

LA REDETERMINACIÓN COMO LA GRAMÁTICA DEL ESPÍRITU ABSOLUTO

ARTURO BERUMEN CAMPOS

“uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería una soledad sin vida.”

(Hegel: Fenomenología del Espíritu).

Resumen: El artículo que se presenta expone las limitaciones de la teoría habermasiana de la acción comunicativa en relación con los postulados del espíritu absoluto de Hegel. El marco de referencia se identifica con la *aufheben* y la doble reciprocidad del concepto. La redeterminación se presenta como el reconocimiento simultáneo de los agentes del discurso. Así, la corriente comunicativa de Habermas y Apel se mira a la luz del recíproco autorreconocimiento de la conciencia y del lenguaje.

Resumo: O artigo que se apresenta expõe as limitações da teoria habermasiana da ação comunicativa em relação com os postulados do espírito absoluto de Hegel. O marco de referência se identifica com a *aufheben* e a dupla reciprocidade do conceito. A redeterminação se apresenta como o reconhecimento simultâneo dos agentes do discurso. Assim, a corrente comunicativa de Habermas e Apel se olha à luz do recíproco autorreconocimento da consciência e da linguagem.

Abstract: The article that appears exposes the limitations of the habermas's theory of the communicative action in relation to the postulates of the absolute spirit of Hegel. The reference frame is identified with *aufheben* and the double reciprocity of the concept. The redetermination appears like the simultaneous recognition of the agents of the speech. Thus, the communicative current of Habermas and Apel are watched at the light of the reciprocal self-recognize of the conscience and the language.

La pretensión de la filosofía del lenguaje, de ser la filosofía definitiva y absoluta y su consiguiente desprecio a la "metafísica"¹, la ha llevado, prematuramente, a alcanzar sus límites y, en consecuencia, a su negación "posmoderna"², como ya, por otra parte, lo había predicho Hegel para toda filosofía absoluta, incluida la suya³. Su ruptura radical con la filosofía "tradicional" ha tenido como conse-

¹ Schlick, Moritz, "El viraje de la filosofía", en *El positivismo lógico*, trad. L. Aldana, et. al. FCE, México, 1986, p. 60: "Porque estoy convencido de que nos encontramos en un punto de viraje definitivo de la filosofía, y que estamos objetivamente justificados para considerar como concluido el estéril conflicto entre los sistemas."

² Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 1995, p. 17: "Espero convencer al lector de que la dialéctica existente dentro de la filosofía analítica (debe progresar algunos pasos más. Estos pasos adicionales, pienso yo, nos colocarán en situación de criticar la misma idea de "filosofía analítica", y hasta de la misma "filosofía" tal como ha sido entendida desde la época de Kant."

³ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I, trad. Wenceslao roces, FCE, México, 1985, p. 40: "toda filosofía ha sido necesaria (...) ninguna filosofía ha sido refutada. Lo refutado no es el principio de esta filosofía, sino solamente la pretensión de que este principio sea la determinación última y absoluta."

cuencia su aislamiento de los problemas vitales de la sociedad moderna⁴; la falta de una "historia concebida" la ha conducido a una "soledad sin vida"⁵.

Esto no quiere decir que algunas de sus tendencias, como la corriente comunicativa de Habermas y Apel, estén agotadas, antes al contrario, son, precisamente, las que se han preocupado de "reconstruir", a la filosofía tradicional, "discursivamente"⁶. Pero aún en ellas se nota un cierto desprecio hacia la "filosofía de la conciencia", es decir, ante la filosofía que parte del supuesto de que la conciencia humana es monológica⁷. Aunque ésta es una cuestión debatida⁸, lo que si parece monológica es la actitud de la filosofía del lenguaje con respecto de la filosofía de la conciencia, pues no establece un diálogo lo suficientemente racional, con ella, para obtener el mayor provecho conceptual posible. En esta actitud no se distingue de la "clausura autopoiética" que la filosofía tradicional establece sobre sí misma⁹.

Nos parece que la dificultad para lograr un diálogo fecundo entre ambas tradiciones filosóficas radica, entre otras cosas, en la insuficiencia heurística del método de las "ciencias reconstructivas" de que habla Habermas, y el temor epistemológico de la dialéctica, entendida como "redeterminación", para aplicarse su propio método a sí misma. Es decir, si fuera posible entender a la reconstrucción comunicativa como una redeterminación dialéctica y a ésta como una "gramática comunicativa", entonces, tal vez, también sería posible redeterminar a la noción del "espíritu absoluto" hegeliano no tan sólo como la "historia

⁴ Bernstein, Richard J., "Introducción", *Perfiles filosóficos*, trad. Martí Mur Ubasart, Siglo XXI, México, 1991, p. 28: "Esta fue una época en que figuras tales como Herbert Marcuse, Hannah Arendt y Jürgen Habermas—todos los cuales estaban formados en las tradiciones continentales de la filosofía—parecieron tener mucha más importancia para la comprensión de las cuestiones prácticas de la vida cotidiana que aquellas que se hallaban enfrascadas en disputas rarificadas sobre la metaética."

⁵ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1985, p. 473.

⁶ Habermas, Jürgen, "Objetivismo en las ciencias sociales", en *Lógica de las ciencias sociales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI, México, 1993, p. 494: "La teoría de la acción comunicativa se entiende como reconstrucción hipotética del saber preteórico que los sujetos capaces de lenguaje y acción inevitablemente aplican cuando, y en la medida en que, participan competentemente en interacciones mediadas lingüísticamente."

⁷ Habermas, "La lógica de las ciencias sociales", en *La lógica de las ciencias sociales*, p. 203: "Hoy la problemática tradicional de la conciencia ha sido sustituida por la problemática del lenguaje: la crítica trascendental del lenguaje disuelve la de la conciencia. Las "formas de vida" de Wittgenstein, que corresponden a los "mundos de la vida" de Husserl, no obedecen ya a las reglas de síntesis de una conciencia en general, sino a las reglas de la gramática de los juegos del lenguaje."

⁸ Wellmer, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*, Visor, Madrid, 1993, p. 87: "La descentración filosófica del sujeto, a diferencia de su descentración psicológica, no significa una herida infringida a nuestro narcisismo; significa más bien el descubrimiento de un mundo común, siempre en trance de "franqueárense", en el interior de la razón y del sujeto."

⁹ Luhmann, Niklas, *Sistema y función*, en *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, trad. Santiago López Petit y Dorothee Schmitz, Paidós, Barcelona, 1990, p. 98: "Los sistemas de sentido están también completamente cerrados, de tal manera que el sentido solamente se puede referir al sentido, y sólo el sentido puede cambiar el sentido."; Dhont, Hegel, filósofo de la historia viviente, trad. Anibal Leal, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 45: "Lo dogmático en sentido estricto, consiste entonces en que se mantienen las determinaciones unilaterales del entendimiento, con exclusión de sus opuestos. Se trata en general, del riguroso 0 esto (...) o aquello (...) pero sólo una de ambas cosas."

concebida”¹⁰, sino también como la “comunidad real e ideal de comunicación.”¹¹ Explorar las posibilidades y la pertinencia de esta especulación, es el objetivo de este breve trabajo.

1.1. Intersubjetividad de la conciencia y reciprocidad del concepto

Lo que impidió a Habermas lograr la “*aufheben*” hegeliana entre el espíritu absoluto y la acción comunicativa fue el olvido de la reciprocidad del concepto¹². Reitera Habermas, en varios trabajos, que el error que a Hegel lo desvió de la acción comunicativa fue, precisamente, la idea del espíritu absoluto, pues concebido como un sujeto “en gran formato”, en el que se unificaban el espíritu y la naturaleza, era imposible entender que ambos, la naturaleza y el espíritu, se comunicaran, pues aquella no puede ser un sujeto de lenguaje y de acción¹³. Por ello, Habermas considera que el concepto de espíritu absoluto debe ser desechado, pues constituye un obstáculo epistemológico que impide arribar al concepto de acción comunicativa¹⁴.

Sin embargo, es conveniente recordar que, para Hegel, la síntesis entre espíritu y naturaleza, es una síntesis de conceptos, es decir, es la síntesis del concepto de naturaleza y del concepto de espíritu, y no una síntesis de la “naturaleza en sí” y del “espíritu en sí”, que, por otro lado, sólo tendría sentido en el contexto de la concepción marxista de la producción económica¹⁵.

La síntesis de los conceptos de naturaleza y de espíritu, dentro del concepto de espíritu absoluto, se obtiene mediante la reciprocidad de ambos. Para entender a la naturaleza tenemos que referirla al espíritu, y para entender al espíritu tenemos que referirlo a la naturaleza. El concepto de esta última es, según

¹⁰ Hegel, *Fenomenología*, p. 473.

¹¹ Apel, Karl Otto, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en *Teoría de la verdad y la ética del discurso*, trad. Norberto Smilg, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 163, 164: “la ética del discurso no procede sólo de la analogía pragmático-transcendental del “reino de los fines”- de la comunidad ideal de comunicación anticipada contrafacticamente- sino a la vez, del a priori de la “facticidad” de la comunidad real de comunicación, es decir, de una forma sociocultural de vida a la que pertenecen, ya siempre, cada uno de los que aceptan la ética, desde su identidad contingente, esto es, de su nacimiento y socialización.”

