

HABERMAS ANTE LAS OBJECIONES DE HEGEL CONTRA EL DEBER SER KANTIANO: UNA CONCEPCIÓN REALISTA DE LO IDEAL

Antonio Pérez Quintana
Universidad de La Laguna
antperez@ull.es

RESUMEN

Habermas comparte con Kant la apuesta por lo posible, lo ideal y el deber ser morales, y con Hegel, la crítica del carácter abstracto de la posibilidad y del deber ser kantianos, así como la realista atención a las condiciones de lo realmente posible y de lo ideal. En este trabajo me propongo mostrar que la confluencia de tales motivos, kantianos y hegelianos, en el pensamiento de Habermas permite detectar las claves de una concepción del deber ser y de lo ideal que hace justicia a dos rasgos esenciales de lo realmente posible: la referencia al futuro y a condiciones insertas en lo real.

PALABRAS CLAVE: Habermas, Kant, Hegel, deber ser, moralidad.

HABERMAS IN THE FACE OF HEGEL'S OBJECTIONS AGAINST THE OUGHT-BE KANTIAN: A REALISTIC CONCEPTION OF THE IDEAL

ABSTRACT

Habermas shares with Kant the commitment to the posible, the ideal and duty to be moral, and with Hegel, the critique of the abstract carácter of kantian possibility and ought-be, as well as the realistic attention to the conditions of the really posible and the ideal. In this paper I intend to show that the confluence of such motifs, Kantian and Hegelian, in Habermas' thought allows us to detect the keys to a conception of what should be and the ideal that does justice to the two essential features of what is really posible: the refence to the future and to conditions embedded in the real.

KEYWORDS: Habermas, Kant, Hegel, ought-be, morality.

Aprendemos de nuestras tradiciones, nos movemos durante toda la vida en diálogos con textos y cabezas que a través de largas distancias históricas siguen siendo nuestros contemporáneos. Mientras no se consuma la sustancia de aquello que dijeron y escribieron Kant y Hegel, nosotros seguiremos siendo sus estudiantes¹.

Es un dato sobradamente conocido que existe una relación estrecha entre el pensamiento de Habermas y el de Kant. Habermas presenta su teoría política como un «kantismo republicano», reivindica para su ética del discurso el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista de la moral kantiana y señala que lo que él ha intentado hacer, en lo que respecta a la justificación de las normas, ha sido reformular la teoría moral de Kant a partir de los supuestos de la ética del discurso. Habermas conserva el marco de la moral kantiana interpretándola en términos de una filosofía de la intersubjetividad. En la ética del discurso adquiere una decisiva relevancia una reformulación del imperativo categórico kantiano que desplaza la atención desde «lo que cada uno puede querer sin contradicción que se convierta en ley general a lo que todos pueden acordar que se convierta en una ley universal».

Pero el expreso reconocimiento de la filiación kantiana de la ética del discurso no le impide a Habermas asumir elementos importantes del pensamiento de Hegel, así como de la crítica que este hizo de la moral kantiana. En el tratamiento de la cuestión del ideal, del deber ser, de la utopía moral y política, Habermas reconoce su deuda con Kant y con Hegel, del mismo modo que rechaza concepciones muy significativas tanto del uno como del otro. La concepción habermasiana de lo posible (lo posible como ideal y como deber ser, como lo utópico del ámbito de la moral, la política y el derecho) integra tanto la firme apuesta de Kant por lo ideal y el deber ser, por lo «posible por libertad», como la realista atención de Hegel a las condiciones de lo realmente posible. Creo, por ello, que puede afirmarse que en el pensamiento de Habermas opera un concepto de posibilidad en el que cabe encontrar comprendidos los dos momentos fundamentales de la categoría «posibilidad real» de E. Bloch: 1. Son características que determinan a lo posible respecto de lo real la novedad y el aún-no-ser. 2. Lo realmente posible se sostiene sobre lo real y sobre condiciones objetivas.

La teoría blochiana de la posibilidad real cuestiona tesis centrales de las filosofías de Kant y de Hegel y a la vez incorpora motivos importantes de las dos. Bloch reivindica el significado utópico del imperativo categórico, del deber ser y del bien supremo kantianos, pero critica el carácter abstracto de un deber ser al que Kant separa totalmente del ser y del mundo; reivindica al Kant pensador de lo ideal, de lo posible, del futuro y de la esperanza, pero lamenta la ausencia en la *Crítica de la razón práctica* de la pertinente clarificación sobre la relación de lo ideal y de lo posible con una práctica capaz de convertirlos en realidad². Por lo que a Hegel se refiere, Bloch hace suyo el compromiso realista del Hegel crítico de la utopía abstracta y profun-

¹ J. HABERMAS, «¿Aprender de la historia?», en *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997, p. 45.

² E. BLOCH, *El principio esperanza*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1979, pp. 425-427, 456-459; vol. III, 1980, p. 441.

damente convencido de la necesidad de dar cuenta de las condiciones objetivas de lo realmente posible, pero también hace una severa crítica del pensador que ignora el futuro y la modalidad de posibilidad implicada en el futuro y que es enemigo de lo ideal y del deber ser. Nos encontramos, así, con que, si el pensamiento de Kant se abre decididamente a la profundidad de lo que aún no es, la preocupación de Hegel por la mediación de lo posible con la anchura del mundo lo lleva a olvidar el futuro y la profundidad del mundo hacia adelante. En la concepción blochiana de la posibilidad real ocupan un lugar importante, por un lado, el cuestionamiento tanto del subjetivismo y la abstracción del deber ser kantiano como del culto hegeliano de lo real y, por otro, la defensa de la necesidad de conciliar la apuesta de Kant por lo posible y lo ideal con el realista reconocimiento por Hegel de la realidad como suelo firme sobre el que se sostiene lo realmente posible³.

Me propongo mostrar en este trabajo que Habermas, por lo que a Kant se refiere, asume la tesis de la irreductible apertura de la razón práctica a lo ideal y al deber ser, pero denuncia la falta de mediaciones de estos con la praxis, y que, en relación con Hegel, reivindica la voluntad de realismo que inspira las concepciones de sus *Principios de la filosofía del derecho*, pero rechazando la unilateral y extremista deriva de sus argumentos contra el deber ser kantiano. De la confrontación crítica con las filosofías de Kant y de Hegel, Habermas, al igual que Bloch, extrae aportaciones que van a desempeñar un papel importante en su propia concepción de la idealidad. Es cierto que existen diferencias notables entre Habermas y Bloch que podrían restar verosimilitud a las correspondencias entre ellos que sugiero: diferencias, en primer lugar, entre las concepciones de la utopía y lo ideal de uno y otro, ya que el pensamiento postmetafísico de Habermas no es compatible con el sesgo especulativo que la ontología de la materia y la Filosofía de la naturaleza confieren a la teoría blochiana de la posibilidad. En todo caso, esto no es óbice para que Habermas pueda reconocer a Bloch el mérito de haber logrado eliminar del término «utopía» la connotación de utopismo y de haber llevado a cabo una rehabilitación de la utopía concreta como propuesta de posibilidades de una vida mejor que han de ser realizadas en la historia⁴. Debe señalarse asimismo una diferencia que atañe a la presencia misma de los dos grandes clásicos del idealismo alemán en las concepciones de lo ideal de Habermas y de Bloch: en la del primero resulta más decisiva la influencia de Kant, en la de Bloch, al igual que en el pensamiento de los representantes más relevantes de la primera generación de la Escuela de , tiene un peso mayor la influencia de Hegel. Pienso, no obstante, que, aun sin dejar de tomar en consideración estas diferencias, es posible ver perfilarse con claridad, en la confrontación de Habermas con el pensamiento moral y político de Kant y de Hegel, los dos momentos del concepto blochiano de posibilidad real a los que antes me he referido.

