como una teoría sobre el conjunto cabal (cabalmente “determinado”) de relaciones que permiten la realización de la libertad del individuo en la sociedad moderna y que, retrospectivamente, la construcción de la obra puede explicarse como la exposición de las estaciones en las que el individuo no logra acceder a su verdadera realización (“padece de indeterminación”). Escribe Honneth: “La *Filosofía del derecho* de Hegel es, en tal sentido, una teoría normativa de la justicia social que, a modo de reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, intenta demostrar qué esferas sociales debe comprender o proponer una sociedad moderna para garantizarle a todos sus miembros la posibilidad de llevar a cumplimiento su autodeterminación”²⁶. Lo nuevo en la lectura de Honneth es, pues, vincular la definición de la libertad como conjunto o plenitud de determinaciones a la experiencia del “padecimiento”, es decir, a la perspectiva del sujeto que vive, aun en forma conceptualmente estilizada, las diferentes figuras de la voluntad (o del “derecho” en sentido amplio). De ese modo, se obtiene una suerte de fenomenología de la experiencia de la libertad, teniendo como punto de referencia último, por supuesto, la definición de la eticidad, esta sí cabalmente determinada. En el contexto de la eticidad, el individuo “se libera y alcanza la libertad sustancial”²⁷.

El concepto de “liberación” (“Befreiung”), utilizado varias veces por Hegel en el tránsito a la eticidad, es, en la obra de Honneth, un concepto correlativo al de “padecimiento”. Lo que, en las figuras anteriores de la voluntad o del derecho, es experimentado por el individuo como un “padecimiento”, debido a la insuficiencia de determinación de su libertad, en el caso de la eticidad se vive como una “liberación” en un doble sentido: en un sentido negativo, como el abandono de las estructuras conceptuales defectuosas que no daban cuenta de la plenitud de la libertad; y en un sentido positivo, como la conciencia de una libertad que se reconoce en las relaciones e instituciones racionales de su propio mundo. Honneth asocia este movimiento a la función terapéutica que Wittgenstein asigna a la filosofía: “En relación con la concepción moderna de la libertad, Hegel sigue, en su *Filosofía del derecho*, un método que desde Wittgenstein se ha hecho ya familiar en filosofía con el nombre de ‘terapia’: partiendo de la constatación de un cierto ‘padecimiento’ en el mundo

²⁶ Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit*, o.c., p. 34.

²⁷ Hegel, *Filosofía del derecho* (FD) § 149; Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit*, o.c., pp. 70-71.

vital, se presume primeramente, a modo de diagnóstico, que este ‘padecimiento’ es resultado de una perspectiva equivocada, alimentada por confusiones filosóficas, para sugerir luego como solución terapéutica un cambio de perspectiva que consista en la recuperación de la confianza en el contenido racional de nuestra praxis vital”²⁸.

En su interpretación de la *Filosofía del derecho*, Honneth aplica por cierto el marco hermenéutico que él ha venido desarrollando desde hace muchos años a través de su lectura sistemática de la noción de “reconocimiento”. En tal sentido, si el “reconocimiento” es esencial para la definición de la “identidad” del individuo, esta última puede interpretarse precisamente desde la perspectiva de la ausencia de reconocimiento (lo que en Hegel se expresa de diversas formas mediante la noción del “delito” o de la ruptura de las relaciones solidarias). De allí se deriva la propuesta de una tipología de formas de “menosprecio”, en las cuales anidaría la motivación moral de la *lucha por el reconocimiento*. En el “padecimiento” por la indeterminación de la definición de la libertad, hallamos pues una aplicación de dicha lectura sistemática a la experiencia del sujeto en la *Filosofía del derecho*.

Ciertamente, Hegel no va tan lejos como Honneth ni centra su atención en el proceso emocional asociado a la experiencia subjetiva del menosprecio²⁹. Esa pista puede complicarse con cuestiones de carácter psicológico o dar pie a críticas sobre un supuesto victimismo de la conciencia que reivindica reconocimiento³⁰. Pero no cabe duda de que Honneth está siguiendo en su interpretación una intuición hegeliana, muy sugerente, contenida implícitamente en su idea de una sucesión y superación de determinaciones de complejidad progresiva que van componiendo el cuadro cabal de comprensión de la libertad. Comprender la libertad como un proceso experiencial de enriquecimiento continuo de la propia identidad gracias a la incorporación de nuevas determinaciones constitutivas de un modelo global que solo alcanza realización en su plenitud, es, me parece, una forma legítima de interpretación del concepto hegeliano de voluntad libre.

El hilo conductor que hemos seguido en esta reflexión nos ha mostrado, pues, una doble actualidad de la concepción hegeliana de la libertad. No es, naturalmente, todo lo que puede considerarse actual de ella, pero son, sí, ejemplos a veces insospechados de su permanente relevancia. De un lado, hemos visto cómo la idea

²⁸ Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit*, o.c., pp. 71-72.

²⁹ Es revelador el valor paradigmático que Honneth le asigna, en este contexto, al papel del amor o de la amistad, como si en él se hallara la clave para la comprensión de todo el movimiento del reconocimiento, basándose en un agregado de Hegel al § 7 de la *Filosofía del derecho*: “Esta libertad la tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y el amor. En estos casos el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que solo al considerar al otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo...”

³⁰ Es el caso, por ejemplo, de la crítica de Paul Ricoeur a Axel Honneth en su último libro *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, traducción de Agustín Neira, Madrid: Trotta, 2005.

de la libertad como conjunto o plenitud de determinaciones plantea el problema en un nivel de complejidad frente al cual las posiciones de comunitaristas o liberales representan en cierto modo un retroceso. Y, de otro lado, hemos podido apreciar que esa misma idea de libertad puede ser leída en una clave fenomenológica y ofrecer así un marco novedoso para la interpretación de la experiencia de la identidad subjetiva en el marco de la sociedad moderna. En ambos casos, se trata de lecciones hermenéuticas de enriquecimiento de las preguntas del presente con motivos de la filosofía práctica de Hegel.

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

mgiusti@pucp.edu.pe