

Miguel Giusti (ed.), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: PUCP, 2003, 294 pp.

El libro que reseñaremos a continuación recoge las ponencias y el título del coloquio realizado en octubre de 1999 en la Pontificia Universidad Católica del Perú. La participación en dicho evento de connotados especialistas –tanto en Hegel, como en diversas corrientes de la filosofía contemporánea– hizo de aquel un espacio de singular importancia para el debate en torno a la continuidad y vigencia de las ideas centrales del pensamiento hegeliano, convirtiendo a esta obra, como esperamos mostrar, en material de consulta imprescindible para todo aquel que pretenda introducirse o profundizar en la problemática filosófica de carácter ético-político de nuestros tiempos.

Antes de discutir los principales temas que aparecen en el libro, hemos creído conveniente dedicar algunas líneas al comentario de su estructura general.

La división de la obra en dos secciones podría darnos la impresión de estar ante dos ejes temáticos de muy distinta naturaleza. En efecto, si nos remitimos, sin mayor análisis, a las palabras de Miguel Giusti en la introducción (*cf.* p. 11), podría presumirse que la primera parte (El espíritu en sus fuentes) se limita a agrupar los estudios inmanentes a la obra de Hegel, mientras que la segunda (El retorno del espíritu) tiene que ver, más bien, con el renovado –aunque muchas veces solo circunstancial– interés por hallar en Hegel el origen (y en algunos casos, la solución) de las principales disputas al interior de la filosofía práctica contemporánea.

Pese a que el valor del libro no se vería disminuido de darse efectivamente tal separación, consideramos que asumirla de modo tan categórico significaría traicionar el propósito principal del coloquio (y, evidentemente, de la publicación), el cual, creemos, solo podrá adquirir real sentido si comprendemos que la obra hegeliana –ya sea total o parcialmente– debe ser necesariamente interpretada desde nuestra propia situación, intentando integrarla y enriquecerla a partir de la evidente ventaja histórica que poseemos; al mismo tiempo, debe entenderse que el recurrir a Hegel para iluminar el estado actual de las investigaciones ético-políticas es casi un asunto obligatorio, y es que quizás nadie mejor que él haya servido para configurar el curso que han seguido hasta hoy los principales debates en filosofía práctica.

Podemos afirmar, a este respecto, que toda división resulta, hasta cierto punto, artificial, y que es menester tender hacia su superación. Pero no podemos negar,

por otra parte, que es necesaria en función de la mejor comprensión del todo. Esta frase tal vez no sea enteramente hegeliana, pero puede ser aplicada perfectamente a la estructura del libro, el cual, a nuestro parecer, constituye una unidad bien integrada –orgánica, como podría decir Hegel– donde el todo sirve a las partes y las partes, al todo.

Bajo la aparente heterogeneidad de temas tratados –que van desde el origen remoto de la noción de espíritu hasta el vínculo entre el concepto hegeliano de autoconciencia y el de ipseidad desarrollado por Paul Ricoeur– puede hallarse una serie de motivos recurrentes, cuya identificación, con seguridad, será de provecho para el potencial lector del libro. La presencia de ciertas cuestiones comunes en muchas de las ponencias podría no extrañar si consideramos que el enfoque de la publicación –y del coloquio que le dio origen– obligadamente determina y restringe la temática a abordar. Sin embargo, no es solo la unidad de los temas desarrollados lo que llama la atención, sino, sobre todo, la concertación de opiniones acerca de las posibles vías de solución a los problemas planteados, y, en íntima relación con ello, la clara y mayoritaria coincidencia con respecto a las interpretaciones de la obra hegeliana que podrían permitirlo. Naturalmente, tal coincidencia no es absoluta, y las voces de disenso –provenientes en su mayoría de aquellos autores que vinculan positiva o negativamente a Hegel con otros pensadores– se hacen también oír con fuerza.

Dado el carácter de la obra que reseñamos, será imposible dar cuenta detallada de cada uno de los textos que en esta se presentan y, con mayor razón, sería casi quimérico querer desarrollar la línea argumentativa que cada autor ha elegido. Por ello, hemos optado por abordar el análisis de la obra partiendo de la “tipificación” de los principales temas hegelianos que algunos de los autores han creído encontrar especialmente iluminadores para el debate actual.