³ E. BLOCH, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid, FCE, 1982, pp. 410-416, 452 y ss.

⁴ J. HABERMAS, «Ernst Bloch. Un Schelling marxista», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 115, 136-137, 143.



Para dar cuenta de lo que he indicado centraré mi exposición en estos tres puntos: 1. Habermas con Kant. Idealidad y deber ser, 2. Habermas y el realismo hegeliano. Las mediaciones de la moralidad, 3. Habermas, un kantiano poshegeliano. La irreductibilidad del deber ser.

1. HABERMAS CON KANT. IDEALIDAD Y DEBER SER

Kant puede ser incuestionablemente presentado como un pensador de lo ideal, del deber ser, de lo «posible por libertad», que tiene su dominio propio en el ámbito de lo práctico-moral y aporta una dimensión de novedad respecto de lo real. Lo posible por libertad, según Kant, es diferente de lo real y no es todavía, sino que *puede o debe* llegar a ser. Tiene, pues, la cualidad de la excelencia: es un ideal que no solo puede ser sino que también debe ser. En la esfera de lo moral, lo posible por libertad tiene su expresión en las leyes de la libertad, por medio de las cuales la razón práctica proyecta posibilidades ideales que el sujeto debe realizar. Por ello es el deber ser el dominio propio de lo «posible según leyes de la libertad». Es objeto de legislación, pero tiene en la libertad el fundamento de su constitución como posibilidad y el principio de su realización⁵.

En el pensamiento de Habermas puede ser fácilmente detectada la presencia de elementos importantes de esta concepción kantiana del deber ser como posibilidad, así como del protagonismo que en la misma se atribuye al sujeto humano (a diferencia de lo que sucede en Hegel, el cual, según señala Habermas en más de una ocasión, reserva ese protagonismo al Espíritu absoluto). Para poner de manifiesto la sintonía del pensamiento de Habermas con el de Kant en lo que respecta a este asunto, haré una breve referencia a tres figuras de lo ideal que ocupan un lugar importante en los textos de ambos pensadores: a) idealidad habermasiana e ideas de la razón kantiana, b) reino de los fines y comunidad ética, c) el cosmopolitismo.

A) IDEALIDAD HABERMASIANA E IDEAS DE LA RAZÓN KANTIANA

En el pensamiento de Habermas desempeña un papel fundamental la idea de una comunidad ideal de comunicación. Según expone el autor de *Teoría de la acción comunicativa*, quienes participan en una argumentación aceptan determinados presupuestos «idealizantes» (*idealisierende*), los cuales tienen un sentido contrafáctico y apuntan hacia un ideal situado más allá de la situación presente y de las condiciones realmente ya cumplidas. El discurso práctico obliga a los que participan en él a poner en práctica, bajo la forma de presupuestos de la comunicación, una serie de «anticipa-

⁵ A. PÉREZ QUINTANA, «Lo posible por libertad en la *Crítica de la razón práctica* (Bloch ante Hegel y Kant)», en J. MUGUERZA y R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (ed.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 532-535.

ciones idealizantes» que remiten a algo futuro, que no es todavía⁶. A partir de los presupuestos idealizantes de la argumentación, precisa Habermas, cabe formar la idea de una comunidad ideal de comunicación. Por su contenido idealizante los presupuestos trascienden la realidad dada de los mundos de la vida en la dirección del ideal de una ilimitada comunidad de comunicación. Habermas habla de la «anticipación» o «proyección» de una comunidad «ideal» de comunicación, con lo que queda indicado que a esta ha de serle atribuido un sentido utópico. Es cierto que, aunque la idea de una «situación ideal de habla» (esta es la expresión generalmente empleada por Habermas) envuelve una perspectiva utópica, no por ello anticipa una forma concreta de vida, pues solo contiene la caracterización formal de las condiciones de formas no anticipables de vida no errada. El discurso práctico, por su forma, esto es, solo en virtud de presupuestos de la argumentación, no puede proporcionar la utopía concreta de una forma de vida, sino que se limita a señalar las condiciones formales de una intersubjetividad íntegra. Ahora bien, esto no impide que pueda afirmarse que la idea de una situación ideal de habla entraña «importantes proyecciones utópicas» y puede ser entendida como una idea regulativa, como un ideal que solo podemos realizar aproximativamente⁷.

El dato a destacar aquí es que existe una manifiesta relación entre lo que sostiene Habermas sobre la naturaleza y el papel de la idealidad y la concepción kantiana de las ideas, lo ideal y el deber ser. Apel dice que Habermas ha contribuido, a partir de Kant, a revitalizar la dimensión utópica del marxismo⁸. En *Conocimiento e interés*, en un texto en el que remite a Kant, Habermas alude a la comunidad idealizada de comunicación entendiéndola como la «posibilidad» contrafácticamente supuesta de una comprensión universal⁹. La situación ideal de habla, expone Habermas, es una idea en sentido kantiano, a la que solo podemos aproximarnos. Con la destrascendentalización de la razón pura kantiana que es llevada a cabo en la ética del discurso, las ideas de la razón se transforman en idealizaciones realizadas por los sujetos que son capaces de hablar y de actuar. Habermas dice que las presuposiciones idealizantes de la acción comunicativa se emparentan con las ideas kantianas (concede una importancia especial a la correspondencia entre la presuposición idealizante de responsabilidad y la idea kantiana de libertad) y que todo lo

⁶ J. HABERMAS, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 56-57, 59; *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 141, 163-165; *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 167; «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 102, 104.

⁷ J. HABERMAS, *Aclaraciones*, op. cit., pp. 134, 161-163, 165; *Pensamiento postmetafísico*, Madrid Taurus, 1990, p. 186; *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 400-401; *Textos y contextos*, op. cit., pp. 165, 170; *Teoría de la acción comunicativa* (1981), vol. II, Madrid, Taurus, 1987, pp. 139, 154; *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 451-452; «La nueva impenetrabilidad», en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 134, 208.

