

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSIER. RECONOCIMIENTO ASIMÉTRICO, CONFLICTO Y JUSTICIA
CONTEXTUAL: DIÁLOGOS ENTRE EL NORTE Y EL SUR GLOBAL

VOLUMEN 7, NÚMERO 2,
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán

Kant's Moral Philosophy and the Theory of Recognition in German Idealism

Cristóbal Balbontín-Gallo
Universidad Austral de Chile, Chile

Resumen

El propósito de este ensayo es reflexionar sobre la pregunta “¿Qué es la moral?” a la luz de la importancia que juega la filosofía práctica de Kant en la génesis de la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán. Para ello, en un primer momento (a) expondremos una síntesis de la filosofía moral kantiana. En un segundo momento (b) se da cuenta brevemente de la crítica que formula Fichte contra Kant a partir de la teoría del reconocimiento. En un tercer momento, (c) buscaremos dar cuenta de la innovación que introduce Schelling al reconocimiento, para enseguida (d) bosquejar cómo este reproche encuentra continuidad con la filosofía moral hegeliana y en la conclusión, (e) hacer una síntesis del debate como la respuesta que desde la perspectiva de Kant se podría intentar frente a ello.

Palabras claves: universal, voluntad, bien, reconocimiento

Abstract

The purpose of this essay is to reflect on the question "What is morality?" in light of the importance of Kant's practical philosophy in the genesis of the theory of recognition in German idealism. With this purpose, in a first moment (a) we will

Recibido: 23/04/2024. Aceptado: 8/06/2024



Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

Cristóbal Balbontín-Gallo es Doctor en Philosophie por la Université Paris Nanterre-Universität Johann Wolfgang Goethe y Master en Philosophie, Université Paris Nanterre, Francia. Trabaja como Profesor Asociado de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Contacto: cbalbonting@gmail.com

Cómo citar: Balbontín-Gallo, C. (2024). La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán. *Revista stultifera*, 7(2), 17-38.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-02.

LA FILOSOFÍA MORAL DE KANT Y LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

present a synthesis of Kantian moral philosophy. In a second moment (b) we will give a brief account of Fichte's critique of Kant based on the theory of recognition. In a third moment, (c) we will seek to give an account of the innovation that Schelling introduces to recognition, to then (d) sketch how this reproach finds continuity with Hegelian moral philosophy and in the conclusion, (e) make a synthesis of the debate as the response that from Kant's perspective could be attempted.

Key words: Universality, Will, Goodness, Recognition

Como lo recuerda Heinrich Heine, Kant tenía la habitud de tomar un paseo en Königsberg puntualmente a las tres y media de la tarde. Su exactitud en el horario era tal que los vecinos fijaban sus relojes de acuerdo a la hora en que pasaba Kant. Solo la noticia de la ejecución del rey Luis XVI, durante la revolución francesa, alteraría excepcionalmente su caminata habitual. La brutal ejecución del monarca y, con ello, la puesta en cuestión de todas las certezas morales que regían el viejo mundo revela en filigrana uno de los grandes riesgos que el pensador alemán había advertido de la Modernidad: el problema de fundar la moral desde un punto de vista trascendental. La formulación del imperativo categórico y de su filosofía práctica en dos obras, la *Metafísica de las costumbres (Metaphysik der Sitten)* y la *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktisch Vernunft)*, constituye su esfuerzo por responder a este desafío.

Sin embargo, este giro trascendental de la filosofía moral supone una serie de dificultades que, con posterioridad, Fichte, Schelling y Hegel se encargaron de señalar; específicamente, la escisión entre el mundo inteligible y el mundo sensible, entre razón abstracta y experiencia, entre libertad y necesidad, en la cual se acusa una contradicción, así como la imposibilidad de fundar debidamente la acción moral en el mundo. El propósito de este ensayo es, pues, meramente didáctico: resolver la pregunta “¿Qué es la moral?” a la luz de la filosofía de Kant y las críticas de Fichte y Schelling que están al origen de la teoría del reconocimiento intersubjetivo.

Esbozo del pensamiento moral de Kant

El proyecto filosófico de Kant se pregunta abiertamente por la posibilidad de una filosofía moral. El principio que el filósofo alemán plantea es que para

fundar una obligación moral se requiere una ley racional dotada de una necesidad absoluta. En este sentido, el deber moral no debe fundarse en las experiencias o circunstancias sensibles de los seres humanos, sino más bien en conceptos de la razón pura que sean *a priori* e independientes de la experiencia. Así pues, el camino de Kant hacia una filosofía moral no partirá de una antropología, sino más bien de una metafísica moral. Una metafísica en la que la tarea será explorar la moralidad no a partir de Dios, sino a partir de principios prácticos *a priori* de nuestra razón. En este contexto, el hecho de que la ley moral sea absolutamente racional implica que debemos actuar de conformidad con un juicio sintético que no está sujeto a la experiencia, es decir, de acuerdo a una representación *a priori* de la ley moral. Esta ley moral *a priori* corresponde a una voluntad pura, una voluntad que está determinada por principios exclusivamente racionales.

De esta forma, frente a la pretensión racionalista heredada de Descartes, Kant cree que la conciencia común comprende la idea completa y correcta de la moral. Pero para poder explicar su contenido, es necesario pasar al conocimiento filosófico de esta moralidad. Este pasaje constituye la buena voluntad. En efecto, todas las cosas buenas y deseables (como los talentos y la inteligencia) pueden convertirse en cosas negativas si la buena voluntad no dirige y guía la acción. La buena voluntad se aboca, pues, a realizar el valor de la intención moral que ella contiene. En otras palabras, el valor absoluto de la buena voluntad está contenida en ella antes de cualquier consideración práctica o de utilidad.

El establecimiento de la razón en el hacer de los seres humanos no busca la satisfacción de los instintos naturales, sino que tiene como fin la realización del derecho y la moral. De este modo, el recto uso de la razón se separa de los sentidos y los deseos. En este aspecto la realización de la razón y la buena voluntad es incondicional. En cambio, la realización de la felicidad está siempre condicionada a los medios y contingencias del mundo sensible para su realización. Por cierto, en los seres razonables finitos, como el ser humano, la razón coexiste con la sensibilidad. En este caso la voluntad no es necesariamente buena en sí misma. Solo ante la razón reconoce el ser humano su más alto destino práctico, fundando en ella la buena voluntad. Así, la buena voluntad se muestra independiente o *a priori* de cualquier inclinación posterior.