En este sentido, es natural que comencemos por mencionar el concepto de espíritu objetivo, el cual, además, forma parte del título de cinco de los dieciséis artículos del libro. El espíritu objetivo es entendido por Hegel como “la idea absoluta, pero que está-siendo solo en sí; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud” (*Enciclopedia*, § 483). Frente a los obvios problemas de comprensión de esta intrincada y muy hegeliana frase, Valls Plana, en su artículo “La introducción al espíritu objetivo en la *Enciclopedia* de Hegel (§§ 483-487)”, resulta ser de especial ayuda para aclararnos dicho concepto. En una hábil y clara exposición de los párrafos mencionados de la *Enciclopedia*¹, Valls explicita la tesis hegeliana de que las

¹ En realidad, Valls comienza su exposición desde el § 481 y la interrumpe en el § 486, sin entrar propiamente al tema de la división del espíritu objetivo.

instituciones sociales y políticas del Estado, lejos de anular la libertad del individuo, posibilitan su realización plena. El núcleo de la propuesta hegeliana en torno a este tópico, creemos, es bien identificado por Valls al afirmar que la libertad no es aquella facultad abstracta que permite al individuo aislado optar por tal o cual contenido siguiendo sus propios criterios valorativos, sino que es la posibilidad de ver realizadas las potencialidades más extremas de la naturaleza humana, no en una, sino en todas las personas. Y eso solo es posible a partir de la construcción colectiva e intersubjetiva de un ámbito caracterizado por el respeto y el reconocimiento recíproco entre individuos que se liberan “éticamente mediante el desgaste de su egoísmo en el duro y fatal roce con los demás” (p. 73). Tal ámbito es, precisamente, el momento culminante del espíritu objetivo: la eticidad. Pero no solo Valls tiene especial interés en iluminar este punto de la obra hegeliana, los trabajos de Díaz y Giusti parecen apuntar en el mismo sentido. Díaz (“Consideraciones sobre el concepto de espíritu objetivo en Hegel”) parte de un comentario crítico al libro de Kogan, *Origen y desarrollo de la idea del espíritu objetivo. Derecho y ética*, e intenta presentarnos una interpretación de Hegel como abogado de lo que Habermas denomina “equioriginariedad (*Gleichsprünglichkeit*) de la autonomía pública y privada” (p. 83), o, lo que viene siendo básicamente lo mismo, de la soberanía popular y la libertad individual. Díaz intenta refutar con esto la arraigada opinión que suele hacer de Hegel un defensor a ultranza de la razón de Estado (prusiano, en su caso) en detrimento del sujeto privado o moral, intento que, por otra parte, fuera ya iniciado en la década de 1950 por Eric Weil y otros especialistas de la talla de Joachim Ritter o Ludwig Siep (quien colabora también en este volumen). Por su parte, Giusti, en “Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?”, propone un sugerente deslinde entre la noción comunitarista de comunidad y la concepción hegeliana de espíritu objetivo, la cual –en su opinión– no reduce, a diferencia de la otra posición, el rol del sujeto privado al interior de la esfera de la eticidad. El punto central de la argumentación de Giusti es simple pero convincente: él sostiene que con Hegel, contrariamente a lo que ocurre con los comunitaristas, no se está obligado teóricamente a optar entre la libertad subjetiva y la conservación de la sustancia ética, ya que en el primero “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” (p. 256). Podemos encontrar que Carlos Cullen, en “Naturalismo historicizado o idealismo histórico. Discusión sobre la dimensión metaética de la filosofía práctica de Hegel”, parte de similares constataciones para concluir con la aseveración de que el carácter *finito* de la ética –necesario en tanto condición de posibilidad para la superación de la moralidad y el *sujeto en sustancia* normativa– se encontraría, a su vez, inevitable-

mente orientado a su superación y fundamentación en una teleología histórica, la cual debe fungir como “horizonte utópico” (p. 244) de toda futura realización práctica.

