

# Somos conflictivos, pero... Actualidad de la tesis de Kant sobre la *insociable* *sociabilidad* de los humanos y su prolongación por parte de Hegel

FERRÁN REQUEJO y RAMÓN VALLS <sup>1</sup>

Universitat Pompeu Fabra y Universitat de Barcelona

RESUMEN. En este artículo abordamos la tesis de Kant sobre la *insociable sociabilidad* de los humanos y algunos temas conexos como la paz perpetua, el cosmopolitismo y el patriotismo, así como su continuación por parte de Hegel. En la tesis kantiana vemos un marco más adecuado para observar la realidad actual que el ofrecido por muchas de las teorías políticas y sociales más en uso. A pesar de que Kant era sin duda un filósofo moral, la tesis mencionada responde a cierta desconfianza sobrevenida hacia los meros imperativos morales. Estos últimos, por sí mismos, resultan ineficaces para «humanizar a la humanidad». La racionalidad pasada por el lenguaje es lo que más nos *distingue* como especie. Sin embargo, probablemente no sea esto lo que más nos *constituya* como individuos de esta especie. La *insociable sociabilidad*, que caracteriza la doble pulsión conflictiva y coo-

ABSTRACT. In this paper we address Kant's thesis of human beings' *unsocial sociability* and a number of related themes such as perpetual peace, cosmopolitanism and patriotism and how this thesis was extended by Hegel. We consider Kant's thesis to be a more suitable framework with which to observe modern-day reality than that offered by many of the political and social theories that are currently in use. Although there is no doubt that Kant was a moral philosopher, this thesis shows a certain degree of distrust of mere moral imperatives. The latter are, on their own, ineffective for «humanizing humanity». Today we know that rationality expressed through language is what *distinguishes* us as a species. However, it is likely that this is not what *constitutes* us as individuals of this species. *Unsocial sociability* works well as a conceptual framework with which to address

<sup>1</sup> La primera versión de este artículo fue escrito por separado por sus dos autores. Ferran Requejo hizo la primera redacción de la parte dedicada a Kant, mientras Ramón Valls escribía la primera versión de la parte de Hegel. Después ambas fueron refundidas y el texto resultante fue corregido por los dos autores. Las contribuciones previas de los autores que han servido de base para este artículo pueden verse en F. Requejo, «Justicia cosmopolita y minorías nacionales. Kant de nuevo, pero diferente», *Claves de la Razón Práctica*, n.º 171, abril 2007, pp. 34-44 y en R. Valls, «Sociedad civil y Estado en la filosofía del derecho de Hegel» en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* (Argentina), año V, I en el n.º 5 (1997) pp. 4-27 y II en el n.º 6 (1998), pp. 116-140. Puede verse también F. Requejo, «Neoretorno a Kant», en *Teoría Crítica y Estado Social*, Anthropos, Barcelona, 1991, cap. II.2, y Ramón Valls Plana, «El concepto es lo libre (Enciclopedia § 160)» en «Seminarios de Filosofía», Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, vols. 12-13, 1999-2000, pp. 129-145.

perativa de los humanos, supone un concepto-marco que permite pensar mejor las dificultades actuales de las democracias, tanto en la esfera internacional como en el de proceder a una acomodación política estable de su pluralismo interno de carácter cultural y, en su caso, de carácter nacional. Kant y Hegel son filósofos de la historia porque esta última ofrece ejemplos de la superación de muchos conflictos mediante la política. Desde una perspectiva contemporánea, la *insociable sociabilidad* es un concepto que complementa tanto en sus dimensiones individuales (Kant) como sociopolíticas (Hegel) lo que también resulta ser un rasgo insuperable del mundo contemporáneo: el pluralismo de valores, intereses, e identidades que habitualmente revisten un carácter agonístico y que remiten a componentes emocionales.

*Palabras clave:* insociable sociabilidad, Kant, Hegel, pluralismo, moralidad, eticidad, historia, política.

the current difficulties facing democracies, in both the international sphere and in the sphere of their internal pluralism of a cultural and, in some cases, a national, nature. Kant and Hegel are philosophers of History because both offer ways to overcome many conflicts through politics. From a contemporary perspective, *unsocial sociability* is a concept which complements—in an individual dimension (Kant) as well as in a socio-political dimension (Hegel)— what is an unavoidable feature of the contemporary world: the pluralism of values, interests and identities, which are usually agonistic in nature, and which are endowed with emotional components.

*Key words:* Unsocial sociability, Kant, Hegel, pluralism, morality, ethicity, history, politics.

Sin necesidad de suponer de antemano que la conflictividad es inherente a la condición humana, basta una simple mirada a nuestro mundo para ver que los conflictos están por todas partes y no se atisba que vayan a finalizar. Si alguien sigue esperando la armonía universal fácilmente lo consideramos un ingenuo incorregible, mientras a los que prometen arreglar las cosas pronto y bien los tenemos como mentirosos o por visionarios peligrosos. ¿Podemos realmente augurar una «paz perpetua» en las sociedades humanas?, ¿podemos creer que ello sobrevendrá en el interior de las democracias?, ¿o en el ámbito internacional con una extensión de la democracia?

En este artículo nos proponemos abordar la tesis de Kant sobre la *insociable sociabilidad* de los humanos y algunos temas conexos como la paz perpetua, el cosmopolitismo o el patriotismo, así como su continuación por parte de Hegel. En aquella tesis kantiana vemos un marco más adecuado para observar la realidad actual que lo ofrecido por muchas de las teorías políticas y sociales más en uso. A pesar de que Kant era sin duda un filósofo moral, la tesis mencionada responde a cierta desconfianza sobrevenida hacia los meros imperativos morales. Estos últimos, por sí mismos, resultan ineficaces para «humanizar a la humanidad».

Esa desconfianza ganó firmeza en Kant a propósito de la Revolución francesa. La plasmó primeramente en sus escritos sobre la historia y, más tar-

de, en la última de sus grandes obras donde aparece ya como definitiva (*Metafísica de las costumbres*, 1793). En esta obra, Kant presta una notable atención al derecho, seguramente porque la experiencia revolucionaria le había enseñado que el detestable derramamiento de sangre había suscitado el surgimiento histórico de normas emanadas de la nueva «soberanía popular». Kant, en definitiva, se dio cuenta de que la moral sin derecho coactivo es tan ineficaz para socializarnos pacíficamente como el agua de rosas para curar tumores.

La doctrina más madura de Kant nos aparta, por tanto, del optimismo ingenuo para dar paso al realismo que, pocos años después, había de impregnar la filosofía de Hegel. Es ilustrativo a este respecto el escrito del propio Kant titulado *Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana* (1786). Su autor no cree que el paso desde el estado de naturaleza al estado civil pueda concebirse como un proceso repentino. Por el contrario, con una buena dosis de realismo histórico, Kant describe varios pasos previos a la aparición de la moralidad, principalmente las artes útiles. Más tarde, Hegel asoció su propio realismo político con la lucha contra las actitudes imbuidas de «moralina», subrayando, además, que la sociedad civil moderna es una nueva fuente de conflictos en los que, junto a las fuerzas socializadoras, emergen tendencias disgregadoras muy enconadas. Estas últimas convierten fácilmente los conflictos de intereses (y de valores e identidades, añadimos) en guerras crueles y aun en genocidios.

La filiación hobbesiana de esta tesis es clara en ambos autores. Las pasiones y deseos naturales, así como la imposible cooperación humana en ausencia de una confianza mutua que sólo puede ser creada por un poder coactivo que imponga la ley —había observado Hobbes— nos llevan a la guerra de todos contra todos. Se muestra, así, la insociabilidad de los humanos. Sin embargo, la naturaleza también nos ha provisto de pasiones que nos conducen a la paz y al pacto político que da paso al estado «civil». En esas segundas pasiones radica la sociabilidad. Kant quiso prolongar esta última hasta la paz perpetua, pero Hegel no vio que este imperativo moral fuera capaz de crear un auténtico orden civil, cuando menos en el ámbito internacional. Usando la expresión hobbesiana, afirmó taxativamente que la relación entre los Estados seguía en «estado de naturaleza».

No es raro que las ciencias sociales admitan hoy la existencia de un «nivel creciente de complejidad» en las sociedades contemporáneas. Uno de sus aspectos lo constituye el aumento del número de valores, de identidades y de intereses presentes en los procesos de decisión y de legitimación democrática. Puede decirse que, tal como ocurre en el mundo físico, la *entropía política* de las sociedades contemporáneas no deja de crecer, tanto en el ámbito de las democracias, especialmente en relación a su pluralismo nacional y cultural internos, como en el ámbito internacional tras los procesos de globalización económica, política y tecnológica.

Es por ello que hoy estamos asistiendo a una reconsideración de las teorías políticas «clásicas», especialmente en su función de dar cuenta de esta complejidad. El ámbito de las «teorías de la justicia», impulsado sobre todo con la obra de John Rawls al comienzo de los años setenta del siglo pasado, ha ido perdiendo buena parte de su hegemonía anterior en beneficio de temáticas más clásicas y fundamentales (y más realistas, todo hay que decirlo) sobre el poder político y sus procesos de legitimación. En el debate de las ideas políticas han acrecentado su presencia corrientes habitualmente clasificadas como «conservadoras» procedentes del período de entreguerras —C. Schmitt, E. Voegelin, Leo Strauss, etc.— así como autores que hasta hace poco no estaban muy presentes en el panorama académico e intelectual, como H. Arendt, M. Oakeshott o I. Berlin. Este giro desde la «justicia» hacia cuestiones más fundamentales o radicales sobre el mundo político es propicio para ver si algunos conceptos clásicos de «pesos pesados» de la tradición filosófica occidental, como Kant y Hegel, pueden aportar alguna luz en los debates actuales. Creemos que sí. Los apartados I y II desarrollan la *insociable sociabilidad* (y conceptos relacionados) en Kant y Hegel, respectivamente. En el apartado III se establecen las conclusiones.

## I. Kant

### 1. La insociable sociabilidad

#### 1.1. Motor de la historia humana

El lugar en la obra de Kant <sup>2</sup> donde primero aparece la *insociable sociabilidad* es el opúsculo titulado *Idea para una historia universal con orientación cosmopolita* (1784) <sup>3</sup>, que es el primero de sus escritos sobre historia y política. Ya en su primera frase leemos: «Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la voluntad y de sus manifestaciones fenoménicas, o sea, de las acciones humanas, éstas se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza». Después, en el cuerpo del opúsculo que se articula en nueve tesis, parte en la

---

<sup>2</sup> Salvio Turró, excelente traductor al catalán e introductor de los opúsculos de Kant sobre historia y política (Edicions 62, Barcelona, 2002: 10) advierte acertadamente que el contenido de estas obras de «filosofía popular» tiende un puente o transición (*Übergang*) sobre el abismo abierto por las dos primeras *Críticas* entre el mundo de la moralidad/libertad y el mundo de la naturaleza/necesidad. Esto confiere al contenido de estas obras un carácter de *postulado*, es decir, no constituyen ningún objeto de demostración apodíctica, pero responden a un interés real de los humanos. Su ámbito se postula necesariamente cuando ponemos un acto por *deber* moral.

<sup>3</sup> Cambiamos ligeramente la traducción del título para recoger mejor su sentido.

primera de ellas de la afirmación de que todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse con una finalidad determinada. A continuación, en la segunda tesis se ciñe ya a los seres humanos y afirma que en éstos las disposiciones destinadas al uso de la razón, y por tanto, dice Kant, a la moralidad, han de desarrollarse de manera completa solamente en la especie, pero no en todos y cada uno de los individuos. Y finalmente, en la tercera tesis, especifica que la naturaleza ha querido que las disposiciones humanas vayan más allá de la existencia animal y que los hombres creen su propia situación de bienestar.

Vemos, pues, que en estas tres tesis preliminares, Kant mantiene la diferencia tajante entre el orden natural prehumano y el orden racional-humano. Sin embargo, en la tesis cuarta, cuando Kant introduce explícitamente la noción de *insociable sociabilidad*, creemos que su horizonte intelectual empieza a combinar lo natural-humano con lo simplemente humano. En efecto, observa ahí que en la sociedad se da un antagonismo que queda expresado en la contraposición y tensión entre sociabilidad e insociabilidad<sup>4</sup>. Y que ese antagonismo, por muchos disgustos que nos cause, ha sido destinado por la naturaleza al buen fin de sacudir nuestra pereza. Sin el antagonismo seguiríamos en el estado de naturaleza hobbesiano, mientras que con él entramos en la historia y progresamos. Se trata de un progreso que, desde luego, no es lineal ni camina hacia un logro objetivo definitivo y perfecto. Como máximo, piensa Kant, podemos afirmar que la historia con sus altibajos se orienta (muestra una intención o *Absicht*) hacia una sociedad «cosmopolita» que no nos garantiza para nada que en el futuro nos aguarde ninguna sociedad armónica.