⁸ K.-O. APEL, «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía», en *Estudios éticos*, Barcelona, Ed. Alfa, 1986, pp. 192, 194.

⁹ J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 337.



que aporta el imperativo categórico kantiano ha sido incorporado a la proyección de una situación ideal de habla¹⁰.

B) REINO DE LOS FINES Y COMUNIDAD ÉTICA

Del reino de los fines dice Kant que no es una realidad, sino una idea práctica «para llevar a cabo lo que no existe, pero puede llegar a ser real a través de nuestra conducta». El reino de los fines es, pues, una posibilidad, un ideal. Kant precisa que es «solo un ideal», si bien ciertamente se trata del «magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí (de los seres racionales)». El contenido de la idea de un reino de los fines en tanto ideal ligado a la esfera de lo moral es determinado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* a partir de las fórmulas del imperativo categórico, especialmente de la fórmula de la autonomía y de la de los fines en sí. De lo prescrito en estas fórmulas se sigue que todo ser racional, por ser un fin en sí, ha de poder considerarse a sí mismo, en relación con las leyes a las que está sometido, como el legislador del que proceden estas leyes. Es la autolegislación de las voluntades libres y autónomas la que hace posible un mundo de seres racionales constituido como un reino de los fines. Este es, por tanto, una posibilidad que tiene su fundamento en la libertad¹¹.

La alusión al reino de los fines aparece con cierta frecuencia en los textos de Habermas. A. Wellmer dice que, del mismo modo que Kant recurre a la idea de un reino de los fines para dar cuenta de lo que entiende por razón práctica, Habermas apela, para alcanzar este objetivo, al concepto de una situación ideal de habla¹². En su comentario de los textos de Kant sobre el reino de los fines señala Habermas que la idea de la libertad (la idea con la que Habermas emparenta la presuposición idealizante de la responsabilidad) es la única de las ideas de la razón práctica de la que Kant dice que podemos intuir *a priori* la posibilidad de su realización y que tal idea aparece asociada al ideal de un reino de los fines al que los seres racionales se vinculan bajo leyes que ellos se dan a sí mismos. La intuición que tenemos de la capacidad autolegisladora de la libertad nos permite ver, en primer lugar, que estamos obligados a convertir en realidad el reino de los fines por medio de lo que hacemos y lo que dejamos de hacer, y, en segundo lugar, que poseemos la certeza de que podemos promover el cumplimiento de este deber. El ideal de un reino de los fines, dice Habermas, tiene para nosotros el significado de un deber ser, y sabemos que es posible realizarlo. Una república de seres racionales es algo que no está dado,

¹⁰ J. HABERMAS, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 189-190; *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, *op. cit.*, p. 136; *Acción comunicativa*, *op. cit.*, pp. 17, 20 y ss., 31, 36.

¹¹ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 197, 203, 207, 257.

¹² A. WELLMER, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 124.

sino que más bien está «planteado». Es una posibilidad que «debe» y «puede» ser realizada. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción proyectan un mundo social plenamente inclusivo, un reino de la libertad, idealmente perfilado, que ellos mismos han de intentar llevar a realidad¹³.

La concepción kantiana del reino de los fines contiene implicaciones que Habermas no comparte. Sobre todo no acepta este que Kant vincule esa concepción a la doctrina de los dos mundos, el mundo de lo inteligible y el de lo fenoménico, totalmente separados el uno del otro, una doctrina de la que el pensamiento postmetafísico de Habermas se ha apartado totalmente. Habermas cuestiona el estatuto inteligible del kantiano reino de los fines y aboga por que este sea transformado en un reino de este mundo que pudiera ser entendido como un ideal sociopolítico susceptible de ser realizado cooperativamente en el mundo fenoménico. En todo caso, a juicio de Habermas, ha de atribuirse al mismo Kant el mérito de haber llevado a cabo en su filosofía de la religión, con la teoría de la comunidad ética, la operación de transformar el reino de los fines en un reino de este mundo.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* sostiene Kant que unirse para formar un «Estado ético» (el «reino de la virtud» que es la comunidad ética) constituye para todo el género humano una tarea y un deber y que un Estado ético «sobre la tierra» es un ideal de la totalidad de los hombres al que solo podemos intentar aproximarnos cada vez más¹⁴. Comentando a Kant afirma Habermas que este traduce la idea del reino de los fines desde la «palidez trascendental» de lo inteligible al concepto de un reino de Dios sobre la tierra, esto es, de la utopía intramundana de una comunidad ética cuya realización pueden promover los hombres mediante sus acciones. Con el concepto de la «situación civil ética» propia de una comunidad ética, diferente de la «situación civil jurídica» propia de la comunidad política, Kant, dice Habermas, hace una interpretación intersubjetivista del fin final de los seres racionales mundanos. La comunidad ética trasciende la esfera de la autolegislación puramente moral del reino de los fines (la cual concierne solo a sujetos individuales), para obligar a sus miembros a cooperar participando en una praxis común. A pesar de los inconvenientes que encuentra también en la concepción kantiana de la comunidad ética, Habermas llama la atención sobre la relevancia del concepto de una «república sometida a las leyes de la virtud» y reivindica esta versión del ideal de un reino de los fines sobre la tierra que Kant ofrece en su filosofía de la religión¹⁵.

¹³ J. HABERMAS, *Acción comunicativa*, op. cit., pp. 36-37, 52; *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 55, 287, 298.

¹⁴ I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 94-95, 97, 125.

¹⁵ J. HABERMAS, «El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant», en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 229-234; *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2, Berlín, Suhrkamp, 2019, pp. 356-361.



C) HACIA LA PAZ PERPETUA. EL COSMOPOLITISMO

La paz es, para Kant, un ideal, que solo puede ser convertido en realidad de forma aproximativa. Ya el título de su histórica obra sobre el tema, *Hacia la paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden*), permite inferir que la paz es una posibilidad, un estado que no es aún real sino que «debe ser instaurado». Del mismo modo que es una posibilidad la situación cosmopolita, a la que Kant presenta como una de las condiciones de posibilidad de la paz. Habermas hace un tratamiento de los ideales de la paz y el cosmopolitismo, que deja ver con claridad la decisiva influencia que en algunas de sus concepciones ejercen determinados motivos del pensamiento de Kant.

Frente a las críticas de los realistas que defienden la primacía de la fuerza sobre el derecho, Habermas reivindica el «idealista» proyecto kantiano de una situación cosmopolita, el cual tiene como objetivo un ideal que trasciende los límites del derecho internacional en tanto es un derecho de los Estados. Con la «grandiosa innovación» que es la conceptualización de una constitucionalización del derecho internacional, Kant, dice Habermas, transforma a este en un derecho cosmopolita que ha de ser entendido como un derecho de los individuos. Habermas hace una enérgica defensa del universalismo y el cosmopolitismo kantianos frente al realista Hegel, que se opone a los mismos y se aferra a la realidad de la vida concreta del Estado nacional¹⁶.

