

## HÁBITO: LOS LÍMITES DEL SUJETO AUTÓNOMO\*

*Habit: the limits of the autonomous subject*

Simon Lumsden\*\*

### Resumen

Luego de describir brevemente la historia y el significado del dualismo razón-naturaleza para la filosofía, este artículo examina por qué gran parte del examen de normas y éticas de inspiración kantiana continúa apelando a esta división. Es argumentado que gran parte de lo que es afirmado como normas racionalmente legitimadas puede, al menos en parte, ser entendido como vinculantes para la acción y creencias, no porque ellas sean racionalmente legitimadas, sino porque ellas están habituadas. A partir de la discusión de Hegel sobre la vida ética y el hábito es argumentado que los sujetos humanos identifican a través de una sensación-propia, no de la razón, la mayoría de las prácticas y normas como propias. Es sobre esta base que las normas son tomadas no solo como la base para la acción sino que ellas son constitutivas para la identidad humana, una identidad que es espiritual, encarnada y afectiva. Mientras que el hábito es central a la manera en que Hegel reconfigura la ética y las normas como así también el modelo distintivo de la libertad que desarrolla en su pensamiento social y político, el hábito, será argumentado, tiene sus límites como un modelo para la libertad humana, límites de los que Hegel está muy consciente.

**Palabras Clave:** Hábito, Normatividad, Autonomía, Hegel, Razón, Naturaleza, Identidad.

### Abstract

After briefly describing the history and significance of the nature-reason dualism for philosophy this paper examines why much of the Kantian inspired examination of norms and ethics continues to appeal to this division. It is argued that much of what is claimed to be rationally legitimated norms can, at least in part, be understood as binding on actions and beliefs, not because they are rationally legitimated, but because they are habituated. Drawing on Hegel's discussion of ethical life and habit it is argued that human subjects identify through self-feeling, not reason, most practices and norms as their own. It is on this basis that norms are taken not just as the basis for action but are constitutive of human identity, an identity that is spiritual, embodied and affective. While habit is central to the way Hegel reconfigures ethics and norms as well as the distinct model of freedom that he develops in his social and political thought, habit, it will be argued, has its limits as a model for human freedom, limits Hegel is well aware of.

**Keywords:** Habit, Normativity, Autonomy, Hegel, Reason, Nature, Identity.

\* Publicado originalmente con el título "Habit and the Limits of the Autonomous Subject", en *Body and Society*, vol. 19, núm. 2-3 (2013), 58-82. Agradecemos al profesor Lumsden por autorizar la traducción de este artículo. Traducción de Francisco Ojeda (Licenciado en Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Magíster en Pensamiento Contemporáneo por el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales, actualmente se desempeña como profesor de filosofía política) y Miguel Berríos (Psicólogo Universidad ARCIS, Magíster en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales).

\*\* Profesor de filosofía en la School of Humanities, de la University of New South Wales (Sydney, Australia). Es autor de *Self-Consciousness and the Critique of the Subject: Hegel, Heidegger and Poststructuralism* (Columbia University Press, 2014). Ha publicado numerosos ensayos y artículos sobre idealismo alemán y posestructuralismo, y sobre la relación entre estas dos tradiciones.

Uno de los dualismos que anima el pensamiento desde la antigüedad hasta el presente es aquel entre la libertad humana (a menudo caracterizada como “el espacio de las razones” o espíritu) y la naturaleza (“el espacio de las causas”). Esta división entre una voluntad libre casi divina y una naturaleza dada y fija persiste en muchos aspectos del pensamiento contemporáneo. Tiene su expresión más convincente en la filosofía crítica de Kant. Esta división entre razón y naturaleza aún plaga todo aspecto del pensamiento contemporáneo, pero es más visible en la vasta perspectiva incorpórea de la libertad que aún impregna mucho del pensamiento moral, social y político. Este agente racional y moralmente incorpóreo es usualmente descrito como autónomo. Semejante perspectiva incorpórea de la libertad y la agencia, y el dualismo entre razón y naturaleza que apuntaló tales nociones, fue impugnada por la fenomenología en el siglo XX. Al hábito, las prácticas corporales y las costumbres, se les asignó un escenario central en la fenomenología y fueron también centrales a su intento de superar esta división y así desplazar al sujeto incorpóreo de su posición privilegiada como autor de significado.

Fuera de la fenomenología, el postestructuralismo y parte de la tradición pragmática, el hábito ha sido en su mayor parte ignorado por la filosofía contemporánea. Hubo sin embargo muchas figuras en la historia de la filosofía para quienes tuvo un lugar central en sus sistemas, siendo Aristóteles la más conocida. Hegel, el gran enemigo de todo dualismo, también tuvo una poderosa crítica de la división entre la razón abstracta incorpórea y la naturaleza. El hábito fue para él un concepto importante para superar este dualismo. Hegel tomó al hábito como una “segunda naturaleza” que marcó el principio de la libertad humana. Esta libertad no fue lograda a través de la propia alienación del sujeto racional respecto de la naturaleza sino más bien unificando la tradicional división entre naturaleza y razón. Mientras que la libertad hegeliana todavía preserva elementos de autodeterminación –lo que constituye el rasgo definitorio de la libertad kantiana–, ella es sin embargo corpórea y afectiva. Mi preocupación en este artículo no es describir la manera comprehensiva en la cual Hegel desafía el dualismo razón-naturaleza en el pensamiento de Kant. Lo que está en cuestión aquí es la manera en la cual el análisis del hábito en Hegel muestra las limitaciones de la autonomía como una explicación de por qué las normas nos obligan.

Mucho de lo que se considera obligatorio en las acciones y creencias no tiene un origen racional. El enfoque racionalista de la normatividad, que permea buena parte de la teoría social y ética inspirada en Kant, es incapaz de explicar la resiliencia de las normas al cambio. Por contraste, Hegel considera muchas de nuestras normas como hábitos. Esto lo posiciona en un lugar superior a los enfoques puramente racionalistas para explicar la relativa fijeza de las normas, incluso cuando ellas son confrontadas con razones convincentes para el cambio. Para Hegel, las normas son producidas a través de procesos colectivos que establecen valores, costumbres y razones para actuar, pero también enfatiza que estas normas están en su mayor parte incorporadas en sujetos en la forma de hábitos a través de complejos procesos de socialización. Esto no es nada especialmente original, sin embargo, la importancia que Hegel le otorga a la formación del hábito ayuda a explicar por qué las normas y valores pueden ser tan intransigentes. Esto es, nos identificamos con las normas en su mayor parte no simplemente a través de un consentimiento racional sino que la identificación está al nivel de una auto-afección.

En segundo lugar, el análisis de Hegel sobre el hábito nos permite entender la dificultad del cambio social. Una vez que damos cuenta que muchas de nuestras normas son hábitos, esto nos ayuda a entender las complejidades de cambiar las normas tanto a nivel de la identidad humana como a nivel social. La libertad incorporada de Kant es incapaz de aprehender completamente la complejidad del cambio social. Ya que los hábitos son una “segunda naturaleza”, Hegel entiende que transformarlos al nivel social e individual no es simplemente un cambio de las ideas o las razones que damos para hacer ciertas cosas, sino que requiere un cambio completo en las condiciones materiales de la sociabilidad.

La elaboración de este desafío a la autonomía y la racionalidad de la formación de normas requieren explorar tres vías superpuestas en las que el hábito es empleado en el pensamiento de Hegel. Primeramente, al nivel del sujeto individual (espíritu subjetivo, en el lenguaje de Hegel) el hábito permitió la modificación de inclinaciones naturales de tal forma que no estaba determinado por ellas ni distanciado de ellas. En ese contexto, el hábito es empleado como la condición necesaria de la individualidad. Segundo, en la filosofía política y social de Hegel (espíritu objetivo) se apela al hábito para transformar radicalmente la autonomía kantiana. La habituación permitió que las normas se inscribieran en el sujeto sin que estas estuvieran legitimadas racionalmente. La participación del hábito en la formación y legitimación de normas impugna el enfoque kantiano sobre la normatividad, que es el enfoque dominante respecto a ella. Para Hegel, este enfoque es limitado, precisamente porque entiende las pretensiones que *las normas tienen sobre nosotros* exclusivamente en términos racionales.