Hoy diríamos que estamos dotados de un *hardware* genético con el que nacemos, caracterizado por un antagonismo interno en las «disposiciones naturales» que determinan nuestro modo de vivir en sociedad. Esta última nos transmite después una serie de *softwares* culturales específicos. Entre las «disposiciones» de los hombres se cuentan las de carácter técnico, pragmático y moral en las que resuena la filosofía aristotélica, pero en ellas reside un antagonismo que subsiste al margen de nuestra voluntad<sup>5</sup>. Los humanos, en virtud de nuestra naturaleza, queremos la armonía, pero nuestra naturaleza quiere también otras cosas. Es más, según Kant, en esta doble composición humana de *egoístas solidarios* (o de egoístas empáticos) reside la raíz del progreso de la especie. Se trata de un antagonismo que constituye el motor de

---

<sup>4</sup> Kant formula literalmente este antagonismo mediante las palabras *ungesellige Geselligkeit*. La fórmula se repite en el escrito ligeramente posterior *Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana* (1786) en el que detalla como el paso desde el estado natural al civil no se da de manera súbita y mucho menos en virtud de una obligación moral. En el comienzo de la historia concurren motivos utilitarios y estéticos. Sólo más tardíamente aparece la moralidad propiamente dicha.

<sup>5</sup> Tal como el *dictum* que se atribuyó a los estoicos en tiempos posteriores: «Sobre las pasiones no tenemos dominio despótico, sino político».

un desarrollo histórico que nunca acaba, y que cristaliza en una tensa conjunción entre el poder y el derecho en las sociedades modernas.

### 1.2. *Los antagonismos en la tragedia clásica*

Una vía de ejemplificación de esta doble pulsión se halla en las tragedias clásicas. Estas últimas remiten al mundo contingente y complejo de las acciones humanas. Sin acción no hay tragedia, decía Aristóteles. Pero la *mimesis* que introducen las tragedias debe entenderse más como *representación* que como imitación de nuestras acciones. Se trata de la representación del tablero sobre el que discurre el juego de nuestras decisiones prácticas, políticas y morales. Lo humano resulta contradictorio porque, entre otros motivos, los valores desde los que intentamos ordenar moralmente el mundo resultan a menudo irreconciliables. Tomados aisladamente, el amor, la justicia, la libertad, el deber o la amistad son auténticos valores, pero tomados aisladamente, resultan efímeros en la práctica y abocan al dogmatismo en la teoría. Se trata de valores a defender, pero que no pueden ser sintetizados de una manera armónica. El conflicto moral es muchas veces entre un bien y otro bien. Algo que está muy presente en las tragedias clásicas —de Esquilo a Shakespeare—, las cuales resultan, así, informativas para las democracias modernas.

Las tragedias ponen en evidencia lo que las teorías morales y políticas suelen callar: nuestra razón instrumental es fuerte; nuestra moralidad es frágil. Las acciones prácticas no son nunca del todo decidibles de manera racional. Pero Creonte, Antígona, Orestes, Brutus, Enrique IV o Lear no pueden sino actuar, a pesar de que sus preguntas tienen varias respuestas racionales y morales posibles. El carácter «agonístico» de la moralidad y de la política deviene «trágico» no solo porque cualquier acción que emprendamos comporta alguna pérdida, sino porque no podremos evitar que nuestra acción arrastre efectos negativos, incluso catastróficos, sea lo que sea lo que hayamos decidido hacer. La moralidad humana refleja un insuperable pluralismo de valores<sup>6</sup>, además de unos ambivalentes componentes emocionales que se han ido fijando a través de las distintas etapas de la evolución animal.

### 1.3. *Racionalidad y emociones humanas*

*El pluralismo moral.* En contraste con el mundo pluralista que muestran las tragedias, las ideologías más o menos *monistas* o simplemente unitarias suelen hacer plausible la armonía moral reduciendo la pluralidad a un único prin-

---

<sup>6</sup> Por ello, la representación de las tragedias, como también vio Aristóteles, siempre viene acompañada por el placer de oírlas, por la comprensión hacia los personajes, y por el temor que despierta la acción en los espectadores. Shakespeare insistirá en situar en el interior de los mismos personajes esa pluralidad de motivos. Estamos moralmente atrapados en nosotros mismos, y fuera, no hay nada más.

cipio superior, pero entonces se revelan empobrecedoras y coactivas. Éste, sin embargo, no es el caso de Kant. A pesar de que en sus obras estrictamente morales investiga preferentemente en qué consiste la formalidad de lo moral, y la encuentra en su componente racional, no es cierto que omita los factores «emocionales», cuyo estudio simplemente pospone. Se limita a contemplar la irreductibilidad de esos componentes no racionales a un solo principio racional. Pero más tarde, como puede verse en la *Antropología en sentido pragmático* (1798), Kant expone ya lo que ahora repetimos todos, a saber, que es un error prescindir de los elementos «emocionales» que se insertan en esa misma moralidad. Lo habían advertido ya en su momento D. Hume y A. Smith. Es más, a partir de la imagen de nosotros mismos que hoy nos ofrecen la genética, la paleontología y la etiología, podemos concluir que las perspectivas de Hobbes, Hume, Smith y Kant apuntan certeramente a la realidad aunque sus doctrinas respectivas, tomadas por separado, resulten hoy demasiado simples.

A Kant no le hubiera sorprendido la teoría de la evolución darwiniana, aunque probablemente hubiera cambiado entonces parte de su propio sistema filosófico, especialmente su concepción sobre el *abismo infranqueable*<sup>7</sup> que se da entre la moralidad y la naturaleza prehumana. No obstante, se constata a veces que algunos seguidores de Kant, especialmente en el campo de la filosofía política y moral, no acaban de pensar su obra desde los componentes más realistas de un autor al que veneran. Con Kant estamos lejos, afortunadamente diríamos, de cualquier concepción «angélica» de los humanos o de las sociedades. El cosmopolitismo kantiano tiene menos que ver con Rousseau que con Hobbes y los autores trágicos.

En definitiva, la *insociable sociabilidad* funciona bien como un concepto-marco que permite pensar mejor las dificultades actuales de las democracias, tanto en la esfera internacional como en la de su pluralismo interno de carácter cultural y, en su caso, de carácter nacional. También ayuda a entender mejor nociones como el patriotismo y la sociedad cosmopolita, más allá de los límites que estas nociones tienen en el pensamiento ilustrado tradicional. Frente al optimismo de otros, esta noción kantiana nos facilita pensar el avance hacia una *sociedad cosmopolita*, es decir, hacia una sociedad que «aplica universalmente el derecho». Entre el optimismo y el pesimismo, Kant concibe la historia como un «avanzar perpetuamente hacia la paz», es decir, mediante un proceso lento y jalonado de retrocesos.

Esta perspectiva kantiana se nos presenta hoy como más fructífera que la típicamente rousseauiana de los «patriotismos constitucionales», las «comunidades de diálogo» (¡ambos empíricamente inexistentes!), o la de una renovada fe en la «política deliberativa» en la que parecen confiar todavía algunas versiones neorrepublicanas (no muy atentas, por cierto, a la importancia de los particularismos en el republicanismo clásico). En este sentido, la obra de Kant

---

<sup>7</sup> *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), Introducción, II, párrafo final.

aparece como más adecuada si la situamos en el interior de la línea de pensamiento Montaigne-Shakespeare-Hobbes-Hume-Kant-Hegel-Darwin-Berlin, que cuando se ubica en la línea ilustrada más tradicional de Rousseau-Kant-Hegel-Marx-Habermas<sup>8</sup>. Algo que queda ejemplificado en el tratamiento del cosmopolitismo en la obra de Kant.

## 2. *El cosmopolitismo como Idea regulativa de la Razón*

### 2.1. *El cosmopolitismo y la insociable sociabilidad*

Este tema aparece claramente al final de la *Idea para una historia universal*, cuando Kant observa, en la tesis 7.<sup>a</sup>, que las constituciones civiles internas a un Estado no podrán ser nunca perfectas si no se han integrado antes en alguna clase de Liga de Naciones que haya desterrado los conflictos bélicos entre los Estados. La paz y el orden interiores serán siempre precarios si las relaciones exteriores de los Estados existentes siguen en «estado de naturaleza», esto es, si mantienen la guerra como instrumento para solucionar sus conflictos.

De esta manera, Kant interviene en una cuestión que ya había suscitado Saint Pierre y continuado Rousseau. El tratamiento kantiano, sin embargo, sigue su propio camino y, en esta tesis 7.<sup>a</sup>, Kant trae a colación el antagonismo propio de la *insociable sociabilidad* de acuerdo con el cual habrá que actuar también en el ámbito internacional. A continuación, en la tesis 8.<sup>a</sup>, deja bien sentado que la historia en su conjunto *puede* considerarse como ejecutora de un plan oculto de la naturaleza para llevar a término una perfecta constitución estatal interna —y, a tal fin, también externa, puesto que el desorden internacional amenaza siempre la estabilidad de los Estados.

### 2.2. *El cosmopolitismo como «idea regulativa» de la Razón*

Toda esta concepción de la historia tiene el carácter de *Idea*. Recordemos qué significa este término en Kant. Se trata de una perspectiva teórica que complementa la doble pulsión interna a la insociable sociabilidad de los humanos. Para empezar digamos que un aspecto habitualmente poco abordado de la obra kantiana es el de las potencialidades que ofrece la primera *Crítica* para la teoría política contemporánea. Y más específicamente, las potencialidades vinculadas al papel de las *Ideas de la Razón* desarrolladas en la *Dialéctica Trascendental* de aquella *Crítica*. Como es bien sabido, la diferencia entre la

---

<sup>8</sup> En este sentido es interesante ver la evolución de la obra de John Rawls. Mientras su *Teoría de la Justicia* ocuparía un lugar intermedio entre aquellas dos líneas de pensamiento, sus dos obras más recientes *Liberalismo Político* y *El Derecho de Gentes* se escoran más hacia la primera línea que hacia la segunda.

*Dialéctica* y la *Analítica Trascendental* consiste en que, después de haber expuesto ésta las condiciones críticas para que el *entendimiento* humano, ligado estructuralmente a una sensibilidad empírica, obtenga auténtico *conocimiento* científico, pasa Kant a la *Dialéctica Trascendental* y estudia allí las *Ideas* de la Razón. Estas últimas podemos *pensarlas* pero no nos proporcionan ningún *conocimiento* objetivo ya que carecen en su nivel epistemológico de correlato empírico<sup>9</sup>. Sin embargo, a pesar de su pobreza cognoscitiva, las *Ideas* desempeñan una función imprescindible. Son el marco de ordenación de nuestros conocimientos y actividades al darnos una visión global del mundo. Los humanos, por tanto, *conocemos* bastante menos de lo que *pensamos*. Los problemas planteados por la Razón kantiana no pueden ser resueltos inequívocamente, pero tampoco pueden ser rechazados<sup>10</sup>. Las *Ideas* facilitan puntos de referencia para nuestra experiencia. No son invenciones arbitrarias, sino construcciones basadas en una disposición natural de la razón humana<sup>11</sup>. Entre dichas *Ideas* se encuentran las de *sociedad cosmopolita* y *paz perpetua*<sup>12</sup>. Y no olvidemos que, como ya hemos visto, la noción de *insociable sociabilidad* aparece por primera vez en un escrito que lleva precisamente por título *Idea para una historia universal*.

Hoy sabemos que una racionalidad pasada por el lenguaje es lo que más nos *distingue* como especie. Sin embargo, probablemente no sea esto lo que más nos *constituya* como individuos de esta especie (formada por este extraño primate grupal, fruto de la evolución, que se presume *sapiens*). Más bien nuestra característica más propia es la rara facilidad con que podemos engañarnos y engañar a otros<sup>13</sup>. Y, siguiendo a Kant, esto ocurre en el ámbito cog-

<sup>9</sup> B 395, nota de Kant; la Razón ordena (B 671), regula (B 672) y plenifica (B 814, B 730). La Razón no trabaja solo «al anochecer», después del conocimiento, sino que lo precede, lo regula y lo dirige (B 708). Aquí hay una especie de «venganza kantiana»: Kant podría decirles a Hegel y a Marx que «precisamente porque tenéis «razón» al criticarme deberéis volver a mí». El filósofo es un legislador de la Razón, no un artífice de ella» (B 867).

<sup>10</sup> A VII. En *Idea de una Historia...*, 2.º párrafo, Kant afirma: «los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a un plan».

<sup>11</sup> A669; B697.

<sup>12</sup> Otras *Ideas* de la Razón son la inmortalidad del alma, el sentido de la historia, el bien, o los fines de la humanidad. Kant se refiere de varias maneras a la función de las *Ideas*. En una de ellas menciona que ofrecen «paz o descanso» a los humanos. Una expresión que parece pensada para iluminar la enigmática frase de Hamlet antes de morir: «The rest is silence».