Habermas celebra la superioridad normativa y la relevancia duradera del proyecto kantiano de un orden cosmopolita e invita a que se repare en el hecho de que, pasados 200 años desde la publicación de *Hacia la paz perpetua*, todavía mantienen su vigencia los ideales que en esta obra propone Kant, y ello a pesar de que no sea posible ignorar que en la actualidad estos ideales tienen que ser reformulados a la luz de lo exigido por los cambios que han tenido lugar en el mundo durante un período tan largo de tiempo. Habermas se congratula de la influencia del ideal kantiano de un orden cosmopolita tanto en la teoría como en la realidad del derecho internacional contemporáneo, y, en concreto, en la fundación de la Sociedad de Naciones y de la Organización de las Naciones Unidas. Para Habermas es una realidad que merece ser celebrada la vigencia que aún tiene el proyecto kantiano; piensa que algunas de las reformas de la ONU que han sido propuestas en la actualidad pueden ser consideradas como una prosecución de ese proyecto y aboga por

¹⁶ J. HABERMAS, «¿Es aún posible el proyecto kantiano de la constitucionalización del derecho internacional?», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Granada, Universidad de Granada, 2005, p. 101; «El proyecto kantiano y el Occidente escindido. ¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del derecho internacional?», en *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 113 y ss., 146; «¿Una constitución política para una sociedad mundial pluralista?», en *Entre naturalismo, op. cit.*, p. 317; *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 119-120; *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 99, 104, 109.



que las perspectivas de futuro abiertas por el universalismo y el pacifismo kantianos lleguen a convertirse en realidad¹⁷.

2. HABERMAS Y EL REALISMO HEGELIANO. LAS MEDIACIONES DE LA MORALIDAD

La herencia hegeliana puede ser claramente detectada en los escritos de Habermas, el cual prolonga la línea de pensamiento, manifiestamente emparentada con Hegel, de la primera generación de la Escuela de Fráncfort, si bien es cierto que en Habermas es predominante la presencia de Kant. Un motivo hegeliano de gran relevancia, que Habermas hace suyo oponiéndolo a la correspondiente concepción de Kant, lo encontramos en la teoría del reconocimiento mutuo entre sujetos defendida por Hegel en *Lecciones sobre la filosofía del espíritu* del período de Jena. Ya en el temprano escrito «Trabajo e interacción» remarca Habermas que en estas Lecciones habla Hegel de una dialéctica del yo y del otro con la que supera el paradigma de la reflexión solitaria, haciendo depender de la intersubjetividad y de la interacción el proceso de formación de la autoconciencia¹⁸. Es verdad que Habermas deplora que Hegel, con su posterior filosofía del Espíritu absoluto pensado como totalidad que no es compatible con la existencia de un verdadero otro fuera de sí, abandonara el planteamiento del período de Jena basado en la tesis del protagonismo de la interacción, pero ello no es óbice para que Habermas reivindique el paso, propiciado por Hegel, de la filosofía kantiana de una solitaria autoconciencia reflexivamente vuelta sobre sí misma a una filosofía de la relación entre las autoconciencias. En *El discurso filosófico de la modernidad* menciona Habermas que ya el joven Hegel, en *El espíritu del cristianismo y su destino*, oponía a la solitaria razón práctica kantiana la realidad de una intersubjetividad que es identificada como amor. Habermas sostiene contra Kant que la cuestión de la universalizabilidad de las máximas morales no puede ser resuelta monológicamente mediante el recurso a la reflexión de una conciencia solitaria, sino que ha de ser abordada intersubjetivamente mediante el diálogo entre conciencias que examinan discursivamente la pretensión de universalidad de las máximas. Es un dato que es necesario destacar: Habermas recupera de los mencionados textos de Hegel –pertenecientes a los períodos de Fráncfort y de Jena– aportaciones de gran valor que avalan la reinterpretación del imperativo categórico de Kant desde el punto de vista de la razón comunicativa¹⁹.

El elemento hegeliano, cuya presencia en la obra de Habermas ha de ser objeto prioritario de atención en este trabajo, está en relación con la crítica de las

¹⁷ J. HABERMAS, «La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años», en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999; «¿Una constitución política...?», *op. cit.*, p. 135; «¿Es aún posible...?», *op. cit.*, p. 106.

¹⁸ J. HABERMAS, «Trabajo e interacción», en *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 15-16, 23.

¹⁹ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 45, 352.



abstracciones de la moral kantiana y con la teoría de las mediaciones del deber y los ideales morales. Habermas contrapone el realismo hegeliano a los ideales excesivamente puros que propone Kant en su filosofía de la moral, el derecho y la política. Veremos que Habermas otorga una considerable relevancia a la objeción de la impotencia del deber, una objeción que Hegel esgrime contra el carácter abstracto del deber kantiano. Las normas y los ideales «quedan sin consecuencias si la realidad no les sale al encuentro», dice Habermas. En esto Hegel lleva razón contra Kant. Las exigencias morales, para que puedan hacerse realidad, han de ser mediadas con principios y fuerzas que forman parte del mundo real (eticidad, instituciones, impulsos e inclinaciones...). La ética del discurso en su versión habermasiana propone unir al «idealismo» de la moral kantiana del deber ser el realismo de la eticidad hegeliana. Me ocuparé de la interpretación que hace Habermas, desde este punto de vista, tanto de algunas concepciones de Hegel relacionadas con el mismo como de su objeción al concepto kantiano de deber ser, y lo haré tomando como guía esta afirmación del mismo Habermas: «el permanente mérito de Hegel consiste en haber hecho valer contra Kant... (una) visión realista de las cosas»²⁰.

Hegel desconfía de las posibilidades e ideales que una razón práctica excesivamente pura proyecta en un mundo del futuro desconectado de las condiciones y tendencias que operan en el mundo real. Las normas que prescriben «cómo debe ser el mundo» sin tomar en consideración condiciones realmente existentes que proporcionan la medida de lo verdaderamente posible no poseen otro valor, para Hegel, que el que puede serles concedido a las fabulaciones de la ficción. La pasión realista que inspira la filosofía práctica de Hegel exige que el deber ser y lo posible del orbe de lo práctico sean referidos al dinamismo del conjunto de condiciones subjetivas y objetivas que permiten que el deber ser y lo posible puedan ser evaluados como auténticas posibilidades reales.

En su teoría de las modalidades, Hegel da una gran importancia a la distinción entre «posibilidad real» y «posibilidad formal». De la posibilidad real de una cosa dice que es la «existente multiplicidad de circunstancias que se refieren a ella». El carácter de «real» de la posibilidad de una cosa se determina en función del conjunto de condiciones, circunstancias y cosas del mundo existente que hacen que la cosa sea posible. En muchos textos de Hegel pueden encontrarse aplicaciones de la categoría de posibilidad real a situaciones de los ámbitos moral, político-social e histórico, en las que se concreta la naturaleza de una notable diversidad de condiciones de lo posible²¹.