En la consideración kantiana algo tiene fuerza normativa porque un sujeto autónomo lo determina como una razón para actuar o una razón para creer en algo. En un cierto sentido la sensatez de una norma tiene el mismo estatus que un hecho, como la temperatura de ebullición del agua. Hegel pensó que las normas no pueden ser entendidas de esta manera. Las normas tienen una dimensión afectiva que fue igualmente importante en su injerencia sobre un sujeto, lo que significa que debe haber algún tipo de auto-afección asociada a ella. El modelo de la subjetividad que es desarrollado en su espíritu subjetivo, el cual establece al sí mismo sobre una base material a través del hábito más que la razón, es expandido en la filosofía social de Hegel. La cultura, la educación y los diversos aspectos de la vida ética en la familia y en la sociedad transforman activamente la vida afectiva en lo que Paul Redding describe como “estructuras ideo-afectivas culturalmente sancionadas” (Redding 1999, 136). Una implicancia de esto, explorada en este artículo, es que podemos entender el hábito como una fuente importante de normatividad; una normatividad que debe ser entendida como teniendo una base que es tanto corporal como discursiva. Esta normatividad habituada también tiene algunas implicancias para la subjetividad humana. Una vez que un elemento sustantivo de normatividad es visto como habitual y corporal entonces el por qué las normas y valores son transformados con gran dificultad se vuelve un poco más claro, precisamente porque esas normas son afectivamente constitutivas de la identidad humana. La auto-afección que es estructuralmente esencial a la subjetividad, en la filosofía social de Hegel es alineada con la normatividad. En este contexto, la auto-afección no es descontextualizada, sino que está incrustada en normas que son fundamentalmente sociales y son experimentadas como algo material, razón por la cual son tan resistentes.

El tercer aspecto del hábito, con el que Hegel está interesado, y que es brevemente discutido en la parte final de este artículo, es su función histórica mundial. Como ya se mencionó, Hegel considera al hábito como una segunda naturaleza tanto en el nivel social como individual. La resiliencia de la segunda naturaleza que es el hábito, es su gran fortaleza pero también es su mayor debilidad. Cuando las creencias, normas y costumbres son habituadas, ellas son extraordinariamente difíciles de transformar. La consecuencia de esto a nivel de una cultura, o de una “forma de vida” como Hegel las describe frecuentemente, es que cuando una cultura necesita ser transformada porque sus normas y valores están desajustados con las demandas de una nueva era, sus hábitos se convierten en las señales de una forma de vida insostenible. La resiliencia de su “segunda naturaleza” les hace resistir la transformación a una nueva forma de vida; de ese modo, ellas hacen que la transición sea con mucha mayor probabilidad violenta y trágica.

## 1. La división Naturaleza - Espíritu

Existe un amplio espectro de pensadores que en gran medida han concebido el mundo en términos de una clara división entre hombre racional y naturaleza causal. Probablemente Kant presenta la posición moderna más famosa en esto, al tomar estas dos esferas para representar la manera esencial en la que el mundo debiera ser considerado, esto es, una naturaleza causal (la que incluye animales) y un dominio de seres humanos espontáneos. Siguiendo a Kant, la espontaneidad, la razón y la autonomía llegaron a ser extensamente aceptadas como los rasgos definitorios de la humanidad, aunque por supuesto hubo varios precursores sobre esta idea dentro de la temprana filosofía moderna<sup>1</sup>. Los sujetos espontáneos son libres en virtud de su capacidad de autorizar y realizar normas. Mientras que la terminología de la autonomía y la espontaneidad tiene un largo recorrido en el camino de la filosofía desde Platón, Kant comparte con él una manera canónica de dividir el mundo. La humanidad se distingue por virtud de su capacidad contemplativa y reflexiva, capacidades que son empleadas para confrontar un mundo real dado y fijo<sup>2</sup>.

La nítida división del mundo entre una esfera reflexiva auto-determinada y una naturaleza mecanicista puramente causal, ha sido desafiada en dos frentes principales en el siglo XX: el pragmatismo y la fenomenología. Varias figuras provenientes de estas tradiciones o figuras que han sido influenciadas por estas tradiciones (Honneth, Heidegger, Gadamer, Dewey, Bourdieu, Ricoeur, Foucault, Merleau-Ponty, Taylor y Dreyfus) sostienen que hay prácticas creadoras de sentido (inter-recognitivas, históricas, habituales, políticas y estrategias cotidianas de afrontamiento) que son normativas pero no pueden ser entendidas como manteniendo su injerencia sobre el sujeto a través de la acción reflexiva de un sujeto autónomo. Estas tradiciones pueden ser caracterizadas tanto como la impugnación de un enfoque puramente racional a la determinación de normas y valores, así como un esfuerzo por socavar, cada una a su manera, lo que Dewey describió como el privilegio epistemológico tradicional del intelectualismo<sup>3</sup>. Este intelectualismo, que caracteriza al

<sup>1</sup> Para un examen extensivo de la historia de la autonomía cf. Skinner (1996).

<sup>2</sup> Por supuesto, el modo en que la naturaleza es presentada varía profundamente en los pensamientos moderno y pre-moderno. El pensamiento post-newtoniano cada vez más viene a considerar a la naturaleza como desencantada.

<sup>3</sup> Ver a modo de ejemplo *Reconstruction in Philosophy* (1948) de Dewey [N. del T.: en castellano cf. Dewey 1986]. Ver también el conciso resumen sobre estos temas de Raymond Geuss en su respuesta a las Axel

pensamiento kantiano y pre-kantiano y a gran parte de la filosofía contemporánea, reduce la experiencia humana a la mera habilidad racional de formar y realizar juicios acerca de creencias. La experiencia como tal, es concebida predominantemente en términos de pretensiones de conocimiento y de esa manera es descorporeizada y desmontada de su orientación práctica. Este enfoque posiciona la naturaleza a distancia de un sujeto incorpóreo que reflexiona sobre ella. El rol de la razón en un esquema como este es fundar y determinar los estándares por los que nuestras creencias, normas y principios pueden ser sostenidos como verdaderos. Así, solamente la razón y los principios que ella verifica como verdaderos deben guiar mi acción. Esto es lo que distingue a un hombre racional de la naturaleza causal.

Para algunas figuras en el posestructuralismo, la fenomenología y para algunas figuras de temprana influencia en ambas tradiciones, tales como Bergson y Ravaïsson, el hábito presenta, por virtud de su conexión con la naturaleza, un recurso no-discursivo por el cual la filosofía podría ser desafiada y transformada<sup>4</sup>. Para estas figuras y tradiciones, el hábito representa la posibilidad de transformación de la humanidad en un sentido que no descansa en el núcleo que anima el ideal de la modernidad, esto es, la racionalidad auto-determinada. Deleuze, Bergson y Ravaïsson consideraron el hábito como una apertura de la humanidad a la vida natural. Bergson, en una frase conocida, describe dicha potencialidad animal como estar “embarazado de un futuro ilimitado” (Bergson 1944, 144). Con esto se refiere a que el hábito trae el pasado al carácter corpóreo del sujeto, predisponiéndolo a actuar irreflexivamente de ciertas maneras y liberando así su potencial cognitivo para nuevas experiencias<sup>5</sup>. El hábito provee la condición para esta apertura, ya que permite al sujeto, a través de las disposiciones que atrincherá en él, liberarse para el futuro. Deleuze y Ravaïsson también consideraron al hábito como una potencialidad (a través de la dispersión del movimiento, la inteligencia y la energía) que abre al organismo, a través de la dirección que la habituación produce, a una multiplicidad de formas vitales provenientes de la naturaleza. Desde esta perspectiva, el hábito es una especie de vía intermedia entre la naturaleza y el espíritu que nos permite “percibir, bajo la unidad central de la personalidad, la misteriosa dispersión de fuerza e inteligencia” (Ravaïsson 2008, 61)<sup>6</sup>. Es la conexión del hábito con esta naturaleza diversa, infinita y llena de gracia la que otorga al hábito, y por ende a la vida humana, una potencial plasticidad.