La cuestión de la mediación hegeliana entre la subjetividad y la objetividad es recogida, asimismo, en el artículo de Ciro Alegría, “Ardid de la razón y espíritu objetivo”, donde el autor intenta introducirnos a la compleja dialéctica desarrollada en la *Filosofía del derecho* y en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cuyo propósito sería articular los ámbitos de la racionalidad práctica que la modernidad ha desmembrado (cf. p. 91). El hilo conductor que sigue Alegría es la explicitación de lo que Hegel denomina “ardid de la razón”, noción que, contrariamente a lo que a primera vista podría pensarse, no consistiría en negar la libertad del hombre, sometiéndolo a un destino ineludible dictado por la racionalidad universal de la historia, sino en hacer que el hombre tome conciencia –contra las posiciones más extremas del individualismo liberal– de que su sola voluntad y capricho no puede configurar por entero el mundo social, que no todo está a su disposición ni cae bajo su arbitrio, y que hay realidades trans-subjetivas que lo exceden. La progresiva racionalización del hombre, que ha de conducirlo hacia su encuentro con el espíritu universal, pasa por lograr que aquel reconozca su pertenencia a una comunidad intersubjetiva de valores y creencias –donde lo que se busca no es ya el bienestar privado–, y que si bien está situada en un tiempo y lugar particulares, no se agota en esa finitud, sino que lucha constantemente por superar tal estado y realizar la suma de sus más altas potencialidades, es decir, por realizar la libertad. También la colaboración de Carla Cordua, “Hegel sobre las necesidades humanas”, resulta particularmente esclarecedora en este sentido. La autora –según entendemos– identifica el camino del espíritu objetivo con el tránsito y posterior desarrollo de la voluntad humana, desde un estado natural y egoísta al reconocimiento racional y progresivo de su pertenencia a un ámbito regulado por normas –aunque cada vez más impersonal. Cabe indicar que el modo en que Cordua enfoca el tema de la racionalización es, quizás, lo que marca la más clara diferencia con respecto a los artículos anteriores. En efecto, ella parecería ser de la opinión de que el paso a la historia universal –momento al que debe abrirse finalmente el Estado para adquirir el rango de absoluto– implicaría en Hegel una pérdida del carácter personal de las necesidades humanas, poniéndose con ello al hombre al servicio de una suerte de plan anónimo sin sujeto moral identificable (cf. p. 119). No obstante, al encontrar ciertas imprecisiones y saltos categoriales no confesados por Hegel en su definición de *necesidad*, creemos que Cordua no intenta convertirlo en un rotundo defensor de alguna suerte de determinismo, sino, más bien, mostrar un error argumentativo del que Hegel mismo –en aparente oposición con sus propias intenciones– no fue consciente.

Pero quien en cierto sentido sí parece criticar la noción del espíritu histórico en tanto culminación del proceso autorreflexivo de la conciencia es Carlos B. Gutiérrez (“El Hegel de Gadamer”). Gutiérrez parte de una lectura gadameriana de Hegel para hacer valer frente a este una noción de la experiencia de la conciencia como esencialmente inacabada, proponiendo una reivindicación de la contingencia en contra del absoluto. Así –dice nuestro autor– para Hegel “el camino de la experiencia de la conciencia tiene que conducir por necesidad a un saberse a sí mismo de la conciencia que ya no tenga nada distinto ni extraño fuera de sí. Para él, la experiencia culmina en ‘ciencia’, en la certeza de sí mismo en el saber” (p. 196), mientras que para Gadamer “la verdad de la experiencia... contiene siempre la referencia a nuevas experiencias” (*ibid*). La toma de posición a favor de Gadamer por parte del autor es clara, “de lo que se trata es de reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total. Hay que aprender a vivir con esa inestabilidad, aprendizaje siempre frágil y precario que no conoce una solución final” (p. 199). Esta frase, la última del artículo, es mencionada luego de una larga contraposición entre las nociones de conocimiento y verdad en los dos autores citados; pero, ¿puede afirmarse realmente –más allá de lo que Gadamer creyera– que Hegel niega la pluralidad, en favor de un absoluto que en todo momento predetermina la experiencia de la conciencia? Podríamos recordar, sin intención de responder concluyentemente a esta *pregunta*, que –para Hegel– la pluralidad y la intersubjetividad se dan efectivamente en el terreno de las instituciones sociales y políticas –ámbito por excelencia del reconocimiento mutuo y de la realización de la libertad–, y que permanece en todos los momentos posteriores del desarrollo del espíritu.

