

presunción demencial, en el furor de la conciencia por protegerse de su propia destrucción proyectando fuera de sí la perversión que ella representa en sí misma... Ella denuncia por tanto el orden universal como una perversión de la ley del corazón y de su felicidad, perversión inventada y puesta en obra por clérigos fanáticos y déspotas corrompidos, quienes con ayuda de sus lacayos humillan y oprimen... a la humanidad engañada"¹². El *delirio* presuntuoso del que nos habla Hegel consiste, más exactamente, en que el individuo le atribuye tanto a la realidad como a sí mismo simultáneamente un valor efímero y un valor absoluto. La realidad debe ser aniquilada, pues carece de todo valor; pero debe ser también preservada, pues posee el valor de encarnar la convicción. La convicción, por su parte, debe ser puesta en práctica, pues representa la fuente de inspiración del orden universal; pero debe ser también anulada, pues sólo tiene sentido como orden vigente y absoluto. Por donde se le mire —sea desde la perspectiva del individuo, de la realidad o de la relación entre ambos— la estructura de esta figura pone al descubierto el desplazamiento incesante y doblemente contradictorio del subversivo arrogante, que reviste de moralidad su propia perversión.

El desarrollo de estas contradicciones podría llevarnos —de hecho lleva a Hegel— en más de una dirección. Una de ella es, como muchos recordarán, el análisis de la Revolución Francesa en la *Fenomenología*, análisis que, por referencia a su punto de partida y a su punto de llegada, recibe el título de *La libertad absoluta y el terror*. Pero en éste, como en todos los demás casos, lo importante es el sentido último al que apuntan las descripciones parciales —y sobre este sentido último hablaré, como se debe, al final. La figura que acabamos de ver nos ha mostrado el moralismo aparente de la subversión. Veamos a continuación una figura más compleja, aunque emparentada con la anterior, a través de la cual se pone en obra el mecanismo inverso, a saber: el carácter intolerante y autocomplaciente del universalismo moral.

b) *La problemática de la conciencia moral*

Un asunto que ha llamado siempre la atención de los lectores de la *Fenomenología* es el hecho de que Hegel se ocupe de la moral kantiana inmediatamente después del capítulo sobre la libertad y el terror en la Revolución Francesa. El asunto es extraño no sólo por el desfase histórico que ello representaría, sino principalmente porque, dado el procedimiento sistemático de Hegel, la moral de Kant parecería entonces como el desenlace del pro-

12. Ib., p. 222.

ceso contradictorio y autodestructivo de la revolución. A mi entender, lo que Hegel persigue, en el fondo, es mostrar la continuidad y la progresión conceptual, no necesariamente histórica, de los diferentes planteamientos modernos sobre la moral, basados todos ellos en la noción de subjetividad. En diversos textos y en diversas formas, Hegel ha desarrollado esta línea progresiva que va de Hobbes a Fichte, vale decir de una idea cuasi empírica de la voluntad individual fundante hasta su depuración extrema en la concepción a priori del yo fichteano. (Esta es, por lo demás, otra muestra de la posición crítica que adopta Hegel ante la modernidad y de la caracterización que nos ha dejado sobre su época).

Ahora bien, ¿en qué sentido la concepción kantiana de la moral puede ser entendida como una prolongación y una profundización de las contradicciones de la libertad subjetiva? Digamos, por lo pronto, que en ella la contradicción misma es considerada como punto de partida, es decir, como el problema por resolver. El polo de la convicción subjetiva es subsumido bajo la noción de las *máximas* y el polo del orden del mundo bajo la idea de la *ley universal* o del *reino de los fines*. Más aún, en esta nueva definición sistemática de la contradicción se halla implícita ya la propuesta de su solución. Utilizando la metáfora kantiana de la *legislación* —metáfora sobre la que volveremos—, podría decirse que la distinción hecha entre máximas y ley, o entre experiencia y razón, le permite a Kant transferir los roles de legislador, ley y objeto por legislar a un mismo sujeto: el *legislador* es el individuo en cuanto racional, la *ley* es su propia razón universal y el *objeto por legislar* es él mismo en cuanto empírico. De esta forma, se puede afirmar no sólo la autonomía de la razón, sino eo ipso su carácter normativo, su condición de *imperativo categórico*.

No tiene sentido que haga aquí más precisiones que son por todos conocidas. Expondré más bien, lo más brevemente posible, el análisis de tipo genético que hace Hegel al respecto. Hegel parece haber tenido un interés particular en poner al descubierto las contradicciones de la “cosmovisión moral” (*moralische Weltanschauung*), como él la llama, porque le dedica largos capítulos en la *Fenomenología*, en la *Filosofía del Derecho*, en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* y en muchos otros escritos tempranos y tardíos.