¹² Habermas, “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena”, en *Ciencia y técnica como “ideología”*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI, México, 1996, pp. 43, 44: “aquí no puede hablarse de un diálogo entre el espíritu y la naturaleza (...) el espíritu absoluto es solitario”; véase, no obstante el concepto de espíritu absoluto, en la *Fenomenología*, como “historia concebida”, para evitar la “soledad sin vida”.

¹³ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1898, p. 56: “un sujeto que en el acto de conocimiento se relaciona consigo mismo se sale a sí mismo al encuentro como un sujeto *universal* enfrentado al mundo como totalidad de los objetos del conocimiento posible, y al mismo tiempo como un individual”.

¹⁴ *Ibidem*: “si lo Absoluto se piensa como subjetividad infinita (...) los momentos de lo universal y lo particular sólo pueden pensarse como unificados en el marco de referencia del autoconocimiento monológico”.

¹⁵ Berumen, Arturo, *La teoría pura del derecho y materialismo histórico* (tesis licenciatura), UNAM, México, 1989, p. 53.

Hegel, “lo contrario del espíritu”, lo que “no se adecua a su concepto”, mientras que el espíritu, es el concepto mismo, lo que se adecua consigo mismo¹⁶. Es claro que ni el concepto de naturaleza, ni el concepto de espíritu, pueden entenderse, por sí mismos, sin relación del uno con el otro. La esencia del uno está en el otro, pues sin el otro no sería lo que es, según reza la concepción tradicional de esencia¹⁷. La esencia de una cosa, dice Hegel, siempre está en otra cosa¹⁸. Sin la reciprocidad de los conceptos, también de acuerdo con el mismo autor, no se puede dar ningún paso en filosofía¹⁹.

La determinación de un concepto no puede, por tanto, conseguirse, sin la determinación de su opuesto, pues son recíprocos. Si se intenta determinar un concepto sin la idea de la reciprocidad, lo que se obtiene es un concepto abstracto, es decir, unilateral o parcial²⁰. Si se pretende que tal concepto abstracto es todo el concepto, entonces se trata de un falso concepto²¹ y, en última instancia, de una ideología²² y como tal, redeterminable. Es decir, la redeterminación es el restablecimiento de la reciprocidad del concepto. La redeterminación se hace necesaria cuando un concepto se ha determinado unilateralmente, cuando no se ha determinado en relación con su otro²³. Es a esta operación restauradora de la reciprocidad lo que Hegel llamaba la “*Aufheben*”, la superación y a la vez la conservación de las determinaciones de un concepto²⁴. Y es también esta operación dialéctica la que se encuentra vinculada con el concepto del espíritu absoluto.

Como claramente se desprende de lo anterior, el concepto de espíritu absoluto no tan sólo no es, para Hegel, esa entidad metafísica solitaria incapaz de comunicación, sino que, entendido, en términos relacionados con la redeterminación, acabados de exponer, nos parece muy susceptible de redeterminarse, a su vez, en términos comunicativos. El mismo Habermas nos da pie para

¹⁶Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, trad. Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1980, par. 247, 248, p. 120.

¹⁷Hegel, Ciencia de la Lógica, II, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1974, p. 431: “Estas varias cosas diferentes están en esencial acción recíproca, por medio de sus propiedades; la propiedad es esta relación recíproca y la cosa no es nada fuera de ella.”

¹⁸Hegel, Enciclopedia, par. 121, p. 71: “la verdadera esencialidad de algo no es su determinación idéntica consigo mismo, ni como diverso, ni como meramente positivo o meramente negativo, sino que tiene su ser en otra cosa, la cual, como idéntica consigo misma, es su esencia.”

¹⁹Hegel, Ciencia de la lógica, II, p. 384: “Es uno de los conocimientos más importantes el entender y establecer esta naturaleza de las determinaciones reflexivas consideradas, es decir, que su verdad consiste sólo en su reflexión mutua, y por consiguiente sólo en el hecho de que cada una, en su concepto mismo contiene a la otra. Sin este conocimiento no es posible, en realidad, dar ningún paso en filosofía.”

²⁰Idem. p. 525: “si nos detenemos en la visión abstracta, según la cual el elemento lógico es sólo formal, y más bien hace abstracción de todo contenido, tenemos entonces un conocimiento unilateral, que no debe contener ningún objeto, es decir, tenemos una forma vacía, carente de determinación”.

²¹Hegel, Estética, 2, trad. Antonio Llanos, Siglo XX, 1983, p. 28.

²²Berumen, La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural, (tesis maestría), UNAM, México, 1998, p. 68.

²³Idem. p. 14.

²⁴Hegel, Ciencia de la lógica, I, p. 138.

ello, cuando dice que de la dirección comunicativa que había atisbado Hegel, en su Filosofía Real de la época de Jena, sólo quedaba firme, en la época de la Enciclopedia, la cuestión de la intersubjetividad de la conciencia²⁵. Sin embargo, Habermas parece olvidar lo que el mismo nos recuerda a cada instante, es decir, el papel del “yo” kantiano en el proceso del conocimiento, que Hegel acepta²⁶. Ahora bien, si el yo kantiano determina al conocimiento, y para Hegel, el origen de la intersubjetividad de la conciencia es lingüístico²⁷, por tanto, el conocimiento es intersubjetivo y lingüístico. Aunque Hegel no lo expresa de este modo, no se puede separar a la conciencia y al sujeto del conocimiento, si es que es cierto que el sujeto determina al conocimiento como dice Kant y como acepta Hegel. Hubiera sido preferible que Hegel lo hubiera dicho de este modo, pero nada impide que nosotros lo digamos por él, que vayamos más haya de él, como nos recomienda Kaufmann²⁸.

Podemos decir que la autoconciencia es el presupuesto ético del conocimiento, y viceversa, el conocimiento es el presupuesto lógico de la autoconciencia. Es decir, así como es la autoconciencia, así será nuestro conocimiento y, al revés, así como es nuestro conocimiento, así será nuestra autoconciencia²⁹. Si tenemos conciencia de nuestra intersubjetividad nuestros conceptos serán recíprocos; si nuestra autoconciencia es monológica, nuestros conceptos serán unilaterales.

Lo anterior no quiere decir que la correlación que se establece entre la intersubjetividad y la reciprocidad sea necesaria, sino, únicamente que una actitud de reconocimiento recíproco de los sujetos facilita y propicia un método de reciprocidad de conceptos. Y viceversa, la manera de pensar conceptual recíproca ayuda a alcanzar el reconocimiento recíproco. Al contrario, en condiciones de lucha por el reconocimiento unilateral, es sumamente difícil, sino imposible, que se dé la manera de conceptualizar recíproca. Del mismo modo, la manera de conceptualizar unilateral será un obstáculo importante para alcanzar el reconocimiento recíproco³⁰. Aunque sea posible que alguien pueda conceptualizar

²⁵Habermas, “Trabajo e interacción ...”, p. 40: “Sólo la dialéctica de la relación ética sigue manteniendo todavía en la Enciclopedia, como lo hizo en Jena, su valor estratégico en la construcción del espíritu como tal.”

²⁶Hegel, citado por Habermas, Idem. p. 26: “ni del uno ni del otro (del yo y del concepto) es posible entender nada si no se conciben los dos momentos indicados a la vez en su abstracción y a la vez en su perfecta unidad.”

²⁷Hegel, Fenomenología, pp. 381, 382: “ella es el sí mismo, que como tal es real en el lenguaje, se expresa en él como lo verdadero y precisamente en el lenguaje reconoce a todos los sí mismos y es reconocido por ellos.”

²⁸Kaufmann, Walter, Hegel, trad. Víctor Sánchez de Zavala, Alianza, Madrid, 1972, p. 18: “tenemos que adoptar las posiciones del autor con mayor seriedad que él mismo lo hiciera –sólo de este modo podemos tener esperanzas de progresar más allá de él.”

²⁹Hegel, Ciencia de la lógica, I, p. 39: “De esta manera he procurado, en la Fenomenología del Espíritu, representar la conciencia. La conciencia (...) sólo se funda en la naturaleza de las puras esencias, que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia, como espíritu (...) es aquél por cuyo medio se constituye la ciencia, y del cual ésta es la exposición.”

³⁰Hegel, Fenomenología, p. 115: “Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí misma no tiene todavía ninguna verdad.”

recíprocamente en condiciones de reconocimiento unilateral o que alguien pueda tener la actitud de reconocimiento recíproco sin que llegue a conceptualizar recíprocamente, parece claro que lo ideal es la reciprocidad del reconocimiento y de la conceptualización.

Para ver que tan plausible puede ser esta idea de la reciprocidad de la reciprocidad, tal vez valga la pena precisar como entiende Hegel esta doble reciprocidad la de la autoconciencia y la del concepto. Paradójicamente, como casi siempre en Hegel, la reciprocidad, en ambos casos, está relacionada con la no reciprocidad. Empecemos por la reciprocidad del reconocimiento de las conciencias. Dice Hegel que el reconocer al otro que me reconoce, en realidad, yo me reconozco a mí mismo, porque reconozco en el otro, el reconocimiento que él hace de mí mismo. Por lo que el reconocimiento del otro que me reconoce es un autorreconocimiento. Del mismo modo, el reconocimiento que el otro hace de mí al que ya yo también reconozco, es un autorreconocimiento del otro por medio del reconocimiento de mí. El reconocimiento recíproco es, por tanto, un recíproco autorreconocimiento³¹.