Para una mejor comprensión de lo que se intenta desarrollar aquí, tal vez convenga tener en cuenta los ya comentados artículos de Díaz y Cullen, así como la interesante tesis que propone Jaeschke en “La historia del derecho como historia de la libertad”. Este último, tras una lectura crítica del tránsito hegeliano del espíritu objetivo a la historia universal, propone que la idea de la libertad puede ser realizada de modo más auténtico ampliando la noción de derecho utilizada por Hegel e incorporando creativamente los aportes contemporáneos en materia de derecho internacional. Así –fiel a un espíritu kantiano reinterpretado a la luz de las actuales teorías normativas de carácter discursivo y consensual– el autor llega a afirmar que “el derecho internacional tiene la pretensión de estar realizando la idea de la justicia material; o, al menos de ser capaz de implementarla como idea regulativa, en la medida en que el orden jurídico es concebido simultáneamente como un orden de justicia y de paz” (p. 163).

Ahora bien, no solo el concepto de espíritu objetivo como tal es un motivo central en el libro. Y esto puede observarse con claridad en los dos primeros artículos, los cuales tienen como tema el origen remoto del concepto hegeliano de *espíritu*. Tanto María del Carmen Paredes (“Desarrollo del concepto de espíritu en el joven Hegel. *El espíritu del cristianismo*”) como Mariano de la Maza (“El significado de la religión en la gestación del sistema filosófico de Hegel en Jena”) se remontan a períodos tempranos de la formación filosófica de Hegel para mostrar las raíces religiosas que tiene en un inicio la búsqueda hegeliana de un absoluto que dé cuenta de la totalidad del ser. Con ello logran poner de manifiesto, entre otras cosas, el afán conciliador –heredado del Romanticismo– que se encontraba presente en Hegel desde sus primeros escritos. Paredes, por un lado, intenta rastrear elementos tempranos de la concepción dialéctica que Hegel desarrollará años después como motor de su sistema filosófico. En *El espíritu del cristianismo*, obra que la autora comenta con especial cuidado, menciona al amor –propio de las primeras comunidades cristianas– como elemento unificador de la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, ocasionada por el judaísmo y su estricta, y vacía de contenido, observancia de la ley (cf. p. 36). El amor, aquí, será entendido no solo como un sentimiento subjetivo, sino como un “dirigirse a” un objeto de contemplación y hacerse uno con él a través de la participación en la comunidad –ello es lo que constituye la característica esencial de la religión y justificaría su necesidad en el hombre. Algo que Paredes solo menciona al final de su artículo es desarrollado a profundidad por de la Maza, a saber: el surgimiento en el pensamiento hegeliano de la necesidad de la filosofía como auténtico elemento conciliador, que, a su vez –en tanto logra constituirse como la cima del espíritu absoluto– logra superar las falencias de la religión (y del arte). A nuestro parecer, ambos textos constituyen una singular unidad que nos conduce, casi ininterrumpidamente, por un detallado análisis de las diversas formas que toma el concepto de absoluto hegeliano, desde el período de Frankfurt hasta los primeros esbozos del sistema en la época de Jena.

Los artículos hasta ahora comentados logran mostrarnos –explícita o implícitamente– cuán vigente se encuentra el pensamiento de Hegel en la definición de muchos de los rasgos que configuran el carácter de nuestra época. Pero la obra hegeliana puede ayudarnos no solo a describir e interpretar el presente como tal, sino también a comprender qué tan deudores somos aún de una modernidad que muchos –al menos como proyecto– creen hoy extinta. Hemos visto en los textos de Paredes y de la Maza el precoz interés de Hegel por subsanar algunas de las rupturas producidas por lo que más tarde denominará *filosofía de la reflexión*. Dichas segmentaciones caerán bajo la responsabilidad de los autores pertenecientes a aquello que