LA FILOSOFÍA MORAL DE KANT Y LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

En este contexto, la idea de deber incluye precisamente la idea de buena voluntad. Solo son morales las acciones relacionadas con el deber mismo. Dicho de otro modo, solo el deber puede conferir a una acción un auténtico valor moral. Como se puede apreciar, esto pone de manifiesto el rigorismo de Kant, rigorismo que da cuenta de su distanciamiento de un fundamento natural de la moral como la podemos encontrar en Aristóteles. Así, lo que hacemos por alegría o placer, aunque tenga un efecto moral, no ostenta valor moral como fin en sí mismo. Kant rechaza de esta forma la idea de que la felicidad pueda proporcionar una regla de conducta moral: “[...] lo que queda aquí, como en todos los otros casos, es una ley, una ley que ordena actuar no por temor ni por inclinación, sino por deber, y es solo así que la conducta posee un verdadero valor moral” (Kant, 1900, p. 440).

La ley moral, en virtud de su carácter estrictamente racional y absolutamente puro, se opone, de este modo, a las pretensiones de la sensibilidad. Es, pues, nuestra interioridad racional la que nos hace participar del valor moral. La ley moral suscita en mí, como motivo, un sentimiento de respeto que se expresa en la conciencia de la subordinación de mi voluntad a esta ley sin evasión posible. En consecuencia, las acciones conformes al deber —pero no realizadas en virtud del deber— pueden tener valor jurídico, pero no valor moral. Así el valor moral no reside en el efecto esperado de una acción.

Así pues, la moralidad da cuenta de nuestro carácter racional. Y, viceversa, nuestra condición racional explica la moralidad que hay en nosotros. La moralidad es, pues, el elemento distintivo de una razón filosófica. Dicho de otra forma, la moralidad es el camino que nos lleva de nuestra condición común a una razón filosófica. Al desear que un principio de nuestra acción se convierta en una ley universal, ello implica elevar el carácter de la apreciación de nuestra acción a una perspectiva general. Ello significa también que debo actuar de tal modo que pueda desear también que mi principio se convierta en una ley para todos. De este modo nos ajustamos a una ley universal.

Ahora bien, la representación de un principio objetivo, siempre que este principio esté contenido por una voluntad, es una orden de la razón pura, y la forma que adquiere esta prescripción es la de un imperativo categórico. El imperativo es la voluntad razonable autónoma. Todos los

imperativos categóricos se expresan con el verbo “debe” para indicar una relación entre la ley objetiva de la razón y la voluntad que, según su constitución subjetiva, está necesariamente determinada por esta ley. La voluntad no puede sustraerse a ella. Así pues, los imperativos se fundan en la razón porque establecen reglas superiores a los motivos materiales de una acción momentánea concreta. Esto es formal. Una buena voluntad es, por tanto, aquella que se rige por leyes objetivas. Así, el imperativo categórico determina la representación de una acción como necesaria en sí misma sin relación con ningún otro fin. Esto contrasta con el imperativo hipotético, que expresa la acción correcta en relación con un fin particular. El imperativo categórico, por tanto, no se refiere al posible resultado de una acción, sino al modo y al principio que se derivan de ella. Es la intención la que debe someterse a la observancia del imperativo categórico o imperativo incondicionado. Así, el acceso al imperativo moral como imperativo objetivo e incondicionado permite descubrir una voluntad verdadera, genuina y plena desde el mismo instante que se sustrae a la sensibilidad. La moral revela de este modo plenamente nuestra voluntad en todas sus posibilidades.

Conforme a lo anterior, la primera formulación de este imperativo categórico será: “Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal” (Kant, 1900, p. 421).

En este sentido, los seres racionales, como legisladores de sí mismos, son llamados personas porque su naturaleza los designa como fines en sí mismos; es decir, como límite de toda acción y objeto de respeto: un fin en sí mismo de naturaleza no sustituible por ningún otro; la voluntad de todo ser razonable concebida como la voluntad que instituye la legislación moral. La voluntad no solo está sometida a la ley, sino que dicta la ley moral. Ella es autonomía de la voluntad. El ser humano no está obligado a obrar si no es según su propia voluntad, voluntad que debe estar de acuerdo con la legislación universal. Todo ser racional pertenece —por su condición— a un reino de fines. Y, como reino de fines, todo ser racional está dotado de dignidad, porque el ser humano no tiene equivalente y está por sobre todo precio posible. La moral constituye la dignidad del ser humano y hace del ser racional un fin en sí mismo. En virtud de ello, el imperativo categórico adopta la siguiente forma: “Obra de tal modo que trates a la humanidad,

tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, 1900, p. 429).

La autonomía de la voluntad es, entonces, principio de dignidad de la naturaleza humana. La dignidad implica un valor incondicional e incomparable que se traduce en el respeto de cada ser humano; en el cual, en virtud de la moralidad que reside en nosotros, somos legisladores de nosotros mismos, y, por lo tanto, fines. Como legisladores nos constituimos en un ámbito de libertad. En virtud de ello, el imperativo categórico adquiere la tercera forma: “Obra para que a través de tus máximas puedas ser legislador de leyes universales” (Kant, 1900, p. 432).

Si en la *Crítica de la razón pura* Kant emprende un estudio del conocimiento, y en la *Metafísica de las costumbres* se propone examinar la posibilidad de una filosofía moral, por su parte en la *Crítica de la razón práctica* Kant se dedica a examinar los principios determinantes de la voluntad. El objetivo es demostrar que la razón pura puede ser práctica y, más precisamente, que solo la razón pura puede ser incondicionalmente práctica. Pero, por otra parte, Kant señala que esta crítica de la razón práctica debe ser coherente con la crítica de la razón especulativa realizada en la *Crítica de la razón pura*, de tal forma que el pensamiento kantiano constituye un “sistema”.