El individuo de esta moral es, como decíamos, un sujeto empírico dispuesto a actuar bien, es decir, dispuesto a actuar como se lo exige el imperativo categórico. Porque el imperativo le ordena —y esto es muy

importante— “actuar”; todas las fórmulas empleadas por Kant empiezan con la forma imperativa de este verbo: “actúa de manera tal...” Aquí encontramos, por lo pronto, una primera dificultad o, si se quiere, uno de los blancos a los que apuntará Hegel en su estrategia argumentativa. El imperativo obliga a actuar, pero —de acuerdo al mismo Kant— la acción no es en sentido estricto susceptible de bondad. “Buena” puede ser sólo la voluntad y no la acción, pues ésta pertenece al ámbito empírico, en el cual rigen leyes de causalidad heterónoma respecto de la voluntad. Sabemos que éste es precisamente el criterio del que se sirve Kant para distinguir la moralidad de la legalidad. “Moral” es la *motivación* de la voluntad —en términos kantianos: “la causa de su determinación” (“Bestimmungsgrund”)—, no sus resultados; “legal”, por el contrario, es el *resultado* —la “acción”—, frente a la cual la motivación es irrelevante.

Ahora bien, retomando los términos de la primera figura analizada, podríamos decir que el orden vigente en el mundo, al igual que el orden natural del mismo individuo, se hallan sometidos a una ley cuyo legislador no es el individuo; en otras palabras, se hallan sometidos a una legalidad opuesta, por definición, a la bondad (o a la libertad). Este hecho explica al mismo tiempo que el individuo *deba* actuar bien y que *no pueda* hacerlo: en efecto: *debe* actuar bien a fin de instaurar una legalidad sólo racional —un orden universal de libertad—, pero *no puede* hacerlo porque todo orden es positivo, empírico, y por tanto derivado de una legalidad ajena a la libertad.

De esto, por supuesto, también Kant fue consciente, y recurrió por eso, con la debida cautela, a los postulados de la razón práctica. Pero los postulados no pueden ser, en modo alguno, “causa de determinación” de la voluntad, pues ello equivaldría a reintroducir la heteronomía, es decir, sería una flagrante contradicción. No queda más que el repliegue. El individuo debe actuar prestando atención exclusivamente a la motivación de su voluntad y desconfiando por principio de toda manifestación exterior de la misma. No hay, al parecer, jueces morales de la acción, porque ésta es un efecto cuyas causas pueden ser múltiples y cuya naturaleza no puede ser determinada desde fuera. ¿Alguien ayudó a un necesitado, perdonó alguien una ofensa? Nadie puede saber ni decir si en alguno de estos casos la voluntad fue buena o no, porque hay múltiples necesidades, intereses o deseos que nos son desconocidos y que pueden haber contaminado la pureza de la motivación moral. ¿Nadie puede saberlo? Habría que precisar: nadie que no sea el sujeto mismo que ejecutó la acción, al margen de cuál haya sido el resultado e incluso al margen del juicio que ese resultado pueda merecerle a otros.

El juicio moral se desplaza pues a la conciencia interior del sujeto, sin que haya variado en lo más mínimo su convicción de actuar bien. Pero, ¿qué significa el bien? Kant precisa la idea de la autodeterminación implícita en el bien con la metáfora, ya mencionada, de la *legislación*. Es lo que nos dicen las fórmulas del imperativo categórico: actuar bien es actuar de manera tal que la máxima de la voluntad pueda ser elevada a ley universal. Si el individuo es el único juez, aquello que él juzga no es cualquier cosa, sino es la dignidad universal de una norma. Pero, ¿de qué norma? Aquí es donde realmente el conflicto se hace manifiesto. Porque el formalismo del que tanto se habla respecto de la moral kantiana es un formalismo sólo aparente o, más bien, un formalismo encubridor. En efecto, si el imperativo no es más que una forma, el contenido lo brinda la máxima subjetiva. Adecuar la máxima al imperativo significa examinar si la máxima es susceptible de universalización. “No devolver los préstamos” es una máxima —es un contenido—, y el examen de su adecuación al imperativo consiste en la posibilidad de hacer dicha máxima universal, sin incurrir en contradicción. Pero decía que el formalismo es encubridor porque la no-contradicción no es en realidad suficiente para atribuir moralidad a un contenido, sino hacen falta además criterios de valor que son incorporados subrepticamente en la argumentación. Muchos ejemplos del mismo Kant —ampliamente discutidos en la literatura especializada— nos dan cuenta de ello. Sólo si considero previamente la vida o la propiedad como valores, podré luego sostener que el suicidio o la retención del préstamo son máximas no susceptibles de universalización, es decir, moralmente reprotables.

Si pues, como hemos visto, el único juez de la bondad de la voluntad es el propio sujeto, si además el material que éste debe juzgar son sus propias máximas subjetivas y si el examen encubre criterios valorativos no justificados, entonces lo que tenemos —al menos como posibilidad— es un sujeto autorizado a determinar en su fuero interno la validez universal de sus propias máximas, vale decir: un sujeto capaz de elevar su arbitrariedad a norma universal, con la honda satisfacción que le produce la conciencia de actuar únicamente por deber. Como, además, el sujeto no sólo examina sus máximas, sino las pone *necesariamente* en práctica (*actúa* de facto), poco importará el efecto sobre los otros o su opinión, pues ellos no están autorizados para juzgar desde el exterior la moralidad de la voluntad actuante; más aún, su incomprensión está ya, por así decir, prevista o programada por la teoría, de modo que bien vale ser comprensivo con ellos. La lógica de esta figura conduce no sólo a la intolerancia y a la dignificación moral de la arbitrariedad, sino además a la autocomplacencia. Curioso parentesco entre el

moralismo, la intolerancia y la autoestima, que **convendría** recordar con más frecuencia ante muchos discursos contemporáneos de lamentación por el destino de la humanidad.