Hegel –quizás por primera vez en la historia de la filosofía– llamó, con nitidez, *modernidad*. Sin embargo, dicha crítica, como se ha puesto de manifiesto en muchas ocasiones, no posee únicamente un rasgo negativo, sino que intenta, por sobre todo –y en ello coincide Hegel con los principales defensores contemporáneos del proyecto moderno–, recuperar el potencial crítico y normativo que todavía posee la noción moderna de razón. En estrecha vinculación con este punto, y recogiendo, además, la problemática ya mencionada acerca de la relación entre la libertad subjetiva y la sustancia ética, Horstmann, en “Kant y ‘el punto de vista de la eticidad’. La crítica de Hegel a la filosofía kantiana”, intenta presentar una de las formas más sugerentes e importantes que toma el cuestionamiento hegeliano a la filosofía práctica moderna. Como el autor mismo afirma, “lo que a Hegel le interesa es... demostrar que Kant está condenado al fracaso”, no porque crea que sus tesis no se corresponden con sus principios, sino porque “los principios mismos que él asume no pueden sino fracasar” (p. 137). La crítica hegeliana a la doctrina moral de Kant –afirma nuestro autor– es mucho más que una objeción al filósofo, constituye, más bien, un ataque a una concepción particular del mundo, cuyos principios son considerados erróneos o insuficientes; es, pues, “una lucha contra la imagen filosófica del mundo propia de la modernidad y contra sus fundamentos” (p. 139). El artículo de Horstmann, en función a la unidad del libro, resulta interesante por dos motivos. En primer lugar, se concentra en el análisis de una de las obras más reveladoras de Hegel del periodo de Jena, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, con lo cual complementa a la perfección los temas desarrollados por de la Maza. En segundo lugar, Horstmann encuentra en esa obra los conceptos fundamentales que permitirán hacer más comprensible el célebre pero oscuro parágrafo 33 de la *Filosofía del derecho*. Con esto se aborda precisamente el tema que Valls dejara fuera de sus consideraciones, a saber: el de la relación de la moralidad y la eticidad al interior del contexto de la división del espíritu objetivo.

Mención aparte reclama el tema de la relación entre teoría y praxis en la obra de Hegel. Como es sabido, ya en la *Fenomenología del espíritu* puede percibirse con claridad el intento por superponer ambas esferas, mostrándolas como necesariamente complementarias en orden a la aprehensión y realización de la totalidad. Dicha inquietud –parte esencial del proyecto hegeliano– es recogida, aunque con distintos enfoques, en los trabajos de Mariano Álvarez (“El concepto de bien en Hegel”) y Rosemary Rizo-Patrón (“Husserl, ¿lector de Hegel? De una fenomenología del espíritu a otra”). En el primero, se parte de las consideraciones en torno a la idea del bien como el momento cumbre de la *Ciencia de la lógica*, como el “contenido supremo que reasume en sí todos los demás, en cuanto que estos se ordenan a él” (p. 122). El conocimiento teórico del

bien –se afirma– se muestra insuficiente y exige, por motivos inherentes a su propia esencia, su realización; es decir, exige que “devenga realidad”. La idea del bien contiene la necesidad de su realización, pero tal realización debe ser llevada a cabo por la subjetividad, que, con ello, se realiza también a sí misma. La subjetividad coloca un contenido determinado, pero ello es una exigencia del concepto mismo y, por tanto, es universal; pero, en tanto determinado, es finito. Surge, de esta manera, una evidente contradicción entre el lado de la finitud implicada en la realización de la idea del bien y el carácter universal que dicha actividad reclama para sí. En este lugar recuerda Álvarez que “si bien el concepto, en cuanto tal, posee la forma de la infinitud, adquiere su individualidad, su realidad efectiva, en cuanto que tiene un contenido determinado” (p. 134). Tal realidad se alcanzará por medio de la acción del sujeto, el cual será el elemento mediador entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el concepto del bien y su realización efectiva. Esta realización del bien, no obstante, en cuanto se da en el mundo como expresión de una voluntad subjetiva, deviene finita, evidenciando con ello su existencia accidental, no concordante con su concepto. Esta oposición –esta peligrosa permanencia en el terreno de la finitud– será resuelta mediante el reconocimiento de la naturaleza esencialmente dialéctica –la “implicación circular” (p. 135)– que posee la relación entre teoría y praxis, entre el concepto y su existencia (que se hace posible a través de la acción del sujeto), al ser necesaria “una complementación inversa: el paso de la idea práctica a la teórica” (*ibid.*). Todo ello, dirá Álvarez interpretando a Hegel, es posible en virtud de la idea del bien, cuya verdad es entendida, precisamente, como “la unidad de la idea teórica y la práctica”².