Asimismo, Kant examina la razón en relación con la voluntad *a priori* y su causalidad en el mundo fenoménico. En efecto, los principios prácticos son proposiciones que contienen una determinación general de la voluntad. Son subjetivos —máximas— cuando son considerados por el sujeto como una realidad solo para su voluntad, y objetivos —universales— cuando se aplican a todo ser razonable. Cuando un ser razonable piensa en sus máximas como leyes prácticas generales, debe pensar en ellas como principios que contienen una determinación de la voluntad no en cuanto a la materia, sino en cuanto al modo legislativo universal. Este modo legislativo universal es una regla objetiva sin contradicción, que, en consecuencia, es válida sin relación con las particularidades subjetivas ni con las contingencias del mundo. La ley moral, como hecho de razón, se nos ofrece como una proposición sintética *a priori*; se impone sin fundarse en ninguna intuición. En cambio, la felicidad se basa en los sentidos del sujeto, porque depende de la existencia de una intuición. En otras palabras, se basa en la

sensibilidad y sus contingencias. En este contexto, la razón pura práctica se aleja de la perspectiva de la felicidad personal o del amor propio, en la medida en que la razón pura debe ser práctica sin la representación de lo que es agradable o desagradable, sin la representación de ninguna sensación, de ningún sentimiento, sea de placer o tristeza. Esto concuerda con su carácter objetivo, en la medida en que se trata de una regla moral *a priori* establecida por la razón y no por la experiencia. Si el respeto es efectivamente el sentimiento propio que da lugar a la moralidad y no la felicidad, entonces la observancia del deber evoca una satisfacción ligada a nuestra existencia, análoga a la felicidad que acompaña a la conciencia de la virtud más allá del mundo fenoménico. Se trata, por tanto, también de una forma de contentamiento de sí. La ley moral y la obediencia a esa ley nos permiten disfrutar de la satisfacción que acompaña la observancia de una recta conciencia.

Del mismo modo, la legislación universal debe ser pensada de forma completamente independiente de la ley natural de los fenómenos. Esta independencia de la causalidad natural es la causalidad de la libertad. De acuerdo con lo anterior, el ser moral implica ser libre, inicialmente en sentido negativo, frente al mundo fenoménico. Del mismo modo, la razón pura práctica, al instituirse como inmediatamente legislativa, constituye el fundamento de la libertad en sentido positivo. La voluntad, independiente de las condiciones empíricas, se instituye ahora además como legisladora de los hechos. La ley moral permite, pues, expresar la autonomía de la razón y de la voluntad. Así, en cierto modo, nos hemos convertido tanto en legisladores como en súbditos de la ley moral. De esta forma, el imperativo categórico puede adquirir una cuarta forma: “Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza” (Kant, 1900, p. 421).

Así, la ley moral exhibe la posibilidad de una naturaleza suprasensible frente a la causalidad del mundo natural sensible. Dicho en otras palabras, el principio moral establece una ley de causalidad que sitúa el principio determinante de esta causalidad más allá del mundo sensible. El mismo concepto de voluntad está contenido en el concepto de causalidad de la libertad. Este concepto, ligado a la noción de libre arbitrio (*Willkür*), puede ser comprendido como causa *noumenon*. La razón práctica permite representar un objeto como efecto posible de la libertad. Es decir, ser objeto

del conocimiento práctico puro como tal no significa otra cosa que la relación de la voluntad pura con la acción por medio del objeto a realizar. Así, la acción debe ser adecuada a la forma legislativa universal. Como señala Kant: “el fin es un objeto del libre arbitrio [*Willkür*] cuya representación determina al agente de la acción” (Kant, 1900, pp. 384-385).

El ser humano es así elevado más allá de sí mismo, vinculado a un orden de cosas que solo el entendimiento puede pensar y que determina la existencia empírica del individuo. Esto implica la personalidad del ser humano como independencia y libertad frente a la naturaleza. La ley moral nos revela que la humanidad en nuestra persona es sagrada. Solo el ser humano, y con él todo ser racional, es un fin en sí mismo. La ley moral, a través de la autonomía de la voluntad, revela al sujeto de la ley moral su altura o majestuosidad; y, como altura, su condición de fin en sí mismo y no de medio. Así, la moral como principio de causalidad incondicionada se relaciona con la materia sensible, pero revela que pertenece a un mundo inteligible.

Según esto, la ley moral nos permite conocer el bien soberano. La ley moral está ya contenida en ella como condición suprema. El bien supremo no es ahora simplemente su objeto, sino su concepto mismo y la representación de su existencia para nuestra razón práctica; y, al mismo tiempo, el principio determinante de la voluntad pura. La ley moral contiene ya en el bien soberano su concepto y su pensamiento, y determina la voluntad según el principio de autonomía. La posibilidad del bien soberano no descansa en principios empíricos, sino que es, por el contrario, fruto de una deducción trascendental. Por tanto, su condición de posibilidad descansa en principios *a priori* del conocimiento. Con todo, el bien soberano, que es práctico, debe ser realizado por nuestra voluntad. Debe ser pensado sintéticamente como una relación causa-efecto porque contiene un bien práctico.

De conformidad con lo anterior, la realización del bien soberano en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral. La voluntad determinada por la plena conformidad con el bien soberano es la santidad. La ley moral nos revela, pues, las condiciones de una voluntad santa. Pero, como nuestra voluntad no es santa, el bien soberano solo es posible en el supuesto de la inmortalidad del alma, porque no consigue la

conformidad inmediata con esta ley. Gracias a la inmortalidad del alma tendremos una conformidad progresiva con la ley moral que se proyecta hasta el infinito. Para un ser razonable pero finito, no hay más que un progreso infinito de grados inferiores a grados superiores de perfección. La moral nos permite comprender el alma del ser humano como un proyecto de inmortalidad. Y la sabiduría, que es el conocimiento del bien soberano, implica desde el punto de vista práctico la conformidad de la voluntad con este bien soberano.

Del mismo modo, la noción de un bien soberano no es posible a menos que admitamos una causa suprema de la naturaleza que imponga una causalidad natural conforme a una intención moral. En ninguna de estas causas supremas de la naturaleza es posible la conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad de actuar en el mundo. Esto implica una causa suprema de la naturaleza, que debe contener un principio de acuerdo entre la naturaleza y la voluntad, en el que el mundo fluya según el deseo y la voluntad de un ser racional; y, con ello, la posibilidad del reino moral en la Tierra. Tal causa suprema se identifica con Dios, que ejerce la causalidad en la naturaleza de acuerdo con la intención moral. Es en virtud de la ley moral como nos ponemos en contacto con Dios.

