

# Reactualización Hermenéutica de la noción de la *Sittlichkeit*: la crítica de Hegel a Kant vista a través de un contemporáneo

Pablo Lazo Briones

Mucho es lo que debe Charles Taylor a Hegel. A lo largo de toda su obra se advierte un fuerte cariz hegeliano, presente tanto en sus reflexiones sobre la “empresa humana” (human agency), y la inesquivable mediación del mutuo reconocimiento, como en sus ideas sobre la conformación de la identidad moderna y de la pertinencia de un discurso ético-político de frente a las derivas de los ya viejos problemas del atomismo y la enajenación sociales.

En el presente artículo, intentaremos reconsiderar el núcleo hegeliano de la propuesta ético-hermenéutica de C. Taylor, sobre todo concentrando la atención en la noción de la *Sittlichkeit* o “eticidad”. En tal reconsideración se deja ver no sólo una buena exégesis de la obra hegeliana en lo que toca al fundamental papel de la acción humana en ella, sino más aún, y esto es lo que nos parece interesante, se deja ver la posibilidad de su aplicación actual, de cara a algunos de los problemas de integración social y buena convivencia que nos aquejan hoy día.

## La central importancia social de la *Sittlichkeit*

Taylor advierte en repetidas ocasiones que si bien Hegel participa del espíritu romántico de su época en alguna medida, esto es, en cuanto que piensa que el mundo y el sujeto humano pertenecen a una misma substancia cósmica y por lo tanto están en estrecha comunidad, hablando tanto epistemológica como éticamente, y que si bien participa de algún modo en el mismo proyecto que Herder, esto es, unir la autonomía racional cartesiano-kantiana con la intuición del romanticismo de que pertenecemos al todo de la naturaleza y la comunidad, sin embargo no se le puede considerar un romántico tal cual, pues la forma en que prevé que se puede lograr ese proyecto de síntesis es radicalmente nueva para su tiempo (y quizá para el nuestro también): la razón, y no tanto la imaginación o la intuición románticas.

Para no “perderser en la gran corriente de la vida” como sus contemporáneos románticos, y en sus juegos de imaginación inarticulable, y por lo tanto renunciar a la libertad autodeterminante cuya vía es sólo racional, Hegel, explica Taylor, opta por escalar en la espiral ascendente que traza de la historia (en realidad los románticos, bajo su punto de vista, suponen un retroceso al mundo antiguo) y quiere vincular la pertenencia a la totalidad cósmica con la máxima reflexión racional posible, en donde libertad y necesidad, finitud e infinitud, se encuentran.<sup>1</sup>

La noción de la *Sittlichkeit* está así completamente condicionada por el trazado cósmico general de la ontología de Hegel. La oposición entre la operación de división del entendimiento, que siempre trabaja analíticamente, y de la razón, que trabaja sintéticamente, encuentran su unidad en el proceso histórico en que la sustancia encarna en sujeto. De este modo, la dialéctica hegeliana, siempre bajo la forma de la *Aufhebung*, o supresión-consevación, y de la *Versöhnung* o reconciliación, subsume al otro como *su* otro y es capaz de superar las oposiciones, es capaz de encarnarlas en tal evolución ascendente y siempre *negativa*, sobre todo en la figura del hombre culturalmente enclavado, que es vehículo del Espíritu:

“Por ello, para conocerse a sí mismo en el mundo, el Espíritu debe producir una encarnación en la vida humana, en la que pueda reconocerse (...) El Estado es la expresión real de esa vida universal que es la encarnación necesaria (no sería inapropiado decir la ‘base material’) para la visión de lo *Absoluto*.”<sup>2</sup>

Desde el ambiente cientista que pervade la vida académica actualmente, en nuestras instituciones y en la vida pública en general, puede considerarse demasiado abstracto o simplemente obsoleto hablar de una reconsideración de las ideas hegelianas sobre el arduo camino hacia el Espíritu Absoluto o sobre la integración de la vida de los individuos en la Idea. La intención central de Taylor es demostrar que dicha reconsideración no solamente es pertinente dadas las condiciones de las sociedades actuales, sino que, sabiendo poner aparte las difíciles y abstrusas construcciones ontológicas de Hegel, muchas de sus reflexiones dan la clave para al menos comenzar a vislumbrar una solución de los problemas políticos y sociales más complejos que nos aquejan hoy día.

De este modo, frente al problema del atomismo social y las consecuencias de una falta casi total de un sentido de solidaridad y de un individualismo y un egoísmo salvajes en las sociedades contemporáneas, Taylor hace hincapié en que Hegel ya había advertido la fuerza del entramado social implícito en la noción de la *Sittlichkeit*, contrapuesta ya a una mera reflexión abstracta y sin contenido sobre las normas, criterios y fines de la acción, la *Moralität*, ya a la descomposición irracional del todo social que suponen etapas inferiores o desviadas de las culturas en el curso de la historia. Por esto, propone de entrada tomar las traducciones más frecuentes de la palabra *Sittlichkeit* —“ética social”, “ética objetiva” o “eticidad” — como acercamientos provisionales a su sentido, y dejar el original a condición de que se esté pensando en lo esencial, esto es, en la necesaria inclusión de la vida de los individuos en un todo social en el que se encuentran y se *logran* a sí mismos.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 33-37.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>3</sup> Taylor, C., “Hegel’s *Sittlichkeit* and the Crises of Representative Institutions”, en Yovel, (1978), p. 137.