En consecuencia, el no reconocimiento del otro que me reconoce, es un no reconocimiento de mí mismo, pues no reconozco el reconocimiento que el otro me hace a mí mismo. Del mismo modo, el no reconocimiento que el otro hace de mí que sí lo reconozco, es un no reconocimiento de él mismo, pues no reconoce el reconocimiento de él mismo que yo le hago. El no reconocimiento del otro que reconoce es el no reconocimiento de uno mismo. El no reconocimiento del otro que reconoce es un no autorreconocimiento³².

Ahora bien, el reconocimiento del otro que no me reconoce es, también paradójicamente, un no reconocimiento de mí mismo, porque yo reconozco el no reconocimiento que otro hace de mí mismo. Y viceversa, el reconocimiento que el otro hace de mí que no lo reconozco es un no reconocimiento que el otro hace de él mismo.

Por tanto, el reconocimiento de quien no reconoce es un no reconocimiento de uno mismo³³.

De la dialéctica del reconocimiento resultan tres casos posibles: el autorreconocimiento que proviene del reconocimiento recíproco; el no autorre-

³¹ Ibidem: "Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia representa, ampero, de este modo, como el hacer de la una; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto su hacer como el hacer de la otra."

³² Idem. p. 286: "Por tanto, la personalidad jurídica, al hacerse valer en ella el contenido a ella extraño –que se hace valer en ellas porque es su realidad-, experimenta más bien su carencia de sustancia. Por el contrario, en el socavamiento destructor de este terreno carente de esencia se da la conciencia de su omnipotencia, pero este sí mismo es simple devastación y, por consiguiente, sólo fuera de sí y más bien el desechar su autoconciencia."

³³ Idem. p. 118: "pues lo que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor; solamente para éste es el ser para sí, la esencia; es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada y, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento, y el siervo, por su parte, una acción no pura, sino in-esencial. Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, un reconocimiento unilateral y desigual."

conocimiento por el no reconocimiento del otro que sí reconoce; y el no autorreconocimiento por el reconocimiento del otro que no reconoce. Un caso de autorreconocimiento y dos casos de no autorreconocimiento. El autorreconocimiento de uno mismo implica, necesariamente el recíproco reconocimiento. El no autorreconocimiento proviene del reconocimiento unilateral, ya sea por el reconocimiento de quien no me reconoce, como por el no reconocimiento de quien si me reconoce. Para que pueda existir el autorreconocimiento de uno mismo estamos condenados a reconocer a quienes nos reconocen y a que nos reconozcan aquellos a quienes reconocemos. Si es posible el recíproco reconocimiento, es posible también la redeterminación de la autoconciencia, si no lo es, la autoconciencia se auto enajena. La redeterminación se encuentra correlacionada con el reconocimiento recíproco y la enajenación con el reconocimiento unilateral.

El autorreconocimiento, que es el resultado del recíproco reconocimiento, no se da de una vez y para siempre, sino que es un proceso y una variación del conocimiento que cada uno tiene de sí mismo. Un primer autorreconocimiento es el resultado del reconocimiento familiar, uno posterior, puede ser el que resulta del reconocimiento escolar, uno más el del reconocimiento amoroso, el reconocimiento profesional, entre otros. Algunos sociólogos modernos se inclinan a pensar que tales reconocimientos sociales proporcionan identidades subjetivas distintas entre sí³⁴. Siguiendo a Hegel, podemos decir que los distintos autorreconocimientos que tiene el sujeto de sí mismo, no son del todo iguales pero tampoco diferentes del todo. Más bien son redeterminaciones del propio autorreconocimiento por medio de ulteriores reconocimientos recíprocos.

La reciprocidad en el reconocimiento de la conciencia desemboca en la redeterminación de la autoconciencia. Mediante la confrontación del concepto que el otro tiene de mí con el concepto que tengo yo de mi mismo, éste último sufre una transformación, no sin una lucha y una resistencia que en muchas ocasiones puede ser muy ardua y dolorosa para el sujeto. Queremos salvar, a toda costa, la concepción que tenemos de nuestro yo, porque, precisamente, la concepción de nuestro yo, constituye nuestro yo. El espíritu, dice Hegel, es el ser que se constituye a sí mismo, al conocerse a sí mismo³⁵. Sólo que al aferrarnos a nuestro yo, al negarnos a redeterminar el concepto de nosotros mismos, mediante el concepto que los otros tienen de nosotros mismos, se niega uno a conocerse a sí mismo, pues nuestro yo, nuestro queridísimo yo, no es sino el resultado de las influencias de los otros en nuestra propia identidad.

Si no tenemos conocimiento, o no traemos a concepto, las influencias que los demás ejercen en nuestra propia identidad, no podemos redeterminar-

³⁴Berger, Peter, *Introducción a la sociología*, trad. Sara Galofre Llanos, Limusa, México, 1990, p. 142: "la identidad no es algo "determinado", sino que se confiere en actos de reconocimiento social."

³⁵Hegel, *Fenomenología*, p. 469: "el espíritu se aterra al mismo tiempo ante esta unidad abstracta, ante esta sustancialidad carente de sí mismo y afirma en contra de ella la individualidad."

nos a nosotros mismos, no tenemos una autoconciencia intersubjetiva, la cual será, en consecuencia unilateral y abstracta y el reconocimiento que busquemos o que otorguemos será también abstracto y unilateral y tenderá al dominio o a la sumisión. Será un reconocimiento sin ninguna salida moral. En fin, será un reconocimiento enajenado.

La enajenación, desde esta perspectiva, no es otra cosa que el reconocimiento abstracto, que sólo reconoce sin ser reconocido (esclavo) o sólo es reconocido sin reconocer (amo). La enajenación de la conciencia puede empezar desde la infancia. Si el predominio de la madre sobre la autoconciencia del niño es preponderante, el niño renunciará a reconocer, pues la madre nos enseña sobre todo, a ser reconocidos. Si, en cambio, el predominio del padre sobre la autoconciencia del niño es mayor, el niño renunciará a ser reconocido, pues el padre nos enseña, sobre todo, a reconocer. De ahí que el reconocimiento recíproco, es decir, el reconocer para ser reconocido y el ser reconocido para reconocer, encuentra en el equilibrio femenino-masculino familiar su mejor y más propicia condición³⁶.

La enajenación extrema, es decir, el reconocimiento unilateral llevado al absoluto, puede llevar al delito o a la locura. El delincuente es quien ha renunciado, absolutamente, a reconocer y sólo quiere ser reconocido porque, quizá, lo fue en exceso. Por otro lado, el loco es quien ha renunciado a ser reconocido, porque, tal vez, nunca lo fue y sólo se le exigió reconocer a otros³⁷. Es posible que sobre estas bases, pueda fundarse, en un futuro, unas criminología y una psicología del reconocimiento enajenado, es decir, abstracto o unilateral. La primera podría sustentar una política criminal que tuviera como finalidad redeterminar el reconocimiento unilateral del delincuente con la sociedad en un reconocimiento recíproco entre ambos. Y la segunda podría sustentar una clínica que buscara también redeterminar el reconocimiento unilateral del enfermo mental con su medio social en un reconocimiento recíproco, igualmente.

La viabilidad de un proyecto semejante no es pertinente analizarlo aquí, pues lo único que interesa, en este trabajo, es destacar la importancia que tiene el conocimiento recíproco para obtener el recíproco reconocimiento y viceversa, la importancia del reconocimiento recíproco para el recíproco conocimiento. Es decir, considerar, como decíamos más arriba, al conocimiento recíproco como presupuesto lógico de la conciencia intersubjetiva y a la autoconciencia intersubjetiva como la condición ética del concepto recíproco. La reciprocidad del concepto significa no tan sólo que una determinación implica a la otra y viceversa, sino además y sobre todo, que cada determinación se implica a sí misma al implicar a la otra que, a su vez, implica a la primera. Es decir, cualquier

³⁶Lacan, Jacques, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos*, 1, trad. Tomás Segovia, Siglo XXI, México, 1984, p. 269: "En la locura, cualquiera que sea su naturaleza, nos es forzoso reconocer, por una parte la libertad negativa de una palabra que ha renunciado a hacerse reconocer, o sea lo que llamamos, obstáculo a la transferencia, y por otra parte, la formación singular de un delirio que (...) objetiva al sujeto en un lenguaje sin dialéctica."

³⁷Berumen, Arturo, "Dialéctica negativa del delito y de la pena", en *Iter criminis*, num. 3, INACIPE, México, 1999, p. 40.

determinación contiene a la otra como su límite, por lo tanto, la necesita para determinarse a sí misma. Pero como la otra también contiene a la primera como su límite, al contener la primera a la segunda que, a su vez, la contiene, la primera se contiene a sí misma por medio de la otra. Y la segunda igualmente, al estar contenida en la primera que ella, a su vez, contiene, se contiene y se determina a sí misma. Ambas se determinan a sí mismas, mediante su recíproca determinación³⁸.

Pero más que determinarse a sí mismas, cada determinación se redetermina a sí misma por medio de la otra, ya que, al igual que la autoconciencia, la determinación resultante después de la recíproca determinación ya no es igual que la determinación inicial, anterior a la determinación recíproca, pero tampoco es del todo diferente. Es una redeterminación, una “*aufheben*”, una superación y una conservación a la vez³⁹.