Finalmente, la ley moral conduce a través del concepto del bien soberano como objeto y objetivo final de la razón pura práctica a la religión. En otras palabras, conduce al reconocimiento de todos los deberes como órdenes divinas, no como sanciones u órdenes arbitrarias y contingentes de una voluntad misteriosa, sino como leyes necesarias de toda voluntad libre, que debemos considerar como órdenes de un ser supremo. Debemos recordar que la moral no puede ser tratada como una doctrina de la felicidad. El objetivo de la moral no es hacernos felices, sino más bien hacernos dignos de la felicidad.

En síntesis, gracias a la moral soy libre y tomo conciencia de mi libertad. Y, al mismo tiempo, porque soy libre, puedo ser moral. Esta libertad significa no solo que puedo ir más allá de un conocimiento finito y mediato de las ciencias y del mundo de los fenómenos para encontrar un conocimiento inmediato e infinito de mí mismo, sino que la sustracción del mundo de los sentidos hace pleno el conocimiento de mi voluntad. Este conocimiento inmediato e infinito es accesible a todos los hombres como

seres racionales, y hace posible un reino de los fines en la Tierra porque la moral eleva la apreciación de nuestras acciones a una perspectiva general. Así, la ley moral descubre en todo hombre una capacidad de actuar, al mostrar la voluntad como causa *noumenon*, libertad para la acción. De este modo, la ley moral hace posible el conocimiento de mi autonomía; autonomía que hace posible la ley moral y que, al mismo tiempo, es posible gracias al conocimiento de la ley moral. Así, como legislador de sí mismo, el ser humano hace posible su dignidad expresándose como infinito, como absoluto, como fin-en-sí. Aunque la finalidad de esta dignidad no sea la felicidad del ser humano, el respeto de la ley moral le hace merecedor de la felicidad. Es a través de esta dignidad dada por la ley moral como llego a conocer a Dios, a la santidad y a la inmortalidad del alma en mí.

La crítica fichteana de la filosofía moral kantiana

Contra el universal moral a *priori* de Kant, Fichte ya había advertido de una cuestión previa que la filosofía práctica kantiana no había abordado debidamente y de la cual depende la autonomía del agente moral. Esta cuestión anterior es la génesis y desarrollo de la conciencia moral frente a otras conciencias. Como Fichte lo señala:

¿Qué es lo que autoriza al ser humano llamar a una parte determinada del mundo de los cuerpos su cuerpo? ¿Cómo llega a considerar esta parte determinada del mundo como su cuerpo en tanto perteneciente al yo? [...] Y, enseguida, la segunda cuestión: ¿Cómo el ser humano viene a admitir y reconocer a seres razonables fuera de él considerando que sin embargo tales seres no están absolutamente dados inmediatamente en su pura autoconciencia de sí? [...] Yo llamo sociedad la relación de seres razonables entre ellos. El concepto de sociedad no es posible si no presuponemos que existen efectivamente fuera de nosotros otros seres racionales, y en la medida que existan marcas distintivas que nos permiten distinguir estos de todos los otros seres que no son racionales y, en consecuencia, que no pertenecen a la comunidad [de seres racionales]. ¿Cómo llegamos a esta suposición? (Fichte, 1961, Band 6, p. 309)

La crítica de Fichte contra Kant tiene un doble propósito: Por un lado, no es posible formular un imperativo categórico que considere a los otros seres racionales como fines y no como medios si no se reconoce previamente lo que permite discernir un ser racional de otros y, en consecuencia, considerarlos como fines en sí mismos y no como medios. Ello supone

denunciar el idealismo trascendental de Kant como solipsista, en la medida que cae en la imposibilidad de justificar la existencia del otro, que —sin embargo— se encuentra implícitamente en la base de la pretensión universal del imperativo categórico. Pero, por otra parte, no solo es objetable el problema del otro y de la *socialidad* necesaria de la racionalidad práctica en Kant, sino además el acceso a la autonomía del sujeto práctico como legislador universal. En efecto, Kant da por sentada dicha autonomía sin explicar cómo se accede a ella. Precisamente esto es lo que pone en cuestión Fichte al señalar que la autonomía de la voluntad kantiana, al no estar debidamente justificada, hipostasia el núcleo de *apodicticidad* que constituye el sujeto trascendental kantiano. Esto implica una abstracción del contexto de las relaciones de intersubjetividad al interior del cual dicho sujeto trascendental está inserto.

En efecto, según Fichte el sujeto trascendental no puede darse a sí mismo la experiencia de la libertad —y consecuentemente de la autonomía— sin la experiencia previa de un sujeto trascendente a sí. Es precisamente el requerimiento o demanda (*Aufforderung*) de reconocimiento de la libertad que exige el otro sujeto que requiere de mí parte un acto libre; requerimiento que no solo me interpela como sujeto y no como objeto, sino que me abre a mi condición de sujeto al interpelarme como tal: “El requerimiento [de reconocimiento] es la materia de la acción causal, y una causalidad libre del ser racional, al cual él invita, es su objetivo final [...]” (Fichte, 1961, Band 3, p. 36). Es decir, el acceso intersubjetivo a mi libertad esta precedido por la respuesta requerida por el otro, por mi responsabilidad hacia el otro. De este modo, el reconocimiento intersubjetivo no solo busca dar cuenta de la autonomía del sujeto práctico sino de cómo se accede a dicha autonomía. Anota Fichte: “El ser razonable finito no puede atribuirse a sí mismo una causalidad libre en el mundo sensible sin atribuírsela también a los otros y, en consecuencia, sin admitir también a otros seres racionales finitos fuera de él” (1961, Band 3, p. 30). El acto mismo de reconocimiento es un acto que me permite acceder a mi propia libertad. De modo que el acto de génesis o constitución de la autonomía es social o, más precisamente, intersubjetivo: “El sujeto debe entonces, al darse esta limitación [tratar a los otros como fines o límites], al mismo tiempo, disponer fuera de sí algo así como su razón determinante” (Fichte, 1961, Band 3, p. 35). Pero no solo la demanda de reconocimiento del otro permite al sujeto acceder a su libertad, sino que —más radicalmente— le permite acceder a su propia subjetividad,

a la posibilidad de constituirse como sujeto a partir de la experiencia social. Así, la condición ética descentrada del sujeto supone de base su condición ontológica descentrada. La alteridad del otro contraría de este modo la pretensión de autosuficiencia y apodicticidad del sujeto trascendental kantiano.