De lo que se trata cuando se habla de obligaciones éticas en la *Sittlichkeit*, dice Taylor, es de una acción que se realiza efectivamente en un marco social ya existente de hecho, y no simplemente de ciertos ideales por realizar o incluso irrealizables, como en el caso de la *Moralität*. Hay que subrayar el giro sobre la idea del hombre que supone una obligación ética de este tipo, y que alinea la totalidad de la propuesta tayloriana: de la concepción del hombre como un ser dado, que simplemente desarrolla sus potencialidades eventualmente, en la *Sittlichkeit* “se habla de “...una concepción de la relación de los hombres hacia la sociedad en la que éstos son vistos como insertados en la vida social, misma que les es esencial para su estatus como sujetos de acción ética en el más pleno sentido; fuera de esa comunidad, los hombres no serían sujetos éticos, o solamente lo serían en la forma reducida de la *Moralität*.”<sup>4</sup>

En efecto, para Hegel el momento en que el hombre ha alcanzado la responsabilidad ingente de encarnar el plan cósmico y darle continuación, que es al mismo tiempo la responsabilidad ética de encontrarse a sí mismo, es el momento social de contraposición y reconciliación simultánea correspondiente a lo que en la *Fenomenología del Espíritu* llama precisamente *Espíritu*, el momento en que la razón “eleva a verdad la certeza de ser toda realidad”, y consciente de sí misma se define no como extrañamiento frente a un mundo objetivo o *en sí* siendo ella misma un *para sí* independiente y autoclausurado, sino como “sustancia ética” que es unidad e identidad del *en sí* y del *para sí* en la concreción del “obrar universal” de “todos y cada uno”, como “esencia real y viva” en la que encarna lo universal (y no simplemente como la categoría abstracta del mentalismo propio del kantismo, como veremos poco más abajo), o bien, como la singularización que le es necesaria al infinito para que, tras las figuras históricas de la conciencia precedentes (que eran meras abstracciones de esta materialización), consiga la autoconciencia universal concreta, fin de todo el movimiento cósmico:

“La sustancia, como esencia universal y como *fin*, se enfrenta consigo misma como la realidad *singularizada*; el medio infinito es la autoconciencia, que, siendo en sí unidad de sí y de la sustancia, deviene ahora esta unidad *para sí*, aúna la esencia universal y su realidad singularizada, eleva ésta a aquélla y actúa éticamente —y hace descender aquélla a ésta y lleva a cabo el fin, que sólo es sustancia pensada; hace surgir como *su obra* y, con ello, como—*realidad*, la unidad de su sí mismo y de la sustancia.”<sup>5</sup>

Sólo en este camino de ida y vuelta, ascendente y descendente, de lo infinito cósmico a lo finito de la vida ética humana, el Espíritu consigue ser lo que tiene que ser. El juego que propone Hegel enseguida entre una *ley humana* y una *ley divina*, juego en el que la ética es *diferenciada* o dividida —y la conciencia es contrapuesta a

---

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 261-262.

sí misma—, sólo tiene sentido dentro de este plan teleológico mayor. La pertinencia actual de estas ideas, no obstante, tiene que hacerse —y así lo hace Taylor— en forma perspicua, tomando en cuenta más la insistencia del propio Hegel acerca de la necesaria encarnación social de este plan que su difícil demostración final, es decir, tomando en cuenta la idea de su *realización* o *determinación*, y las consecuencias para la definición de los individuos que la componen. De este modo, podemos encontrar un eco importante de la propuesta tayloriana en estas palabras de Hegel acerca de la “Ley humana”:

“La sustancia ética es, por tanto, en esta determinación, la sustancia—*real*, el espíritu absoluto, *realizado* (*realisiert*) en la multiplicidad de la *conciencia* existente; el espíritu absoluto es la *comunidad* (...) La comunidad es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* —y que es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la *sustancia real*, es un *pueblo*, como *conciencia real*, *ciudadano* del pueblo.”<sup>6</sup>

La forma de ser habitual de cada pueblo, su “costumbre presente” y legitimada según los usos reconocidos en cada época y lugar, es a lo que aquí llama Hegel sustancia real, es la “ley conocida” que no anula sino “pone en existencia la libertad” de los individuos.<sup>7</sup> Esta es la esencia de la *Sittlichkeit*, que tiene su base en el “elemento de la inmediatez o *ser*”, es decir, en la familia como “comunidad ética natural”,<sup>8</sup> que viene a ser contrapuesta y superada, aunque también conservada en lo esencial, en el desarrollo de las formas más avanzadas del derecho público y del obrar de los ciudadanos dentro de la comunidad más amplia que es el Estado. Los momentos que pueden ocluir al individuo —los conflictos entre ellos, la guerra entre pueblos e incluso la muerte— están justificados por la segura progresión hacia la universalidad que se cumple necesariamente en esta dialéctica, y en esto consiste la *astucia de la razón*.