Si una determinación no se redetermina por medio de otra, aunque sea su opuesta, es una determinación abstracta, unilateral, parcial y limitada. Y si pretende pasar por una determinación concreta y total se convierte en una ideología. La ideología es una determinación conceptual unilateral que se presenta como total. La redeterminación de la ideología tendrá como fin reestablecer la reciprocidad del concepto, así como la redeterminación de la enajenación es el restablecimiento de la intersubjetividad de la conciencia. Para ello criticará la determinación ideológica, pero conservará, transformada y relacionada con la recíproca, a la determinación parcial⁴⁰.

Si sólo se critica a la determinación unilateral y no se redetermina, es decir, si no se le relaciona y se le transforma, en relación con la determinación recíproca hasta entonces no considerada, la crítica misma se vuelve una ideología, porque sería también una determinación parcial que pasa por ser total, pues la determinación criticada es desechada totalmente sin redeterminarla con la determinación crítica⁴¹. Es común que la crítica absoluta a la ideología se transforme en otra ideología, sólo que de distinto signo, pues la determinación no considerada es, precisamente, opuesta a la criticada.

La redeterminación, si se trata del concepto, es de la ideología; si se trata de la conciencia, es de la enajenación. La ideología es la unilateralidad del concepto y la enajenación es la unilateralidad del reconocimiento de la conciencia. Por ello, la redeterminación es el re-establecimiento de la intersubjeti-

³⁸ Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, (1982), p. 54: “Cada uno es sí mismo y su otro; por tanto cada uno tiene su determinación, no en otro, sino en el mismo.- Cada uno se refiere a sí mismo, sólo como refiriéndose a su otro.”

³⁹ Idem, I, p. 138.

⁴⁰ Hegel, *Enciclopedia*, par. 89, p. 58: “el abstraer del intelecto es el aferrarse violentamente a una determinación, un esfuerzo por oscurecer y alejar la conciencia de la otra determinación que allí se encuentra.”

⁴¹ Hegel, *Fenomenología*, p. 360: “En este desarrollo, la conciencia se comporta de tal modo que, fijando un momento, pasa inmediatamente al otro y supera el primero; pero apenas *ha establecido* este segundo lo *deforma* de nuevo y convierte más bien lo contrario en la esencia.”

vidad de la conciencia y de la reciprocidad del concepto. La redeterminación de la ideología implicará, por tanto, la redeterminación de la enajenación, pues es sumamente improbable que con una actitud de desconocimiento recíproco se pueda alcanzar la reciprocidad conceptual. Pero también es cierto que la redeterminación de la enajenación implica a la redeterminación de la ideología, pues la reciprocidad conceptual puede contribuir y, en gran medida, a obligar a los contendientes a reconocerse recíprocamente.

Por ello, podemos decir que la redeterminación es la reciprocidad de la reciprocidad: la conciencia determina al concepto y el concepto redetermina a la conciencia. Ambos se redeterminan recíprocamente en el proceso biográfico de cada conciencia y en el proceso histórico de la cultura. La dimensión histórica de la recíproca redeterminación de la conciencia y del concepto es lo que Hegel llama la “historia concebida” o Espíritu Absoluto⁴². Su sorprendente semejanza con el “círculo hermenéutico” de Gadamer nos lleva a comparar ambos conceptos en el siguiente inciso.

1.2. La doble hermenéutica del espíritu absoluto.

Ha sido del todo inesperada la reivindicación que la filosofía del lenguaje ha hecho del idealismo filosófico y, en especial, la hermenéutica con respecto de la filosofía hegeliana. Claro que lo que ha hecho Gadamer con Hegel se parece a la propia redeterminación. El hecho de que el círculo hermenéutico de Gadamer pretenda conservar la tradición y, a la vez, revisar los textos en que se contiene, a partir del presente en el que el intérprete se coloca,⁴³ nos posibilita redeterminar a la filosofía de la historia hegeliana, hermenéuticamente.

El positivismo filosófico, en especial la escuela popperiana no le ha ahorrado sarcasmos al historicismo en general y al historicismo hegeliano en particular. Lo que les “repugna” del historicismo es que lo interpretan como si los historicistas hegelianos consideraran que la historia tiene un sentido determinado, como si la “historia” determinara la acción de los hombres, sin la intervención de su voluntad ni de su inteligencia.⁴⁴ La ideología política con

⁴² Hegel, *Fenomenología*, p. 473.

⁴³ Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, pp. 132, 133: “A juicio de Gadamer se plantean varias ideas importantes en esta cita. En primer lugar, se establece la circularidad de la comprensión, la cual se lleva a cabo de la siguiente manera: al percibir un sentido primero de un texto se proyecta siempre un sentido del todo. Pero la aparición de este sentido primero se debe, dice Gadamer, a que ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado; este sentido previo se va revisando en las vueltas sucesivas que va dando el círculo medianamente las cuales se avanza en la penetración del sentido, lo cual exige que los conceptos iniciales sean sustituidos progresivamente por nuevos conceptos.”

⁴⁴ Popper, *La miseria del historicismo*, trad. Pedro Schwartz, Alianza, Madrid, 1973, p. 144.

⁴⁵ Merleau Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, trad. León Rusitchaer, La pléyade, Buenos Aires, 1974, p. 23: “Pero la ilusión consistía solamente en (...) la significación total de la historia, en creer que la historia organizaba por sí misma su propia supresión, la negación de la negación.”; Arendt, Hanna, *Los orígenes del totalitarismo*, II, trad. Guillermo Solana, Planeta-Agostini, 1994, Barcelo-

que esta idea fue utilizada por el comunismo ha sido dramáticamente expuesta por Merleau Ponty y por Hanna Arendt.⁴⁵

Pero el “historicismo” hegeliano no tiene nada en común con esta visión “determinista” de la historia. Para Hegel, efectivamente, el espíritu objetivo, es decir, las instituciones políticas y sociales o, como diría la hermenéutica, la pre-interpretación del mundo, determina el pensamiento y la acción de los individuos (que sería la determinación del concepto por la conciencia a nivel social), pero también son los individuos que han conceptualizado la historia de su sociedad, los que están en posibilidades de redeterminar el desarrollo de la historia social.⁴⁶

El realismo de Hegel no le impide ser idealista, pero su idealismo tiene sus pies muy bien asentados en la tierra. Hegel siempre parte de lo “real”, de lo existente, no puede darse el lujo de negarlo, si quiere que sus ideas sean efectivas. El verdadero idealismo es, para Hegel, aquel que no considera la reciprocidad de lo real y de lo ideal; para él, sin embargo, la reciprocidad constituye, como hemos visto, la esencia de su filosofía. En la redeterminación filosófica de la historia consiste la filosofía de la historia de Hegel, lo cual se expresa en todos los temas de su filosofía: en la historia, en la religión, en el derecho, en la ciencia, en el arte, entre los más importantes.

En la historia general, por ejemplo, los hechos históricos, narrados por los historiadores, determinan la filosofía de una época, pero la filosofía de la historia redetermina la interpretación de los hechos históricos que van a influir en el desarrollo de los acontecimientos futuros. Los hechos históricos equivalen a la conciencia y la filosofía de la historia al concepto. La conciencia histórica determina al concepto filosófico, pero el concepto filosófico redetermina la interpretación de la historia.⁴⁷

Pero como la conciencia histórica de una época presupone o esta formada por una pre-interpretación filosófica de la sociedad, lo que realmente redetermina el concepto filosófico es a sí mismo, por medio de su reinterpretación

na, p. 561: “Aplica directamente la ley a la Humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres.”

⁴⁶ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, trad. José Gaos, Alianza, Madrid, 1985, pp. 45, 46: “La filosofía, segura de que la razón rige al mundo, está convencida de que lo sucedido se somete al concepto y no trastocará la verdad.”

⁴⁷ Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia*, p. 48: “Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en una inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones, en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige nueva elaboración. La forma que ésta ha recibido se convierte en material que el trabajo del espíritu eleva a una nueva forma.”; Habermas, “El sujeto de la historia”, en *La lógica de las ciencias sociales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI, México, 1993, pp. 445, 446: “La teoría reflexiva aprehende una doble relación entre teoría y praxis: investiga, por un lado, cómo ha llegado a constituirse históricamente un plexo de intereses, al que la teoría, a través, por así decirlo, de los actos de conocimiento, todavía pertenece; y, por otro, la dinámica social del presente, sobre la que la teoría puede influir orientando la acción.”

⁴⁸ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, p. 45.

ción de la historia. La idea hegeliana de la filosofía de la historia consiste, por tanto, en la autore determinación de la filosofía por medio de la crítica de la historia.