A diferencia de lo realmente posible, que se sustenta sobre condiciones y cosas del mundo real, lo solo formalmente posible es, según Hegel, todo lo que puede ser pensado sin contradicción. Se corresponde, por tanto, la posibilidad formal (o lógica) con la pura forma de la identidad consigo misma que encontramos

²⁰ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad*, op. cit., p. 85; ver también *Entre naturalismo*, op. cit., p. 330; *La reconstrucción*, op. cit., pp. 89-90, 112.

²¹ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968, pp. 484-485.



en aquello que no se contradice en sí mismo. Si nos atenemos a este concepto de posibilidad puede afirmarse, piensa Hegel, que todo es posible, pues cualquier cosa cumple la condición mínima de la ausencia de contradicción. La conclusión que de ello extrae Hegel es que no hay discurso más vacío que el que tiene por objeto posibilidades con las que la fantasía puebla el ilimitado mundo en el que cualquier cosa puede pasar por posible. Hegel insta a desconfiar de la tendencia a dejarse arrastrar por la fantasía a un paraíso de ilusiones y sueños descabellados que no pueden ser puestos en conexión con una práctica real. Sobre todo en el terreno de la moral, la política y la historia, advierte Hegel, es necesario desechar las elucubraciones sobre posibilidades e ideales vacíos y ocuparse en la comprensión de lo que es efectivamente posible en el mundo real²².

Incluso el concepto kantiano de posibilidad real, si se lo juzga a la luz de la definición hegeliana de posibilidad real por la relación de esta con cosas y condiciones subjetivas y objetivas existentes en el mundo real, es valorado por Hegel como insuficiente. Pero aquí es al papel que según Hegel tiene la categoría de posibilidad formal en la moral kantiana a lo que he de hacer una especial referencia. Hegel emite sobre el formalismo moral kantiano el mismo juicio de desaprobación del que, según hemos visto, considera mercedores a los discursos que tienen por objeto cosas que son solo formalmente posibles. La primera fórmula del imperativo categórico de Kant exige que las máximas de nuestras acciones puedan ser pensadas sin contradicción como leyes universales. Esto lleva a Hegel a ver en el deber formal kantiano la expresión de una posibilidad meramente formal. En su artículo del período de Jena sobre el derecho natural, Hegel reconoce que Kant en la *Crítica de la razón pura* había establecido la distinción entre la posibilidad real y la posibilidad formal y había denunciado la insuficiencia de esta última en el ámbito de lo teórico, pero, al mismo tiempo, deplora Hegel que Kant no hiciera extensiva la crítica del formalismo de lo posible al dominio de lo práctico. El deber kantiano, piensa Hegel, introduce en la moral el requisito de la identidad consigo al que da expresión el principio de no-contradicción, pero la universalizabilidad sin contradicción no puede ser aceptada como suficiente en el ámbito de lo práctico. Al igual que lo formalmente posible, cualquier máxima de nuestras acciones puede cumplir el requisito mínimo de la pensabilidad y de la ausencia de contradicción, y ser consecuentemente asumida como una ley universal²³. En la *Filosofía del derecho* dirá Hegel que, si se parte del concepto del deber como «falta de contradicción o concordancia consigo mismo», cualquier acción injusta e inmoral podría ser aprobada como buena²⁴.

Habermas incluye entre las clásicas objeciones que Hegel planteó contra la moral kantiana la objeción contra el formalismo, según la cual, dado que el imperativo categórico excluye todo contenido de las máximas de las acciones, la aplicación

²² G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica, op. cit.*, pp. 480-481; «La ciencia de la lógica», en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 143 y adición.

²³ G. W. F. HEGEL, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979, pp. 34-39.

²⁴ G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 135.



de tal imperativo permite enunciados tautológicos y puede conferirle a cualquier máxima la forma de una ley universal. Pero Habermas cuestiona el valor de esta objeción porque piensa que, al plantearla, Hegel supone erróneamente que Kant se limita a exigir la consistencia lógica o semántica de los enunciados morales universales. En opinión de Habermas, Hegel no toma en consideración que Kant exige también la aplicación de un punto de vista moral: lo decisivo para Kant no es la forma gramatical de los enunciados, sino si «todos podemos querer» que la máxima de nuestra acción se convierta en una ley universal²⁵. Cuando Hegel centra su crítica en el carácter abstracto del criterio kantiano de la ausencia de contradicción (o de la simple conformidad consigo mismo) asimila, dice Habermas, la universalización exigida por el imperativo categórico a una prueba de consistencia. Habermas piensa que Hegel, con su objeción, no lleva razón contra Kant en este punto, ya que, donde Kant con la universalización quiere excluir la contradicción pragmática de los afectados por la norma, Hegel solo atiende al criterio de la exclusión de la contradicción en la norma misma²⁶.

La observación de Habermas llama la atención sobre un dato importante: en los textos de Kant desempeña un papel de gran relevancia la distinción entre que una máxima «pueda ser pensada» sin contradicción como una ley universal y que «pueda querer» que esa máxima se convierta en una ley universal, esto es, entre la «imposibilidad interna» a ciertas máximas si son «pensadas» como leyes universales y la imposibilidad referida a la voluntad, la cual se contradiría a sí misma si «quisiera» que determinadas máximas fueran elevadas a la universalidad de una ley²⁷. El imperativo categórico exige dos cosas: que las máximas puedan ser pensadas sin contradicción como leyes universales y que todos los afectados por las leyes puedan querer la conversión de las máximas en leyes universales. Puede sostenerse, por tanto, que Kant no valora como suficiente el requisito de la consistencia interna de los enunciados tampoco en el dominio de la práctica.

Sin embargo, aun reconociendo que esto es cierto, pienso que hay razones que avalan la validez de la objeción de Hegel contra el deber kantiano en la medida en que este puede ser asimilado a una posibilidad abstracta. Aunque se acepte que Hegel no presta la debida atención a la exigencia de que todos puedan querer que la máxima sea elevada a la universalidad de una ley, es necesario reparar en la relevancia que tienen en la explicación kantiana del imperativo categórico las observaciones sobre la otra exigencia del imperativo: la que hace referencia a las máximas que no pueden ser pensadas sin contradicción como leyes universales, unas máximas que, si se las transforma en leyes de esa naturaleza, no concuerdan consigo mismas, sino que tienen que contradecirse y se destruyen a sí mismas. Estas observaciones sancionan en el dominio de lo práctico el concepto de posibilidad cuya insuficien-

²⁵ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 115.

²⁶ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte*, Band II, *op. cit.*, pp. 544-545.