La interpretación de Álvarez del papel que cumple la idea del bien en la filosofía hegeliana –tomando en cuenta las obvias connotaciones éticas que dicho concepto posee– podría conducirnos a afirmar lo que Rizo-Patrón llama en su artículo “la naturaleza esencialmente *práctica*” (p. 187) del proyecto filosófico. Pero Álvarez no llega tan lejos, y esa cuestión –según nuestra opinión– permanece sin zanjar en el artículo comentado.

Rizo-Patrón nos proporciona una interesante clave interpretativa con respecto a esta misma temática, a partir de una lectura de Hegel llevada a cabo desde la fenomenología de Husserl y su concepción de la naturaleza de la filosofía. Esta línea lleva a la defensa de las pretensiones de universalidad de la filosofía, la cual se sostiene sobre la base de un renovado interés por los asuntos prácticos, por el retorno

² Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1997, § 235.

a un mundo de la vida desde el cual dotar de sentido a toda actividad humana –incluyendo, por supuesto, a la actividad especulativa. Este ideal constituiría la inagotable tarea de la filosofía, cuya finalidad no debe entenderse como término, como conclusión; sino como “proyecto inacabado” (p. 187), como reflexión permanente acerca de los fines más valiosos a los que la humanidad puede acceder por medio del intelecto y la acción concertada. Allí radica la universalidad de la filosofía: en la necesidad permanente por mostrar y hacer comprensibles –teóricamente– aquellas metas esenciales que solo pueden llegar a ser efectivas realizándose en y a través de los hombres. La autora, si bien identifica el carácter de dicho proyecto con la filosofía trascendental de Husserl, cree hallar –y concordamos con ella– una decisiva fuente de inspiración en motivos hegelianos, particularmente, en el tránsito, descrito en la *Fenomenología del espíritu*, que lleva de la actitud natural (la “certeza sensible”) hasta el despliegue auto-reflexivo del espíritu. Como es sabido, el motor que guía dicho recorrido es la propia actividad de la conciencia, la cual es esencialmente teórico-práctica, e involucra –en sus niveles superiores– toda una serie de decisiones conscientes provenientes de voluntades libres –intersubjetivamente vinculadas y constituidas.

Enmarcado dentro de la temática de la constitución esencialmente intersubjetiva de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*, y estableciendo una comparación con el concepto de ipseidad de Ricoeur, Daniel Brauer intenta presentar una relación de complementariedad entre los dos autores. Para Brauer, el tránsito que conduce desde la filosofía teórica a la práctica (de la “conciencia” a la “autoconciencia”) en la *Fenomenología* no deja de tener como hilo conductor al *saber* de sí de la conciencia –es decir, es una experiencia epistémica (cf. p. 206)–, por lo que, *aparentemente*, se echaría de menos un mayor protagonismo de los aspectos prácticos, los cuales sí estarían presentes en Ricoeur bajo la forma de una teoría de la acción. En Hegel, la estructura de la conciencia, esencialmente concebida como mediación y negatividad, es reproducida en el ámbito de la praxis, y ello se manifiesta en la propia constitución de la autoconciencia que adquiere conocimiento de sí en su oposición y enfrentamiento con otra autoconciencia –con lo otro–, tendiendo necesariamente hacia su superación o conciliación. Frente a esto, Ricoeur presentaría una noción de alteridad caracterizada por “la *total ausencia de conflictividad*, de ‘contradicción’” (p. 211). Pese a la naturaleza práctico-dialógica, de inspiración aristotélica, que nuestro autor cree reconocer en el individuo de Ricoeur, considera –y coincidimos en ello– que al no tomar en cuenta los aspectos conflictivos asociados a la figura de la conciencia, le es difícil desarrollar una “filosofía de las instituciones sociales y políticas” realista.