Esto no quiere decir, tampoco, que la historia sea absolutamente racional, como a veces parece decir Hegel,⁴⁸ sino que sólo lo será, en la medida en que sea redeterminada por la filosofía, pero para poder hacerlo, la filosofía tiene que tomar a la historia tal y como es, es decir, parcialmente racional y parcialmente irracional, pues ha estado conformada por las filosofías anteriores que son parcialmente irracionales, porque la filosofía, al realizarse en la historia, se hace abstracta, es decir, parcialmente falsa e irracional, es decir, ideológica. Por eso, la redeterminación de la historia tiene que conservar su parte racional y superar su parte irracional (*aufheben* “histórica”), aunque, cuando esta redeterminación llegare a ser eficaz socialmente, sólo sea, a su vez, parcialmente racional. Sólo en la medida en que la filosofía redetermina, cada vez más concretamente, a la historia, esta adquiere algún sentido no ajeno al hombre, pues sería la filosofía la que guiaría el desarrollo de la historia. Así puede entenderse la afirmación hegeliana, sobre la historia como el desarrollo de la libertad por medio del conocimiento del desarrollo de la libertad.⁴⁹ La libertad solo se desarrolla si se desarrolla el conocimiento del desarrollo de la libertad.

El que el desarrollo de la historia no siempre y no fatalmente, nos lleve por los “caminos de la libertad”,⁵⁰ como el mismo Hegel reconoce,⁵¹ sólo significa que cuando, sólo la historia determina a la filosofía y la filosofía no redetermina a la historia, la historia no es la historia de la libertad, porque la libertad de la historia se la proporciona la filosofía, sino la fatalidad de la historia que hace del hombre lo que le place. Es decir, es cuando la historia no tiene sentido. Nadie más que el hombre, mediante su filosofía, le da sentido a su historia, el sentido de su libertad o de su liberación.⁵²

Por eso la renuncia pos-moderna a la filosofía de la historia,⁵³ nos parece la renuncia a la libertad, a la posibilidad de redeterminar filosóficamente a la historia. No es la filosofía de la historia la que niega la libertad humana pa-

⁴⁹*Idem.* p. 68: “La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad –un progreso que debemos conocer en su necesidad (...) el fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice”, p. 69: “Lo supremo del espíritu es saberse, llegar no sólo a la intuición, sino al pensamiento de sí mismo. El espíritu tiene por fuerza que realizar esto y lo realizará.”; p. 76: “el mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es.”

⁵⁰Sartre, *Los caminos de la libertad*, 3, *Con la muerte en el alma*, trad. Miguel Salabert, Alianza, Madrid, 1983, pp. 62, 63: “¿De que te servirá tener una opinión? No eres tu quien va a decidir (...) Pero, ¡Dios mío!, yo no quería ni esta guerra ni esta derrota. ¿Qué trampa es esta que me obliga a asumirlas? (...) No tenemos nada que ver con todo esto, somos inocentes.”

⁵¹Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, pp. 79, 80.

⁵²*Idem.* p. 63: “Su libertad no consiste en un ser inmóvil sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu.”

⁵³Habermas, “El sujeto de la historia”, p. 443: “La pretensión de conocimiento de la filosofía de la historia es delirante, y su marco conceptual, inadecuado para una teoría de la evolución social.”

ra someter al hombre a la fatalidad histórica. Al contrario, es la negación de la filosofía de la historia, entendida como redeterminación filosófica de la historia, la que hace posible que la historia, sea entendida, únicamente, como meta-relatos,⁵⁴ la que somete al hombre a las determinaciones fatalistas de la historia, la que le quita el sentido a la historia al quitarle al hombre la libertad de redeterminación.

Lo que necesita la filosofía de la historia no es ser negada solamente, necesita ser, a su vez, redeterminada. La historia moderna, entendida como la era de la comunicación, nos ha obligado a darle a la filosofía al “giro lingüístico”,⁵⁵ es decir, a transformar la filosofía en filosofía del lenguaje. Se trata de la determinación de la filosofía, del concepto, por la historia, por la conciencia. Nos encontramos ante la tarea de la determinación recíproca, de la remeterminación de la comunicación social por la filosofía del lenguaje. La mayor parte de las mayores filosofías modernas del lenguaje han renunciado, empero, a esta indispensable tarea: Wittgenstein, Rorty, Lyotard, Luhmann, entre otros. Sólo quedan, muy a su pesar, pensadores de la talla de Habermas, Apel y Gadamer. Pero como estos últimos han rechazado, más o menos explícitamente, a la filosofía de la historia,⁵⁶ se hace necesario para no renunciar a la libertad comunicativa, redeterminar, a su vez, su propia filosofía por medio de la filosofía tradicional, la hegeliana en particular. Podríamos llamar a esta redeterminación filosófica una meta-redeterminación, pues tendríamos que hacerla mediante la propia redeterminación de la historia.

Como el objeto de estas reflexiones es la filosofía del derecho, intentaremos hacer esta meta-redeterminación, es decir, la redeterminación recíproca entre filosofía de la historia y la filosofía hermenéutica, mediante la historia de la filosofía del derecho, en el entendido de que es posible llevarla a cabo en cualquier campo de la comunicación humana, o del “espíritu objetivo”. Podemos empezar diciendo, como hacen los filósofos analíticos,⁵⁷ que la relación del derecho y de la filosofía del derecho, es una relación de un lenguaje-objeto y su metalenguaje. La filosofía del derecho es un metalenguaje (de segundo nivel)

⁵⁴ Lyotard, Jean Francois, La condición postmoderna, trad. Mariano Antolín Rato, REI, México, 1990, p. 68: “El saber encuentra en principio su legitimidad en sí mismo (...) Bajo el nombre de Vida, de Espíritu, es a sí mismo a quien nombra.”

⁵⁵ Habermas, La lógica de las ciencias sociales, p. 87: “giro (...) desde la lógica de los juicios a la gramática de las oraciones.”

⁵⁶ Gadamer, citado por Bernstein, Richard J., en “¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty”, en *Perfiles filosóficos*, trad. Martí Mur Ubasart, Siglo XXI, México, 1991, p. 82: “Podemos entender ahora por qué la aplicación de Hegel a la historia, hasta donde la consideraba como parte de la autoconciencia absoluta de la filosofía, no hace justicia a la hermenéutica.; Habermas, el sujeto de la historia”, p. 450: “La idea de un sujeto de la historia que se crea a sí mismo, era y es una ficción; pero en modo alguno es absurda la intención que esa idea expresa y yerra de ligar la evolución de los sistemas socioculturales al tipo de control que es la autorreflexión en el sentido de una institucionalización políticamente eficaz de discursos (de comunidades intersubjetivas de un orden superior autogeneradas por vía discursiva.)”

⁵⁷ Russel, Tarski, Carnap, según José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, *Lógica matemática*, FCE, México, 1983, p. 178.

del lenguaje del derecho, que es su objeto.⁵⁸ De este modo, la filosofía del derecho, como metalenguaje del derecho, es la gramática mediante la cual se escribe y se interpreta el derecho.⁵⁹ Pero también, podemos añadir, la filosofía del derecho es el lenguaje mediante el cual se redetermina el derecho, a través de la crítica de su efectividad. Y, en última instancia, la filosofía del derecho es el metalenguaje que tiene por lenguaje objeto a sí mismo, por medio de la crítica del lenguaje del derecho y de su efectividad, puesto que el lenguaje del derecho contiene, dentro de sí, el lenguaje de la filosofía del derecho de otra época y al lenguaje que describe su efectividad.⁶⁰ La filosofía del derecho, al ser el meta-lenguaje que se redetermina a sí mismo por medio de la crítica del lenguaje del derecho, es la propia historia de la filosofía del derecho y del derecho mismo.

En un primer momento, la filosofía del derecho es un metalenguaje del derecho que es su lenguaje objeto. En un segundo momento ese metalenguaje filosófico del derecho se puede transformar, y es común que lo haga, en contenido del derecho, cuya eficacia real no coincide totalmente con su contenido. En un tercer momento, una nueva filosofía del derecho, al criticar al nuevo derecho y a su aplicación, lo transforma en su lenguaje objeto y se convierte a sí misma en el metalenguaje de sí misma, o mejor, de su propia historia, pues redetermina sus propios principios al criticar al derecho que es, también, su propio lenguaje objeto. Es a todo este proceso histórico al que llamamos auto-redeterminación de la filosofía del derecho mediante la crítica y la redeterminación del derecho mismo, que contiene a la filosofía del derecho y a su negación.⁶¹

Un claro ejemplo de este proceso de “historia concebida”, es el caso de la filosofía del derecho penal garantista de Ferrajoli. Su filosofía del derecho penal es un metalenguaje que estudia y crítica el lenguaje objeto del derecho penal actual, el cual a su vez, contiene los principios de la filosofía del derecho penal liberal ilustrado de Beccaria, aunque sea de una manera parcial y limitada que, a su vez, estudió y criticó al derecho penal de su tiempo.⁶² Por ello,

⁵⁸Tamayo y Salmorán, Rolando, ver nota núm. 1.

⁵⁹*Idem.* p. 308: “La lectura jurídica (...) del derecho (...) no se puede hacer sin la ayuda de las reglas propias del metalenguaje del derecho.”

⁶⁰Hegel, *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975, par. 30, p. 50: “El Derecho es algo sagrado en general, sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconciente. Pero el formalismo del Derecho (y por consecuencia del deber), nace de la diferencia en el desenvolvimiento del concepto de libertad. Frente al Derecho más formal –esto es, más abstracto, y, en consecuencia, más limitado- la esfera o el grado del espíritu en el cual él ha llevado en sí a determinación y realidad a los otros momentos contenidos en su Idea, como momentos más concretos y en sí más ricos y verdaderamente universales, tiene, precisamente, por eso también, un Derecho más elevado.”; Rosfield, Denis, *Política y libertad*, ver nota núm. 2.