²⁷ I. KANT, *Fundamentación*, *op. cit.*, pp. 175, 177-179; *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 92.

cia había denunciado Kant en la primera *Crítica*, y la introducción del requisito de que todos los implicados puedan querer que una máxima se convierta en ley universal no corrige el carácter abstracto de la posibilidad que es el deber. Este es el blanco al que apunta la crítica de Hegel. La objeción que esgrime contra Kant pone de manifiesto las deficiencias del deber y el deber ser kantianos entendidos como posibilidades o ideales de la razón práctica. Hegel sostiene que lo realmente posible, además de no contradecirse en sí mismo, tampoco ha de contradecirse con las condiciones y circunstancias que lo sustentan²⁸. Aunque Habermas cuestiona el valor de la objeción de Hegel contra el formalismo de la moral kantiana, no deja de parecerme pertinente señalar que Hegel, cuando somete a examen, a la luz de lo que él concibe como una posibilidad real, la idea de deber de Kant, no ve en esta otra cosa que la expresión de una posibilidad formal y vacía. En todo caso, es necesario añadir que Habermas, según vamos a ver, asume aspectos capitales de la crítica que hace Hegel de la falta de mediaciones del deber y los ideales kantianos con condiciones subjetivas y objetivas.

Centraré la exposición de elementos, que Habermas asume, de la crítica de Hegel a la moral kantiana y de aportaciones de la filosofía hegeliana a una teoría de las mediaciones de la moral en estos dos puntos: a) la historización de la razón, b) el problema de la realización del deber ser.

A) DE LA RAZÓN TRASCENDENTAL A LA RAZÓN HISTÓRICA

Habermas valora como uno de los más incuestionables méritos que ha de serle reconocido a Hegel el haber llevado a cabo la historización de la razón que tan decisivamente determinó la marcha del pensamiento contemporáneo. En «Caminos hacia la detranscendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás» dice Habermas que Hegel fue el primer filósofo que cuestionó la posición «noumemal... más allá del espacio y del tiempo» del sujeto trascendental kantiano y que insertó a este en contextos mundanos, «situando» a la razón, que penetra estos contextos, «en el espacio social y en el tiempo histórico»²⁹. Hegel vincula la razón a la historia. Sostiene que la razón tiene una historia y que la historia es el proceso de realización de la razón. Hegel piensa desde la convicción de que nuestros patrones de racionalidad tienen un origen histórico y están ligados a una determinada cultura, de que es necesario, en consecuencia, elaborar la historia genética de la razón, del surgimiento de esos patrones de racionalidad y del proceso de la experiencia que la conciencia hace con ellos.

Habermas toma partido por una destrascendentalización de la razón kantiana que ha sido manifiestamente influida por la historización de la razón efectuada por Hegel. Esto supone unir rasgos de la razón histórica hegeliana y rasgos de la

²⁸ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 485.

²⁹ J. HABERMAS, «Caminos hacia la detranscendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás», en *Verdad y justificación*, *op. cit.*, pp. 181, 191.





razón kantiana (evitando el trascendentalismo fuerte de esta), con lo que Habermas se sitúa del lado de quienes, avanzando en la dirección señalada por Hegel, piensan que es necesario llevar a cabo una reforma de la razón kantiana que la habilite para afrontar los problemas sociohistóricos que plantea la cultura de la época³⁰. Habermas apuesta, con Hegel, por una «razón situada» que está ligada a los contextos históricos, pero que no por ello ha perdido una capacidad de la que está dotada la razón kantiana, la capacidad de trascender esos contextos proyectándose a fines y exigencias a realizar en el futuro. La razón práctica habermasiana propone normas e ideales que dependen de un contexto histórico determinado, que son establecidos aquí y ahora, en un momento concreto del tiempo, pero que a la vez apuntan más allá de ese contexto histórico y del tiempo presente³¹. En Habermas, la justificación genética hegeliana toma la forma de una «reconstrucción racional» que elabora una historia de la razón y que recupera asimismo, con Kant, presupuestos idealizantes universales de la razón práctica³². Es objetivo de la pragmática universal habermasiana efectuar una reconstrucción racional de las condiciones universales de la acción comunicativa y de la argumentación racional, pero excluyendo que esta tarea pueda ser llevada a cabo de acuerdo con las exigencias del estricto apriorismo característico de la kantiana reflexión sobre las condiciones del uso de la razón. Habermas habla de un uso destrascendentalizado de la razón a propósito de la operación de transformar las ideas de la razón pura de Kant en presuposiciones idealizantes de la acción comunicativa, pues no entiende estas presuposiciones en el sentido trascendental fuerte de Kant, esto es, como condiciones universales e inteligibles fundadas *a priori*, sino como condiciones «presuntamente universales» que solo son irrebasables de hecho para nosotros. La reconstrucción racional aspira a dar cuenta de la dimensión histórica de la moralidad y no puede compartir la idea kantiana de una fundamentación *a priori*³³.

Una de las manifestaciones más importantes de la realización de la razón en la historia es, para Hegel, la eticidad. Hegel opone a la atemporalidad de la moral kantiana una eticidad ligada a la historia de un Estado, y Habermas asume, hechas las pertinentes matizaciones, la tesis hegeliana: la razón se realiza (parcialmente, según Habermas) en la historia, encarnándose en las estructuras de la acción comunicativa y de los mundos de la vida, en la realidad ética alcanzada por un pueblo. Habermas señala que su concepción del proceso histórico de racionalización de formas de vida pone de manifiesto la condición no trascendental de su filosofía, así como la incorporación a esta de un motivo central del pensamiento de Hegel. Veremos en el apartado siguiente el papel que le otorga Habermas a la teoría hegeliana de la mediación de la moralidad por la eticidad.

³⁰ J. HABERMAS, *Acción comunicativa*, op. cit., p. 13.

³¹ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 180.

³² J. HABERMAS, «Caminos hacia...», op. cit., p. 191; Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 141.

³³ J. HABERMAS, *Acción comunicativa*, op. cit., pp.17-19; *Teoría de la acción... Complementos*, op. cit., p. 323.



La transformación de la razón pura kantiana en una razón histórica traslada, dice Habermas, la dialéctica entre lo real y lo ideal al terreno de la práctica social. A los ideales fundados en la razón trascendental de Kant opone Habermas la estrategia de una razón práctica inserta en un contexto histórico concreto, la cual propone ideales, como la situación ideal de habla, que, para poder ejercer una influencia en la vida práctica de los sujetos, han de contar con el impulso que reciben de la conexión con determinadas tradiciones históricas. El pensamiento utópico necesita, según Habermas, situarse en una posición de equilibrio entre, de un lado, la proyección de posibilidades que trascienden la continuidad del acontecer histórico y, de otro, el contrapeso de un conocimiento histórico arraigado en el realista modo de ver de la experiencia y que somete a crítica a las utopías. Al final de su escrito sobre las objeciones de Hegel a la ética kantiana, Habermas recomienda al filósofo acudir a las ciencias históricas y sociales como fuente de información realista con la que es necesario contar para evitar los desvaríos de ciertas utopías. Habermas apunta su recomendación con la cita de un texto de Horkheimer en el que se alude a la «idea kantiana de una Constitución perfecta» como un ejemplo de las utopías a las que conviene someter a examen³⁴.