Pero, aún más radicalmente, la misma formulación de una ley universal (es decir una regla de conducta dotada de validez general para todos los seres morales) presupone como condición previa la experiencia de los otros, a partir de la cual la misma experiencia de lo “común” como generalidad o universalidad es posible. Esta experiencia de lo común (a la base del universalismo moral kantiano) es el resultado en Fichte de la reciprocidad y simetría a la que conduce el reconocimiento intersubjetivo: “La relación de seres libres los unos con los otros es en consecuencia una relación de acción recíproca por la inteligencia y la libertad. Ninguno puede reconocer al otro sino se reconocen ambos recíprocamente” (Fichte, 1961, Band 3, p. 44).

La economía del reconocimiento recíproco no supone tan solo una esfera de libertad que se reconoce recíprocamente, sino también un deber recíproco de respeto de dicha libertad que descansa sobre una responsabilidad recíproca, nacida en la demanda unilateral de reconocimiento a la cual se debe responder. Así, moralmente el ser humano solo deviene tal entre seres humanos (Fichte, 1961, Band 3, p. 38).

Schelling: Desde el reconocimiento al Absoluto

Schelling estuvo profundamente influenciado en sus escritos de juventud por la crítica fichteana de Kant, de la cual —no obstante— tempranamente buscó distanciarse. Si la crítica de Fichte apunta a la abstracción y unilateralidad que supone la filosofía moral kantiana, al no dar cuenta del contexto intersubjetivo en que se formula el universal moral, es precisamente esta objeción contextual la que será profundizada por Schelling.

La lectura crítica de los *Fundamentos del Derecho Natural* de 1794 de Fichte está contenida en el texto de juventud de Schelling *Nueva deducción del Derecho Natural (Neue Deduktion des Naturrechts)*, publicado en 1796-1797, donde profundiza y a la vez crítica las premisas de Fichte. A ojos de

Schelling, a pesar de sus intenciones, Fichte queda atrapado en la lógica dualista del kantismo que opone la libertad a la naturaleza, el ser al deber ser; lo que a sus ojos constituye una contradicción. Para Schelling, Fichte no habría logrado escapar a través del reconocimiento intersubjetivo al solipsismo trascendental de Kant en un esfuerzo que termina igualmente por privilegiar la perspectiva del sujeto trascendental; lo que lleva a Schelling a operar la revolución que constituye el idealismo absoluto y que comienza a asentarse en el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 (*System des transzendentalen Idealismus*) y, sobre todo, en su *Exposición de mi sistema de la filosofía* (*Darstellung meines System der Philosophie*) de 1801.

En lo que importa, la aproximación normativa que hace Fichte del reconocimiento intersubjetivo da la impresión de perseverar en el dualismo kantiano al operar una división de la libertad que se expresa, por una parte, en la interioridad de un sujeto y, por otra parte, en la exterioridad del otro sujeto que requiere el reconocimiento. Schelling acusa en dicho gesto una “argucia” de la razón que se sirve de la figura de la alteridad para resolver la circularidad lógica en la cual cae la filosofía práctica kantiana, al intentar justificar el sujeto por la libertad y la libertad por el sujeto. Dicho de otro modo, Fichte se serviría instrumentalmente del reconocimiento intersubjetivo para llegar a la misma conclusión de Kant, salvando eso sí la dificultad metodológica en la que incurre el kantismo. Escribe Schelling:

Pero una nueva cuestión se presenta ahora, la más importante de la investigación, a saber, ¿cómo entonces por la simple negación puede darse algo positivo, de tal suerte que yo deba intuir aquello que no es mi actividad, por la simple razón de que se trata de una actividad de una inteligencia fuera de mí? (Schelling, 1957, p. 214)

El problema fundamental que plantea Schelling es que Fichte avanza un concepto puramente negativo de libertad como limitación exterior, sin proponer un concepto positivo de libertad que permita aprehender tal limitación impuesta por la otra conciencia en cuanto libertad. La solución fichteana cae en una comprensión formalista de la moral y de la libertad, sin ser capaz de dotarla de contenido (contenido que, en definitiva, debe suministrar un concepto de libertad). En este sentido, Fichte no habría logrado llegar más lejos que Kant. Ya en su texto *Neue Deduktion des Naturrechts*, Schelling apunta esta crítica cuando señala:

LA FILOSOFÍA MORAL DE KANT Y LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

Si me considero un individuo en oposición a todos los demás individuos, entonces se plantea la cuestión de si es la voluntad empírica de todos los demás la que debe llegar a ser idéntica a mi voluntad, o si mi voluntad individual es la que debe llegar a ser idéntica a la voluntad de todas las demás. (Schelling, 1983, § 37)

Para dejar de oponer una libertad relativa o parcial de un sujeto a otra libertad relativa o parcial, es necesario —en consecuencia— una identidad entre libertades finitas que supere dicha finitud, pasar a una perspectiva superior de la libertad que sea general o universal. Tal perspectiva que permite superar esta lógica dualista es la perspectiva del Absoluto; Absoluto que no es otra cosa que la libertad en general en cuyo interior se expresan o despliegan las libertades relativas. Escribe Schelling: “En consecuencia, allí donde mi libertad no está limitada, ella es idéntica a la libertad general, es decir, ella cesa de ser libertad individual” (Schelling, 1983, § 183). Solo de esta forma es posible pasar de una perspectiva puramente negativa de la libertad, a una libertad positiva. Escribe igualmente Schelling: “La ética replantea el problema de la voluntad absoluta en la medida en que hace idéntica la voluntad individual con la voluntad universal” (Schelling, 1983, p. 109).

Así, la filosofía moral no solo plantea el problema ético de la exigencia de respeto de una libertad en relación con otra libertad, sino más ampliamente el acuerdo entre voluntades desde el punto de vista del Absoluto, lo que implica posicionar la perspectiva finita del sujeto trascendental en la perspectiva infinita o absoluta de la libertad. Ahora bien, el Absoluto no es para Schelling solo un principio de vida moral, sino de la vida en general que se expresa tanto desde el punto de vista trascendental del sujeto como del punto de vista objetivo de la naturaleza, desde una perspectiva ideal y real. Ambas son interiores a la unidad del Absoluto; lo que implica, a su vez, articular el terreno práctico con el terreno ontológico. Es la vida, y no solo la vida ética, la que organiza la libertad desde la perspectiva del Absoluto. El Absoluto se expresa en sus determinaciones particulares para encontrar (y reencontrarse) en ellas como inmediatez a sí misma incondicionada.