⁶¹*Idem.* par. 31, p. 51: “El concepto se desarrolla de sí mismo y es sólo una progresión y producción immanente de sus determinaciones (...) Al principio motor del concepto, no sólo como disolvente sino también productivo de la especificación de lo universal, yo lo llamo Dialéctica (...) La más alta Dialéctica del concepto es producir y concebir la determinación (...) no como oposición y límites simplemente- sino desde ella, comprender y producir el contenido y el resultado positivos, en cuanto con esto únicamente ella es, desarrollo y progreso immanente.”

⁶²Ferrajoli, *Derecho y razón*, ver nota núm 3.

la filosofía del derecho penal es un metalenguaje que se estudia a sí mismo o más bien a su historia, a sus contradicciones y a su desarrollo, en una palabra es un metalenguaje que se redetermina a sí mismo.

Nos parece que en la época actual no hay tarea más urgente para la filosofía del derecho que redeterminar al derecho moderno por medio de la filosofía del lenguaje, pues mientras las instituciones jurídicas, tales como la democracia, los títulos de crédito, el delito, entre muchos otros, sufren la influencia determinante de la “ola comunicativa”, la filosofía del derecho los sigue tratando con herramientas pre-comunicativas, sin la menor posibilidad de influir en su racionalidad. Pero para estar en condiciones de llevar a cabo esta redeterminación comunicativa de las instituciones jurídicas, la filosofía del derecho tiene que redeterminarse a sí misma, también, comunicativamente. En esta doble redeterminación de la filosofía del derecho, la del derecho y la de sí misma, puede contribuir el llamado “círculo hermenéutico” de Gadamer, aunque también pudiera ser útil, la doble hermenéutica de Giddens.⁶³

En el siguiente inciso, haremos un ejercicio sobre la redeterminación histórica de la filosofía en general, tomando en cuenta las filosofías de Platón, de Kant y de Wittgenstein. La razón para esta elección es doble: en primer lugar, creemos que expresa claramente la redeterminación de una idea en particular. En segundo lugar, nos servirá de base para considerar al “espíritu absoluto”, desechado por Habermas, como la gramática de la redeterminación en general.

1.3. De los arquetipos platónicos a la gramática filosófica

Otra razón, aunque biográfica, para escoger estos tres autores (Platón, Kant y Wittgenstein) como ejemplo de una redeterminación histórica, es la propia influencia indirecta que Wittgenstein recibió de los dos primeros, por medio de Shopenhauer. Es conocido el interés de Shopenhauer sobre Platón y Kant que incluso hace una comparación de sus respectivas filosofías.⁶⁴ Por otro lado, aunque no tan conocido, Wittgenstein reconocía a Shopenhauer entre a

⁶³ Aguilar Rivero, Mariflor, ver nota núm. 11, Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, trad. Salomón Merener, Amorrortu, Buenos Aires, 1989, pp. 165, 166: “los conceptos sociológicos obedecen a lo que llamo una doble hermenéutica (...) La sociología no obstante, se ocupa de un universo que ya está constituido dentro de marcos de significado por los actores sociales mismos, y los reinterpreta dentro de sus propios esquemas teóricos, mediando el lenguaje corriente y técnico (...) hay un continuo “deslizamiento” de los conceptos construidos en sociología, mediante el cual se apropian de ellos los individuos para el análisis de cuya conducta fueron originalmente acuñados, y por consiguiente tienden a convertirse en rasgos integrales de esa conducta.”

⁶⁴ Shopenhauer, Arturo, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1983, p. 144: “se pregunta si las ideas de Platón, que deben ser conceptos originarios y también reminiscencias de intuiciones anteriores a la vida presente, son lo mismo que las formas de la intuición y del entendimiento de que habla Kant y que, según él, se encuentran a priori en nuestra conciencia.”

quienes debía algo.⁶⁵ Nos parece que ese algo pudiera ejemplificarse comparando dos famosas frases de ambos filósofos. Decía Shopenhauer: “El mundo es mi representación”,⁶⁶ mientras que Wittgenstein sostenía: “Los límites del lenguaje son los límites del mundo”.⁶⁷ Es innegable en ambas expresiones una resonancia kantiana y aún platónica. De esto trataremos en los siguientes párrafos.

La idea, el a-priori y la gramática son los tres pasos en la redeterminación histórica del mismo concepto. La idea de Platón como modelo de las cosas sensibles. El a-priori de Kant como principio que hace posible la experiencia. Y la gramática filosófica de Wittgenstein como las reglas que sirven para producir un conjunto de enunciados. El modelo, el principio y las reglas, por un lado; las cosas sensibles, la experiencia posible y los enunciados, por otro. El primer grupo de conceptos tiene, indudablemente, un “aire de familia”, como decía el propio Wittgenstein. El modelo y las reglas gramaticales necesitan estar al “principio”, es decir a-priori, para conformar las cosas sensibles, para tener experiencias determinadas y para producir enunciados lingüísticos. Lo que ya no parece tan familiar es el segundo grupo de conceptos: lo sensible, la experiencia y los enunciados lingüísticos. Sin embargo, los enunciados lingüísticos son una forma de experiencia y, al menos, parcialmente, son cosas sensibles. Es decir, no son tan disímbolos, como a primera vista parece.⁶⁸

Lo cual no quiere decir, sin embargo, que sean iguales o idénticos, más bien parece que los conceptos más antiguos son como metáforas o imágenes de los más recientes. Por ejemplo, la idea platónica como arquetipo puede ser entendida como una imagen intuitiva, pero imprecisa, de las categorías kantianas, y éstas, a su vez, pueden serlo de las reglas gramaticales de la filosofía. Claro que la gramática filosófica es también una metáfora que compara a las categorías y a los arquetipos con las reglas de la gramática lingüística, pues con las reglas gramaticales se producen enunciados de manera semejante a como con los arquetipos se producen conceptos o a como con las categorías se producen experiencias, como pensaban Platón y Kant, respectivamente.

Para Platón las ideas son los arquetipos o los prototipos a los cuales han de ajustarse los conceptos para que sean racionales o morales. Los arquetipos son los parámetros por medio de los cuales se mide la racionalidad o la

⁶⁵ Toulmin, Janik, *La Viena de Wittgenstein*, trad. Ignacio Gomez de Liaño, Taurus, Madrid, 1983, p. 3329.

⁶⁶ Shopenhauer, *op. cit.* p. 19.

⁶⁷ Wittgenstein, cit. por Brand, Gerd, *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, 1987, p. 35.

⁶⁸ Platón, “La República”, en Montes de Oca, Francisco, *La filosofía en sus fuentes*, Porrúa, México, 1992, p. 35: “Pues ésa es precisamente, mi querido Glaucón, la imagen de la condición humana. El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que lo ilumina, la luz del sol; el cautivo que sube a la región superior y la contempla, es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible.”; Kant, “Crítica de la razón pura”, en *Idem.* p. 341: “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori.”; P.K. Wittgenstein, *op. cit.* p. 146: “La gramática es la totalidad de las reglas que indican en qué asociaciones las palabras tienen significado y las proposiciones sentido.”.

moralidad de un concepto.⁶⁹ Para Kant, las categorías son las condiciones generales para tener experiencias determinadas. Si tales categorías no son usadas, las experiencias posibles serán totalmente indeterminadas.⁷⁰ Para Wittgenstein, las reglas de la gramática filosófica sirven para establecer el juego del lenguaje filosófico. Si no se siguen tales reglas no se está haciendo filosofía, sino otra cosa.⁷¹

La función de los arquetipos, de las categorías y de las gramáticas es delimitar, rígidamente, un campo determinado del conocimiento. Incluso Wittgenstein que parece relativizar los respectivos juegos del lenguaje en relación con las gramáticas posibles, una vez establecidas éstas, no se pueden modificar, pues de lo contrario se estaría llevando a cabo otro juego del lenguaje.⁷² La rigidez de Platón y Kant es proverbial, pues para ellos los arquetipos y las categorías son eternos e innatos, respectivamente.⁷³

Para los tres, para Platón, para Kant y para Wittgenstein, los arquetipos, las categorías y las gramáticas determinan unilateralmente los conceptos, las experiencias o los enunciados de un juego del lenguaje.⁷⁴ Ninguno de los tres

⁶⁹ Platón, *Idem*, p. 35: "En los últimos límites del mundo inteligible está la idea de bien, que se percibe con trabajo, pero que no puede ser percibida sin concluir que ella es la causa primera de cuanto hay de bueno y de bello en el universo, que ella, en este mundo visible, produce luz y el astro de quien la luz viene directamente; que en el mundo invisible, engendra la verdad y la inteligencia; que es preciso, en fin, tener puestos los ojos en esa idea, si queremos conducirnos cuerdamente en la vida pública y privada."

⁷⁰ Kant, "Crítica de la razón pura", en Montes de Oca, op. cit. p. 335: "T también, sin necesidad de semejantes ejemplos para demostrar la realidad de principios puros *a priori* en nuestro conocimiento, podría mostrarse lo indispensable que son éstos para la posibilidad de la experiencia misma y, por tanto, exponerlos *a priori*."; Berumen, Arturo, La teoría pura del derecho y materialismo histórico, (tesis) UNAM, México, 1989, p. 23: "los juicios sintéticos son *a priori*, no tan sólo porque tal unidad estructurada se realice, previamente, a la percepción de los objetos sensibles, sino que precisamente, porque existe previamente la estructuración de la unidad, es posible percibir los objetos sensibles de una manera inteligible y ubicable en el contexto que la totalidad de los propios juicios definen."