Esta dialéctica, si bien integra negativamente tales momentos, se orienta positivamente por el modelo de la relación *hermano y hermana*, relación de libres individualidades “sin mezcla” que en concreto, diríamos incluso *in situ*, en su actividad propia y no en el simple seguimiento del deber puro, encuentra la unidad entre lo que es y lo que se debe hacer. Aquí las dos “potencias éticas”, la humana y la divina, encuentran verdadera unidad.<sup>9</sup>

Es aquí, en la dialéctica que asciende al Espíritu así entendido, como advierte Jean Hyppolite en su excelente estudio sobre la *Fenomenología del Espíritu*, en donde

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 279: “La victoria de una de las potencias y de su carácter y la derrota del otro lado serían, pues, solamente la parte y la obra incompleta, que avanza incesantemente hacia el equilibrio entre ambas. Solamente cuando ambos lados se someten por igual se cumple el derecho absoluto y surge la sustancia ética, como la potencia negativa que absorbe a ambos lados o como el *destino* omnipotente y justo.”

se integran los momentos anteriores: la autoconsciencia singular sale de su aislamiento y de su error, de su egoísmo, y se eleva a autoconsciencia universal a través de la lucha por el reconocimiento en la difícil oposición amo-esclavo y en la conciencia desgraciada. Sólo a través de este difícil camino la conciencia ya no se percibe como *Cogito* sino como *Cogitamus*, o sea, como un *nosotros* ganado en el desarrollo de la historia.<sup>10</sup> Lo que era inconcebible para Kant, que el «yo pienso» saliera de sí y concibiera al *otro*, y se planteara así la cuestión de la *intersubjevidad trascendental*, señala Hyppolite, para Hegel es condición de la autopercepción de la conciencia y de un pensamiento realmente universal, pero también de la vida cultural concreta en un momento histórico dado.<sup>11</sup>

Este momento es anotado por Jürgen Habermas aún con más radicalidad. Piensa que es un acierto de Taylor haber advertido que la intención central de Hegel es restaurar el mundo ético de la modernidad enlazándolo con la idea romántica del fluido no alterado de la vida, y piensa que el movimiento de *detrascendentalización* operado aquí tiene consecuencias muy importantes para un pensamiento posmetafísico, en el que se restaura la razón en un espacio social y en un tiempo histórico, y no en una instancia exterior a la razón misma.<sup>12</sup>

Para Habermas, la crítica que hace Hegel del “esquema mentalista” propio del kantismo, del solipsismo en que cae la descripción del sujeto y sus operaciones como opuesto al “mundo de lo físico”, conduce a un replanteamiento importante de las condiciones de vida intersubjetiva y de la constitución social de la identidad (de la “individuación por socialización”), que pide un criterio de verdad y de normatividad moral compartidos en las instituciones actualmente existentes.

En este artículo, Habermas está más cerca de Taylor que en otros escritos, aunque éste último, en su comentario, advierte que deja fuera la cuestión central: a pesar de la acertada reconstrucción de la crítica hegeliana al formalismo kantiano hecha por Habermas, y de la propuesta de un pensamiento posmetafísico afincado en la historia, ¿sobre qué base material estipula los criterios de verdad y moralidad él mismo?<sup>13</sup> Aunque también Taylor apunta a un pensamiento posmetafísico, y no estaría en desacuerdo con Habermas —y menos aún con Hyppolite— en que un replanteamiento de la *detrascendentalización* llevada a cabo por Hegel da como resultado una revaloración de la vida intersubjetiva y de las metas que puede plantearse en sus instituciones, no obstante busca una base para los criterios que las rigen en algo más que un ideal de

---

<sup>10</sup> Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, pp. 291-293.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 294: “Así, pues, la autoconsciencia universal que pretende alcanzar Hegel no es el «yo pienso general» de Kant, sino la realidad humana como una *intersubjetividad*, un nosotros que sólo es concreto. El espíritu es precisamente este nosotros en tanto que actualiza al mismo tiempo la unidad y la separación del yo (...) El espíritu es justamente la razón que es, la categoría que se desarrolla a sí misma como historia.”

<sup>12</sup> Habermas, J., “From Kant to Hegel and Back Again. The Move Towards Detrascendentalization”, *European Journal of Philosophy*, 7-2, 1999, p. 149.

<sup>13</sup> Taylor, “Comment on Jürgen Habermas’ ‘From Kant to Hegel and Back Again’”, en Habermas, *Op.cit.*, p. 158 y sig.

acción abstracto. ¿En dónde puede hallarse un ideal de acción concreto, efectivamente existente en una comunidad ética dada?