Una esclarecedora perspectiva sobre la problemática del *moralismo* es desarrollada por Carlos Pereda. Él define este concepto como aquella actitud que busca determinar el comportamiento a partir de reglas fijas y predeterminadas (*criterialismo*) y que, además, trata de abarcar con ellas cada uno de los aspectos de la vida de la persona (*totalismo*) (cf. pp. 215-216). Pereda recoge, así, la conocida crítica realizada por Hegel a Kant en la *Fenomenología del espíritu* bajo el título de “la visión moral del mundo” (*Die moralische Weltanschauung*), nombre que el autor identifica con el moralismo bien intencionado arriba descrito y al que le aplica las dos características indicadas: criterialismo y totalismo. Si aún quedaban dudas acerca de la presencia y el vigor del pensamiento hegeliano en los debates prácticos contemporáneos (y, cabría indicar, en los problemas que se manifiestan tanto en los conflictos culturales, como al interior mismo de las sociedades), creemos que este artículo sirve a la perfección para disiparlas. Las dos formas que Pereda menciona como desviaciones actuales, y casi necesarias (cf. p. 231), del moralismo bien intencionado: el moralismo sentimental y moralismo terrorista, son interpretadas con notable claridad a la luz de los análisis hegelianos del “alma bella” y el “terror”³, así como de los párrafos paralelos en la *Filosofía del derecho*. Ambas tendencias –sugiere nuestro autor– compartirían el antinaturalismo y el atomismo que Hegel hallara en Kant y en el idealismo de Fichte, y que no pocas veces han servido, ya en nuestros días, para fundar toda clase de fundamentalismos.

El último artículo del libro es “Espíritu objetivo y evolución social: Hegel y la filosofía social contemporánea”, escrito por Ludwig Siep. El “espíritu” de todo el libro, encarnado en cada uno de los textos que lo componen, parece adquirir hacia el final un carácter totalizador, poniendo de manifiesto, así, su no siempre evidente unidad. Sin restar en lo absoluto importancia a las demás contribuciones, nos parece que el texto de Siep recupera de modo excepcional la mayor parte de los motivos comentados, infundiéndoles una remozada vitalidad a partir de su confrontación con algunas de las principales teorías filosófico-sociales contemporáneas, como las de Niklas Luhmann, Axel Honneth y Charles Taylor. Así, la teoría funcionalista de sistemas del primero es puesta en entredicho apelando al concepto de voluntad general, base de la teleología hegeliana del espíritu objetivo. El reconocimiento consciente de la universalidad implicada en tal concepto por parte del sujeto da lugar a afirmar la vida política, y la estructura que le es inherente, como un ámbito privilegiado de acción y realización plena de los individuos, y no meramente como un

³ Como se sabe, estos dos motivos son desarrollados en la *Fenomenología*, en la sección correspondiente al “Espíritu”.

sistema entre otros. En un segundo momento, la doctrina del Estado hegeliano –en tanto que fomentadora de la participación, el ejercicio de la libertad y el consenso racionalmente fundado– es complementada por Siep a partir de las tesis acerca del reconocimiento de Honneth y Taylor, en función a la construcción de un orden supranacional susceptible a la diferencia. Estas consideraciones le permitirán concluir acertadamente que “para hacer concordar las pretensiones del yo moderno con el valor de un orden cósmico premoderno tenemos que presuponer dos cosas: en primer lugar, una comunidad humana capaz de acción, que ‘se integre aún sobre la base de normas’... Pero, en segundo lugar, también tienen que ser fundamentados ciertos valores que, con respecto a la ampliación de derechos e intereses individuales, no estén meramente a disposición y que no puedan ser reducidos al respeto recíproco entre los individuos” (pp. 279-280).

El libro, como bien puede observarse, constituye, en su totalidad, un material esencial para la comprensión no solo de Hegel, sino –lo que es quizá más decisivo– para muchos de los problemas aparentemente insolubles a que han dado lugar las sociedades y el pensamiento moderno. Con ello se cumple ampliamente el propósito de la obra: proporcionar elementos conceptuales para que –sin reducir los debates a uno de sus polos– puedan proponerse alternativas acordes con la real complejidad de nuestra época. De esta manera, la totalidad referida no alude a una unidad herméticamente consumada, sino que –fiel al carácter del quehacer filosófico– permite que los problemas puedan ser contemplados en sus muchas y auténticas dimensiones, planteando, más que soluciones definitivas, nuevas interrogantes que impulsen la investigación por renovados, o tal vez inexplorados, caminos.

Gianfranco Casuso
Pontificia Universidad Católica del Perú