⁷¹ Wittgenstein, op. cit. p. 132: "Si se alteran los juegos lingüísticos, se alteran los conceptos, y con los conceptos los significados de las palabras."

⁷² Wittgenstein, *Ibidem*.

⁷³ Platón, "Menón", cit. en Montes de Oca, op. cit. p. 39: "Así, pues, para el alma, siendo inmortal, renaciendo a la vida muchas veces, y habiendo visto todo lo que pasa, tanto en ésta como en la otra, no hay nada que ella no haya aprendido. Por esta razón, no es extraño que, respecto a la virtud y a todo lo demás, esté en estado de recordar lo que ha sabido (...) todo lo que se llega a buscar y aprender no es otra cosa que recordar."; Kant, "Crítica de la razón pura", en Montes de Oca, op. cit. p. 343: "El principal cuidado que haya que tener en la división de una ciencia semejante, es que no debe entrar en ella ningún concepto que contenga algo empírico, esto es: que el conocimiento *a priori* sea enteramente puro (...) Pues todo lo práctico, por cuanto encierra motivos, se refiere a sentimientos, los cuales pertenecen a las fuentes empíricas del conocimiento."

⁷⁴ Platón, "República", en Montes de Oca, op. cit. p. 37: "Así, el que se aplica a la dialéctica, vedándose absolutamente el uso de los sentidos, se eleva exclusivamente por medio de la razón hasta la esencia de las cosas, y así prosigue sus indagaciones hasta haber captado con el pensamiento la esencia del bien, ha llegado al límite de los conocimientos inteligibles, como el que ve el sol ha llegado al límite del conocimiento de las cosas visibles."; Kant, "Crítica de la razón pura", en Montes de Oca, op. cit. p. 335: "¿de dónde iba a sacar la experiencia su certeza si todas las reglas, por las cuales progresa fueran empíricas y por ende contingentes? Por eso no se puede fácilmente dar a és-

concibe que la transformación de los arquetipos, de las categorías y de las gramáticas dependa de la práctica contradictoria de los conceptos, de las experiencias o de los enunciados. Ni mucho menos que la reflexión sobre estas contradicciones pueda desembocar en una redeterminación de las gramáticas, las categorías o los arquetipos. Les falta la reciprocidad de los conceptos y, por tanto, la redeterminación recíproca de los mismos.

Lo cual no significa que a la redeterminación no le hagan falta los arquetipos, las categorías o las gramáticas, antes al contrario, las requiere para redeterminarse a sí misma por medio de ellas. Por ejemplo, la redeterminación puede entenderse como un arquetipo porque es un modelo para producir conceptos, sólo que un arquetipo dialéctico, o más bien, un modelo para producir conceptos, recíprocamente. Me parece que el arquetipo de la redeterminación es la conciencia de la intersubjetividad. Esta, la conciencia de la intersubjetividad funciona como un arquetipo platónico, pues puede entenderse como el molde, el troquel para realizar conceptos, recíprocamente determinados.

Paradójicamente, el arquetipo de la redeterminación de la conciencia intersubjetiva ha sido producida, históricamente, por medio de la reciprocidad del concepto. Es decir, la conciencia de la intersubjetividad de la conciencia ha sido determinada, históricamente, por la reciprocidad de los distintos conceptos filosóficos; pero una vez, constituida como tal, funciona o puede funcionar como arquetipo redeterminante de los conceptos particulares.

Sin embargo, el arquetipo de la redeterminación fue, a su vez, remeterminado por Hegel, mediante las categorías dialécticas de Kant, resultando la categoría de la redeterminación filosófica.⁷⁵ Del mismo modo podemos proponer que se vuelva a redeterminar, mediante el concepto de gramática filosófica de Wittgenstein. Así, podría decirse que la redeterminación es la gramática que se ha establecido, históricamente, de la conciencia de la intersubjetividad, que produce lógicamente, enunciados recíprocos.

Esto no quiere decir que cualquier persona, o en todo momento se emitan enunciados con una semántica de la reciprocidad, sino únicamente que la gramática de la redeterminación son las reglas para producir enunciados recíprocamente determinados, es decir, para redeterminar enunciados, recíprocamente. Una importante ventaja de redeterminar, lingüísticamente, a la idea de la redeterminación misma, es que nos posibilita no sólo arribar a enunciados recíprocos, sino también mediante procedimientos de reciprocidad. Es decir, mediante procedimientos comunicativos y racionales, pues en la reciprocidad consiste la racionalidad.⁷⁶

tas el valor de primeros principios.”; Wittgenstein, op. cit. p. 133: “Un cambio de la gramática de ese juego nos lleva realmente a otro juego diferente, pero no de algo verdadero a algo falso.”

⁷⁵Hegel, Lecciones sobre historia de la filosofía, III, p. 517: “la vida eterna consiste precisamente en producir eternamente y conciliar eternamente la contraposición. Saber en la unidad la contraposición y en la contraposición la unidad; tal es el saber absoluto; y la ciencia consiste en conocer esta unidad en todo su desarrollo a través de sí mismo.”

⁷⁶Hegel, Ciencia de la lógica, II (1974); p. 384: “su verdad consiste sólo en su reflexión mutua”.

1.4. La gramática de la redeterminación comunicativa

La conciencia intersubjetiva, determinada histórica y hermeneuticamente, por la gramática de la redeterminación, no tan sólo puede facilitarnos la elaboración de conceptos redeterminados, sino que constituye, a la vez, la condición y el resultado de la redeterminación comunicativa. Utilizaremos esta última expresión para significar la posibilidad de conciliar la acción comunicativa de Habermas y el espíritu absoluto de Hegel, cuestión con la que empezamos este escrito.

Considerar al espíritu absoluto como el método de la redeterminación, en sus tres dimensiones: intersubjetiva, conceptual e histórica, y a esta como la gramática de la reciprocidad, nos permite comparar al primero con la acción comunicativa, a la cual podemos considerarla también como la gramática de la comunicación.

Partimos del supuesto de que no son lo mismo, pero que tienen semejanzas o aproximaciones sorprendentes. Hegel considera que, para poder redeterminar un concepto en otro por medio de un tercero, es decir, para superarlos y conservarlos, a la vez, es necesario “precisar, soportar y superar la contradicción entre ellos.”⁷⁷ Por su parte Habermas considera que para lograr un consenso discursivamente alcanzado, se requiere, a su vez, problematizar y desempeñar discursivamente las pretensiones de validez, en primer lugar; neutralizar los contextos de acción y asumir una actitud hipotética, en segundo lugar; y dejarse convencer por el mejor argumento, en tercer lugar.⁷⁸ Existen, entre la redeterminación dialéctica y la acción comunicativa, algunas semejanzas y algunas diferencias.

1) Precisar la contradicción entre los conceptos a redeterminar es semejante a la problematización y al desempeño discursivo de las pretensiones de validez, pues la contradicción sólo puede precisarse mediante el cuestionamiento y la defensa de las pretensiones de cada uno de los participantes. Sin embargo, son distintos porque la precisión de la contradicción puede hacerla

⁷⁷ Hegel, *Estética*, 2, pp. 60, 61.

⁷⁸ Habermas, “Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI, México, 1993, pp. 179, 180: “Con el tránsito al sistema desarrollado de actos de habla puede el contenido proposicional quedar separado del aspecto de relación interpersonal de la emisión o manifestación y, en uso cognitivo del lenguaje, convertirse en tema a fue de enunciado; pero el contenido proposicional permanece todavía en esta etapa hasta tal punto inserto en la acción comunicativa, que la pretensión de validez entablada a su favor, o bien se acepta ingenuamente, o se rechaza, pero aún no puede ser examinada como tal en actitud hipotética. Sólo con el tránsito al discurso puede la pretensión de validez de una afirmación o la pretensión de rectitud de un mandato (o la pretensión de adecuación de una valoración) separarse del contenido proposicional, ser puesta explícitamente en cuestión y convertirse en tema. En el discurso el contenido proposicional de una afirmación queda privado de su fuerza asertórica y tratado como un estado de cosas que puede ser el caso, pero que también puede no ser el caso (...) Sólo con el tránsito al discurso queda desplazado el contexto de experiencia y acción y convertido en condiciones de contorno de la comunicación. El habla argumentativa puede considerarse como prosecución de la acción orientada al entendimiento.”

un sujeto que confronta, en su conciencia, y somete al “troquel” del espíritu absoluto los conceptos contradictorios, mientras que el cuestionamiento y la defensa de pretensiones de validez se realiza entre dos o más individuos que se comunican.⁷⁹

Pero esta diferencia no tiene porque impedir, antes al contrario, su complementación recíproca. Bien podemos decir que la precisión de la contradicción hegeliana es un cuestionamiento y una defensa con respecto de dos ideas contradictorias u opuestas llevadas a cabo, internamente, en la conciencia del sujeto. También puede decirse que la problematización y el desempeño discursivo de las pretensiones de validez (habermasianos), pueden entenderse como la precisión comunicativa de la contradicción. Es una precisión externa, intersubjetiva de la contradicción.