La respuesta a la anterior cuestión se advierte si se mira con la perspectiva perspicua de Taylor, que también comparte Habermas de algún modo, esto es, saber dirimir la ontología en Hegel de su ética y su filosofía política, una obra posterior a la *Fenomenología del Espíritu*, y quizá por ello menos abstracta, los *Principios de la Filosofía del Derecho*. En esta obra, Hegel enuncia más finamente el concepto de la *Sittlichkeit* como sustancia concreta en donde se igualan el saber, el querer y el poder (o actuar):

“La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*.”<sup>14</sup>

Las leyes y las instituciones, piensa Hegel, son el “contenido fijo” de la *Sittlichkeit*, su “ley eterna”, más allá de los caprichos y opiniones subjetivas (y por lo tanto contingentes) de los individuos, y que no obstante integra en sí sus diferencias materiales pues es el “sistema racional” que las constituye. Taylor intentará moderar el tono violento con que Hegel habla aquí del papel subordinado de los individuos (*leit motiv* de la posterior crítica nietzscheana y existencialista) subrayando la necesidad del absoluto de encarnarse y lograrse a sí mismo a través de esta encarnación.<sup>15</sup>

Como quiera que sea, lo que es importante ponderar desde la perspectiva de nuestra actual argumentación, es que desde la “efectiva autoconciencia” que es la eticidad, la doctrina del deber no puede ser reducida al “vacío principio de la subjetividad moral” del kantismo, bajo cuya noción del deber el individuo se siente limitado y restringido en su libertad, ya que él mismo no tiene un fin concreto de acción, su fin en este caso es “indeterminado”. En la eticidad, en cambio, percibe su liberación justo en el acatamiento del deber, liberación de las demandas que como ser natural tenía, por un lado, y de las restricciones que como subjetividad indeterminada abstracta sufría.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, § 142, p. 195.

<sup>15</sup> Adviértase esta violencia en el agregado que hace Hegel en el § 145, p. 196, de la obra recién citada: “Dado que las determinaciones éticas constituyen el concepto de la libertad, son la sustancialidad o la esencia universal de los individuos, que se comportan respecto de ella como algo meramente accidental. El individuo le es indiferente a la eticidad objetiva que es lo único permanente y el poder que rige la vida de los individuos. Por ello la eticidad ha sido representada como la justicia eterna de los pueblos, como los dioses existentes en y por sí, frente a los cuales los vanos movimientos de los individuos no pasan de ser un juego.”

Taylor intenta atenuar esta imagen del Estado como un “implacable Moloch” al que se sacrificarían los individuos, en *Hegel y la Sociedad moderna*, p. 168 y sig.

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 149, p. 198.

Y no obstante que en una comunidad ética se señala con alguna facilidad lo que debe hacerse, ya que es lo vigente, lo conocido y reconocido, la *virtud* ética no se alcanza sin conflicto, tanto de discernimiento como de *sacrificio* por ver muerta la anterior creencia de lo que debía hacerse. Este movimiento conflictivo es el que marca el paso de una época a otra,<sup>17</sup> pero sobre todo es condición para alcanzar el momento superior en que los individuos se ven identificados con la vida de su comunidad, de su mundo cultural que se define como *sustancialidad ética*:

“El derecho de los individuos a su *particularidad* está también contenido en la sustancialidad ética, pues la particularidad es la manera fenoménica exterior en que existe lo ético. En esta identidad de la voluntad universal y particular coinciden por lo tanto el *deber* y el *derecho*; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos.”<sup>18</sup>

El mundo cultural en donde el espacio político y legal se iguala con el espacio ético de acción concreta, rechaza pues tanto el *atomismo social* en donde la “particularidad es el fundamento”, como el capricho y la contingencia que le acompañan siempre. Es el reino de la ley en donde lo particular y lo individual se unen. El movimiento conflictivo precedente a esta unión toma estas formas: A) espíritu ético inmediato natural, la familia, que al negarse a sí misma toma la forma de B) la sociedad civil, que vive bajo el mandato del deber abstracto *formal*, del mandato *exterior* de la constitución jurídica “como medio para la seguridad de las personas y la propiedad”, que ulteriormente se *retrotrae* para ganar la forma sintética de C) “la constitución del Estado, fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella”.<sup>19</sup>

Así pues, sólo participando de la vida de la comunidad ético-política en estos tres estadios, los individuos consiguen ser lo que tienen que ser como tales, es decir, agentes racionales pertenecientes inherentemente a una cultura abarcante que los condiciona, que es lo mismo que decir que demarca su identidad. Las nociones defendidas por Taylor del lenguaje como algo más que un mero instrumento de comunicación, o sea, como una *expresión* de nuestro ser cultural, y de la injerencia directa de la cultura sobre la vida privada y pública, tienen su antecedente directo asimismo en Hegel.