<sup>13</sup> En el plano del conocimiento, los filósofos medievales ya habían distinguido entre dos capacidades cognoscitivas: el entendimiento (*intellectus*) y la razón (*ratio*). El primero era superior. Se le concebía como de carácter intuitivo y permitía llegar a los principios que regían el conocimiento y la acción moral. De un modo fulminante nos acercaba a la divinidad. La segunda capacidad, la razón, era más «humana». Poseía una naturaleza discursiva y nos acercaba a unos conocimientos más efímeros y temporales. Más tarde, la ilustración invirtió la jerarquía

noscitivo cuando nos extralimitamos en el uso de las *Ideas*. Su función correcta se limita a un uso *regulativo*, mientras que los usos incorrectos y falaces consisten en un uso *constitutivo*, es decir, cuando se pretende obtener de ellas un *conocimiento* de objetos suprasensibles que nos está epistemológicamente vedado. Este uso incorrecto es responsable de consecuencias funestas no sólo en el ámbito teórico sino también en el práctico, es decir, en la política y la moral. Hay que combatir este uso fraudulento de la razón, pero debemos saber igualmente que se trata de una pretensión inerradicable que obedece a cierto «impulso metafísico», connatural a la razón humana, con el que hay que contar.

### 3. *Patriotismo, nacionalismo y cosmopolitismo*

#### 3.1. *Cosmopolitismo y patriotismo en Kant*

La obra de Kant acostumbra a constituir un referente habitual en las discusiones teóricas sobre cosmopolitismo, patriotismo y nacionalismo. Pero también observamos que las referencias constantes a la obra kantiana no siempre van acompañadas de la precisión analítica que demandan. Por un lado, se constata que bastantes autores que se reclaman «cosmopolitas» defienden alguna versión del «patriotismo cívico», emparentado con la tradición del republicanismo clásico, si bien, mucha veces no se justifica la compatibilidad entre estas dos posiciones. Por otro lado, resulta destacable la defensa general que autores cosmopolitas hacen de un «patriotismo nacional» —a veces yuxtapuesto y no muy distinguido conceptualmente del patriotismo cívico—, especialmente cuando algún aspecto de su «identidad nacional» se encuentra amenazado. Finalmente, en el ámbito de la teoría política liberal, se constata que la defensa del cosmopolitismo, del patriotismo y del nacionalismo se produce más en los términos del llamado *liberalismo 1* en el caso de liberales que pertenecen a naciones mayoritarias, y del *liberalismo 2* en el caso de liberales de naciones minoritarias <sup>14</sup>.

---

entre estas dos capacidades. A partir de ahí, Kant captó bien dos cosas: que pensamos desde categorías que son sólo nuestras, y que estamos condenados a pensar cosas que no conocemos ni podremos conocer. Entre estas últimas se encuentran la libertad y la acción moral. Ellas, y no el conocimiento, constituyen, para Kant, el vértice de la dignidad humana. El conocimiento científico se circunscribe a los fenómenos; fuera de ellos no hay conocimiento. Pero se quiera o no, estamos compelidos a pensar más allá de ellos, a *pensar sin conocer*: Éste es el campo de la moralidad y de unas ideas regulativas que nunca permiten alcanzar el ideal que se persigue, pero que permiten orientarnos y civilizar algo la jungla de intereses, valores e identidades en que vivimos.

<sup>14</sup> Utilizamos los conceptos de liberalismo 1 y 2 en el sentido habitual que tienen a partir de su estipulación por parte de Ch. Taylor y M. Walzer. No desarrollamos este punto. Véase la referencia a ambos autores en Ch. Taylor, *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton University Press, New Jersey, 1992.

En términos generales, puede decirse que, en relación al cosmopolitismo y al patriotismo, la obra de Kant postula:

- 1) Un cosmopolitismo moral <sup>15</sup>.
- 2) Un cosmopolitismo político <sup>16</sup> de carácter *light*, pudiéramos decir, vinculado a la «liga de naciones», al derecho internacional y a la «hospitalidad» entre Estados y en relación a los «extranjeros». Como es sabido, se trata de un cosmopolitismo que no incluye un poder coercitivo (sea ejecutivo, legislativo o judicial) sino simplemente, la adopción voluntaria de organizaciones supraestatales y de sus normas.
- 3) Una argumentación explícita sobre la compatibilidad entre el cosmopolitismo moral y el patriotismo cívico de carácter republicano. Ambas posiciones generan deberes distintos, pero se trataría de dos conjuntos normativos armónicos o compatibles.
- 4) Una argumentación a favor de un patriotismo nacional en términos de pertenencia a un determinado grupo con las características que se consideran propias de una «nación». Esta última se sostiene sobre la base de una ascendencia común, costumbres peculiares, etc., y en unos valores colectivos específicos <sup>17</sup>.

Sin embargo, la argumentación kantiana sobre la compatibilidad entre cosmopolitismo moral y patriotismo cívico arrastra las dificultades que presenta la tradición republicana cuando sus valores básicos se enfrentan con un

---

<sup>15</sup> En términos generales, el cosmopolitismo moral refiere a la idea de que todos los seres humanos pertenecen a una misma colectividad moral. Se trata, en primer lugar, de una concepción normativa que crea obligaciones respecto a los demás miembros de dicha colectividad, con independencia de las características específicas de nacionalidad, lengua, religión, etc., que detenen los individuos. Más recientemente, T. Pogge ha ofrecido una versión específica del cosmopolitismo moral, vinculándolo a tres elementos básicos: el *individualismo* (la referencia moral básica son las personas, no los grupos, familias, tribus,...); la *igualdad universal* (el objeto de la moralidad concierne a todos los seres humanos por igual, no solo a los de una etnia, nación, religión,...); y la *generalidad de aplicación* (la implicación moral se entiende concierne a todos los individuos, y no solo a los conacionales, a los miembros de una misma religión, etc.). Véase T. Pogge, «Cosmopolitanism and Sovereignty», en Brown, *Political restructuring in Europe: ethical perspectives*, Routledge, London, 1994.

<sup>16</sup> El cosmopolitismo político aboga por crear vínculos entre los colectivos humanos a través de una «liga o federación de estados» y de un «derecho internacional». Cuando se mantiene, además, la conveniencia de que se establezcan instituciones políticas globales hablamos de una versión específica del cosmopolitismo político, el cosmopolitismo institucional. Como es bien conocido, estas ideas generales sobre el cosmopolitismo moral, político e institucional, remiten a Kant.

<sup>17</sup> P. Kleingeld postula un tercer tipo de patriotismo en la obra de Kant («trait-based patriotism») basado en las características propias de la colectividad nacional. A pesar de la plausibilidad analítica de su argumentación, creemos que los tipos principales de patriotismo en Kant son los otros dos (el cívico y el nacional). El tercer tipo está emparentado con el segundo y puede subsumirse en él. En adelante omitiremos este tercer tipo de patriotismo de la obra kantiana.

mundo empírico en el que no coinciden los límites de la *polity* y los límites de las colectividades nacionales de buena parte de los ciudadanos. En este tipo de contextos, además, la argumentación kantiana sobre la relación entre patriotismo nacional y cosmopolitismo moral no parece demasiado sostenible. Veámoslo.

### 3.2. *El patriotismo cívico kantiano*

Kant se sitúa en línea con el «patriotismo de Estado» y el «patriotismo de los ciudadanos» de la tradición republicana. Los valores básicos son aquí la libertad, la igualdad, la *res publica* y el autogobierno. En ellos resuena el pensamiento clásico. Se trata de un patriotismo que genera unos deberes que Kant quiere compatibles con los deberes asociados al cosmopolitismo moral, es decir, con los deberes respecto a toda la humanidad<sup>18</sup>. Los componentes de individualismo y de universalismo del cosmopolitismo moral (Pogge) parecen pues estar a salvo. Sin embargo, la consideración «igualitaria» de todos los seres humanos no implica, para Kant, seguir el principio de *generalidad aplicativa* en el trato con ellos. Aquí, Kant se enfrenta con una seria dificultad práctica. Para superarla recurre a una estrategia intelectual habitual consistente en introducir una distinción teórica. En este caso se trata de la distinción entre deberes perfectos e imperfectos<sup>19</sup>. Sólo los primeros exigirían el principio de generalidad aplicativa del cosmopolitismo moral. La posible incompatibilidad entre deberes parece que Kant la da por superada, sea estableciendo que los deberes perfectos tienen precedencia, o de forma más extendida en su obra, haciendo ver que en realidad tanto los deberes cosmopolitas como los deberes del patriotismo cívico tienden hacia el mismo objetivo: acercarse a la «paz perpetua».

Puede constatarse, no obstante, como las concreciones institucionales que Kant plantea se alejan de la lógica republicana y se insertan en el liberalismo

<sup>18</sup> Nos podemos preguntar que incidencia hubiera tenido en las concepciones morales, en este caso en el cosmopolitismo moral y en el patriotismo, el hecho de que se hubiera mantenido la coexistencia de varias especies de *homo* además de la denominada —sin duda exageradamente— como «homo sapiens», tal como ocurrió en períodos prehistóricos de la «humanidad». Tal vez observaríamos un gradiente de compromisos morales ajenos a los conceptos y valores un tanto en «blanco y negro» presentes en las concepciones morales occidentales que arrastran una propensión al dualismo moral, como mínimo desde la Grecia clásica. Pensemos, por ejemplo, en cómo entenderíamos entonces los «derechos humanos».

<sup>19</sup> Otra estrategia habitual para superar dificultades argumentativas, aunque normalmente bastante inútiles a nivel práctico, consiste en subir un peldaño el nivel de abstracción con el fin de evitar las contradicciones o tensiones irresueltas en el nivel analítico anterior. Es un tipo de razonamiento situado en la que puede llamarse la «falacia de la abstracción». Es lo que hacen habitualmente, por ejemplo, Habermas o ciertas teorías «deliberativas» de la democracia. La falacia consiste en pretender que cuanto más abstracto es el lenguaje empleado, más profundo es el análisis realizado, más cerca se está de alcanzar alguna verdad última que se nos escapaba, y más fácil es la superación práctica de las tensiones del pluralismo social. Todo ello bastante ingenuo.

político clásico. Los individuos en un estado prepolítico, es decir, antes de devenir «personas» en sentido jurídico, poseen un derecho a la libertad (único derecho que él considera innato), el cual debe ser protegido por el Estado cuando éste se constituya. Se trata de un Estado que Kant concibe organizado a partir del principio de separación de poderes y del principio de representación, es decir, de la participación ciudadana en la legislación a través de representantes. Esta democracia representativa incluye entre los deberes del ciudadano el de estar informado y votar, y también el de favorecer una educación ilustrada y de participar en los debates sobre cuestiones colectivas <sup>20</sup>.

Sin embargo, a pesar de su intento de armonizar los deberes, este enfoque kantiano plantea dudas sobre la compatibilidad entre los deberes del cosmopolitismo y del patriotismo cívico. Algunas preguntas críticas al respecto serían las siguientes: ¿qué solidaridad de las dos resulta más importante cuando en la práctica los recursos son escasos?; ¿por qué el Estado, la *polity* republicana, debe ser considerado, sin más, como una colectividad de solidaridad, incluso como la más importante en comparación con otras colectividades?; ¿resulta o no relevante moralmente el proceso histórico de formación —más consensuado o más coactivo— para la legitimidad de los Estados y de su patriotismo?; ¿existe realmente ese pretendido patriotismo cívico —hoy diríamos ese «patriotismo constitucional»— que hace abstracción de las características lingüísticas, culturales, históricas, etc., siempre presentes en los Estados? <sup>21</sup>. Parece que pretender basar la solidaridad de una *polity* en la «interacción» existente entre sus ciudadanos resulta poco defendible en términos morales, ya que dicha interacción puede estar basada en la coacción previa ejercida sobre determinados colectivos (existencia de guerras de anexión, deportaciones masivas, exterminio de poblaciones, etc.). Es decir, la coacción puede haber precedido a la interacción. La historia europea está llena de ejemplos de este tipo. La argumentación kantiana parece poner primero la interacción armónica entre ciudadanos como un ingrediente previo a la legitimidad del Estado. Algo, en muchos casos, poco plausible en términos empíricos.

La conclusión es que, a pesar de que con la versión «cívica» o republicana del patriotismo Kant tiene más fácil argumentar a favor de la compatibilidad entre dicha versión y el cosmopolitismo moral, su argumentación tampoco está exenta de dificultades en este terreno. El lenguaje abstracto de la tradición re-

<sup>20</sup> Esta vinculación con la obra de Locke contrasta con el poco peso de la revolución y del federalismo americano en la obra kantiana, a pesar de la coincidencia temporal con la vida de Kant y de los puntos de conexión de su concepción con reflexiones de los «federalistas» americanos (*Federalist Papers*), por ejemplo, en los escritos de J. Madison.

<sup>21</sup> Una crítica al *concepto-esperanto* de «patriotismo constitucional» defendido por Habermas, en F. Requejo, «Multinational, not «postnational», federalism», en R. Maíz-F. Requejo, *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*, Routledge, London-New York, 2005, 96-107.

publicana y su poca vocación de concreción institucional facilitan la tarea argumentativa, pero entonces se generan las dificultades conceptuales, empíricas e institucionales, que la propia tradición republicana suele arrastrar: relación ente libertades individuales y colectivas, la concreción del ejercicio del autogobierno, la colectividad empírica de referencia de la *polity*, la posible no coincidencia entre las fronteras de la república y las fronteras de la nación, la relación entre el patriotismo cívico y los patriotismos nacionales, etc.