Fichte reduce el problema de la libertad a un esquema de causalidad finita que condena la comprensión de la libertad a su apariencia o fenómeno puramente particular, sin comprender que ella forma parte del despliegue o

desarrollo del concepto general o absoluto de la libertad que se expresa u objetiva en las relaciones particulares. En este último punto hay quizás más cercanía de Schelling con Kant: no es posible formular un universal sino es partir de un concepto. La diferencia estriba en que, para Kant, este concepto puro es subjetivo y trascendental allí donde, para Schelling, es objetivo y trascendente a la subjetividad.

Es precisamente en el *Sistema del idealismo trascendental* donde Schelling va articulando el momento del reconocimiento mutuo entre sujetos con la perspectiva general o absoluta de la libertad que se realiza concretamente en el acto reconocimiento. Así, a través reconocimiento de otras inteligencias, “soy elevado a la conciencia del mundo y a la conciencia de mi libertad” (Schelling, 1978, p. 48). La perspectiva objetiva del Absoluto amplía de este modo un problema originalmente normativo —que planteaba la filosofía moral kantiana y fichteana— a un problema ontológico: “De lo que precede resulta que un ser razonable aislado no podría advenir no solo a la conciencia de la libertad, sino a la conciencia de un mundo objetivo como tal” (Schelling, 1957, p.223). No solo la libertad, sino la misma objetividad del mundo, es solidaria de la interacción con los otros. Pero, igualmente, la objetividad del mundo precede y constituye el contexto como el deslinde del encuentro de las conciencias. Escribe Schelling:

Si bien el mundo está dispuesto para mí, el mundo es independiente de mí porque él descansa para mí sobre la intuición de las otras inteligencias, cuyo mundo común es el arquetipo del cual solo el acuerdo con mis representaciones es verdad. (Schelling, 1957, p. 223)

Recepción del debate moral por Hegel

Hegel comparte con Schelling en su época de juventud la preocupación moral por reestablecer la unidad de la bella totalidad helénica quebrada por el individualismo moderno. Al igual que Schelling, Hegel se propone amplificar los motivos sensibles de la vida ética frente a la separación kantiana de entendimiento y sensibilidad, como la oposición de naturaleza y libertad.

Ya en su artículo del Derecho Natural (1802-1803), Hegel hace suya la crítica de Schelling contra Kant del formalismo abstracto y externo en que consiste el imperativo categórico, precisando que, al absolutizar la idealidad

universal, la razón establece un principio moral que no puede hacerse efectivo adecuadamente en la realidad pues ella se construye —precisamente— a partir de una oposición con la sensibilidad.¹ Como señala Hegel: “El formalismo, desde que ha pasado de un contenido a otro por negación no puede [...] llegar a nada distinto que a relaciones o identidades relativas” (1967, p. 16). Se trata del mismo reproche que Schelling dirigía contra Fichte e, implícitamente, contra Kant. Tal oposición es especialmente nefasta a ojos de Hegel, pues supone oponer el ser (*Sein*) al deber ser (*Sollen*), con lo cual Kant se priva de las condiciones concretas y contingentes del mundo en el que se inserta la acción; acción a través del cual —nada menos— debe realizarse la ley moral en el mundo. En efecto, en Kant la eficacia de la ley moral descansa exclusivamente en la voluntad subjetiva, sin atender al contexto material de su realización. De ello resulta que tal ley moral es una forma de violencia, pues decreta la sumisión de la vida a la ley, como si se comparciese frente a una autoridad extranjera.

Como lo señala Jean Hyppolite en *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, la concepción moral kantiana conduce así una serie de contradicciones, donde el deber puro y la eficacia pretenden estar unidas como autoconciencia moral que es y actúa, pero al mismo tiempo esta unidad aparece como una imposibilidad. Partiendo de la proposición de que no hay conciencia moral efectiva, debemos llegar a la conclusión de que no hay eficacia de la ley moral. La concepción moral kantiana une las dos hipótesis anteriores —autoconciencia moral y efectividad— en una mera “representación”. Esta representación trata de evitar la contradicción pasando de una a otra. Esto se refleja sobre todo en los postulados de la razón práctica que, sin embargo, son contradictorios.

La posición de Kant nos confronta de este modo a la tesis de la supresión de la sensibilidad, desplazándola en una pretendida conformidad de la naturaleza sensible con la moralidad. Para salvar esta concepción moral, y dada la contradicción entre eficacia y racionalidad moral, no queda otro remedio que forzar un desplazamiento de la propia conciencia y situarla más allá, en otra conciencia: la del santo legislador.

Con todo, no solo el dualismo y el formalismo en Kant es denunciado por Hegel, sino también el solipsismo. Ya en *Fe y saber (Glauben und Wissen)*, en el texto de *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y*

de Schelling (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*), en su artículo sobre el Derecho Natural e incluso en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*), Hegel insiste en criticar la doctrina moral kantiana donde “la singularidad es erigida en objetivo y esencia de todo” (1968a, pp. 17-18). De este modo, “la filosofía kantiana cae en una contradicción, pues el legislador es un individuo, una infinitud empírica de la cual sería solidaria la universalidad que precisamente se busca establecer” (Balbontín, 2020, p.44). Así el idealismo de Kant aparentemente niega el empirismo, pero en la práctica no hace más que reforzarlo. Escribe Hegel en *Glauben und Wissen*: “es conocido que, a lo empírico, el concepto infinito le es absolutamente opuesto” (1968b, p. 322). En efecto, tal empirismo no confesado e implícito a la particularidad de la finitud del sujeto trascendental forja una identidad inmediata del individuo a partir de una oposición puramente relativa y contingente, lo que impide el pasaje a una identidad racional objetiva como Kant pretende. De este modo, el empirismo excluye de ella la identidad verdadera y, con ello, la posibilidad de un genuino universal moral, porque dicha identidad es puramente inmediata al individuo, impidiendo el pasaje o reconciliación de las perspectivas de las libertades individuales en una identidad objetiva que encarne un concepto común de libertad.