El significado realista, por lo que respecta a la evaluación de lo ideal y del deber ser, del uso destrascendentalizado de la razón lo ve Habermas reflejado en el pensamiento de Hegel. El autor de la *Fenomenología del espíritu* comprueba que la razón pura, con sus normas, anticipa ideales y exigencias sin aportar las pertinentes instrucciones sobre la forma en que estos pueden ser realizados, y esto lo lleva, dice Habermas, a traducir el discurso emanado del modo de operar de una razón que Kant sitúa más allá de la historia a términos de una teoría de la génesis de una razón penetrada por la historia³⁵. Habermas subraya como expresión muy significativa de la intención realista que decide la orientación del pensar de Hegel el hecho de que este se toma en serio el pensamiento histórico hasta el punto de sostener que la tarea de la filosofía es pensar la propia época.

B) LA IMPOTENCIA DEL DEBER SER. EL PROBLEMA DE LA REALIZACIÓN

Habermas piensa que la ética del discurso ha de abordar tres cuestiones diferentes: la de la fundamentación de las normas, la de su aplicación y la de la realización de las mismas. Una cosa, en efecto, es fundamentar o justificar la validez de una norma, otra cosa es justificar el juicio singular mediante el cual la norma válida es aplicada a una situación determinada y otra cosa diferente es dar cuenta del impacto de la norma en la vida práctica de los destinatarios de la misma.

³⁴ J. HABERMAS, *Acción comunicativa*, op. cit., pp. 17-19; *Ensayos políticos*, op. cit., p. 114; *Teoría de la acción... Complementos*, op. cit., p. 439.

³⁵ J. HABERMAS, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 310.



En primer lugar debe señalarse que la fundamentación de normas generales de la moral, debido al carácter abstracto de las mismas, plantea un problema para el que no tiene solución: el de la aplicación de esas normas. La pretensión universalista a la que ha de atenerse la razón práctica en el proceso de justificación de normas obliga a efectuar una abstracción muy estricta respecto de las situaciones y los casos particulares, lo cual plantea el problema de dilucidar cómo pueden aplicarse normas generales y abstractas a estas situaciones y casos particulares. Habermas piensa que Hegel acierta cuando cuestiona la unilateralidad de la ética kantiana, que se concentra exclusivamente en la tarea de la fundamentación de normas y no da una respuesta al problema de la aplicación de las mismas³⁶. A propósito de este asunto, Wellmer dice que suscribe la opinión de Habermas y afirma que Hegel no se equivocó cuando, en su polémica con Kant, advierte que los verdaderos problemas de la moral comienzan con el de la mediación entre lo particular y lo general³⁷.

La aplicación de una norma está en relación con la realización de la misma. Es un paso hacia la realización. Pero, al igual que la cuestión de la fundamentación de normas, la de su aplicación es un asunto de índole cognitiva, y la resolución de la misma no proporciona respuesta alguna al problema de la desconexión del juicio moral respecto de los motivos que impulsan al sujeto a ejecutar la acción que hace efectivo el cumplimiento de las normas. Las cuestiones de la fundamentación y de la aplicación de normas son de naturaleza diferente de la de la cuestión relativa a las fuerzas que dotan al sujeto del poder para poner a las normas en conexión con la práctica moral. Dado que la fundamentación de normas exige hacer abstracción también de los motivos empíricos del comportamiento de los sujetos, nos encontramos, según Habermas, además de con el déficit cognitivo relativo a la aplicación de las normas, con un déficit motivacional que obliga a plantear el problema de la realización de normas basadas en fundamentos racionales. Lo que proporciona la moral racional, dice Habermas, es un saber que «orienta» al sujeto en lo que respecta a un comportamiento correcto, pero que no lo «dispone» a actuar en consecuencia. Una moral racional que se presenta como un saber es débil porque «no mantiene contacto con los motivos, que son los que confieren a los juicios morales fuerza tractora para convertirse en práctica»³⁸. A juicio de Habermas, Kant no tiene respuesta tampoco para este problema, el problema de la realización o de la eficacia de las normas en la vida práctica de las personas, esto es, el problema del déficit de motivación, el cual pone de manifiesto la necesidad de que entren en juego compensaciones que permitan dar cuenta de la realizabilidad del deber moral³⁹.

Habermas le presta una especial atención al problema del déficit de motivación. El dato decisivo que da lugar al problema es, según he indicado, que las normas

³⁶ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?» *op. cit.*, p. 119; *Aclaraciones, op. cit.*, p. 122; *Auch eine Geschichte*, Band 2, *op. cit.*, p. 543.

³⁷ A. WELLMER, *Ética y diálogo, op. cit.*, p. 144.

³⁸ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 179-181.

³⁹ J. HABERMAS, *Ensayos políticos, op. cit.*, p. 204; «Cuestiones y contracuestiones», en AA. VV., *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 333, 341.



y los ideales morales fundamentados racionalmente carecen de la fuerza motivacional capaz de mover a los agentes a convertirlos en realidad. El carácter cognitivo de la fundamentación de normas determina que estas no constituyan un motivo suficiente para impulsar a la acción a quienes han estado implicados en el proceso de fundamentación. Ciertamente, la pretensión de validez de las normas comporta una fuerza motivacional fundada en razones, pero esta es una fuerza débil (Habermas habla de «la fuerza débilmente motivante de las buenas razones») que no puede desempeñar por sí sola el papel de principio motor de la acción. Tanto las normas generales como los juicios que las aplican padecen este déficit motivacional. Una decisiva distancia separa de la práctica moral a las normas y a los juicios morales, ya que tanto aquellas como estos están desconectados de los recursos motivadores capaces de hacer posibles los comportamientos que convierten en realidad a los deberes. «No hay transferencia asegurada... del juicio obtenido discursivamente a la acción»⁴⁰.

El déficit motivacional depende, pues, de que la moral racional proporciona solo razones, las cuales no pueden suministrar el impulso suficiente para convertir el conocimiento de las normas en una resolución de la voluntad que lleve al sujeto a comprometerse con la puesta en práctica de esas normas. Este es el meollo de la seria objeción que suele plantearse a las morales racionales: el conocimiento moral no resuelve el problema de la debilidad de la voluntad. El conocimiento de los deberes le señala una dirección a la voluntad, pero no le aporta la fuerza impulsora de los motivos empíricos. Si nos atenemos a lo que piensa Kant, solo puede ser considerada autónoma una voluntad determinada por convicciones morales, pero las convicciones, advierte Habermas, no proporcionan ningún tipo de compensación a la debilidad de la voluntad.