### 3.3. *El patriotismo nacional*

Las referencias a este patriotismo, a los deberes que genera, y a la compatibilidad de estos últimos con los deberes cosmopolitas tiene menos intensidad e interés analítico en la obra kantiana que sus reflexiones sobre el patriotismo cívico<sup>22</sup>. Básicamente, Kant observa la dificultad psicológica de pretender estar vinculado sólo a los deberes cosmopolitas, postulando un rechazo a dicha posición. En un tipo de argumentación que recuerda a Hume y Smith, Kant postula la necesidad de que los deberes se ejerzan a partir de algún núcleo empírico de referencia que conlleve una implicación emotiva en nuestras acciones morales. Lleva esta consideración hasta el punto de mantener —de darse cuenta, diríamos— de que la carencia de este núcleo con implicaciones emotivas constituye un obstáculo para la acción moral.

A partir de aquí, Kant simplemente identifica al conjunto de los conacionales como ese núcleo empírico de referencia, el cual genera también deberes compatibles con los deberes vinculados al cosmopolitismo moral. Pero tal como señala Kleingeld, no parece aquí justificada, de nuevo, ni la asimilación de los conacionales a los miembros de la *polity*, ni la identificación entre el núcleo empírico de referencia y la colectividad nacional. Se pueden esgrimir otros núcleos de referencia alternativos. El argumento de Kant no parece estar aquí a la altura de su vocación de rigor analítico. Sin embargo, su concepción apunta a un hecho comprobado: la concreción grupal y la emotividad constituyen ingredientes habituales de la motivación moral. Y sabemos que las identidades nacionales, además, suelen constituir uno de los núcleos emotivos y grupales fundamentales de las identidades individuales en las sociedades contemporáneas.

A estas alturas parece más claro aún lo que decíamos más arriba: que Kant se equivocó cuando dio la impresión, en su teoría de la razón práctica, de que la moralidad debe estar únicamente basada en la racionalidad. Cuando habla de patriotismo parece no tener más remedio que admitir otros componentes (emotivos, culturales, etc.), pero siempre a regañadientes por la importancia preferente que otorga a la razón. Parece a veces que Kant se encuentra

---

<sup>22</sup> En este punto sí nos parece correcto el análisis de P. Kleingeld, «Kant's Cosmopolitan Patriotism», *Kant-Studien* 94, 2001, 299-316.

ante un dilema: optar entre disminuir la coherencia de su sistema para adaptarlo mejor al mundo empírico, o bien mantener la coherencia del mismo al precio de disminuir su plausibilidad. El Kant maduro de los escritos históricos parece elegir la primera opción.

### 3.4. *El cosmopolitismo como Idea regulativa en relación con las colectividades nacionales*

Sabiendo que, para Kant, la sociedad cosmopolita es una *Idea* regulativa, habremos de evitar su uso *constitutivo* ya que éste desemboca en abusos. Por ejemplo, el deseo de realizar un nacionalismo no liberal, es decir, un nacionalismo no limitado por los derechos y los principios del *rule of law*, o el deseo de establecer un orden absoluto en un sistema internacional previamente sin reglas. El primer aspecto ocurre en las democracias cuando se apela a un patriotismo que hegemoniza los valores e identidades de las mayorías nacionales en detrimento de las minorías y que actúa, por tanto, como una fuente legitimadora del *statu quo* de los Estados (estén donde estén puestas las fronteras entre los mismos, y se hayan formado históricamente como se hayan formado).

Así como las *Ideas* de la Razón kantiana no son problemas inventados<sup>23</sup>, las «comunidades imaginadas» (Anderson) no son tampoco comunidades inventadas. Estas últimas cumplen funciones en la línea de las *Ideas* de la Razón. Tienen riesgos de uso constitutivo, pero pueden ser reconducidas hacia un uso regulativo a través de la libertad crítica y, sobre todo, de la práctica institucional del *rule of law* liberal-democrático<sup>24</sup>. Pero para ello debe constitucionalizarse el pluralismo nacional y cultural interno de los Estados, algo que la mayoría de democracias aún no ha hecho a principios del siglo XXI.

Kant nos presenta, así, una visión filosófica compleja, expresada en el lenguaje de la modernidad, del objetivo de prevenir los dos principales peligros prácticos ya detectados en la Grecia clásica: la anarquía y la tiranía. Para Kant, el correlato teórico de la anarquía es el escepticismo, mientras que el correlato teórico de la tiranía (o del despotismo) es el dogmatismo. El cosmopolitismo representa un logro a nivel de la especie humana, es decir, una finalidad de la humanidad (primera *Crítica*) que incentiva el avance de la especie hacia la paz perpetua en el mundo empírico (escritos históricos). El cosmopolitismo actuaría, así, como una restricción al fanatismo (*Schwärmerei*) y a la obsesión (*Wahn*) del patriotismo nacional, sea este mayoritario o minoritario en el Estado.

---

<sup>23</sup> B 386.

<sup>24</sup> Las técnicas y modelos federales ofrecen posibilidades para cumplir dicho objetivo. Pero no todas las técnicas y modelos sirven por igual. Véase F. Requejo, *Federalismo Plurinacional y Pluralismo de Valores*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, caps. 3 y 4.

No está garantizado, como bien sabía Kant, que la «humanidad progrese constantemente hacia algo mejor». Los conflictos son inherentes a las colectividades humanas. Lo que importa es disponer de las instituciones capaces de dirimir entre los conflictos de valores, intereses e identidades que se producen en unas colectividades crecientemente plurales. En este terreno los humanos no hemos inventado nada mejor en el ámbito institucional que las cartas de derechos y las prácticas que se remontan al liberalismo democrático de la modernidad, posteriormente complementadas por las dimensiones normativas de carácter social, nacional y cultural presentes en las democracias actuales.

Pero Kant también incentiva a avanzar hacia unas relaciones internacionales más acordes con el ideal cosmopolita. Aunque no es el tema de este trabajo, digamos de todas maneras que somos escépticos, tanto por razones teóricas como prácticas, sobre la conveniencia de establecer instituciones de «democracia global». En cambio, creemos que un «progreso» moral y político para el siglo XXI consistiría en establecer en el mundo instituciones de «liberalismo político», es decir, de garantía de derechos y de *rule of law* a escala global <sup>25</sup>.

De hecho, el avance cosmopolita puede verse como: 1) el avance hacia unas democracias liberales más refinadas moral e institucionalmente en el orden interno que incluyan las dimensiones culturales y nacionales del pluralismo a proteger; y 2) como el establecimiento progresivo del liberalismo político en la esfera internacional (*rule of law* internacional). Ambos aspectos requieren comprender: a) que el *pluralismo de valores* constituye un marco insuperable cuando entran en conflicto valores e identidades (nacionales, lingüísticas, culturales, etc.) parcialmente agonísticas que deben acomodarse entre sí; y b) que resulta moralmente conveniente profundizar en una *política del reconocimiento* y de la *acomodación política* de las «diversidades profundas» (Taylor) de carácter cultural y nacional como ingrediente del refinamiento moral e institucional de las democracias a principios del siglo XXI.

Se trata, por así decirlo, de un cosmopolitismo incardinado en los contextos empíricos específicos, así como en la *insociable sociabilidad* de los humanos. Es decir, en lo que mueve a las personas a actuar —los intereses y los valores, pero también los afectos, las identidades. El cosmopolitismo moral se entiende, así, no como un «ideal utópico», sino como la función de sentido que ejercen las *Ideas* regulativas de la Razón kantiana. De esta manera, el cosmopolitismo irá ampliando los temas y el alcance de esa «sociedad que aplica universalmente el derecho», y de la cual nos hablaba ya Kant hace ya

---

<sup>25</sup> Estos derechos y reglas, con el fin de ser *empíricamente* relevantes, deberían incluir la perspectiva normativa de las diferencias culturales y nacionales de las minorías (cartas de derechos recurribles ante unos tribunales internacionales con capacidad operativa de establecer sanciones a los infractores) para realizar lo que, como veremos, Hegel esgrime a partir de la noción de *eticidad*.

más de dos siglos. Hegel, como veremos, dará otra vuelta de tuerca tanto a la noción kantiana de *insociable sociabilidad* (aunque con otros nombres), como a las consecuencias que ello entraña para el patriotismo, el cosmopolitismo y, más en general, para las relaciones entre ética y política en las colectividades políticas modernas.

De hecho, la teoría ética de Kant anterior a los escritos históricos, tan querida todavía en algunos círculos filosóficos, sufre una deriva intelectualista, abstracta y por ende empobrecida en la práctica, que resulta poco acorde con nuestros conocimientos científicos actuales. La racionalidad moral actúa en los individuos y en los grupos, pero al lado —no siempre en contra— de una base emocional con componentes grupales heredada de los procesos evolutivos acumulados en el reino animal, especialmente en nuestros ancestros sociales (con bases en la reciprocidad, la empatía, la compasión, la capacidad de resolución de conflictos, etc., además del interés propio) que rompen con las ontologías dualistas, como la establecida por Kant entre los ámbitos de la naturaleza y de la moralidad<sup>26</sup>. Hoy sabemos que somos seres más emocionales y más grupales que lo supuesto por Kant, de la misma manera que somos menos racionales y menos egoístas que lo que siguen suponiendo algunas teorías económicas. Aunque puede decirse que venimos al mundo con las capacidades tanto de aprender un lenguaje y de asimilar normas morales, tomadas en su exclusividad, ni la segunda *Crítica* kantiana, ni el utilitarismo parecen ser marcos conceptuales demasiado acertados para entender la moralidad (humana y prehumana) tal como se da de hecho<sup>27</sup>. El problema es que desde el dualismo kantiano entre los «deseos» vinculados a nuestra naturaleza y nuestro (pretendido) conocimiento de las leyes morales universales basadas en nuestra racionalidad se produce un abismo insalvable<sup>28</sup>. Un abismo que Kant atisba a superar cuando habla de las bases emocionales del patriotismo o de la «antropología», la cual distancia a las «costumbres» de la pretendida *Fundamentación* previa de estas últimas. Kant hubiera podido desarrollar un puente conceptual ente los ámbitos que previamente había separado

---

<sup>26</sup> Darwin ya señaló la continuidad de la «moralidad» entre el mundo de los animales sociales y los animales humanos. Una idea que parece que tomó de la noción de sentimientos morales de A. Smith (y anteriormente de Hume), y que actualmente es objeto de un renovado interés en el ámbito de la biología, la primatología y las neurociencias. El origen y desarrollo evolutivo de la moralidad y su presión social puede estar relacionado con la necesidad de cohesión intragrupal frente a amenazas externas, es decir el origen de la moralidad puede estar relacionado incluso con la guerra. Véase las bases de la discusión en F. de Waal, *Primates y filósofos*, Paidós, Barcelona, 2007; F. De Waal, *El mono que llevamos dentro*, Tusquets, Barcelona, 2007.

<sup>27</sup> Podría decirse que las estructuras mentales que nos capacitan para la adquisición de cualquier lenguaje humano, tienen su paralelo en la reciprocidad, la empatía, el par placer-dolor propio y ajeno, y la vinculación al grupo que nos capacita para la asimilación de normas morales.

<sup>28</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Sec. II.

valiéndose de su propia noción posterior de *insociable sociabilidad*. Hoy diríamos que este concepto enmarca bien algunas de las presiones selectivas de la evolución prehumana. Pero éste no fue el caso. El sistema «crítico» se queda en una impresionante obra intelectual que yerra el tiro de lo empírico y de lo histórico en el ámbito político y social<sup>29</sup>. Sin embargo, antes de entrar en Hegel, subrayamos y repetimos que en otros lugares de la obra de Kant aparecen elementos susceptibles de una mayor finura intelectual para el análisis del ámbito político y moral de las sociedades humanas realmente existentes.

## II. Hegel

### 4. De Kant a Hegel

Antes de considerar la transformación hegeliana de la *insociable insociabilidad* creemos conveniente destacar algunos elementos de la formación del pensamiento de Hegel a partir de su crítica al kantismo. La finalidad es situar mejor la «prolongación» intelectual de la *sociable insociabilidad* en la filosofía hegeliana. Concretamente, destacamos el caso del «postulado práctico» como engarce de las filosofías de ambos autores, la deducción de las categorías, y el concepto de *Idea* en la filosofía de Hegel.

#### 4.1. El postulado práctico como punto de engarce entre las dos filosofías

El postulado kantiano (¡en singular!) de la razón práctica, tal como viene descrito en la 3.<sup>a</sup> y última edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel (1830)<sup>30</sup>, había sido el objeto de sus primeras meditaciones filosófico-morales. Muy cerca de su muerte (1831), en el § 55 de su *Enciclopedia*, rememora sus tiempos juveniles y señala el postulado kantiano como el punto de arranque de su propia filosofía, en contraposición a Schiller y a los «filósofos de la naturaleza». Éstos se prendieron de la tercera *Crítica* kantiana, explica Hegel, mientras él hacía pie en la segunda. El primer vino que contuvieron pues los odres de Hegel era kantiano, de modo que su aroma se percibe en muchas páginas de la filosofía hegeliana.