En síntesis, la pretensión kantiana de hacer coexistir una y otra libertad según una ley moral es una aspiración, por cierto, compartida por todos los pensadores del idealismo alemán. Pero el problema que se le reprocha a Kant es que no da lo mismo “cómo” se accede a ley moral y “qué” supone en concreto esa ley moral. De ahí que la identidad objetiva, común o universal, a través del reconocimiento intersubjetivo, sea tan importante en la crítica a Kant.

Con todo, invirtiendo los motivos, el universal como absoluto en Schelling que es unidad y que “se divide sin cesar en dos, pero se plantea y permanece idéntico en cada una de sus formas limitadas” (Hegel, 1968c, p.123) supone en sí la identidad como la diferencia. Así “el absoluto, como la razón que lo manifiesta, permanece elementalmente uno y el mismo” (Hegel, 1968c, p.10). En pocas palabras, el Absoluto aborda la diferencia y la identidad como si fuesen lo mismo. Si bien este gesto de Schelling es compartido por Hegel en un comienzo, tempranamente se distanciará de este por la contradicción que el Absoluto inevitablemente comporta: en su

carácter especulativo y metafísico se trata de un argumento que termina aboliéndose a sí mismo al caer en la misma unilateralidad que Schelling le reprocha al solipsismo kantiano. A decir de Hegel, en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, sería como una “noche donde todas las vacas son negras”, es decir, donde las cosas no son distinguibles unas de otras. (Hegel, 1968a, p.17).

En efecto, ya en 1800 —en la época del *Differenzschrift*— la comprensión del Absoluto no es la misma en Hegel que en Schelling. Hegel se distancia del formalismo de Schelling y del Absoluto entendido como principio de identidad en favor de la comprensión del Absoluto como “identidad de la identidad de la diferencia [no identidad]” (Hegel, 1968c, p. 69). En efecto, la contradicción en el Absoluto es un momento necesario para comprender la diferencia —y con ello la relación de oposición entre libertades— como un momento distinto de la identidad. Ello supone, a su vez, necesariamente comprender que el Absoluto no es estático sino dinámico; es decir, que se encuentra en movimiento pasando de la identidad a la diferencia y de la diferencia a la identidad. La “dialéctica” será la novedad que introducirá Hegel en la comprensión del movimiento del Absoluto hacia 1802-1803, afianzando así las diferencias con Schelling. Según ello, la afirmación de la identidad del ser y el pensamiento requiere que el ser en cuestión pase por la contradicción o la negación como un momento necesario del autoconocimiento del ser en el pensamiento. Solo así, subjetividad y contenido objetivo pueden ser pensados como unitarios, como un único engendramiento que sea simultáneamente subjetivo-objetivo. El absoluto expresa así su racionalidad como una contradicción práctica. Esta identidad racional de aquel que piensa (desde el punto de vista del sujeto) y de aquello que es pensado (desde el punto de vista del objeto) se cumple o verifica en un saber absoluto que permite aprehender el todo, lo concreto universal como saber de sí, es decir, como sujeto y a la vez como espíritu.

Este es un reproche, por otro lado, igualmente válido contra Kant, quien en la *Crítica de la razón pura* descalifica la dialéctica como pura lógica de las apariencias. En efecto, las dificultades de la concepción moral del mundo de Kant tienen que ver con la rigidez de su dualismo y la necesidad de superarlo. La filosofía kantiana no supo ver que el conocimiento de la naturaleza era también conocimiento de uno mismo, y que el conocimiento

de uno mismo era conocimiento de la naturaleza. Al negar el carácter dialéctico de la moralidad, hemos caído en una dialéctica inconsciente. Cuando la conciencia moral insiste en separar en su representación lo que realmente une en la acción, se produce entonces la hipocresía. Para evitarla, necesitamos pasar a un espíritu activo que esté seguro de sí mismo y que se ponga por delante el desafío de la moralidad como efectividad y como universalidad.

En lo que importa, la distancia de Hegel con Schelling termina por consolidarse con la publicación de la *Fenomenología del espíritu* en 1807, en que la ruptura entre ambos se hace explícita. Si ambos aún comprenden el Absoluto como libertad incondicionada y sin límites en un saber inmediato de sí, Hegel ahora precisa que a tal saber solo se llega al final del proceso de contradicciones y oposiciones donde el Absoluto se revela o pone de manifiesto como espíritu cierto de sí. En cambio, Schelling da por sentada la presencia del Absoluto al comienzo de todo su proceso de manifestación, como si fuese “un tiro de pistola, o por revelación” como Hegel reprocha a Schelling (1968a, p. 24).²

Al no introducir movimiento a la comprensión del Absoluto (cosa que Schelling hará, no obstante, en sus textos posteriores), el Absoluto parece estático y carente de vida, un reproche sobre el cual insistirá Hegel en la *Ciencia de la lógica*. Toda vida, incluyendo la moralidad, se enriquece progresivamente con el despliegue del Absoluto como razón que se sabe a sí misma. Tal mostración se produce concretamente en el curso de la historia, donde la libertad y la moralidad entendida como Absoluto van haciendo laboriosamente su camino. Tal camino laborioso lo llevan a cabo los sujetos y la función negativa que estos desempeñan en el curso trágico que adquiere la historia, donde los conflictos, sacrificios y muertes no son en vano, sino que permiten el desplazamiento y enriquecimiento de la conciencia moral y del concepto de libertad, como un Absoluto que sabe a sí mismo, como identidad cada vez más rica a través de las distintas formas de conciencias subjetivas. Este itinerario trágico, por cierto, lo cumplen las distintas figuras y formas de luchas por el reconocimiento.

Tal es, pues, el sentido de la *Aufhebung*, según la cual la dimensión negativa que opera dialécticamente a través de la historia niega o suprime sus momentos al mismo tiempo que los conserva en una identidad cada vez

más rica; en el terreno moral, supone un concepto de moralidad cada vez más pleno que porta la conciencia de los individuos.