De manera similar, el pragmatismo de Dewey propuso que cada vez que actuamos, estamos “cooperando con materiales y energías externas” (Dewey 1922, 26). Como consecuencia, nuestros comportamientos, normas, valores y razones no pueden ser transformados por el ejercicio de la voluntad racional sino que solo “cambiando condiciones objetivas” (Dewey 1922, 29). Aunque el pragmatismo y la fenomenología explican el problema en lenguajes distintos, ambos concuerdan en que la razón y la voluntad no pueden ser abstraídas de las condiciones que las preceden<sup>7</sup>. Para ambas tradiciones el

---

Honneth's Tanner Lectures en Honneth (2007).

<sup>4</sup> “Habit Today”, de Elizabeth Grosz (2012), elabora en este punto una visión similar del hábito.

<sup>5</sup> El hábito concebido como orientado al futuro y abierto, es muy similar al examen del hábito que Hegel describe en su espíritu subjetivo. Examino esto en detalle en Lumsden (en preparación).

<sup>6</sup> Ver la discusión de Deleuze sobre hábito y contracción en *Difference and Repetition* (1994), 70-84 [Deleuze 2002, 119-31].

<sup>7</sup> La discusión de Dewey se sitúa en uno de los más recurrentes ejemplos del hábito en la historia de la filosofía –la postura erguida de la humanidad–. Hegel usa este ejemplo en su espíritu subjetivo, pero se apela

hábito interviene entre la voluntad y la ejecución de un resultado. Consiguientemente, el mejor lugar en el que se debe mirar si se quiere cambiar algo respecto a cómo uno se posiciona en relación a la conducta moral, es en las condiciones que forman los hábitos.

Este cuestionamiento, propio del siglo XX, a la división entre el ámbito de la razón y el ámbito de las causas (entre espíritu y naturaleza) tiene, como casi todo problema contemporáneo, un precursor en el idealismo alemán. Kant confrontó el dualismo espíritu-naturaleza en su teoría moral. Desde entonces, la manera en que la trató se ha convertido en uno de los problemas canónicos en la moralidad y la ética, esto es: como hacer de la razón una motivación para la acción. ¿Cómo simplemente saber que algo es cierto o que es lo correcto de hacer, motiva la acción? Aquí es donde la clara división entre la razón y las pasiones se destrabó. Kant reconoció que necesitaba incluir el ímpetu que nos proporcionan las pasiones para proveer la motivación necesaria para la acción. La razón puede proveer la base para un juicio sólido pero no podría por sí sola darnos el deseo para hacer algo, de modo que cierto deseo tuvo que ser traído a bordo pero en gran medida como sirviente de la razón, la cual no permitiría a la naturaleza corromper la hegemonía de la auto-legislación racional. Él recupera las pasiones dentro del juicio moral como incentivo para la acción, pero no de una manera en que puedan ser la causa de nuestra acción, lo que en el lenguaje de Kant la haría heterónoma. Las pasiones deben ser, en cambio, meramente una posible motivación para nuestra acción, lo que significa que podemos tomarlas como principio por el cual actuamos, o como aquello que nos proporciona el respeto necesario ante la ley. Recuperar las pasiones para nosotros sólo como una motivación posible para la acción, no puso en amenaza la autoridad auto-legislativa de la razón.

El intento kantiano de resolver la distinción razón-naturaleza fue inmediatamente impugnado. El hombre racional de Kant no tenía origen ni en la estructura material de la mente ni en la historia natural. Sin tal narrativa, la racionalidad era aún indistinguible de un don divino que nos separaba de todo lo demás, de todo lo demás que sigue siendo parte de la naturaleza causal. El enfoque de Kant no desafió, en lo fundamental, el clásico dualismo metafísico que sostuvo dos tipos diferentes de substancias –mental y material–. En la tradición filosófica, Fichte, en sus varias versiones de la *Wissenschaftslehre*, es el primero en intentar formular cómo un sujeto racional puede erguirse él mismo por sus propios medios. La historia del tortuosamente complejo sujeto autodeterminado de Fichte no nos preocupa aquí, pero lo relevante es que él inicia un cuestionamiento general del privilegio que se otorga al conocimiento humano como nuestro rasgo determinante. Su crítica a la libertad kantiana y el intelectualismo general de la filosofía le llevó a postular un sujeto consciente que es más que solo una red de creencias. Su sujeto estaba necesariamente imbuido en las prácticas humanas concretas.

Siguiendo a Fichte, Hegel buscó con su noción de espíritu socavar aún más la nítidez de la división de Kant entre mente y mundo. Hegel emplea el término espíritu para capturar una variedad de elementos mucho más diversa, que para él estaban implicados en la formación de normas, experiencias y juicios. Incluye cuestiones tales como rasgos sociales, somáticos, históricos y discursivos que fueron excluidos en el enfoque de Kant. Profundizaremos algunos detalles de esto más adelante en el artículo.

---

a él a lo largo de la historia de la filosofía de Aristóteles a Freud.

A pesar de varios intentos del siglo XIX y XX de erosionar la distinción razón-naturaleza, permanece una dicotomía que enmarca gran parte del pensamiento contemporáneo. Vemos su influencia en figuras como Korsgaard, Habermas y un conjunto de pensadores contemporáneos quienes aún conciben las normas casi exclusivamente como obligaciones racionales *explícitas, compatibles y "apropiables"*<sup>8</sup>. Las razones no obtienen su fuerza normativa a través de actos individuales de auto-reflexión que legislan solo para uno mismo, sino que fundamentalmente esas razones son legítimas y genuinamente normativas cuando son neutrales en términos de su agente, estas son "razones públicas, razones cuya fuerza normativa puede extenderse a través de las fronteras entre pueblos" (Korsgaard 2009, 191). Esto significa que dichas razones son necesariamente públicas, son razones que podemos compartir. En este sentido, una razón para actuar tiene fuerza normativa cuando puede ser considerada y validada por otros como una razón por la cual ellos también actuarían. Un conjunto variado de pensadores contemporáneos, como Habermas y Brandom, apelan a variaciones en la idea de "lo público" de las razones para justificar la objetividad de las normas. Este es un espacio de razones, una esfera reflexiva y racional por la cual los valores, las normas y la moral pueden ser tomados como logros colectivamente auto-determinados. El origen y la determinación de las normas son en esta perspectiva retratados abrumadoramente como autonomía kantiana, de manera aun más evidente<sup>9</sup>.

La razón socializada, que domina gran parte de la teoría normativa de inspiración kantiana, es presentada como la condición y el contexto en el cual, todas las normas son enmarcadas. Por supuesto, no todo puede ser una norma. Para que algo cuente como una norma debe ser posible que sea reconocida como una razón para actuar por los interlocutores presentes, y que sea algo con lo que podamos comprometernos individual y colectivamente. Existe un amplio debate sobre qué criterio sirve como punto de referencia para el compromiso –universalidad de una máxima, consenso democrático, coherencia de las proposiciones, razones lógicas, y así–. En su forma más avanzada, esta perspectiva de la normatividad asume una esfera pública apoyada en instituciones liberales sociales y políticas, las que proveen las condiciones sociales y políticas adecuadas para tal formación y justificación deliberativa de las normas. Así concebida, la esfera social es el "espacio lógico de las razones", un espacio social para "el ofrecer y solicitar razones". Esta autonomía socializada, aunque muy matizada, variada y sofisticada, es la última encarnación de cómo concebir lo que es distintivamente humano. A pesar de las variaciones en cómo legitimamos las razones que se ofrecen, es presentado como un espacio distintivamente humano que se caracteriza por nuestra receptividad ante razones. Esta receptividad a las razones legitima las perspectivas de otros, y esas mismas razones deben guiar nuestra acción y sustentar nuestras normas. Lo que puede contar como una razón para actuar o a lo que se puede apelar para justificar una acción, debe ser posible de ser considerado como colectivamente sancionado o como razones que podemos compartir.