Hegel se fijó en el postulado porque los profesores de la *Stiftung* de Tübinga se apoyaban en la doctrina kantiana de los postulados para enseñar «lo de siempre», presumiendo al mismo tiempo de modernos. Pero el grupo de alumnos en aquel momento amigos de Hegel (Schelling, Hölderlin) denunciaban esa manera de proceder como un disfraz para disimular la vieja com-

---

<sup>29</sup> Véase F. Requejo, *Teoría Crítica y Estado Social*, Anthropos, Barcelona, 1991, cap. 2.

<sup>30</sup> Citaremos siempre esta obra según la traducción castellana de R. Valls (Alianza Editorial, Madrid, 1997, 1999, 2005).

plicidad de la Iglesia con la tiranía. El pseudokantismo de Tubinga lo tenían por mugre y nada más. Hegel, sin embargo, que no había aún renunciado a ser Pastor de la Iglesia evangélica (luterana), y debía por tanto ocuparse en el futuro de la educación del pueblo, buscaba aún en Kant un enfoque racional que legitimara esta actividad <sup>31</sup>.

En la *Enciclopedia*, Hegel dedica un total de 21 párrafos (§§ 40-60) al análisis crítico del criticismo kantiano porque, a pesar de que el idealismo más o menos teñido de romanticismo (Jacobi) ya se había abierto camino en las aulas universitarias, las discusiones sobre el kantismo continuaban. No nos detendremos aquí en los trece primeros párrafos de este largo pasaje porque se ocupan de la *Crítica de la razón pura*, y nuestro interés es ahora la *razón práctica*. Partiremos, pues, del § 53, donde Hegel consigna la dificultad básica con que tropieza cualquier filosofía moral: que *algún* precepto moral *debe* ser absolutamente obligatorio para todos los humanos, mientras por el lado contrario, quien se ocupa de moral topa con *la infinita variedad de aquello que vale entre los humanos como derecho y obligación*.

Partiendo de esa dificultad, el primer párrafo del § 54 denuncia la incapacidad de la filosofía práctica kantiana para resolverla. El formalismo que impregna esa filosofía relega los contenidos materiales a la facticidad de lo empírico, mientras que una auténtica ley, sea moral o jurídica, ha de mostrar la necesidad racional de su contenido. Dicho de otra manera: el formalismo es incapaz de superar no sólo el escepticismo teórico sino también el práctico.

Inmediatamente, el segundo párrafo de este mismo § 54, en vez de pronunciar rápidamente un veredicto condenatorio o de proponer su solución al problema, destaca un elemento en la misma doctrina kantiana que, si su autor lo hubiese perseguido, le habría permitido salir del atolladero. Ese elemento *salvador* de la filosofía moral kantiana lo enuncia Hegel como *la exigencia de que el bien tenga existencia mundana*. Y llama a esa exigencia *postulado de la razón práctica* (sin perjuicio de que, en otros lugares, la formulación se cambie en *postulado de la armonía* entre las exigencias de la moral y la necesidad de la naturaleza). Eso es ya más que la simple no contradicción de la tercera antinomia de la primera *Crítica*. Y esa armonía se *postula* porque no puede demostrarse como tesis. Pero la necesitamos, porque si los dos mundos son divergentes e inconciliables en sus exigencias, no será posible realizar el bien en este mundo. La filosofía moral kantiana, por tanto, postula la *posibilidad real* de hacer *el bien* en este mundo: un bien que en última instancia y que sea como sea, habrá de abarcar deber y felicidad. Esta suma de los dos bienes es lo que Kant postula, en efecto, al comienzo de la *Dialéctica* del final de la *Crítica de la razón práctica*, cuando emprende allí la definición de

---

<sup>31</sup> Véase R. Valls Plana, «Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel», en *La controversia de Hegel con Kant*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 2004, pp. 15-34.

*Bien*. Ocurre, no obstante, que Kant distingue en aquel lugar entre el Sumo Bien *absoluto* —que sólo podemos alcanzar después de la muerte— y el Sumo Bien *derivado*, residente desde ya en este mundo, aunque no deje de remitirnos al Sumo Bien del más allá.

Para comprender todo el alcance de la asunción por parte de Hegel del postulado kantiano conviene leer la tesis 8.<sup>a</sup> del elenco de doce tesis latinas que presentó recién llegado a la Universidad de Jena para ser habilitado como profesor (1801). Dice así: *la materia del postulado de la razón que la filosofía crítica expone destruye esta misma filosofía* (tesis 8.<sup>a</sup>)<sup>32</sup>. Comentemos:

- a) Adviértase que Hegel dispara contra Kant con bala kantiana, aunque ésta venga ahora cargada de spinozismo.
- b) Hegel estipula lo que cree que el postulado destruye y lo que no destruye. Destruye, desde luego, la coherencia global del sistema kantiano y destruye también el formalismo de éste ya que el postulado introduce una *materia* en el concepto más abarcante. No destruye, sin embargo, la libertad autónoma que Hegel reputa como la gran aportación de Kant<sup>33</sup>.
- c) La mención del spinozismo en esta tesis se dirige directamente contra el kantismo. En efecto, al decir que el postulado es spinozismo larvado invoca un autor que, repudiado por todos como «perro muerto», vale de todas maneras como una cosmovisión fuertemente unitaria en tanto descansa explícitamente en la unicidad de la sustancia. Esta característica del spinozismo, simplemente contemplada, lo aleja diametralmente del kantismo, tan dado a establecer duras dicotomías. Pero Hegel, siguiendo a Schelling, detecta un fondo de índole spinozista en el Sumo Bien kantiano<sup>34</sup>. Y por ello, en efecto, describiéndose la sustancia única como *Deus sive Natura*, resulta ser lo mismo que el *Sumo Bien* postulado por Kant. Cualquiera que entienda eso entiende también que en el concepto más abarcante no cabe ningún tipo de dicotomía entre el mundo ético (libertad) y el mundo físico (necesidad).

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta aquí, es fácil entender, como veremos, que el *postulado* se transformara en Hegel en lo que él entiende por *Idea*, y que le facilitara llevar a cabo la corrección del *Ich denke* como principio de la deducción de las categorías.

<sup>32</sup> *Werke 2*, p. 533.

<sup>33</sup> En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, llega a decir que Kant acertó al poner lo absoluto en la libertad.

<sup>34</sup> Ripalda, p. 59. Schelling llega a escribir: *¡Entre tanto me he hecho spinozista! No te asombres. Enseguida te digo cómo*. Y a continuación explica que el principio de la verdadera filosofía debe remontarse por encima de la doble posibilidad de empezar por el yo o por su objeto, y empezar no por un yo ya constituido, sino por un yo *puesto por la libertad*.

#### 4.2. *La deducción de las categorías y su principio*

Atendamos ahora al sistematismo de las dos filosofías y a la necesidad de la *deducción de las categorías*. El sistematismo comporta siempre que cualquier tesis particular haya de ser vista y enjuiciada, en primera instancia, dentro del sistema al que pertenece. Y respecto de la *deducción*, hay que decir rápidamente que los dos sistemas coinciden en este punto, considerándolo esencial. La cuestión consiste, podemos decir, en encontrar a lo largo del discurso lógico, las *categorías del lenguaje / pensamiento*. Cuando las tengamos, y sólo entonces, dispondremos de las palabras-concepto para hablar de moral y política de una manera sensata o simplemente razonable. ¿Cómo podremos hacerlo si antes no hemos aclarado y pulido el sentido de palabras tan inevitables como *libertad, individuo, sociedad, Estado, democracia, etc.*

Esa previa *emendatio verborum* cree Hegel que Kant ya la había intentado en su *Lógica trascendental*, completándola a continuación en la *Dialéctica* que la sigue en la *Crítica de la razón pura*. La tarea se planteaba allí como juicio crítico de las categorías para aquilatar su aptitud para captar verdades objetivas. Pues bien, la *Lógica* de Hegel reasume y corrige la deducción kantiana, no porque la subestime, sino porque no la considera bien lograda. Dicho de otra manera: los dos filósofos coinciden en que, si es verdad que sin una columna vertebral bien erigida cualquier torso se convierte en una masa deforme de carne, de la misma manera un discurso sobre política al que le falte un armazón de categorías bien pulidas se convierte en un *totum revolutum* de opiniones confusas, probablemente falaces.

Cualquiera que se ponga en la boca a Hegel, por tanto, debería saber que lo que más quiere este filósofo es hablar y escribir sobre política, no sobre raras cuestiones *metafísicas*. Y es con este fin que escribe su *Lógica*, llamándola precisamente así (y no *Metafísica*), porque continúa la *Lógica trascendental* kantiana y, cómo ésta, no especula sobre presuntas entidades más allá de la realidad física.

#### 4.3. *Idea según Hegel*

Es posible ahora sintetizar los resultados de la absorción por parte de Hegel del postulado kantiano. Estos quedan condensados, en efecto, en lo que él entiende por *Idea*. Se trata de una noción enteramente distinta a la que tiene el mismo término en Kant.

A pesar de la coincidencia señalada en la necesidad de deducir las categorías, hay que destacar, sin embargo, una diferencia entre ambos filósofos que puede llegar a ser oposición. Hegel piensa, en efecto, que Kant no llega ni tan siquiera a deducir las *doce categorías* sino la categoría en singular, porque el *Ich denke*, usado como principio de la deducción, era un principio deficitario.

Inspirándose en Fichte, Hegel corrige el principio kantiano y lo sitúa en un punto más abstracto y elevado (el ser), lógicamente anterior a cualquier distinción entre pensamiento y acción o entre lo subjetivo y lo objetivo. Y en segundo lugar, Hegel corrige también a Kant en cuanto éste limitaba el conocimiento humano a las cosas tal como son *para nosotros*, pero le vetaba el conocimiento de las cosas *en sí*. Según esta posición, los humanos nos limitamos a acopiar *hechos* contingentes peor o mejor ordenados bajo las *Ideas*, pero no alcanzamos ninguna verdad objetiva propiamente necesaria. Y eso Hegel no lo puede soportar. En su *Fenomenología del Espíritu* había ya establecido la audaz ecuación que igualaba el *en sí* y el *para nosotros*. «En sí o para nosotros» repetía continuamente. Eso significa, si bien se piensa, que el auténtico y veraz sujeto cognoscente no es el individuo aislado, sino alguna clase de sujeto colectivo o social.

Kant, por consiguiente, nos había devuelto al escepticismo de Hume. Es verdad, cree Hegel, que el camino de la sabiduría *pasa* por el escepticismo, pero no se queda en él. Ni tampoco se queda en el estudio de la ilusoria apariencia sensible (*Schein*), sino que amplía su consideración de la existencia a los auténticos fenómenos sensibles (*Erscheinungen*) dotados en sí mismos de una estructura racional o esencia inteligible. Y avanza finalmente hasta ciertas realidades enfáticamente excelentes<sup>35</sup> que él categoriza como *Wirklichkeiten* o realidades efectivas, siendo una de ellas el Estado. No se trata de simples realidades que se presentan *ahí* ante nosotros (*Realitäten*), sino realidades que sobresalen por encima de apariencias y fenómenos en tanto su existencia es *manifestación* de su esencia. Esencia y existencia son, en esas realidades, lo mismo.

La existencia de la *realidad efectiva* no es por tanto para Hegel mera copia defectuosa de alguna idea transmundana, sino que es verdadera *idea en el mundo*. Es decir, una idea que no es ni kantiana ni platónica. Se trata de una existencia que se manifiesta como verdaderamente efectiva o eficaz. Si para Platón una guapa moza (una *kalé parthenos*) o un buen atleta son realidades efectivas que brillan con luz propia frente a las feas y a los cojos, es porque son como *deben ser*.

Una buena intelección de lo que acabamos de decir contribuye a una recta comprensión del llamado estatalismo de Hegel, quien define al Estado como *Wirklichkeit* (realidad efectiva) *de la idea ética*<sup>36</sup>. *Esto equivale a decir que el organismo máximamente político (por lo menos hasta 1831) es la mismísima idea ética presente en este mundo*. No niega que se den en el mundo otras realidades-idea (arte, religión, filosofía) como aspectos de la idea única, ni niega tampoco que los Estados particulares, históricamente determinados (y que no son eternos, por supuesto), puedan verse afectados por rasgos más o

<sup>35</sup> Enc. § 142.

<sup>36</sup> *Filosofía del Derecho* § 257.

menos contingentes o indeseables <sup>37</sup>. Esos defectos no anulan por sí solos su efectividad, aunque la perjudiquen.

En resumen: la *Idea* hegeliana es única pero cumple varias funciones distintas. Es principio del proceso lógico que origina todo el sistema. En este punto inicial, el principio es principio porque virtualmente o en potencia precontiene indiferenciadamente lo que se desplegará como un gran conjunto de determinaciones diferenciadas. Al final del sistema resultará que jamás hemos salido de él, y desde este final podremos contemplar el conjunto con todas sus diferencias internas. Éstas habrán pasado de la potencia al acto. En el transcurso del proceso aparecerá la idea cuando ocurran ciertas totalizaciones parciales. Ellas serán *la* idea, pero mostrarán tan sólo un aspecto de ella.