Como comenzábamos a decir más atrás, no obstante que Taylor, siguiendo a Hegel, destaca la idea de pertenencia a una comunidad como inherente a la esencia humana, no lo hace de manera ingenua o ignorante de la fragmentación y falta de compromiso sociales que caracterizan nuestras actuales culturas, todo lo contrario, le parece que el tema hegeliano del *extrañamiento* como momento inesquivable de la recuperación del Espíritu, arroja mucha luz sobre el problema de la alienación de los individuos y de su alejamiento de los proyectos públicos en nuestros días.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, E 150, p. 199-200.

<sup>18</sup> *Ibid.*, E 154 y 155, p. 203.

<sup>19</sup> *Ibid.*, E 157, p. 204.

La lente de aumento que nos hace advertir este problema, es justamente la crisis de las instituciones representativas, que son vistas la mayor parte de las veces como enmascaramientos del poder de unos cuantos privilegiados que estratégicamente siguen manejando un lenguaje de vinculación pública —con las reiteradas fórmulas sobre la solidaridad, la libertad, el progreso, el bienestar común, etc.—.

Pero si este sentirse ajeno a la representatividad de las instituciones, y en general a todo pronunciamiento político o de vida pública, es la constante en nuestras sociedades individualistas, no por ello ha de pensarse que niega el carácter social del evento humano en que éste se conforma. Al contrario, la “alienación extrema” de los individuos revela que una totalidad a la que pertenecían entra en descomposición, revela que su comunidad o *pueblo* (Volk) está en decadencia, y que su verdadera tendencia es justamente la *pertenencia* a esa comunidad o a otra en conformación, y que esta pertenencia se encarna en las instituciones y en las prácticas, ya que éstas no solamente son productos de la mente de los individuos, sino expresiones materiales de su forma de ser, esto es, en lenguaje hegeliano, *objetivaciones* del espíritu:

“En este sentido podemos concebir a las instituciones y las prácticas de una sociedad como una suerte de lenguaje en el cual sus ideas fundamentales son expresadas. Pero lo que es ‘dicho’ en este lenguaje no son ideas que pudieran estar en las mentes de ciertos individuos solamente, son más bien comunes a una sociedad, ya que están enclavadas en su vida colectiva, en las prácticas e instituciones que pertenecen a la sociedad indiscerniblemente. En estas el espíritu de la sociedad es en un sentido objetivado. Son, para usar el término de Hegel, el ‘espíritu objetivo’.”<sup>20</sup>

La pertinencia de la recirculación del término “espíritu objetivo” de Hegel, así, no radica tanto en reproponer el esquema ontológico según el cual todos los momentos de la historia —natural y humana— están ya determinados por una necesidad absoluta, la consistente en que el Espíritu Absoluto se reconozca a sí mismo. En lo que se insiste más bien es en que, desde el empuje romántico del cual participa Herder lo mismo que Hegel (aunque ya hemos expuesto las razones que da Taylor para argumentar que éste último no es en su totalidad un romántico), las prácticas sociales, las normas que las rigen y los fines que las animan son *expresión esencial* de la forma de vida de los individuos comprometidos con ellas, de tal manera que “son el contenido de la *Sittlichkeit*”.

La actividad humana dada como un evento de hecho, con los contenidos diferenciales de cada momento y espacio culturales, es así parte de su propia constitución. Este hallazgo hegeliano le interesa destacarlo a Taylor en el marco del contraste entre

---

<sup>20</sup> Taylor, “Hegel’s *Sittlichkeit* and the Crises of Representative Institutions”, en Yovel, (ed.), p. 139-140.



las explicaciones meramente teóricas de la actividad social, aquellas que se orientan según “formulaciones teóricas de valor”, y las explicaciones que se atienen a las “prácticas vivientes”, y que siguen así el lema que reza “todo lo real es racional”, esto es, el momento en que la “más alta ética” corresponde a algo ya realizado, las prácticas sociales encarnadas en las normas y las instituciones. Con esto, piensa Taylor, nos alejamos de los “quiméricos intentos de construir una nueva sociedad a partir de un calco de otra.”<sup>21</sup>

Cierto es que el mismo Hegel habló de la cultura clásica griega como de la *Sittlichkeit* ideal, en donde los hombres gozaron de una perfecta cercanía con sus normas y sus fines en la vida pública, y en donde la medida de una vida no alienada fue la ganancia de la propia identidad dentro de la *pólis*. En el caso de los griegos, la *substancia universal* de cada *yo* estaba entrelazada con la matriz institucional sin la cual no se cumplía. Pero este momento feliz —que Hegel denomina la *bella vida ética*— en donde “la oposición entre la necesidad social y la libertad individual desaparece”, entró en decadencia cuando los fines y las normas sociales se vieron como extrañas o incluso nocivas por los individuos, por ejemplo cuando las prácticas religiosas se vieron como algo ajeno por las generaciones nuevas —Taylor ilustra esta idea, curiosamente, con las sociedades que se pronuncian como “oficialmente católicas” cuando la mayor parte de la población se declara anticlerical, como la sociedad española, o bien en el caso de las sociedades comunistas que se declaran rabiosamente ateas, cuando su población es en su mayor parte creyente—. Pero el ejemplo más fehaciente de este resquebrajamiento lo dan las sociedades occidentales en sus prácticas democráticas, en donde las actividades como el voto, la consulta popular, la representatividad, etc., se ven como amañamientos, trampas o manipulaciones, como “mascaradas de consenso”.