---

<sup>8</sup> Más aún, esto nos separa de los animales porque solo los humanos están capacitados para asumir control de los "propósitos ante su mente" (cf. Korsgaard 2009, 110).

<sup>9</sup> Desde el animal político de Aristóteles hasta los animales autónomos kantianos, precisamente porque no pueden ser vistos como poseedores de este tipo de vida colectiva racional, son por tanto puramente naturales.

En gran parte, este enfoque sobre la normatividad asume una división entre, por un lado, nuestra capacidad reflexiva como agentes racionales, y por otro, nuestros afectos, pasiones e inclinaciones. La primera nos permite poner a las segundas a distancia y así hacerlas servir a nuestros propósitos racionales. Este pasaje del reciente trabajo de Korsgaard, "Self-Constitution", expresa dicho enfoque:

Como agente racional estás al tanto del fundamento de tus creencias y acciones [...] estar al tanto de ellos te da cierta distancia de los mismos, y te pone al control. La autoconciencia [...] separa tus percepciones de su fuerza normativa automática [...] Así, estás dividido en partes y debes organizarte realizando una elección. Y en orden a ejercer una elección, la razón requiere un principio –no uno impuesto sobre ella desde afuera [...] sino uno que le sea propio–. (Korsgaard 2009, 212-13)

Korsgaard argumenta que la identidad práctica que se nos da desde la naturaleza y las circunstancias contingentes con las que nacemos, son capaces de ser normas solo si es que pueden ser sustentadas, esto es, autónomamente proclamadas como propias. Subyacente a esta autonomía hay una suerte de agencia auto-causante, la que ella describe como auto-constitución.

Lo que esta perspectiva efectivamente kantiana ignora o subestima, es que de hecho puede haber una fuente de prácticas, normas y valores que uno no puede entender como autorizadas de manera auto-consciente (propias) o como naturales, y que sin embargo son *un elemento esencial de la subjetividad humana*. La gran mayoría de las discusiones contemporáneas sobre la determinación de las normas inspiradas en Kant, se concentran en el carácter reflexivo, intersubjetivamente negociado y racional, de la determinación de las normas (Korsgaard 1996). (Este enfoque tiende a tratar nuestras normas como si ellas fueran el producto de sesiones de preguntas y respuestas en conferencias de filosofía). Por supuesto las normas pueden ser producidas de esta manera kantiana, pero lo que este enfoque ignora es por qué muchas de las normas, valores y prácticas, las cuales conforman gran parte de nuestra cotidianidad y nuestra cultura, permanecen abrumadoramente incuestionadas en debates racionales y son, en su mayor parte, derivadas de nuestros compromisos explícitos. El pensamiento de Hegel, como veremos prontamente, es una enmienda sobresaliente a este enfoque. En la *Fenomenología del espíritu* y en su espíritu objetivo, Hegel presenta las normas, los conceptos y la experiencia como formas de vida. Por ejemplo, en su noción de *Sittlichkeit* [vida ética], la que discutiremos más abajo, Hegel presenta la vasta mayoría de nuestras normas como hábitos, esto es, como disposiciones para actuar que son cultivadas por diversos aunque interrelacionados rasgos de cada sociedad. En la *Sittlichkeit* Hegel describe las vías por las que las normas son arraigadas en y producidas por un orden social. Estas normas obtienen su fuerza mediante el establecimiento de la identidad de un sujeto con tales normas. La incorporación de normas y hábitos es central al establecimiento de una auto-identidad.

## 2. Hábitos, autonomía e identidad

Los enfoques kantianos estándar de la subjetividad, la libertad y la normatividad, tienen dificultades para dar cuenta de la resiliencia de muchas prácticas y hábitos que caracterizan gran parte de nuestra vida cotidiana. Tomemos un ejemplo al azar: argumentalmente

no hay buenas razones para comer carne en Occidente. No hay necesidad biológica, la necesidad cultural es difícil de sostener en una era de negocios agrarios de gran escala y el abrumador maltrato y sufrimiento de los animales como resultado de las modernas prácticas mecanizadas de cultivo harían del consumo de animales en Occidente, incluso *prima facie*, una práctica altamente cuestionable. Porque conciben el origen y la determinación de las normas de manera fundamentalmente limitada, esto es, en gran medida en el modelo de la autonomía, los enfoques kantianos de la identidad y normatividad no pueden explicar la fuerza normativa de dichas costumbres. Específicamente, lo que quiero negar es la exclusividad del espacio público de las razones como la esfera privilegiada en que las normas son establecidas. El dualismo de la naturaleza y la subjetividad reflexiva, que este enfoque presupone, ofrece una visión muy estrecha de la vida humana que refuerza una división ontológica entre seres humanos, por un lado, y naturaleza y animales no-humanos, por otro, pero perseguir este problema está fuera del alcance de este artículo.

Kant argumentó que lo que distingue al sujeto humano es su capacidad de tomar una posición reflexiva tanto respecto de sí mismo como del mundo. No obstante, la racionalidad que este sujeto empleaba estaba separada del mundo y el sujeto autónomo era un sujeto igualmente sin-mundo. Kant fracasó en dar cuenta de la distintiva perspectiva vivida mediante la cual su sujeto racional experimentaba el mundo y a sí mismo; ciertamente la naturaleza de su filosofía crítica lo hizo estructuralmente incapaz de proveer dicha consideración, ya que su foco estaba en la auto-fundamentación de la razón, sobre la que tendremos más que decir en la sección siguiente y final. Por contraste la “Filosofía del espíritu” de Hegel, la *Fenomenología del espíritu* y gran parte de la *Filosofía del derecho* presenta una evocación detallada de qué era *habitar* un sí mismo [*self*], una forma de vida y un específico mundo socio-político históricamente determinado. Hegel está especialmente preocupado en mostrar por qué estas formas de vida podrían fallar o ser inadecuadas. Está más allá del objetivo del presente artículo presentar la compleja y extraordinariamente comprehensiva manera en que el pensamiento de Hegel examina estos problemas. Mi preocupación en esta sección es examinar sólo un aspecto de su enfoque: el rol del hábito en el forjamiento de estas formas de vida a nivel del sujeto individual y a nivel de la vida ética (el nivel socio-político). El análisis de Hegel sobre los hábitos tiene dos implicaciones importantes que serán examinadas más abajo: primero, el rol del hábito en el hacer una norma obligatoria para un sujeto socava el modelo de la autonomía; segundo, la manera en la que inscribe las normas como elementos determinantes de nuestra auto-relación hace del hábito algo central a la subjetividad humana<sup>10</sup>.

En *Naturaleza humana y conducta*, Dewey es particularmente claro en la centralidad del hábito en la experiencia humana y la identidad:

En cualquier sentido inteligible de la palabra voluntad, ellos son voluntad. Forman nuestros deseos efectivos y adaptan nuestras capacidades de trabajo. Gobiernan nuestros pensamientos, determinando cuáles deberían aparecer y ser reforzados y cuáles pasar de la luz a la oscuridad. (Dewey 1922, 25; énfasis mío)

---

<sup>10</sup> El hábito es una forma de orientarnos a nosotros mismos en el mundo y experimentar el mundo que compartimos con los animales. Dar contenido a todas las implicaciones de esto terminaría por socavar aún más este dualismo.