## 5. La transformación hegeliana de la insociable sociabilidad <sup>38</sup>

### 5.1. La sociedad civil como sede de nuevos antagonismos

Después de este repaso y comparación de los aspectos más generales del kantismo y del hegelianismo, estamos en disposición de volver al asunto principal del presente artículo, esto es, a la insociable sociabilidad.

Recordemos primero que Hegel no niega que la raíz natural de los conflictos sean las pasiones y deseos de los individuos. No obstante, al contrario que Kant, no atiende tanto a la instauración misma de los Estados —¿contrato social? ¿idea de la razón?— sino que los considera como ya constituidos, y eso es así porque en su filosofía no trata de decir cómo las cosas deben ser, sino como son. No somos nosotros quienes creamos el Estado sino que nacemos ya en uno de ellos. Y debemos atenernos a lo que éste sea.

En relación a la *insociable sociabilidad*, Hegel traslada los antagonismos a la sociedad civil (burguesa) como fenómeno típicamente moderno <sup>39</sup>. En esa sociedad civil es donde se sitúan ahora preferentemente las tendencias disgregadoras y socializadoras. En la sociedad civil, como segunda esfera de la *eti-*

---

<sup>37</sup> FD apéndices a los §§ 258 y 259. Ese es el sentido correcto de la aseveración de Hegel en el Prólogo de la FD y repetida luego en la nota al § 6 de la ENC y que tantas veces ha sido esgrimida como refutación evidente de la filosofía hegeliana. Los críticos de Hegel poco enterados la entienden como si en ella se dijera que todas las realidades son racionales.

<sup>38</sup> La expresión kantiana *ungesellige Geselligkeit* no aparece literalmente en Hegel, pero sí la noción. En el índice muy completo de la edición de la obras de Hegel publicada por Suhrkamp la expresión no se encuentra.

<sup>39</sup> En el pensamiento de Kant y de Hegel no sólo pesó mucho la Revolución francesa sino también la revolución industrial. Lo que decimos en la nota anterior prueba que el moralismo de Kant estaba templado por el hecho, históricamente indudable, de la precedencia de lo técnico y de lo artístico respecto de lo moral. No olvidemos que los economistas clásicos eran Profesores de Filosofía moral. En el estudio de Hegel sobre la sociedad civil contempló como decisivo el subsistema económico y admiró la Economía política como una nueva ciencia enteramente propia de su tiempo (FD, nota al § 189).

*ciudad* hegeliana (¡no ya de la moralidad!), se ubican ahora los particularismos generadores de los conflictos contemporáneos. En nuestra sociedad civil cada uno va a lo suyo, y eso la convierte en el lugar de origen de las guerras y en la amenaza más dura y actual de la estabilidad política y ciudadana.

Sin embargo, como decíamos, en esa sociedad civil moderna, no residen solamente tendencias disgregadoras, sino que la misma experiencia de los conflictos económico-sociales que surgen en ella promueve también el asociacionismo. Se producen, en efecto, asociaciones en torno a intereses particulares que, sin alcanzar la universalidad total, forman unidades cada vez más amplias. Para entenderlo bastará, de momento, enumerar tres clases de conflictos muy actuales: los que se sustancian en la misma sociedad civil, los que necesitan la intervención del Estado, y los que se producen entre la sociedad civil globalmente considerada y el Estado. Pongamos ejemplos: el conflicto de intereses entre los pequeños comerciantes se soluciona prácticamente en el interior mismo de la sociedad civil mediante asociaciones más o menos gremiales (corporaciones, dice Hegel). En segundo lugar, el conflicto entre los pequeños comercios y las grandes superficies exige inevitablemente una regulación emanada del poder político. Y en tercer lugar, la complejidad y el peso de la sociedad civil suscitan conflictos estructurales con el Estado. Es el caso, por ejemplo, de las quejas de los sectores económicos contra el intervencionismo estatal o por la falta de protección de su libertad e intereses a pesar de los cuantiosos impuestos que pagan (y que, si pueden, defraudan).

De todo ello resulta una clara ambigüedad de la sociedad civil. En efecto, habiendo descrito la *eticidad*, o sistema social en su conjunto, como *la idea de la libertad que ha devenido mundo ahí disponible y (segunda) naturaleza de la autoconciencia*<sup>40</sup>, resulta paradójico que Hegel no pueda hallar una definición precisa de esta parte de la *eticidad*. Eso es así porque la sociedad civil es ante todo la esfera de la particularidad y, como tal, alberga una tensión entre ésta y la universalidad (el Estado) que amenaza siempre con desgarrar el conjunto social<sup>41</sup>. En vez de darnos una definición de sociedad civil, Hegel nos da solamente una duplicidad de principios que rigen en ella: además de la particularidad, una cierta universalidad que no es la del Estado. Por un lado la persona concreta con todas sus necesidades particulares, naturales o sobrevenidas, y por otro lado, una cierta universalidad deficiente que consiste en la colaboración inevitable con los otros, si es que aquellas necesidades han de ser satisfechas. Según las palabras muy elocuentes que tomo del apéndice al § 182 de la FD, *en la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular*. Se forman, así, grupos de intereses particulares (hoy, *lobbies*) que,

---

<sup>40</sup> FD § 142.

<sup>41</sup> FD § 182.

sacrificando en parte la individualidad más estrecha de sus miembros, se asocian para defender determinados intereses comunes.

Añadamos aún que cuando en el § 142 se define la *eticidad* en general como *la idea de la libertad* ha de entenderse que *idea de libertad* significa *la idea total y única* vista a través de una de sus determinaciones <sup>42</sup> (en este caso, la libertad). Pero en este párrafo, y recordando una vez más que para Hegel la idea tiene existencia real y objetiva en este mundo, nos añade que tal idea es el *bien viviente*. El bien no es por tanto un concepto abstracto (lo bueno) sino el bien real y, si se quiere, el Sumo Bien viviendo y actuando en este mundo. Es, nada menos, la matriz *viva* que engendra los bienes limitados que las leyes humanas convierten en contenido. Este Bien los produce, alberga y cambia esta matriz con arreglo a los cambios históricos que van sucediendo. Cabe pues afirmar que el Sumo Bien de procedencia platónica y kantiana, reelaborado por Hegel, recoge y aloja aquella *materia del postulado* con la importante corrección de que la mera armonía se ha convertido en identidad diferenciada. Dentro de esta concepción del bien, hay que destacar también el papel que la autoconciencia juega en ella. En efecto, la autoconciencia (que caracteriza desde luego al ser humano individual) forma parte del bien objetivo o *eticidad* (familia, sociedad civil y Estado). Forma parte de la segunda naturaleza además de la primera.

Concluamos, pues, que Hegel, al colocar la *insociable sociabilidad* en la sociedad civil, resalta sobre todo que el antagonismo que reside en ella es fuente de conflictos pero es también factor de socialización. No solamente nos enfrenta y enfrenta a los Estados entre sí, sino que también nos educa para la ciudadanía. En el último peldaño de esa educación práctica, el *bourgeois* aprende a comportarse como *citoyen*, es decir, como sujeto político.

## 5.2. *El Estado como «realidad efectiva de la idea ética» conserva su supremacía*

Sea cual sea la eficacia de la sociedad civil para engendrar nuevas asociaciones de intereses particulares y educar al burgués o profesional, el Estado está sobre ella. Los hombres de negocios, cuando se ponen a hablar de política, son muy aficionados a cantar las glorias de la sociedad civil. La posición de Hegel es más matizada. Considera que el hecho de que la sociedad civil moderna se haya constituido en un organismo distinto al Estado, ha significado un gran avance. En la *polis* clásica no había ocurrido así, y esto era un gran déficit porque en ella no quedaban efectivamente reconocidos los derechos de los individuos y sus intereses particulares. La universalidad del Estado antiguo resultaba, pues, demasiado abstracta. Un defecto en el que pueden caer aún los Estados actuales cuando pretenden fiscalizar y controlar toda la economía.

---

<sup>42</sup> Versión hegeliana del perspectivismo de las mónadas, según Leibniz.

### 5.3. Ineficacia del cosmopolitismo y del ideal de la paz perpetua

Congruentemente con el realismo estatalista que profesa, Hegel acentúa su conocido antimoralismo y ve con escepticismo los ideales de la sociedad cosmopolita y de la paz perpetua. Kant había proyectado esos ideales en continuidad con la *insociable sociabilidad*. Hegel cree que la evolución de la realidad y sus complejidades engendra por sí misma mecanismos de interacción que tienden a la solución de los conflictos. Esos mecanismos deben respetarse y usarse, tengan la eficacia que tengan, pero no cabe esperar que los imperativos morales posean por sí solos la fuerza necesaria para unificar a la Humanidad y extinguir las guerras. Mientras las Ligas de Naciones excogitadas por Kant carezcan de auténtico poder legislativo, judicial y punitivo seguirán siendo impotentes. El horizonte kantiano del cosmopolitismo y la paz perpetua se queda, pues, para Hegel, en sermón moral, tan bello como ineficaz. Y el Estado, con las diferencias anotadas entre Kant y Hegel, sigue siendo aún el poder máximamente socializador.

El conjunto de parágrafos (§§ 330-340) de la *Filosofía del Derecho* se dedican a las relaciones internacionales y al ideal de la paz perpetua. Dicho de manera muy sumaria, Hegel ve en las relaciones internacionales tres componentes. En primer lugar, un Estado de guerra potencial que se pone en evidencia cuando se oficia la liturgia de los desfiles militares: se pretende que la exhibición de armamento ejerza una función disuasoria. En segundo lugar, unos tratados de comercio que hoy llamaríamos de modo más general tratados económicos. Estos se firman cuando dos o más Estados dan con la posibilidad compartida de hacer buenos negocios. Se cumplen entonces *religiosamente*. Pero si el negocio y su posibilidad se esfuman el tratado queda sin efecto, sin necesidad de denunciarlo. Finalmente, la utopía de la sociedad cosmopolita y la paz perpetua. Entiende Hegel que esos ideales se quedan en eso. Son moralina ineficaz porque carecen de una institución real y efectiva que tenga el suficiente poder para obligar a los Estados existentes.

Los Estados particulares, según Hegel, alcanzan existencia real cuando son reconocidos por otros Estados, aunque se trate en principio de un reconocimiento meramente formal. Éste, sin embargo, alcanza luego un cierto contenido real mediante las relaciones políticas, diplomáticas y, sobre todo, mediante los tratados económicos. Tales relaciones, no obstante, apenas se estabilizan mediante instituciones duraderas y eficaces. Ni tan siquiera el Derecho internacional llega a ser Derecho propiamente dicho ya que las Ligas de Naciones (ONU, hoy en día) carecen de poder efectivo sobre los Estados miembros. Por eso los sueños del idealismo moral se perennizan. Al fin y al cabo, según Hegel, el sistema filosófico recoge y ordena lo que ha ido apareciendo a lo largo de la Historia. Y, de momento, no hay más. Lo que vaya a devenir después está por ver, pero esta visión no se puede confiar a videntes o profetas.

## 6. Otras consecuencias de la corrección hegeliana del postulado de la razón práctica

### 6.1. Contenidos versus formalismo

Hegel se mantuvo firme a lo largo de toda su vida en que la moralidad no podía detenerse en su formalidad. El formalismo arrojaba a Kant al escepticismo, tanto en el aspecto cognoscitivo (por no superar el nivel del entendimiento o *Verstand*) como en el práctico (por poner, a su pesar, un abismo entre la naturaleza y el deber moral). Hegel no desprecia las formalidades (su *Lógica* lo atestigua con largueza), pero considera nefasto no ir más allá de ellas. ¿Cómo puede uno interesarse por las leyes, sean morales o jurídicas, si pasa por alto su contenido? Hegel libera a Kant de la incapacidad de su moral para generar y justificar el contenido concreto de las leyes. Y la absorción hegeliana de la *materia* del postulado convierte *eo ipso* la moralidad en *eticidad*. Las costumbres sociales imponen deberes a los individuos en virtud de su profesión. Todos vivimos en la sociedad civil y en ella debemos primero elegir profesión y después desempeñarla honestamente. Y el Estado, por su parte, refuerza con sus poderes esta obligación social sin la cual es imposible la convivencia. Así la *eticidad* hegeliana es el *bien viviente* que habita en las tres grandes organizaciones sociales (familia, sociedad civil y Estado), y es ese bien viviente el que en cada caso engendra las obligaciones pertinentes. Un bien en el que destacan sus componentes emocionales, que recubren el componente racional.