Hasta aquí el análisis de la figuras de la intolerancia moral, tal como es efectuado por Hegel en los textos citados. Es **hora de extraer** conclusiones un poco más teóricas, no sólo respecto de las **figuras mismas**, sino también respecto de la posición hegeliana.

2. *La estructura de la acción o el universalismo moral*

Veamos en primer lugar a dónde conducen los análisis de Hegel. Los dos casos expuestos tienen en común que reposan en último término sobre una convicción subjetiva que, por un mismo movimiento, se atribuye a sí misma un carácter racional que le desconoce al mundo en el que pretende realizarse. Siéndole consustancial esta oposición, su realización es obligatoria aunque imposible. Pero, como el individuo **de facto** actúa, incurre en la contradicción de atribuirle universalidad a sus **propias acciones** arbitrarias. En ambos casos, nos hemos preguntado con Hegel qué ocurre si la voluntad pasa a la acción. Esta es una ficción hegeliana, ausente de la obra de Kant, por ejemplo, pero con pretensiones de descubrir los mecanismos implícitos en ella.

Hegel emplea el concepto de *acción* con el propósito de establecer una mediación entre los polos opuestos de dichas figuras: la convicción y el orden vigente o, en términos más filosóficos: la razón y la experiencia. Si bien puede parecer artificial exigir la acción de la conciencia moral kantiana, ello tiene por objeto demostrar la incongruencia de su concepción, pues de acuerdo a ella la voluntad *debe* realizar algo que parece estarle vedado. Eliminar la incongruencia significaría, en ambos casos, reconocer que la convicción, así como *puede* realizarse, así también *ha sido ya* desde siempre realizada, con lo cual pierde sentido su oposición inicial al mundo exterior. Hegel lee la idea moderna de voluntad como punto de partida de una estructura más compleja cuyo elemento mediador es la noción de acción. Esta noción preserva, de un lado, el carácter autodeterminante de la subjetividad, pero le incorpora, de otro lado, como su resultado, los efectos a que ella ha dado lugar. Esta estructura de la acción es la que se halla en la base de la idea de "eticidad". En su visión sistemática, la estructura de la acción está contenida en el movimiento de la voluntad "universal" que se "particulariza" y se "reconoce" a sí misma en los productos de su obrar.

Hegel quiere cambiar la perspectiva empleada por los modernos en la comprensión de la moral porque en ella se comete el error de definir la moral a través del saber o de la ciencia y de definir la ciencia por oposición a la experiencia. Y en efecto, aunque pueda sonar paradójico, asociar la moral a la ciencia trae como consecuencia reprimir la libertad que se pretende garantizar objetivamente con ella. Porque tras la noción de subjetividad se oculta una verdad supuestamente accesible a la conciencia y que confunde, en consecuencia, la discrepancia con el error. Al tratar de aplicar el constructivismo matemático a la moral, los modernos buscaban, por cierto, eliminar el relativismo que había conducido a las guerras religiosas y garantizar objetivamente la convivencia pacífica. Pero el rigor de la lógica, empleada como un medio, termina por prevalecer sobre el fin moral que pretende hacer valer.

Hoy en día, esto ya no es en realidad ninguna novedad. Más bien parece un lugar común la necesidad de abandonar el paradigma de la conciencia, en el ámbito de la ética más que en ningún otro. Pero como, al hacerlo, parece amenazarnos nuevamente el relativismo moral, hay algunos autores que se proponen fundamentar una moral objetiva, un universalismo moral, en el marco del paradigma del lenguaje. Tal es el caso por ejemplo de la ética discursiva de Apel o Habermas. Pero creo que en ambos se vuelve a producir un fenómeno análogo al que hemos analizado. Hipótesis como la ‘comunidad ideal de comunicación’ o inclusive la “acción comunicativa” prolongan en cierto modo el ideal kantiano de certeza moral por otros medios, y en ellas también está latente, dado su nivel de abstracción, el peligro de un formalismo encubierto.

Volviendo a Hegel, habría que recordar una de sus afirmaciones, citada al comienzo de esta exposición. Dice Hegel que la razón “tiene necesariamente que salir fuera de la felicidad”. Esta es, como dijimos, una forma de reconocer que no existe ya, al menos para la razón moderna occidental, la posibilidad de renunciar a su condición de fundamento, inclusive en un sentido individual. Pero este reconocimiento —que yo defiendo con Hegel en contra de los postmodernos— no puede llevarnos a ignorar la hipoteca teórica de la que Hegel mismo fue deudor: la ilusión de que la historia toda podría a su vez reposar sobre un fundamento absoluto.