Por cierto, desde la perspectiva de Schelling se podría reprochar a Hegel que finalmente presenta una visión puramente negativa del Absoluto en la cual solo da cabida a una historia trágica de guerras, conflictos y dolor sin paz, redención ni reconciliación, cuestión que sí permite la comprensión del Absoluto como identidad y no como diferencia. Por otra parte, a ojos de Hegel, si en Kant el formalismo implica oponer a la relación oposicional de individuos el poder identificador meramente formal del concepto puro, oponiendo un universal abstracto al contenido sensible, en Schelling su comprensión del Absoluto no es tan distinta de dicho formalismo abstracto. Frente a lo anterior, Hegel defiende un universal concreto que se muestra y se enriquece precisamente en el contexto y trasfondo de la historia; un enriquecimiento del Absoluto donde el espíritu no es idéntico a la naturaleza como en Schelling, sino donde el espíritu sobrepasa la naturaleza y se plasma en ella, transformando la realidad para hacerse efectiva en ella como razón. Como más tarde Hegel declarará en los *Principios de la filosofía del Derecho*: “Lo racional es efectivo, lo efectivo es racional” (Hegel, 2009, p. 14). Esa cuestión es, por cierto, capital para comprender la filosofía moral hegeliana.

Consideraciones finales

En el período de Jena, Hegel ya había afirmado que la belleza moral “no debe carecer ni de la vitalidad como individualidad, ni de la forma del concepto y de la ley, de la universalidad y de la objetividad” (Hyppolite, 1974, p. 458). En el yo actúan tanto lo universal como lo individual. A diferencia del kantismo, lo universal ha adquirido un significado concreto; se ha convertido en un ser para otro. Este momento de la conciencia se caracteriza por la necesidad del reconocimiento por parte de los otros de la convicción del espíritu seguro de sí mismo. La conciencia no ha abandonado el deber como tal presente en el kantismo, sino que este deber puro es ahora un momento esencial que consiste en ser-para-otros, pero también en un ser-con-otros. Tal momento es el que permitiría la unión de la ética del discurso de Jürgen Habermas, de inspiración kantiana, con la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, de inspiración hegeliana.

En lo que importa, lo universal se hace universal, pues, en lo concreto. Y en esta plasmación universal, el deber presente en uno mismo quiere situarse en un tiempo y espacio dado, tanto en la comunidad humana como en la autoconciencia universal. La comunidad de conciencia en relación con los demás se convierte en el lugar donde se expresa este universal como *Sittlichkeit*, y solo ahí podemos dar coherencia a la acción. A través de la acción, la convicción se expresa en la relación con una comunidad de conciencias en el mundo. Y es en esta comunidad de autoconciencia donde la acción percibe la realidad y la eficacia, y donde expresamos el tránsito de su contenido particular a un significado objetivo. Para que esta convicción sea universal, los demás deben reconocerse en ella. Por decirlo de alguna forma, Hegel lleva a cabo una genuina destrucción del “mito” de la interioridad de la ley práctica universal para inscribir la moral enteramente en la exterioridad social de la acción. Y, sin embargo, como hemos expuesto a lo largo de este ensayo, la filosofía moral de Kant es, sin lugar a dudas, el objeto de reflexión crítica que inspira la génesis de la teoría del reconocimiento.

Con todo, resta determinar —desde el punto de vista de Kant— si la moralidad así comprendida por Hegel no cae en una confusión del ser con el deber ser. Si el sentido mismo del deber ser es de oponerse al ser a través del recto uso de la razón, esta razón práctica necesariamente debe ser capaz de distanciarse y poner en cuestión el mundo que le es dado y en el que está situado. Desde esta perspectiva kantiana, la realización de la razón moral y la buena voluntad no puede estar condicionada ni limitada por su contexto, so pena de deformar el sentido mismo de la moralidad.

Notas

¹ Naturaleza sensible que para Hegel está dotada de cierto valor moral, como es el caso del amor y los lazos de afectos al interior de la familia, lo que es destacado por el pensador sobre todo en sus escritos teológicos de juventud en Frankfurt como en el periodo de Jena.

² Progreso dialéctico que para Hegel también es regreso, devenir de opuestos, identificación negativa según un espiral que se desplaza para hacer coincidir el fin y el comienzo, si se entiende que el Absoluto está implícito al comienzo, pero no se ha puesto aun de manifiesto, como lo deja entender el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* haciendo referencia a la precedencia de la *Ciencia de la lógica*.

Referencias

- Kant, I. (1900). Akademie-Ausgabe Bearbeiten. *Kant's Gesammelte Schriften* „Akademieausgabe“. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin. (Citas según volumen y página).
- Balbontin, C. (2020). Hegel y su teoría crítica del derecho: la posibilidad de una lectura pragmatista. *Revista de filosofía*, 77, 41-50. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602020000100041>
- Fichte, J. (1971). *Fichtes Werke. Band I - XI*. de Gruyter.
- Hegel, G. W. F. (1967), *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Hegel, G. W. F. (1968a). *Phänomenologie des Geistes*. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften.
- Hegel, G. W. F. (1968b). *Glauben und Wissen*. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1968c). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2009) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Felix Meiner Verlag.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu* (F. Fernández Buey, trad.). Península.
- Schelling, F. (1957). *System des transzendentalen Idealismus*. Felix Meiner Verlag.
- Schelling, F. (1978). *Système de l'idéalisme transcendantale*. Peeters.
- Schelling, F. (1983). *Nouvelle déduction du droit naturel*. Ousia.

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 7, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024
ISSN 0719-983X

Reconocimiento asimétrico, conflicto y justicia contextual: diálogos entre el norte y el sur global

Ricardo Salas Astraín y Cristóbal Balbontín-Gallo

La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán

Cristóbal Balbontín-Gallo

Honneth as a reader of Sartre. On the limits of the Honnethian interpretation of Sartre's paradigm of recognition

Valentina Santoro

Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas

Ricardo Salas Astraín

Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina

Cristián Valdés Norambuena

Colonialismo, diálogo intercultural y reconciliación: controversias entre James Tully y Glen Coulthard

Andrés MacAadoo Espinoza

Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad

Emmanuel Levine

Violencia y reconocimiento en procesos de transformación social: el caso de la primera línea en la revuelta social chilena

María Beatriz Gutiérrez Recabarren

El gobierno del cuidado domiciliario en salud: una lectura desde la analítica histórico-filosófica de Michel Foucault

Harold Dupuis Marambio

Trauma colonial, alcoholismo y consumo de drogas en pueblos originarios: reparación y sanación desde el relato oral mapuche

Luz Marina Huenchucoy Millao y Andrés MacAadoo Espinoza

Reseña de Tejeda Gómez, C. (2020). Spinoza. Una política del cuerpo social

Cristóbal Balbontín-Gallo