Korsgaard, en el pasaje que cité previamente en extenso, presenta la identidad individual [selfhood] como el intento de crear en nuestras elecciones racionales un conjunto coherente de principios con los cuales debemos identificarnos auto-conscientemente, precisamente por su objetividad. Esa coherencia es desarrollada eliminando tantas motivaciones subjetivas y principios conflictivos como podamos. En esta perspectiva, cuanto más un agente ajusta su voluntad a la ley universal, tanto más coherente es el sí mismo que desarrolla. Por contraste, Dewey argumenta que no son las decisiones racionales conscientes las que desarrollan una identidad integrada; el sí mismo se constituye fundamentalmente en nuestros hábitos. Los hábitos nos sujetan de manera mucho más sustancial que nuestras opciones conscientes<sup>11</sup>. Hegel propuso esto más de cien años antes que Dewey, y también ofreció una explicación de por qué esto es así. El tipo de preocupación contemporánea en relación al hábito, que vemos en Dewey y en la fenomenología, está ya presente en Hegel.

El hábito, al nivel del sujeto individual, nos permite tomar posesión de nuestros sentimientos, deseos, prácticas y destrezas. Esta habituación de los impulsos, instintos y sentimientos, es una *apropiación*, pero no es una apropiación autónoma, sino más bien, fundamentalmente incorporada. El hábito da orden y estructura a la multiplicidad de sentimientos que acompañan nuestra identidad natural (Hegel 1975b, §410). La voluntad hace suyos sus sentimientos y al hacerlo permite al sujeto volverse “indiferente” a esos sentimientos en vez que esos sentimientos determinen nuestra acción. Esos sentimientos no son serviles a nuestra voluntad racional, de la manera en que lo son con Kant; ellos son, en cambio, “fortalecidos” por repetición, en un ordenamiento de disposiciones, prácticas y comportamientos que en gran parte estructuran la forma en que experimentamos el mundo (Hegel 2007, 154). Una vez que los sentimientos habituados no pierden su afectividad, es decir, que aún tienen fuerza pero han perdido su externalidad, ya no pueden ser entendidos como impulsos que emergen del mundo natural. En el hábito, los sentimientos se convierten en propios para el sujeto; se han convertido en rasgos constitutivos de la identidad individual [selfhood]. Para Hegel, la cognición organiza los sentimientos en hábitos. Los hábitos aún son expresiones de nuestro rasgo material y son sentidos como tales por los sujetos, pero ellos están, en efecto, bajo nuestro control. Los hábitos y las costumbres son los caminos vividos y consolidados a través de los cuales y con los cuales nos orientamos en gran medida en el mundo. Debido a que ellas son una “segunda naturaleza”, son resilientes e intratables. Como Dewey propone: “La naturaleza del hábito es ser asertivo, insistente, perpetuarse a sí mismo” (Dewey 1922, 58). Esto es, en efecto, lo que Hegel entiende por hábito siendo un “fortalecimiento”. Mientras que pueden ser forjados por la voluntad al nivel del sujeto individual, en tanto hábitos son expresiones materiales del sujeto.

El dualismo de la autonomía y las obligaciones explícitamente normativas, por un lado, y la naturaleza causal, por otro, es una división conceptual inadecuada para entender el hábito. La auto-afección que tenemos en el hábito *no es un acto autónomo*. Prácticas, sentimientos y sensaciones que han sido habituadas en el yo determinan gran parte del carácter de nuestra experiencia del mundo. Si bien la voluntad está involucrada

<sup>11</sup> En efecto, el hábito tanto en griego [*hexis*] como en latín [*habitus*] preserva su origen como tener y poseer.

en este proceso, no produce lo que Hegel describe como “fortalecimiento” de la disposición en trayectorias por las cuales nos orientamos hacia el mundo y a nosotros mismos en nuestras acciones, juicios y comportamientos, a través de actos de auto-legislación racional. Somos nuestros hábitos y nos relacionamos con el mundo a través de ellos, pero ellos no pueden ser concebidos en términos del dualismo naturaleza-razón.

Desde la perspectiva del espíritu subjetivo de Hegel, en la que se concentra en la psicología y el “alma en su condición natural no cultivada” (Hegel 2007, 81)<sup>12</sup>, los hábitos son esferas de prácticas o habilidades donde nuestros comportamientos corporales y deseos son controlados. Hegel transpone esta capacidad de internalización y apropiación que él describe en el espíritu subjetivo (al nivel del individuo) hacia su espíritu objetivo (la esfera de la política, la ética y la organización social). El hábito en el espíritu objetivo media entre la *Bildung* (cultura) y los juicios, inclinaciones y disposiciones del sujeto. En el pensamiento social de Hegel, el hábito conecta los sentimientos de un sujeto con los valores, éticas y deberes desarrollados en una sociedad. Por esto Hegel describe al hábito en este nivel social como una segunda naturaleza. Al emplear el término segunda naturaleza para describir el hábito, él no está afirmando los hábitos como una nueva naturaleza socialmente determinada. La cultura, la sociedad civil, la moralidad y las leyes del Estado, las formas de gobierno, entre otras cuestiones, no están destinadas a describir una segunda naturaleza establecida por el progreso humano colectivo. Una segunda naturaleza, al menos en el espíritu objetivo, describe una forma de auto-relación. Intenta capturar la vía por la cual las normas de una sociedad son tomadas como elementos constitutivos del auto-entendimiento del sujeto. El problema crítico para nuestro propósito aquí, es que el carácter de apropiación del hábito permite a las normas ser inscritas en el propio auto-entendimiento sin que ellas sean legitimadas a través de actos de reflexión conscientes. Más aún, dichas normas son experimentadas por los sujetos como expresiones materiales de quiénes son. Es decir, no son normas abstractas que la razón o bien afirma, o niega; ellas son sentidas expresiones de identidad.

En el espíritu objetivo de Hegel, los hábitos son costumbres y valores que son determinantes de nuestra identidad. Ambas nos motivan para actuar y también estructuran nuestros comportamientos éticos, pero estas “normas habituadas” no son expresiones de, ni están determinadas por obligaciones explícitas. Estos valores son normativos pero no son compromisos que tengamos que defender necesariamente, de manera racional y explícita (en el sentido kantiano), más bien ellas son normas con las que estamos comprometidos en tanto definen quiénes y qué somos. Esas normas son sentidas, hay una experiencia fenoménica o, para ponerlo de otra forma, hay algo que se siente correcto cuando uno actúa o juzga de acuerdo con una norma. La naturaleza de estos compromisos normativos es de un orden diferente al tipo de deliberación racional que es presentado por gran parte de la teoría normativa. Las normas habituadas que Hegel describe, están mucho más arraigadas en nosotros que nuestros compromisos explícitos, ya que actuamos sobre ellos no a través de afirmaciones auto-conscientes sino como si ellos fueran la realidad misma<sup>13</sup>. Como señala Dewey: “De hecho, es precisamente la costumbre

---

<sup>12</sup> Esta cita está contenida en la definición de antropología de Hegel.

<sup>13</sup> Para una interesante discusión del “ritual base de la auto-identidad”, cf. Russon 2004, 173-77.

la que tiene la mayor inercia, la que es menos susceptible de alteración; mientras que los instintos son mayormente modificables mediante el uso, más sujetos a la dirección educativa" (Dewey 1922, 107). Uno puede intentar justificar racionalmente nuestras obligaciones normativas, pero su fuerza normativa no es el resultado de una auto-legislación racional. Debido a que están alineadas con sentimientos, y que estos sentimientos son elementos de la identidad incorporados, estas normas habituadas pueden entrar en conflicto con la reflexión y los argumentos racionales. Y la naturaleza de esta confrontación es de un orden cualitativamente distinto al debate racional acerca de posibles principios que pudieran guiar nuestra acción. Esto, por supuesto, no quiere decir que Hegel corrija los dualismos de mente-cuerpo o naturaleza-cultura, sino más bien que estas normas habituadas, como rasgos constitutivos de identidad, ejercen una poderosa sujeción sobre nosotros precisamente porque los hábitos son tanto mentales como materiales.