En estos casos, tristemente los más frecuentes en nuestras sociedades, dice Taylor glosando a Hegel, los individuos se encierran en sí mismos, su *reflexión* los impulsa o bien a buscar la armonía entre lo público y lo privado en otras sociedades (incluso en sociedades utópicas no existentes) o a formar una nueva comunidad más pequeña y aislada del todo público (así explicaríamos el nacimiento de las nuevas congregaciones religiosas o de las logias), o de plano a considerar todo contacto con lo público como secundario, y a perder de ese modo toda identificación con la vida de la comunidad (el individualismo indiferente contemporáneo, y el nihilismo pasivo que le acompaña, puede ser un buen ejemplo).

Es esta la enajenación extrema.<sup>22</sup> Frente a ella, pues, la *Sittlichkeit* hegeliana opone tres argumentos: uno, la idea de que la calidad humana más alta se consigue sólo en comunidad, y no en la autodefinition del individuo alienado; dos, que esta comunidad no puede ser meramente parcial o privada, sino que se pone a sí misma en miras de alcances más abarcentes (lo que Hegel llamó el Estado); tres, que esta inte-

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 142.

gración esencial del individuo a su comunidad está amparada por la secuencia ontológica de *figuras* que llevan al Espíritu Absoluto.<sup>23</sup>

#### Actualidad hermenéutica y ética.

La utilidad actual de la reconsideración de estas ideas hegelianas, resume Taylor, no está ni en la comparación de nuestras sociedades con la sociedad clásica griega ni, por supuesto, en la difícil insistencia sobre el argumento ontológico absoluto. Radica más bien en la confirmación de que, uno, las prácticas y las instituciones son expresión de nociones fundamentales de las formas de vida de cada cultura y, dos, que en estas expresiones se juega la identidad de cada individuo (debido a que en ellas se llevan a cabo *evaluaciones fuertes* por *contraste*. Así, afina nuestro pensador:

“Mi sugerencia es que el presente malestar en las democracias representativas occidentales puede ser visto con mucha más riqueza en el lenguaje de la *Sittlichkeit* hegeliana y en la correspondiente noción de alienación. Esto significaría que entendemos su ‘estabilidad’, en los períodos en que han sido ‘estables’ e indesafiados, en términos de una extendida identificación con sus ideas y valores que expresan en la manera peculiar que lo hacen; y que entendemos el presente deslizamiento en términos de un cambio en nuestra identidad.”<sup>24</sup>

También desde la perspectiva de la *Sittlichkeit* hegeliana, Taylor llega a la misma conclusión que desde otras perspectivas y frentes de discusión: la crítica a las sociedades autoconcebidas, desde una perspectiva liberal radical, como empresas de colaboración de sujetos libres (que a final de cuentas son productores que se ponen de acuerdo acerca de la forma en que transformarán la naturaleza para su provecho), o bien como conformación democrática de sujetos que se autodeterminan plenamente, muchas veces pasando por encima de las comunidades que los sostienen (aún cuando lo hacen con la “fachada de una democracia”, que esconde la dirección de una pequeña elite), esta crítica no puede sino hundir sus raíces en una postura hermenéutica, pues es la única vía para comprender aquellas autointerpretaciones, las nociones básicas del individuo, la sociedad y la relación entre ambos, así como las nociones de autonomía y libertad, que sostienen tales formas de ser social:

“Este modo de vérselas con el malestar de nuestra sociedad es interpretativo. Maneja la investigación social como ‘hermenéutica’ (...) su objetivo sería definir más precisamente las imágenes e ideas del hombre y la sociedad que fueron expresadas en las instituciones de la sociedad democrática y con las que los hombres se han identificado, y posteriormente caracterizar qué nuevas ideas, imágenes y auto-definiciones se han desafiado y hecho a un lado.”<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 150.

Este estudio hermenéutico, que toma como mojón de ataque crítico la noción de *Sittlichkeit* ideada por Hegel, se complementa con un tratamiento interpretativo de la dialéctica y con un uso genético de la historia. Concentrémonos por el momento en subrayar una vez más que esta hermenéutica tiene como objetivo las prácticas y no tanto las teorías, pone atención a la forma en que de hecho los individuos dan su lealtad a ciertas instituciones y cuando no lo hacen, e intenta dar explicaciones de ambos eventos ateniéndose a su realización como *expresiones* o encarnaciones de formas de ser culturales concretas, y no simplemente como ideas en la mente de los individuos o como construcciones teóricas abstractas. Otro tipo de estudio, asegura Taylor, sólo embota nuestra comprensión o nos prejuicia de antemano. Tal sería el caso de los estudios que se reducen a formular las normas ideales de acción, y que separan lo que de facto se da en las instituciones de lo que deberían ser; cuando se explican las cosas de esta manera, es imposible penetrar en los cambios sociales sin determinar su explicación artificialmente.