### 6.2. Antimoralismo

La *eticidad* hegeliana es ya una forma de antimoralismo, pero éste es patente en la inquina de Hegel contra los sermoneadores (antipatía seguramente heredada de los *Scholias* de la *Ética* de Spinoza). Kant satura su moral de procesos *in infinitum* según los cuales a lo máximo que podemos aspirar es a un acercamiento asintótico al ideal. Con ello Kant suministra un alimento eterno a los sermoneadores: para la continuidad de su oficio les va muy bien que las cosas nunca acaben de ser perfectas. El trabajo del moralista está así asegurado. Hegel, en cambio, elabora teóricamente el concepto de buena infinitud y, al hacerlo, remarca que ésta no siendo cuantitativa, como la imaginamos vulgarmente, se cierra sobre sí misma dibujando un círculo de actividad eterna<sup>43</sup>. En este círculo precisamente hay que ubicar el bien mundano y viviente de la *eticidad*. En este contexto se entiende pues que Hegel acuse

---

<sup>43</sup> ENC § 95.

a Kant de mantener posiciones de lo que él denominaba *cristianismo judaizante*, el cual cuando habla de Dios lo considera como *el trascendente*, mientras cuando habla del mundo lo tiene por un *valle de lágrimas*. Extremo que se confirma cuando Kant desplaza (*verstellt*) la realización del ideal moral (deber + felicidad) a la vida *post mortem*. También cuando afirma que carece de sentido una república de ángeles, pero se puede pensar una república de demonios. Los demonios de la república mundana serían desde luego malos (como debe ser), pero bastaría con que fueran inteligentes para que se plegaran al carácter coactivo de las leyes (¡si éstas fuesen efectivas!).

### 6.3. *Lo absoluto*

No prescindimos enteramente de la enojosa cuestión religiosa por dos motivos. En primer lugar, porque lo absoluto hegeliano absorbe e incluso digiere el contenido positivo de todas las religiones, a pesar de que Hegel no puede ser calificado de ateo. Pero cuando afirma que la palabra Dios no pertenece al lenguaje de la razón sino al de las representaciones del entendimiento rechaza implícitamente los distintos contenidos de las diferentes religiones. Son, sencillamente, representaciones más o menos míticas, imaginadas para transmitir mejor o peor una moral popular. Marginando por tanto la palabra «Dios» como carente en sí misma de significado, hay que sustituirla por *lo absoluto* (no *el absoluto* que lo personaliza mediante una traducción deficiente).

En segundo lugar, eso *absoluto*, además, no se corresponde con ningún dios separado ni de este mundo ni del universo. Forma parte del mundo, es inmanente a él, como los dioses de Aristóteles, y ocupa su cúspide indiferenciada. Las diferencias que engendra forman parte de él como miembros suyos, pero eso no significa que Hegel sea panteísta, como tampoco lo era Spinoza. Ninguno de los dos lo es porque tanto los *modos* de Spinoza como las determinaciones que pone Hegel en lo absoluto son entidades que se distinguen realmente de su principio.

En resumen: la relación de Hegel con Kant es múltiple y polivalente. Es múltiple porque contiene varias dimensiones en común ya que ambos abordan problemas sociales y políticos de su tiempo y quieren tratarlos racionalmente. Pero es también polivalente porque Hegel, lo mismo cuando lleva la contraria a Kant que cuando le sigue, añade muchos matices. Y sin embargo, a pesar de la complejidad de la relación, es posible hallar una línea de desarrollo que hemos cifrado en el *postulado de la razón práctica* kantiana, al cual Hegel sumó más tarde la suposición igualmente kantiana de un entendimiento intuitivo. Tesis ambas que incidieron en la formación del principio he-

geliano de la deducción de las categorías y de las demás características que hemos esbozado.

## 7. La racionalidad social según Hegel

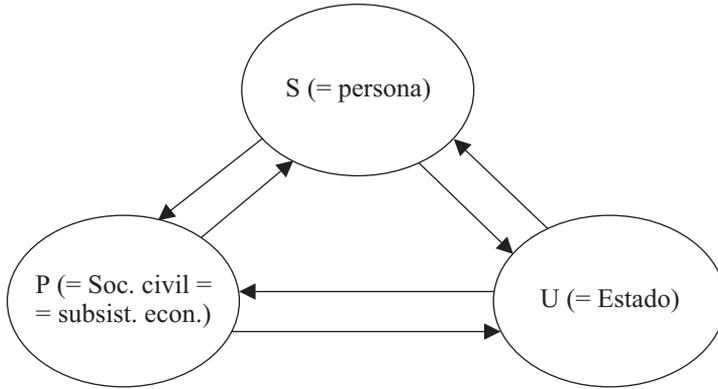
### 7.1. Interacciones del sistema social

Partamos ahora de la nota al § 198 de la *Enciclopedia*. Como se ve en el texto que transcribo literalmente en la nota a pie de página <sup>44</sup>, se hace ahí explícita la triple forma circular que Hegel atribuye a la racionalidad en general, y más en concreto a las interacciones que se producen entre los tres organismos del sistema social (persona/familia, sociedad civil, Estado). El texto es muy condensado y de lectura difícil especialmente porque en él se usa una terminología propia de la *Lógica* formal de procedencia aristotélica. A pesar de ello el texto es inteligible e interesante porque proporciona el esquema más general de las interacciones sociales.

Los tres *términos* que la nota de Hegel contempla en lenguaje lógico expresan los tres organismos de la *eticidad* y funcionan aquí como tres subsistemas: la persona o unidad familiar, la sociedad civil y el Estado. La persona y toda la unidad familiar que encabeza funciona como la singularidad del concepto; la sociedad civil, como lugar donde se desarrolla la economía, encarna la particularidad lógica; y el Estado, en fin, realiza la universalidad. Pero de la nota se desprende claramente que ninguno de ellos puede subsistir separadamente. Todos viven trabados en y con los otros formando la sociedad entera como un todo vivo, orgánico, cabe decir. Los tres momentos dan lugar a tres círculos dependiendo de cual de ellos se toma como iniciador de la interacción. Y como la circularidad puede desarrollarse en dos sentidos el esquema total suma seis círculos. Veámoslo.

---

<sup>44</sup> Enc § 198 nota: «Del mismo modo que [lo es] el sistema solar, también el Estado en el campo de lo práctico es un sistema de tres silogismos. 1) El singular (la persona) se concluye mediante su particularidad (las necesidades físicas y espirituales, [que es aquello] que más configurado da [lugar a] la sociedad civil), con lo universal (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). 2) La voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades en la sociedad, en el derecho, etc., del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc. 3) Pero [también] lo universal (Estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia. Cada una de las determinaciones, en tanto la mediación la concluye con el otro extremo, se concluye asimismo consigo, se produce, y esta producción es autoconservación.— Sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización».



(S, P y U son los términos lógicos clásicos: Singularidad; Particularidad; Universalidad)

1) (S-P-U) = La persona se concluye consigo misma, es decir, satisface sus necesidades o, lo que es lo mismo, se mantiene, vive, crece y se realiza insertándose en la sociedad civil y en las mediaciones que ocurren en el todo social. El individuo-persona, en efecto, cuando toma la iniciativa y, ejerciendo su profesión, actúa directamente en el subsistema económico determina indirectamente la política aunque sea sin querer. Pero como sea que la política determina la vida de la persona, resulta que el individuo recibe a través de la economía y de la política la determinación que él mismo puso. La recibe, sin embargo, modificada por su paso a través de las dos esferas restantes. En una palabra, se autodetermina en la interdependencia.

2) (P-U-S) = Ahora bien, la sociedad civil, como lugar de la satisfacción de las necesidades (economía), es también un subsistema que tiende *per se* a su propia conservación y crecimiento tomando iniciativas. Pero no se autodetermina al margen de los otros dos subsistemas, sino que determinando la política (v. g. con peticiones o iniciativas legislativas), obtiene nuevas leyes que modifican a su vez la vida de las personas (p.e., su acceso a la propiedad), y éstas ejercen entonces su profesión de manera distinta. La relación P-U dentro de este círculo es de gran importancia (representa la actuación de los *lobbies*).

3) (U-S-P) = El Estado, a la búsqueda de su propia subsistencia (¡pervivencia de Maquiavelo!) y para satisfacer sus finalidades específicas pone determinaciones en la vida de las personas mediante su actividad legislativa. Estas determinaciones modifican, por ejemplo, la actividad laboral de los ciudadanos y, mediante ellas, interviene también en el rendimiento del subsistema económico. Ahora bien, como sea que la cosa funciona también en la otra dirección, resulta que:

4) (U-P-S) = El subsistema político toma iniciativas sobre él mismo buscando conservarse y reproducirse. Determina entonces a los otros dos

subsistemas. Cambia, por ejemplo, las tasas de interés o grava con impuestos la actividad económica. Y estos cambios económicos repercuten en la vida de las personas y, finalmente, en la política misma porque los ciudadanos alteran sus opiniones políticas y su conducta como tales. A su vez, la política se ve también modificada porque las personas varían su participación en ella. En este silogismo la relación U-P es el otro punto principal —el primero lo hemos indicado en el silogismo 2)— de articulación entre sociedad civil y Estado. Aquí la acción va en dirección contraria, desde el Estado a la sociedad civil, y es el lugar sistemático del derecho administrativo.

5) (P-S-U) = Por otro lado, el subsistema económico, a fin de autoconservarse, interviene en las personas cuando concede, por ejemplo, mejoras salariales, comprando, así, paz laboral. Eso no deja políticamente indiferentes a los trabajadores y éstos modifican su actuación como ciudadanos.

6) (S-U-P) = Finalmente las personas toman también iniciativas específicamente políticas a fin de que el poder intervenga en la economía y, dado que ésta repercute en su vida, las personas se ven igualmente determinadas por esta vía.

Conviene hacer ahora diversas observaciones:

- 1) La intención última de Hegel consiste en mostrar la racionalidad de la sociedad moderna para reconciliar al individuo con su mundo. El prestigio alcanzado en su tiempo por las leyes de Newton obligaba a no perder de vista que el mundo de la libertad es superior y reproduce muy de cerca las estructuras del pensamiento.
- 2) El malabarismo teórico de Hegel para hacer ver el juego circular de causalidad recíproca o de interacción mutua tiene alguna ventaja. Rompe el esquema ingenuo y vulgar de la causalidad unidireccional.
- 3) Hegel consigue cierta representación de otra cosa muy importante y difícil de captar, a saber, que todo sistema y subsistema se autodetermina en vistas a su autoconservación, pero eso no lo puede lograr sino en dependencia de los otros. Subrayemos pues que cada *momento* lógico, en tanto se erige en subsistema, tiene su propia lógica de autoconservación, la cual, mirando solamente a su beneficio tira en sentido contrario a la conservación del sistema global. Es, en este sentido, asocial, y tiende a lo que Hegel llamaba *atomismo social*. Tal atomismo, como también el individualismo puro, no existe ni puede existir. Es una ficción de los teóricos contractualistas para montar encima el pacto social.
- 4) Es también importante subrayar que la iniciativa de cada subsistema se ejerce directamente sobre los otros dos y que esta acción, tanto si se quiere como si no, repercute más tarde indirectamente en la esfera que tomó la iniciativa. Pero como sea que tal iniciativa será modificada por la acción de las dos restantes, llegará a la esfera de donde partió la iniciativa por su espalda, por decirlo así, y quizá de manera irrecon-

cible y no querida. El efecto *boomerang* puede tener consecuencias muy desagradables para quien lo lanzó.

- 5) Más importante es la consecuencia que conviene resaltar, a saber, que las iniciativas que un subsistema comunica a otro no son audibles por el receptor, a menos que éste las capte como beneficiosas para su propia conservación. Las peticiones legislativas que los *lobbies* elevan al Estado: éste no las atenderá si cree que ellas no acarrearán para él beneficios políticos. No es que haga oídos sordos al mensaje, es que no lo percibe. O, si se prefiere, lo percibe, pero sólo como ruido.

### 7.2. Patriotismo

La doctrina sobre este punto <sup>45</sup> podemos resumirla así: el patriotismo no consiste en un sentimiento ni tampoco en la disposición subjetiva a morir por la patria (*dignum et decorum est pro patria mori*, decían los antiguos). Consiste en la adhesión racional a las instituciones del propio país, adhesión que sólo puede ser racional cuando las instituciones funcionan de acuerdo con la finalidad que las originó, a saber, domesticar la conflictividad o, al menos, paliarla. El texto de Hegel ensalza por tanto el patriotismo de Estado, pero da de él una noción poco común. No descarta del todo los sentimientos pero los subordina a la razón cuando ésta da testimonio de que las instituciones cumplen con sus fines. Dicho sencillamente: cuando la administración de justicia, por ejemplo, no administra justicia, nadie puede darle un aprobado racional. Y difícilmente podrá aprobar tampoco a aquel Estado que goza de una Administración de justicia notablemente deficiente.

### 7.3. Crear instituciones, tarea principal del político

De donde se deduce, creemos, que la tarea principal del político consiste no en redactar y someter a aprobación papeles escritos (Hegel ya advertía que la Constitución de un Estado no puede reducirse a un pedazo de papel, *ein Stück Papier*), sino en establecer un conjunto de instituciones que mediante su funcionamiento regular contribuyen a evitar y solucionar conflictos. La verdadera Constitución de un Estado, sin despreciar el documento que la formula, reside en el entramado interactivo de sus instituciones.

---

<sup>45</sup> FD § 268.