No hay ninguna buena razón que sea evidente para continuar muchas de las prácticas rutinarias de la cultura occidental: lo que se come, cómo se viaja, cuánto y qué consumimos, y cosas así. Como mínimo, el por qué de muchas prácticas tales como comer carne, permanece en su mayor parte incuestionado, no se debe a que los argumentos en contra de ellas sean poco convincentes, ni siquiera quizás porque una gran mayoría de las personas no tenga respeto por el sufrimiento animal o por la integridad del medio ambiente. Prácticas como estas continúan no porque exista una falla al presentar razones adecuadas para su cese, sino por el modo en el que muchas de las normas se sedimentan en la identidad humana a través de la habituación. Muchos de nuestros hábitos, a nivel de nuestra identidad práctica, son vinculantes sobre la manera como actuamos y las vías por las que hacemos sentido del mundo. Esa normatividad es vinculante sobre nosotros no por razones racionales y mutualmente determinadas que hemos legislado para nosotros mismos y luego actuado en concordancia. Más bien, la fuerza de dichas "normas" proviene de su afectividad. Esto es, las normas funcionan como "razones" para actuar, reaccionar o como coacción sobre la acción, porque dichas normas han llegado a ser ajustadas, a través de los complejos trabajos de la vida ética de una cultura, con los estados fenoménicos. Las normas, en su mayor parte, no pueden ser consideradas como proposiciones que motivan la acción porque ellas son juzgadas como lógicamente válidas. La normatividad de muchas normas, esto es, por qué ellas tienen fuerza para nosotros, yace en los afectos asociados con la norma<sup>14</sup>. Este aspecto corpóreo de las normas les da un rol determinante en la constitución de nuestra identidad. Mientras que las creencias pueden ser una estructura formal de lo que es ser un sujeto, al nivel de la identidad-de-sí esas creencias son afectivamente determinantes de quienes creemos ser. En el improbable evento que una norma tenga su origen en una esfera puramente racional, dicho principio motivará la acción, en su mayor parte, sólo cuando lo relacionemos con quienes nosotros somos, cuando las normas puedan ser asociadas con un afecto determinante. Cómo estas normas se van grabando en el sujeto a través de la propia cultura es lo que Hegel quiere demostrar en la discusión sobre el rol del hábito en la vida social y política. Interpreto aquí el hábito, en términos generales, de la manera en que tanto Hegel como Dewey lo hacen. Los hábitos son prácticas, compor-

<sup>14</sup> Para un análisis filosófico de la historia del afecto en el siglo XX y en el idealismo alemán, cf. Redding 1999, especialmente 134-36, donde compara a Hegel con Tomkins.

tamientos y habilidades del individuo. Las costumbres son modos similares de orientar la práctica, pero ellas toman lugar a nivel colectivo<sup>15</sup>.

Lo que interesa aquí es cómo la norma mantiene su sujeción sobre el sujeto, y lo hace, en general, estando habituado. Esto no quiere decir, por supuesto, que el origen de la norma no pueda ser producido por deliberación racional. Es cierto que pueden haber normas establecidas de esta forma, pero nuestra preocupación es por qué actuamos o respondemos en concordancia con una norma. La habituación permite que se actúe o se responda según una norma de manera inmediata y relativamente intransigente. La fuerza de muchas normas viene del hecho de que son, como ya hemos dicho, consideradas como un rasgo dado de la realidad: uno simplemente come así, viaja así o trata a otras personas de una manera específica. En todos estos casos uno emplea y juzga de acuerdo con una norma, pero ésta no es un acto reflexivo de la razón. Podemos identificar a través de la autoafección, no de la razón, la gran mayoría de las prácticas y normas como nuestras y como constitutivas de quienes somos. Esta es la razón por la cual, cuando se han levantado muchos argumentos en el espacio público de las razones acerca de los problemas con las granjas industrializadas de animales o el consumismo, ha habido un cambio muy limitado en el comportamiento. El fracaso de estas razones al intentar cambiar el comportamiento muestra las limitaciones del modelo kantiano del espacio de las razones como el modelo comprehensivo para la generación y legitimación de normas, pero, de manera más importante, muestra el poder del hábito como una determinación de la identidad.

Si se es persuadido y forzado a reconocer que una práctica particular –como, por ejemplo, que comer carne es en realidad una norma; no un hecho dado de la realidad, sino algo que precisa de justificación–, la demanda para dar razones de ello causa desconcierto, en gran parte porque es una norma *no reconocida* con la cual estamos involucrados y que está íntimamente ligada a nuestro sentido del yo. Que el comer carne pueda no ser necesario, instala una amenaza a nuestra identidad individual [*selfhood*], y es sentido como tal, no porque sea una norma que resulta ser esencial para dicha identidad, sino porque está sedimentada en el hábito antes que en acciones y valores razonablemente deliberados y autodeterminados. Desistir de dicha práctica requiere una remodelación de nuestras acciones a nivel del hábito, un cambio, por ende, en qué y quiénes somos y un cambio en las condiciones materiales en las que vivimos nuestra vida, no solo un cambio en el tipo de razones que doy por mis creencias. ¿Realmente necesitamos más argumentos sobre los beneficios de utilizar el transporte público por sobre conducir, o por qué una dieta predominantemente basada en plantas es una forma superior de práctica ética? Al estar sintonizados con la importancia del hábito, lo que podemos reconocer es que en muchos casos la transformación de las normas no requiere necesariamente un discurso más razonado, sino de una reestructuración de un modo de vida, la creación de nuevos patrones y vías por las cuales nuevas normas pueden ser habituadas. Son estas condiciones objetivas por las cuales *el mundo es incorporado en nosotros y nosotros estamos en él*, las que Hegel se esfuerza por describir en la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho*.

---

<sup>15</sup> Dewey define las costumbres como “uniformidades extendidas del hábito” (1922, 58).

El enfoque kantiano dominante sobre la normatividad, asume que nuestros compromisos son producidos mediante el dar y pedir razones. Nuestros compromisos, en este enfoque, tienen fuerza normativa solo cuando puedo considerar las razones de otro como razones públicas, esto es, como razones que también puedan legislar mis compromisos (cf. Korsgaard 2009, 192). En este caso el “no reconocer” los compromisos de otro como legítimas significa que ellas son irracionales, ininteligibles, o que voluntariamente las ignoro. Este enfoque racionalista fracasa en reconocer que la base del rechazo de dichas afirmaciones sobre la legitimidad de una creencia, por lo general no está basado en una deliberación racional idealizada. El problema aquí es que el modelo de agencia y subjetividad al que se apela es de un sujeto autónomo que está radicalmente descorporeizado y descontextualizado, el cual posee una razón abstracta con la que puede, en teoría, construir y reconocer universales con los cuales comprometerse. Hegel nos ofrece un tipo muy diferente de subjetividad, uno que está fundamentalmente incorporado, social e históricamente. El rechazo de normas y prácticas que no están en concordancia con las nuestras, usualmente está fundado afectivamente: la respuesta a un cuestionamiento de las propias prácticas, hábitos y valores involucra una auto-afección que afirma: “pero eso no es lo que yo considero que soy”. Y este “considerar lo que uno es” no es, como en Korsgaard, una identidad que es un conjunto idealizado de principios racionales, sino más bien ideas y normas que están entrelazadas con determinados afectos. La identidad humana no es sólo una amalgama de compromisos comunicativos, sino que esos compromisos están incrustados en nosotros como *contracciones organizacionales incorporadas*, que se han arraigado en nosotros a través de la habituación de la cultura, las costumbres y la *Bildung*<sup>16</sup>.