El estudio hermenéutico, en cambio, intenta descubrir las conexiones íntimas entre prácticas, instituciones e individuos, que en todo momento son entendidas como *textos* a ser interpretados y no simplemente como instrumentos o realizaciones de ciertas ideas caprichosas. Es esta la idea central a conservar en un tratamiento hermenéutico de la *Sittlichkeit*: las prácticas e instituciones son expresiones, textos que mutan culturalmente dependiendo de cuáles autointerpretaciones los sostengan.<sup>26</sup>

Si a esto agregamos, como advierte Taylor, que desde la perspectiva hegeliana la moral sólo tiene un contenido concreto si desemboca en formas de ser políticas que son vistas como legítimas y permanentes, diseños de la sociedad que no sólo orientan desde lejos a los individuos sino que los apremian a actuar de esta u otra forma dada su concreta interioridad en sus vidas, entonces completamos el argumento a favor de una tesis central: una propuesta ético-política coherente con los contenidos sociales se arraiga en una lectura hermenéutica de los mismos, lo que es lo mismo que decir que abre (sin violencia) las diferencias sociales desde una idea unitaria —la *Sittlichkeit*— de su integración o armonización.

Claro que hablar de integración y armonización de las diferencias sociales en una realidad incluyente y tolerante, choca fuertemente con la tendencia de las sociedades actuales hacia una homogeneidad que barre con tales diferencias, y cuyo resultado es que “las comunidades parciales pierden su autonomía y, hasta cierto punto, su identidad.”<sup>27</sup> Los fenómenos de la información de masas, del individualismo y de los estilos de vida globalizados, de una economía rectora casi absoluta de la vida pública y privada, y del nacionalismo exacerbado como única opción de identidad, dice Taylor, aumentan la enajenación y el resentimiento de las minorías. Frente a estos fenómenos es inútil proponer como ideal de solución la idea de libertad irrestricta, absoluta,

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>27</sup> Taylor, *Hegel y la Sociedad Moderna*, p. 220.

para todos, por ejemplo a través de la participación de las masas en decisiones globales, sin ningún arraigo en la forma de ser cultural de cada uno. Es esto lo que Taylor destaca de la enseñanza hegeliana:

“Así, el dilema de Hegel para la democracia moderna, expresado de la manera más sencilla, es éste: la moderna ideología de igualdad y de participación total conduce a una homogeneización de la sociedad. Esto desarraiga a los hombres de sus comunidades tradicionales, pero no puede reemplazarlas como foco de identidad. O, antes bien, sólo puede reemplazarlas como semejante foco bajo el ímpetu del nacionalismo militante o de alguna ideología totalitaria con que devalúe o aun aplaste toda diversidad e individualidad.”<sup>28</sup>

Es este tipo de “libertad absoluta”, la que condujo según Hegel al *terror* de la Revolución Francesa, aunque desde nuestro tiempo diríamos también a cualquier tipo de chauvinismo y totalitarismo, lo que hay que evitar desde un punto de vista ético, y esto sólo se consigue si se da lugar a la *articulación* de las diferenciaciones sociales que, aunque no pueda llevarse a cabo, como pretendiera Hegel desde su esquema ontológico, como integración sistemática de lo particular en la Idea, sí se puede desde el seguimiento de una “política democrática de vigorosas comunidades constituyentes en una descentralizada estructura de poder”, que ayude a recuperar un “sentido de diferenciación significativa, de modo que sus comunidades parciales, ya sean geográficas, culturales u ocupacionales, una vez más puedan ser centros importantes de interés y actividad para sus miembros, de una manera que los conecte con el todo.”<sup>29</sup>

Por supuesto, para Taylor es de gran valor también que Hegel haya advertido que una *Sittlichkeit* ideal de este tipo, o al menos cercana, no puede idearse como un problema de ingeniería, como una cuestión de proyección de medios y fines *externos* a la circunstancia misma (la pretensión ilustrada por excelencia de construir una Constitución perfecta en la idea), sino que tiene su propia evolución y ritmo dentro de un entorno cultural preciso, que si bien no es el correspondiente a la autoconciencia del Espíritu Absoluto, sí lo podría ser de un momento en que las sociedades estarían “significativamente articuladas”, en que las comunidades tengan una participación libre y no obstante conserven su unidad y vitalidad. Este fue, insiste Taylor, el asunto esquivado por la ideología liberal (y aún por la moderna ciencia política), que simplemente presupuso la existencia de la unidad de la sociedad liberal, cuando lo que es central pensar es cómo construirla.<sup>30</sup>

Nuestra actual *Sittlichkeit*, transida por las ideas de que los individuos que la componen son meros cooperantes en los proyectos de producción y crecimiento eco-

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 239.

nómico ilimitado, la "*Sittlichkeit* posindustrial", está amparada por una ciencia política que explica las relaciones entre individuos e instituciones como carentes de evaluaciones subjetivas, es decir, como *neutras*. Es esta la visión que es preciso combatir si se quiere conseguir un reconocimiento de las diferencias culturales concretas y su articulación en algún tipo de unidad.