De hecho, en un diálogo racional ambos aspectos, el interno y el externo suceden. Después de una problematización y de una defensa comunicativa, es común que cada contendiente, siga discutiendo, en su fuero interno, con el otro y, viceversa, que después de una reflexión interna, se puedan proporcionar nuevos argumentos a favor o en contra de una cuestión debatida. Con la combinación de la discusión externa y de la discusión interna es como se van precisando las contradicciones entre las ideas opuestas. Por ello, la filosofía de la conciencia y la filosofía del lenguaje no tienen porque absolutizarse, sino es necesario aceptar que guardan, entre sí también, una relación de reciprocidad.⁸⁰

2) Soportar todo el peso de la contradicción tiene también gran semejanza con la neutralización del contexto de acción y con la asunción de una actitud hipotética. Soportar la contradicción entre dos conceptos quiere decir, para Hegel, que el sujeto que redetermina no debe favorecer ni soslayar a ninguno de ellos, para evitar su parcialidad. Por muy doloroso e incómodo que resulte para el pensamiento, deben tomarse los dos conceptos contradictorios y llevarlos hasta el extremo, hasta su punto nodal de transformación, hasta la redeterminación misma.⁸¹ Por su parte, la neutralización de los contextos de acción significa, para Habermas, que, en una comunicación racional debemos tratar de evitar que influyan en nosotros todas las coacciones que no sean la del mejor argumento, para lo cual el mejor camino es la actitud hipotética, para no precipitarnos a tomar una decisión o formarnos una opinión, sin tomar, seriamente en cuenta los argumentos de nuestro interlocutor, del que suponemos que, hipotéticamente, tiene la razón. Este es el punto más difícil, tanto de la redeterminación como de la comunicación racional, pues tendemos a favorecer o a aceptar

⁷⁹Habermas, “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 98, 99: “Las distintas pretensiones de validez sólo se tematizan cuando el funcionamiento del juego del lenguaje queda perturbado y el consenso de fondo es puesto en cuestión. Entonces se presentan preguntas y respuestas típicas; éstas son componente normal de la práctica comunicativa.”

⁸⁰Hegel, *Estética*, 2, p. 33: “la filosofía se introduce en medio de las determinaciones contradictorias, las conoce según su concepto, es decir, en su unilateralidad no absoluta, sino en tanto se disuelven, y las coloca en armonía y unidad que es la verdad.”

⁸¹Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, 76

la postura más acorde con nuestras ideas, sin siquiera ponernos a suponer que la otra idea o el otro interlocutor pudieran tener razón, cuando menos en parte, e inmediatamente le descalificamos en términos absolutos.

La situación de la redeterminación y de la acción comunicativa no es, sin embargo, la misma ante esta dificultad, que echa a perder, tantas veces, el diálogo y la reflexión. La acción comunicativa tiene la ventaja de que los interlocutores se controlan recíprocamente, cuando cualquiera de ellos quiere o tiende a soslayar las ideas del otro. Resto mismo, constituye, empero, su desventaja, pues, sin el debido respeto al reconocimiento del otro, este recíproco control puede volverse un recíproco rechazo y una lucha por el prestigio que puede volver al diálogo comunicativo, en dos monólogos autopoiéticos.⁸² Por parte de la redeterminación sólo cuenta, para su control, con la íntima convicción de que únicamente soportando la contradicción se puede llegar a un resultado redeterminativo. Lo cual lleva implícito el peligro de favorecer, aunque sea, inconscientemente, la propia posición. Pero, en cambio, cuenta con la ventaja de que, en la intimidad de la conciencia es más fácil reconocer un error propio y también un acierto en las ideas de la contraparte. Todo lo cual nos lleva a concluir que la sola redeterminación y las sola comunicación racional son insuficientes para pensar y hablar racional y objetivamente. Nuevamente, nos volvemos a encontrar su reciprocidad.

3) Por último, la superación de la contradicción y el consenso argumentativamente alcanzado tienen semejanzas innegables. El mismo Hegel habla, en ocasiones, de acuerdo, aparte de síntesis,⁸³ y el consenso puede entenderse como la superación de una contradicción comunicativa.⁸⁴ También dice Hegel que si no se supera la contradicción el pensamiento se “hunde en ella”.⁸⁵ Por su parte, Habermas considera que la comunicación fracasa cuando hay un consenso interrumpido o inacabado.⁸⁶

Sin embargo, también son importantes las diferencias entre la redeterminación dialéctica y comunicación racional, en este punto. Aunque la comuni-

⁸²Habermas, “Derecho y moral”, en *El derecho, la política y la ética*, trad. David, Sobrevilla, Siglo XXI, México, 1991, p. 53: “Evidentemente, con las cargas argumentativas conforme a un procedimiento se institucionaliza un impulso autocrítico, que puede romper la autoilusión que ha sido elevado por Luhmann al nivel de la necesidad del sistema.”

⁸³Hegel, *Fenomenología*, p. 46.

⁸⁴Habermas, *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998, pp. 79, 80: “En ella (en la acción comunicativa) los actores, en el papel de hablantes y oyentes, tratan de negociar interpretaciones comunes de la situación y de sintonizar sus respectivos planes de acción a través de procesos de entendimiento, es decir, por vía de una persecución sin reservas de fines ilocucionarios.”

⁸⁵Hegel, *Estética*, 2, p. 28.

⁸⁶Habermas, “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 301: “En cuanto, a lo menos para una de las pretensiones de validez, queda en suspenso la presuposición de cumplimiento o desempeñabilidad, la acción comunicativa no puede proseguirse.”

cación racional o la acción comunicativa tiene una finalidad reconstructiva,⁸⁷ se distingue de la redeterminación dialéctica en que no apela a mecanismos concretos de superación del consenso perturbado, a no ser el “mejor argumento” o a la “ponderación” argumentativa.⁸⁸ En cambio la redeterminación dialéctica parece contar con una gama más amplia de recursos para “conservar y superar”, a la vez, como pueden ser, la unidad de los contrarios, la reinversión de la inversión ideológica, la resubsunción, entre otros.⁸⁹

Podemos decir que la redeterminación dialéctica es la mejor manera de alcanzar, discursivamente, un consenso, y, viceversa, que la mejor manera de redeterminar conceptos, es mediante una comunicación racional. En este tercer punto, encontramos, pues, también la reciprocidad entre ambos. Lo cual nos lleva a sospechar que ambas pueden redeterminarse recíprocamente. Así, podemos decir, que la comunicación racional tendrá que ser redeterminativa y la redeterminación tendrá que ser comunicativa para que sean más eficaces y más objetivas. Pero ni aún, en conjunto, ambas teorías pueden garantizar, absolutamente, contra los errores y las ideologías.

Nos parece que con las anteriores consideraciones, la acción comunicativa habermasiana ha servido para redeterminar al espíritu absoluto hegeliano, pues le ha dado una facticidad lingüística de la que carecía. Pues, en todas sus dimensiones: la intersubjetiva, la conceptual y la histórica, la redeterminación se entiende como una gramática comunicativa, es decir, como las reglas para transformar una idea en otra mediante una tercera, de modo que las tres queden articuladas en una cuarta. Tales reglas son las reglas de una dialéctica comunicativa: 1) precisar la contradicción entre la problematización y la defensa de las pretensiones de validez; 2) soportar la contradicción entre ellas, mediante la neutralización de los contextos de acción y mediante la asunción de una actitud hipotética y 3) y superar la contradicción mediante los mejores argumentos. Pero también la acción comunicativa ha quedado redeterminada, pues su propia finalidad tendría que ser, según esto, la conservación y la superación de las pretensiones de validez en disputa.

Podemos concluir diciendo que el espíritu absoluto ha ampliado su extensión, pues la gramática comunicativa no tan sólo redetermina la intersubje-

⁸⁷Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989, p. 193: “Tal programa tiene por objeto reconstrucciones hipotéticas de ese saber preteórico de que los hablantes competentes hacen uso cuando emplean oraciones orientadas al entendimiento.”

⁸⁸Habermas, “Aspectos de la racionalidad de la acción”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 385: “Pues bien, pasemos a la acción comunicativa. Cuando se logra un entendimiento, conduce entre los participantes a un acuerdo. Un acuerdo comunicativamente alcanzado (o presupuesto en común en el contexto de acción) cumple no sólo las condiciones de un acuerdo fácticamente existente. Antes bien, el acuerdo sólo se produce bajo condiciones que remiten a una base racional. El acuerdo descansa sobre una convicción común. La acción comunicativa de uno se logra cuando el otro la acepta de forma específica; cuando el otro (siquiera implícitamente) toma postura con un “sí” o con un “no” frente a una pretensión de validez en principio susceptible de crítica.”; Alexy, Robert, “Sistemas jurídicos y razón práctica”, en *Derecho y razón práctica*, trad. Manuel Atienza, México, Fontamara, 1993, p. 13.

⁸⁹Berumen, *Ética jurídica*, pp. 69, 90.

tividad de la conciencia, ni tan sólo la reciprocidad del concepto, ni solamente la hermenéutica de la historia, sino también a la propia acción comunicativa. Por ello, nos parece válido decir que **la redeterminación es la gramática del espíritu absoluto, constituida hermenéuticamente como el arquetipo de la conciencia intersubjetiva, para la elaboración de conceptos recíprocos mediante la acción comunicativa racional.**