La transformación de lo que podríamos describir como “normas afectivas” no se logra simplemente por medio de un acuerdo respecto de alguna razón alternativa más persuasiva. Esto quiere decir que la transformación no se logra al reconocer el cuestionamiento a nuestras normas como razones que podemos compartir y que por ende debería aferrarme a ellas. Aceptar esas razones y aferrarse a ellas requiere una transformación de lo que yo siento que soy. Esto nos lleva al tema de la relación del hábito con el problema de la modernidad. Lo que hemos examinado, aunque brevemente, es el rol del hábito en el individuo y cómo las normas pueden ser entendidas como hábitos al nivel de una costumbre. En ambos casos hemos visto cómo el hábito socava y transforma la división espíritu-naturaleza y el modelo kantiano de autonomía. Lo que aún no hemos visto es cómo Hegel lida con la resiliencia de los hábitos en la modernidad; después de todo, Hegel, como el gran teórico de la modernidad del siglo XIX, hace notar su capacidad de transformarse a sí mismo. ¿Cómo responde la modernidad a la relativa resiliencia y fijeza de las normas (su segunda naturaleza fortalecida)? Esto nos conduce al problema relacionado de la función histórico-mundial del hábito.

### 3. Hábito y vida moderna

La revolución científica de los siglos XVII y XVIII inició la erosión de la idea de que la naturaleza tenía una estructura dada que era expresión de un orden divino. Los desarrollos

<sup>16</sup> La palabra alemana *die Gewohnheit* usualmente es traducida como hábito, pero en ciertos contextos puede ser traducida como costumbre.

de las ciencias naturales, desde Newton, han continuado arrancando cualquier dimensión espiritual de la naturaleza. La naturaleza desencantada no tiene teleología y no está gobernada por una estructura racional que se refleja en Dios o en la razón humana. La naturaleza comienza a ser descrita de manera apabullante en términos de leyes causales, pero en sí misma no tiene sentido y es completamente mecánica. Para los pensadores de la temprana Ilustración, este desencantamiento de la naturaleza no se extendió a la mente humana. Mientras que el pensamiento de la temprana Ilustración consideró la naturaleza como desencantada, la conciencia humana todavía era concebida como radicalmente diferente del mundo material. Mientras que la sustancia mental fue separada de la naturaleza causal, la naturaleza tenía sin embargo una estructura dada que la razón reflexiva podía descubrir. La razón y el pensamiento humano en este periodo moderno temprano, efectivamente era aún cuasi-divina.

La innovación de Kant fue extender esta decisiva revolución científica a la razón y la mente humanas. Esto resultó en lo que Terry Pinkard bien describe como el "desencantamiento de la razón misma" (Pinkard 2009). La razón, antes que ser una expresión de algún orden cósmico, debía ser auto-fundante y tenía que producir un orden para las normas fuera de sí misma. Sin profundizar demasiado en las turbias profundidades sobre cómo era posible dicha auto-legitimación, lo que precisa ser enfatizado es cuán central resulta esta idea kantiana para la propia auto-comprensión de la modernidad. La teoría crítica de Kant proveyó el sustento teórico para la propia auto-legitimación de la modernidad, precisamente porque Kant sostuvo que razón, conceptualidad y normatividad podían ser auto-autorizantes, esto es, que podían fundarse a sí mismas sin apelar a nada fuera de la determinación humana de estas nociones.

La narrativa del idealismo post-kantiano es impulsada por una satisfacción general con el intento de Kant de considerar a la razón como capaz de establecer su propia autoridad. Una vez más, no podemos explorar este asunto en profundidad ya que esta pregunta sobre la legitimación es una de las más polémicas en la filosofía post-kantiana y en la teoría social. Con todo, este problema nos redirige a nuestra definición del hábito, ya que parte de la respuesta de Hegel a Kant, como hemos visto, es proveer a lo normativo de una base en un enfoque mucho más robusto de la vida humana que la que provee la auto-legislación racional y el sujeto abstractamente autónomo. La filosofía práctica de Kant estableció un conjunto complejo y aparentemente formal de reglas por las cuales un agente racional debería actuar y reconocer como la base para su acción. Pero no importa cuán adecuada, universal y coherentemente Kant pudo articular dichas reglas, ellas no podrían establecer por qué alguien estaría motivado a actuar en concordancia con ellas. Hegel responde a esto examinando las vías por las que, de hecho, los sujetos se identifican con los principios que animan su cultura. Esta identificación y apropiación es un proceso mucho más complejo y turbio que el imperativo categórico kantiano y la fórmula para la ley universal.

La *Filosofía del derecho* de Hegel examina el escenario social, institucional y político en el que la concepción kantiana de libertad podría ser una motivación para la acción. Lo que Hegel examina allí es cómo la vida moderna puede ser entendida como el cultivo de prácticas éticas colectivas, preocupaciones comunes y sensibilidades la concepción formal de libertad que Kant teoriza. Hegel consideró que la modernidad no era diferente

de cualquier otra forma de cultura, en el sentido de que cada sociedad tuvo sus concepciones del derecho así como una vida política y social que cultivaba esos principios como disposiciones de acuerdo con las cuales sus ciudadanos deberían haber estado motivados para actuar. Lo que distingue la modernidad es que tuvo que cultivar disposiciones hacia el pluralismo, la tolerancia y una habilidad para hacer que sus ciudadanos se sintieran acogidos en un mundo con moralidades en competencia. En sociedades más antiguas, el contexto de moralidades en conflicto las llevó a su desintegración y a su colapso, siendo las tragedias de la antigua Grecia de Sófocles los ejemplos preferidos por Hegel. Por contraste, la modernidad estableció disposiciones e instituciones que permitieron que existiera el conflicto de manera tal que éste no amenazara la vida moderna misma o su principio vital –la autodeterminación–. Para Hegel, la modernidad es un conjunto de instituciones y disposiciones en donde un sujeto autónomo podría sentirse acogido, aun cuando el mundo moderno no tiene fundamentos más allá de su legitimación humana. Es decir, es una forma de vida que se auto-transfora y autodetermina. Lo que Hegel hace en su filosofía social y política es otorgar a los conceptos de libertad moderna y autodeterminación kantiana, una forma de vida que un sujeto podría habitar, lo cual es mucho más que un simple concepto vital, sino que es un modo de ser en el mundo. Esto requirió que la autonomía kantiana y el programa de su filosofía crítica fueran reconectadas a la naturaleza y se le otorgaran instituciones que cultivasen en sus ciudadanos esos ideales como disposiciones.

El hábito es central para el cultivo de la vida ética [*Sittlichkeit*]. La vida ética es una forma exclusivamente moderna de relación social en la cual las normas de nuestra vida social colectiva poseen una racionalidad que es inmanente a la cultura misma. Estas normas gobiernan nuestra vida ordinaria como una “segunda naturaleza”. La cultura armoniza nuestros afectos, sensibilidades y disposiciones a través de la familia, la educación, así como también de las instituciones y los discursos de la sociedad civil. A través de esta enculturación, las normas de la sociedad no precisan ser actualizadas en cada uno de sus posibles empleos, por medio de actos de autorización y validación (Hegel 1991, §151). Por lo general actuamos de acuerdo a las normas vigentes, no a través de actos conscientes de reflexión, sino a través de disposiciones que operan en nosotros, en lo que puede ser descrito como normas afectivas. Esta es la educación provista por la sociedad que cultiva respuestas éticas para que ellas puedan ser puestas en práctica en general sin mayor vacilación; les entrega a esas normas una inmediatez afectiva. En la modernidad, especialmente con el advenimiento de la sociedad civil, este proceso de cultivo de disposiciones no justifica necesariamente la mantención del *statu quo*, debido a la presencia de estructuras institucionales en las cuales los valores pueden ser impugnados o confrontados, lo cual, al menos tiene el potencial de prevenir que las costumbres y las normas se atrofien. Sin esta disidencia e impugnación los hábitos se estancan (Hegel 1975b, 58-60). Como ya hemos visto, esta es en parte la razón por la cual Hegel describe el hábito como una segunda naturaleza, por su propensión a fortalecerse y a volverse fijas. No obstante, en contraste con el enfoque deleuzeano y fenomenológico sobre el hábito que describimos al principio del artículo, el hábito así concebido no nos vincula con una naturaleza reimaginada que provea un recurso no discursivo para la transformación humana.