Es preciso combatir las dos tendencias que identificó Hegel acerca de la Ilustración, y que todavía operan en nuestros días, agrega Taylor, con una fuerza que ni el mismo pensador alemán pudo prever: uno, la ingeniería social utilitaria y atomista y, dos, la idea de la libertad absoluta asequible por el ejercicio de la voluntad general.<sup>31</sup> Estas tendencias conducirían a Hegel, en una genial anticipación de tópicos marxistas en opinión de Taylor, a ubicar el trabajo como enajenación, como estrechez espiritual y monotonía, como generador de una "plebe pobre" e ignorante, y a la economía propia de la burguesía como generadora de una división del trabajo como fuerza ciega e inconsciente. En esta ubicación es justo donde se encuentra el valor de la propuesta hegeliana:

"Pese a lo inadecuado de su propia síntesis, Hegel tiene mucho que decir a nuestra época (...) La filosofía de Hegel nos ofrece útiles atisbos para una época que debe evitar tanto las ilusiones como las deformaciones de la tradición utilitaria, atomista, y las contrailusiones románticas que éstas continuamente engendran."<sup>32</sup>

La crítica hegeliana es muy aguda en localizar el anverso y el reverso del fenómeno de la fragmentación social: por un lado, un atomismo utilitario, individualista, por el otro, la doctrina romántica que se ve absorbida por la vida privada, reducida a prácticas privadas que poco tienen que ver con el sentido holista del romanticismo más fuerte. Uno y otro lado de la misma moneda son repudiables, pues esquivan la verdadera naturaleza de la libertad humana, que Taylor destaca en su lectura de Hegel: la libertad encarnada, contrapuesta a una "libertad absoluta", no situada (la libertad del "terror").

Sólo una "libertad con situación", esto es, con los obstáculos y límites que naturalmente se generan en un momento cultural concreto, incluidos por supuesto los obstáculos y límites de interpretación de las normas y fines que entran en juego, es una libertad real no susceptible de ser manipulada por falsas teorías de la voluntad general (en las formas del marxismo bolchevique, ejemplifica Taylor) o de cualquier otra abstracción violenta.<sup>33</sup> Es la libertad encarnada o situada justamente en la *Sittlichkeit*.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 296 y sig.

“Esto significa recuperar una concepción de la actividad libre que la ve como la respuesta exigida por una situación que es nuestra en virtud de nuestra condición de seres naturales y sociales, o en virtud de alguna inevitable vocación o propósito.”<sup>34</sup>

Este tipo de libertad encarnada, la única concebible dentro de una *Sittlichkeit* que pueda servir de modelo concreto para encontrar una vocación o seguir un propósito, como dice aquí Taylor, es al mismo tiempo la única que puede coincidir con la idea del hombre como una *empresa* que en la medida en que comprende sus propias autointerpretaciones se logra a sí mismo, que se da su identidad.

Aquí coinciden, pues, en la relectura de la *Sittlichkeit* hegeliana, la idea de una antropología hermenéutica y de una ética hermenéutica, la idea del hombre como *animal autointerpretante* con la necesaria vinculación entre el aspecto valorativo de la acción y su aspecto expresivo.

El que el hombre pertenezca necesariamente a una eticidad que demarca el sentido de sus acciones, quiere decir forzosamente que se ve obligado a interpretar las *diferenciaciões culturales* que lo conforman en términos de los criterios disponibles en ese entorno; al mismo tiempo, cada una de estas interpretaciones tiene que ver con la profunda alteración tanto de aquellas *diferenciaciões* como de los mismos criterios utilizados, tiene que ver, insistimos, con la profunda alteración de lo que él mismo es como ser expresivo.

Si a esto agregamos que las *diferenciaciões culturales* determinantes están entrelazadas en la vida política que también forma parte de lo que son los sujetos en su eticidad, reafirmamos la hipótesis central de este trabajo: la postura ético-política de Charles Taylor no puede sino tener un sentido hermenéutico que la hace posible.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 301.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Habermas, J., "From Kant to Hegel and Back Again. The Move Towards Detrascendentalization", *European Journal of Philosophy*, 7-2, 1999.
- Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1980.
- Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*, (trad. Juan Luis Yermal), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1975.
- Hyppolite, J., Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Península, Barcelona, España, 1991.
- Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Taylor, C., "Hegel's *Sittlichkeit* and the Crises of Representative Institutions", en Yirmiahu Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Reidel, Dordrecht, 1978.
- Taylor, "Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'", en Habermas, *European Journal of Philosophy*, 7-2, 1999.