### III. Once conclusiones sobre la «insociable sociabilidad» en Kant y Hegel

En este artículo hemos señalado la importancia para la teoría política y para la comprensión de la complejidad de las sociedades actuales del concepto de *insociable sociabilidad* y, más subsidiariamente, del *patriotismo*, del *cosmopolitismo* y de la *moralidad-eticidad* que, con distintos nombres y matices, forman parte de la filosofía política de Kant y de Hegel. Como conclusiones destacamos:

1) La *insociable sociabilidad* supone un concepto-marco que permite pensar mejor las dificultades actuales de las democracias, tanto en la esfera internacional como en el de proceder a una acomodación política estable de su pluralismo interno de carácter cultural y, en su caso, de carácter nacional. También ayuda a entender mejor nociones como el patriotismo y la sociedad cosmopolita, más allá de los límites que estas nociones tienen en el pensamiento ilustrado tradicional. Frente al optimismo de otros, esta noción kantiana nos facilita pensar el avance hacia una *sociedad cosmopolita*, es decir, hacia una sociedad que «aplica universalmente el derecho».

2) Los conceptos kantianos de cosmopolitismo y de patriotismo presentan, sin embargo, límites conceptuales y de realización política. Ambos conceptos se muestran en cambio más relevantes sin se entienden a la luz de dos perspectivas: a) la *insociable sociabilidad* que caracteriza la doble pulsión conflictiva y cooperativa de los humanos —que pueden caracterizarse como egoístas solidarios o empáticos—, y b) del uso regulativo de las *Ideas* de la razón, el cual, según el propio Kant, caracteriza la capacidad cognoscitiva de los humanos más allá de su voluntad.

3) La racionalidad pasada por el lenguaje es lo que más nos *distingue* como especie. Sin embargo, probablemente no sea esto lo que más nos *constituye* como individuos de esta especie. Ello se plantea en Kant en los términos de una Ilustración que aplaude las revoluciones políticas contemporáneas de carácter liberal-democrático, pero que no quiere caer —no siempre consiguiéndolo— en ingenuidades racionalistas o éticas en la comprensión y desarrollo de los componentes normativos agonísticos. Dichos componentes se encuentran siempre presentes en las democracias y en la escena internacional, que remiten inevitablemente a un fondo parcial pero permanentemente conflictivo en las relaciones humanas.

4) Desde una perspectiva contemporánea, la *insociable sociabilidad* es un concepto que complementa tanto en sus dimensiones individuales (Kant) como sociopolíticas (Hegel) lo que también resulta ser un rasgo insuperable del mundo contemporáneo: el pluralismo de valores, intereses, e identidades que habitualmente revisten un carácter agonístico y que remiten a componentes emocionales. Se trata de un pluralismo que a principios de siglo XXI mues-

tra aún problemas de acomodación no solo en el ámbito internacional, sino también en los derechos, instituciones y procesos de decisión de las democracias de raíz liberal.

5) Las coincidencias iniciales entre Kant y Hegel son:

- 5.1) La *insociable sociabilidad* es entendida por ambos como algo inherente a la condición humana: hemos de aprender a vivir con conflictos irresueltos porque son consecuencia de los antagonismos que anidan en nuestra naturaleza.
- 5.2) Los dos autores, a pesar de ser filósofos morales, evitan el moralismo. Son, en este sentido, realistas, porque ninguno de ellos cree suficientes los imperativos morales para atajar los conflictos y humanizar, así, a la Humanidad. De una u otra manera piensan los dos que se deben completar los actos morales con algún tipo de motivación emocional para que sean eficaces.
- 5.3) Kant y Hegel son filósofos de la historia porque ésta última ofrece ejemplos de la superación de muchos conflictos mediante la política.
- 5.4) Ambos creen necesario deducir las categorías del pensamiento-lenguaje, no sólo porque esta deducción es la columna vertebral de sus sistemas filosóficos respectivos, sino también porque es imprescindible para disponer de un léxico preciso que nos permita pensar y hablar sensatamente sobre política.

6) A pesar de que Kant y Hegel coincidan en considerar fundamental la *insociable sociabilidad* de los humanos, difieren sin embargo en que:

- 6.1) Kant atiende primero al antagonismo natural y a su superación en la fundación de los Estados, mientras que Hegel, dando por hecha esta fundación, dirige su atención preferente a la conflictividad que anida en las sociedades civiles modernas y a su interacción con los Estados a los que están adheridas.
- 6.2) Kant considera, además, que el orden civil conseguido en el interior de los Estados está amenazado por los conflictos y las guerras entre Estados. Por esta razón cree que el «orden civil» ha de extenderse a las relaciones internacionales mediante Ligas de Estados que abran camino a la sociedad cosmopolita y a la paz perpetua. Dos metas éstas que, a despecho de su necesidad, no superan el estatuto de *Idea* de la razón. Esta Idea nos impone el deber de actuar como si pudiéramos alcanzarlas, pero lo máximo que podemos esperar es que el devenir histórico acerque a ellas a la especie humana. Hegel, por su parte, es escéptico respecto de la realización de esos ideales, y los trata como bellas utopías sin resultados prácticos.

7) Desde el primer momento de su iniciación filosófica, Hegel se prendió del *postulado kantiano de la armonía* entre el mundo de la necesidad y el

mundo de la libertad. Tanto es así que el postulado puede considerarse como el embrión de la filosofía hegeliana. Sin embargo, lo reelaboró muy a fondo. En primer lugar, subrayó algunas precisiones que el mismo Kant se había visto obligado a hacer. Al enunciar el contenido del postulado como armonía de los dos mundos, Kant había dado un paso más allá de la simple no-contradicción registrada en la primera *Crítica* (3.<sup>a</sup> antinomia de la Cosmología racional). Este cambio era condición de posibilidad que el mismo Kant se había impuesto para cumplir con la exigencia moral de realizar el bien *en este mundo*. Hegel advierte además que el mismo Kant había sentado la unidad de los dos mundos yendo así más allá de su armonía. Esa unidad aparece bajo el concepto de *Sumo Bien* al comienzo mismo de la *Dialéctica de la razón práctica* formando parte de la segunda *Crítica*, ya que si en este bien supremo se unen deber y felicidad, se unen los dos mundos. Sin embargo, Kant relega ese *Sumo Bien* a la trascendencia conformándose con que en este mundo se haga presente tan sólo como Sumo Bien *derivado*. Aquí Hegel se rebela con cierta fiereza porque cree que sin la presencia activa del Sumo Bien en este mundo no podemos actuar en prosecución del bien y la felicidad unidos.

8) A partir de Kant, Hegel da un golpe de mano especulativo y emprende la reelaboración del *postulado* kantiano hasta convertirlo en *lo absoluto*. Los pasos que da Hegel en esta dirección son:

- 8.1) Denunciar que el *postulado* es spinozismo larvado y que, como tal, contiene, una *materia*.
- 8.2) Dar efectividad a esta materia incorporando primero la actividad fichteana en el *ich denke* como principio de la deducción de las categorías. El principio ya no es así sólo cognoscitivo sino también activo.
- 8.3) Incorporar también al principio el *intuitus archetypus* de la tercera *Crítica*; un intelecto que como artífice de este mundo ha de ser supuesto, según Kant, como productor de todas las determinaciones del universo siendo nosotros simples colaboradores. El resultado de esta operación es que el principio de la deducción trascendental kantiana se ha convertido en Hegel en principio absoluto de su *Lógica*, y, en consecuencia, de todo su sistema. Es el vértice unitario del universo y contiene virtualmente (como potencia activa) todas las determinaciones de la realidad que, cuando se desarrollan, vienen a ser algo así como el cuerpo de lo absoluto. Y subrayemos que en el despliegue hegeliano de las categorías, tiene especial relevancia el concepto de realidad efectiva (*Wirklichkeit*) que le sirve a Hegel para definir al Estado en su teoría política.
- 8.4) Respecto a Kant, eso significa que Hegel ha superado de raíz y de un solo golpe el formalismo del conocimiento humano y de la obligación moral. La conciencia moral deja de debatirse entre la buena y la mala conciencia y pasa a ser conciencia ética cuyas obligaciones son concretas e incluyen deber y felicidad. La *eticidad* manda primero a

los ciudadanos que se incorporen a la sociedad civil escogiendo una profesión y actúen después honorablemente en el ejercicio de ella. Cumpliendo estas exigencias éticas, los miembros de una familia, de la sociedad civil y del Estado no sólo actúan por deber moral, sino también por las satisfacciones que obtienen en el ejercicio de sus profesiones. Hegel detesta a los moralistas por la esterilidad de sus ideales carentes de un órgano efectivo y real. Hegel no quiere de ninguna manera ayudarles diciendo *cómo deben ser las cosas* sino algo mucho más fundamental, decir *cómo son*.

9) La sustitución hegeliana de la *moralidad* por la *eticidad* se acompaña de la reivindicación de la sociedad civil moderna que, a diferencia de lo que había ocurrido en la Antigüedad, se ha constituido ahora como organismo distinto de la *polis*. La visión hegeliana de la sociedad civil como uno de los tres organismos de la *eticidad* es a sabiendas ambivalente. No se puede definir sino sólo señalar dos principios opuestos que la constituyen: la particularidad y la universalidad. Por un lado, Hegel puede reivindicarla con fuerza porque significa el reconocimiento de los derechos de la particularidad, cosa que no hizo la *polis* clásica. Pero, por otro lado, también se observan en ella nuevos antagonismos generadores de conflictos. Aparece así un trazo negativo muy característico de la sociedad civil. En ella los individuos particulares con sus intereses consideran al otro frecuentemente como competidor, y al final como lugar de la particularidad que genera también conflictos que la enfrentan al Estado. Sin embargo, en la línea de la *insociable sociabilidad*, Hegel contempla igualmente el trazo positivo de la sociedad civil: ésta no sólo disgrega sino que une, puesto que enseña prácticamente a los individuos en competencia que si no colaboran entre ellos no podrán satisfacer sus propias necesidades. La sociedad civil actúa así como maestra práctica que empuja a los individuos a asociarse.

10) Uno de los aspectos más ilustrativos para la situación actual a principios del siglo XXI lo ciframos en el esquema general de las interacciones entre los tres órganos de la *eticidad*: familia, sociedad civil y Estado. El esquema nos enseña:

- 10.1) Que la interacción solo es posible si los mensajes que un subsistema envía a los otros dos para pedir una determinación muestran que si atienden las peticiones cobrarán ganancias. En caso contrario, los mensajes ni tan siquiera serán percibidos como tales. Vale pues para los organismos *éticos* la ley de Maquiavelo que manda acrecentar el poder.
- 10.2) Cada subsistema tomará, así, sus decisiones mirando siempre hacia su autoconservación. Y no tomará estas decisiones si no han de ser provechosas para él. A primera vista parecen autónomas, porque la determinación que se persigue tendrá que pasar por la mediación

de los otros dos subsistemas, pero el resultado final no será nunca como lo había proyectado la decisión inicial. Es decir, la autodeterminación sólo ocurre en la heterodeterminación.

- 10.3) Los políticos quizá se esfuerzan demasiado en encontrar soluciones para los conflictos cuando sería más correcto y eficaz aprovechar las posibilidades que le abre el círculo de la interacción. La realidad vive engendrando conflictos, es cierto, pero también es verdad que ella misma genera mecanismos de superación.

11) Las posiciones de Kant y Hegel en relación al Estado coinciden en un principio, pero luego difieren notablemente:

- 11.1) En primer lugar, coinciden en que el Estado es el gran logro en la resolución de los antagonismos naturales de las pasiones y los deseos. Su fundación termina la guerra hobbesiana de todos contra todos y, una vez establecido su orden civil, es un instrumento para la solución de los conflictos que se van presentando.

- 11.2) Difieren ante todo en la necesidad de movilizar otros instrumentos complementarios. Kant llama a impulsar un cierto *orden cosmopolita* y la *paz perpetua* para preservar el orden civil estatal amenazado por las guerras. Hegel, en cambio, desconfía de este camino porque lo ve aquejado de moralismo y pone su confianza en las interacciones inherentes a la *eticidad*.

- 11.3) Kant y Hegel en ningún caso auguran la desaparición del Estado. Los Estados existentes no son *el* Estado. Como particulares que son, padecen muchas deficiencias. Pueden, por tanto desaparecer como ya han desaparecido otros. Pero el Estado en general está llamado a permanecer. Nacerán otros con distinto territorio y población, con sus propias constituciones, pero en cualquier caso se dará Estado allí donde se de un poder legislativo con poder realmente coactivo. Este poder es y seguirá siendo necesario. Los políticos deben aplicarse entonces a la creación de instituciones duraderas que establezcan las soluciones exitosas ya experimentadas por interacciones más puntuales y que contribuyan a la paz social. El puro voluntarismo no basta para cumplir promesas y programas. Resulta bastante inútil pretender llevar a cabo acciones que atenten contra la lógica de la autoconservación inherente a las dimensiones individuales y colectivas de la *insociable sociabilidad* que caracteriza a los humanos. Una característica que ya Kant veía como la raíz de la creatividad humana y del progreso histórico hacia mayores cotas de *paz perpetua*, y que Hegel establecía en la senda de *reconciliaciones lógicas* tras la inevitable conflictividad de las sociedades humanas que la política puede aspirar a mejorar, pero nunca puede (ni debería) aspirar a resolver.