Esto nos conduce al tercer modo hegeliano de pensar el hábito, el que puede ser descrito como histórico-mundial, y que también tiene un rol importante que jugar en el espíritu objetivo de Hegel, su filosofía de la historia y su *Fenomenología del espíritu*. Cuando una forma de vida se ha vuelto vieja, los hábitos enraizados por la cultura en sus sujetos se convierten en patologías que, eventualmente, en el punto de defunción de esa forma de vida, se intuyen como inadecuadas y así representan la aparición potencial de una nueva forma de vida. El trabajo de intuir simplemente cómo algo resulta inadecuado o discordante, es la labor de lo negativo. Debido a que los hábitos son vividos como una segunda naturaleza, ellos son difíciles de cambiar. En los términos de Hegel, esta discordancia, lo negativo, emerge cuando los hábitos, las prácticas y los principios resultan en un desajuste con aquello que el mundo ha devenido. Lo negativo emerge cuando los principios que animan una cultura dejan de tener influencia sobre sus individuos, o donde los conceptos que tenemos de nosotros mismos y del mundo parecen inadecuados o desadaptados. Este punto de insatisfacción y colapso es la base para la transformación de una forma de vida. Esta discordancia nos hace sentir extraños [*not-at-home*] y esto fuerza el lento y doloroso proceso histórico por el cual la vida ética y el mundo luchan por concordar. Las formas pre-modernas de vida colapsaron y se transformaron violentamente en formas de vida más adecuadas que pudieron lidiar con las contradicciones que hicieron caer esas civilizaciones. Gran parte de la narrativa de la historia de la filosofía de Hegel presenta los detalles de muchas de estas tumultuosas transiciones. Pero la modernidad, como Hegel la ve, es de un orden cualitativamente distinto; es la única capaz de sortear dicha discordancia sin que su forma de vida colapse.

Sin embargo, incluso la modernidad quizá ha alcanzado el punto donde “el espíritu se satisface a sí mismo en el mundo que ha creado” (Hegel 1966, 58). La moderna cultura liberal de consumo (la encarnación más reciente de la modernidad) se está enfrentando con los límites de la propia capacidad de la modernidad para la auto-transformación. Su crisis es el fracaso de los conceptos que animan la propia modernidad, esto es, la auto-corrección y la autodeterminación. La inquietud que lo negativo evoca es la necesidad del colapso de esta forma de vida<sup>17</sup>. Lo que debe ser enfrentado, lo que es causa de ansiedad, son los límites de la vida moderna para poder transformarse a sí misma. Como hemos visto a través de este artículo, los hábitos quieren continuar; quieren repetirse a sí mismos, y cuando no pueden hacerlo, causan inquietud o ansiedad, porque la identidad individual y colectiva depende de su continuidad y repetición. En cierto sentido, esto es el Estado confrontando la vida moderna en el presente. Los hábitos buscan repetirse a sí mismos, pero cada vez más se ven enfrentados a un mundo que amenaza su continuidad, y de manera más importante, hay una emergente intuición de que esos hábitos están desadaptados. Existe una inquietud y una ansiedad de que esta forma de vida es, quizá, la última forma de vida humana. La cultura de consumo y la marca del liberalismo que han dominado la vida occidental desde mediados del siglo XX se está mostrando a sí misma como una forma de vida que ha envejecido. Es una forma de vida que parece incapaz de transformarse en un conjunto de conceptos y en una cultura que resulte adecuada para el mundo.

---

<sup>17</sup> Esta idea está magníficamente expuesta en el estudio de Jonathan Lear, “Plenty Coup, Chief of the Crow Nation” (cf. Lear 2006).

La transformación y explotación del mundo natural, que ha sido el resultado material de la idea de autodeterminación, ha llevado esta idea a un punto insostenible. Esto se intuye en la intransigencia de los hábitos modernos: consumo, transporte y el exceso general que alimenta la sociedad de consumo. Aunque esta ansiedad incorporada pueda proveer la condición para un cambio de costumbre y de hábitos, estos cambios no transforman el núcleo que anima la idea misma de vida moderna. Hay una falla en la coherencia de las normas que animan la modernidad y el proyecto mismo de auto-fundamentación. Los hábitos no pueden decirnos dónde ir después, todo lo que pueden hacer es indicar, a través de su inadecuación, la incoherencia de nuestras prácticas y compromisos, las que a su vez son los indicadores de la irracionalidad del todo. Pero el fracaso de esta forma de vida no puede indicarnos ahora cuál será la próxima forma de vida adecuada. Es el preludio de una descomposición sistemática de la modernidad: una descomposición que los recursos de la modernidad, por su propia naturaleza, son incapaces de resolver a través de una revisión y discusión racional de sus prácticas. La inquietud, que cada vez más es experimentada en las normas que animan la modernidad y en los hábitos que esas normas han cultivado, nos provee, en el enfoque de Hegel, con las bases para una auto-comprensión. Pero al darnos cuenta qué somos y quiénes somos, vemos que nuestros hábitos muestran una forma de vida añeja y, a pesar de ello, esta es la única forma de vida que podemos habitar. Desafortunadamente, esto tiene todos los signos de una tragedia griega, ya que la resolución del conflicto no está disponible para los protagonistas.

### Agradecimientos

Lone Berstelen entregó muchas sugerencias útiles para hacer los asuntos tratados en este artículo más accesibles a una audiencia interdisciplinaria. La minuciosidad de sus comentarios es muy valorada.

### Bibliografía

- Bergson, Henri. 1944. *Creative Evolution*. Trad. A. Mitchell. New York: The Modern Library  
 [Bergson, Henri. 1974. "La evolución creadora". En *Obras Escogidas*. Madrid: Aguilar].
- Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. Trad. Paul Patton. New York: Columbia University Press [Deleuze, Gilles. 2002. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu].
- Dewey, John. 1922. *Human Nature and Conduct*. New York: Henry Holt [Dewey, John. 1964. *Naturaleza humana y conducta*. México: Fondo de Cultura Económica].  
 \_\_\_\_\_. 1948. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press [Dewey, John. 1986. *La reconstrucción de la filosofía*. Barcelona: Planeta-Agostini].
- Grosz, Elizabeth. 2012. "Habit Today", *Body and Society* 19 (2-3): 217-239.
- Hegel, Georg W. F. 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Trad. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press [Hegel, Georg W. F. 1968. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad].

- \_\_\_\_\_. 2007. *Lectures on the Philosophy of Spirit* 1827-8. Trad. R. R. Williams. Oxford: Oxford University Press [Hegel, Georg W. F. 1966. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica].
- \_\_\_\_\_. 1975a. *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*. Trad. H. B. Nisbet. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1975b. *Philosophy of Mind*. Trad. A. V. Miller y W. Wallace. Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, Axel. 2007. *Alienation: A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine. 2009. *Self-constitution: Agency, Identity and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lear, Jonathan. 2006. *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lumsden, Simon. 2013. "Between Nature and Spirit: Hegel's account of Habit". En D. S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany: SUNY Press.
- Pinkard, Terry. 2009. "Normes, faits et formes de vie dans la *Phénoménologie de l'esprit*". En Marie-Andrée Ricard y Dario Perinetti (eds.), *Lectures Contemporaines de la Phénoménologie de l'esprit*. París: PUF.
- Ravaissón, Felix. 2008. *Of Habit*. Trad. Clare Carlisle y Mark Sinclair. London: Continuum.
- Redding, Paul. 1999. *The Logic of Affect*. Ithaca: Cornell University Press.
- Russon, John. 2004. *Reading Hegel's Phenomenology*. Bloomington, IN.: Indiana University Press.
- Skinner, Quentin. 1996. *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.