Kant establece una conexión entre fundamentación de las normas y motivación de la acción. De ahí que pueda pensar que el deber es el motivo de la acción y que la moral no necesita recurrir a motivos diferentes del deber. Una concepción como esta comporta, a juicio de Habermas, confundir la voluntad autónoma con una voluntad omnipotente. Se trata de una concepción que está ligada a la teoría de los dos reinos. Habermas dice que Kant, para pensar la voluntad como «lo absolutamente dominante», tuvo que situarla en el reino de lo inteligible. Pero, si nos atenemos a lo que es la realidad del reino de los fenómenos, el único reino que existe según Habermas, nos veremos obligados a admitir que la voluntad autónoma solo puede promover una acción de verdad comprometida con la realización del deber si la débil fuerza motivante de las buenas razones logra imponerse al poder de otros motivos. En el mundo fenoménico la voluntad autónoma, aunque esté bien informada, es una voluntad débil y necesita contar también con el impulso de motivos diferentes de las buenas razones⁴¹. La moral kantiana, piensa Habermas, propone ideales y deberes que exigen mucho de la voluntad de las personas, pero prescinde de la fuerza impulsora de motivos que deben ser valorados como decisivos de cara

⁴⁰ J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, op. cit., p. 66; *Aclaraciones*, op. cit., p. 143.

⁴¹ J. HABERMAS, *Aclaraciones*, op. cit., p. 118.



a la realización de ideales y deberes de esa naturaleza. En esto radica el déficit motivacional que afecta a la moral kantiana, y para cuya superación Habermas encuentra en Hegel indicaciones de una singular relevancia.

Hegel habla de la impotencia del deber kantiano. Es uno de los asuntos en los que centra su discusión con las filosofías del deber ser. Al deber y al deber ser⁴² les falta fuerza, poder. Están desconectados de los motivos que impulsan al sujeto a actuar para convertirlos en realidad. Y por esa razón son impotentes. La idea de un déficit motivacional de la moral racional implica un deber ser carente de potencia. Al estar separado del ser, el deber ser queda desconectado de la potencia que hay en lo real y no es una posibilidad real de la que puedan ser señaladas sus condiciones de realización. Esta relación del presupuesto de la separación del deber ser respecto del ser con el problema de la impotencia y de la realizabilidad del deber ser queda muy bien reflejada en la formulación que ofrece Habermas de la objeción de Hegel contra la «impotencia del simple deber ser (Sollen)» kantiano: «como el imperativo categórico exige una rigurosa separación entre el ser y el deber ser, ese principio moral no puede ofrecer indicación alguna acerca de cómo poner por obra las ideas morales»⁴³.

Hegel denuncia el abismo que separa al deber ser del ser en las filosofías (de Kant y de Fichte) que han otorgado una relevancia tan grande al deber ser y critica el «formalismo de la posibilidad» y la «abstracción del poder» que aquejan al concepto de deber ser de estas filosofías. El idealismo subjetivo de Kant y de Fichte propone, según Hegel, un deber ser desligado del poder del ser, un deber ser que no es otra cosa que un «mero exigir», una posibilidad abstracta separada de toda condición objetiva. Hegel reprocha al idealismo trascendental el carácter abstractamente subjetivo de su concepto de deber ser y de su postulación de ideales y les opone a estos un deber ser que hunde raíces en el ser. En contra del idealismo subjetivo, defiende Hegel en la *Ciencia de la lógica* un deber ser determinado como momento inmanente al ser en tanto el ser es un algo (*Etwas*), como momento del algo, que surge en el movimiento dialéctico de este, como una dimensión del algo que no depende de la mera proyección de un sujeto, sino del dinamismo propio del algo⁴⁴.

Bloch ve realismo y sentido de lo concreto en la polémica de Hegel contra el concepto kantiano de un deber ser abstracto separado de lo real. Este es el lado positivo que Bloch reivindica de la virulenta crítica de Hegel a las filosofías del deber ser, a pesar de que no ignora la ceguera para el futuro y para lo posible que hay detrás de esta crítica⁴⁵. Me ocuparé del lado negativo de la crítica de Hegel a Kant y de la posición de Habermas al respecto en la tercera parte de este trabajo. Otros comentaristas de la crítica hegeliana del deber ser destacan que la misma pone de manifiesto la inoperancia de los ideales excesivamente alejados de las condiciones de posibilidad y de las mediaciones de la realizabilidad de los mismos. Así, Odo Mar-

⁴² «El deber (*Pflicht*) moral es un deber ser (*Sollen*) dirigido contra... el deseo egoísta», dice Hegel. Ver *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 120.

⁴³ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 99.

⁴⁴ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, pp. 118-120.

⁴⁵ E. BLOCH, *Sujeto-Objeto*, *op. cit.*, p. 411.

quard sostiene que lo que cuestiona Hegel de las filosofías del deber ser es la separación de realidad y deber ser, y, por tanto, el que estas filosofías no vinculen el deber ser al estado histórico de sus mediaciones y de las condiciones de su posibilidad y de su realización. Un deber ser situado a una gran distancia de lo real, del curso del mundo, del desarrollo histórico de los medios que permiten llevar a realidad a lo que debe ser, es lo que Hegel rechaza por no ser otra cosa que una abstracción⁴⁶. Este aspecto de la crítica hegeliana del deber y del deber ser kantianos exige que prestemos una especial atención al comentario que hace Habermas de las ideas de Hegel sobre mediaciones de la moral de las que Kant prescinde. Centraré la exposición de este asunto en la respuesta que el problema del déficit de motivación de la moral, o de la impotencia del deber, encuentra, según Hegel y Habermas, en la mediación de la moral por la eticidad y en la fuerza motivacional de las inclinaciones.

UNA RESPUESTA AL PROBLEMA DEL DÉFICIT DE MOTIVACIÓN: LA RELACIÓN DE LA MORALIDAD CON LA ETICIDAD

La ética del discurso da una gran importancia a la doctrina hegeliana de la relación entre moralidad y eticidad. La operación de abstracción que lleva a cabo la moral deontológica respecto de la vida buena tiene como consecuencia la apertura de una brecha que separa totalmente al deber ser de los motivos para actuar que proporcionan las instituciones, las costumbres, las leyes... Con esto la moral plantea un grave problema motivacional, para el que Hegel encontró una solución en la eticidad, la cual aporta al sujeto la fuerza motivacional inherente a instituciones, costumbres, hábitos, tradiciones, leyes, procesos de socialización, cultura... existentes en un mundo de la vida.

Hegel opone a la moral kantiana el concepto de una síntesis de moralidad y eticidad. Hegel, señala Habermas, rechaza tanto la unilateralidad del universalismo abstracto de la moral kantiana del deber como la unilateralidad del particularismo de éticas de bienes como la ética de la *polis* de Aristóteles. Al exponer la objeción con la que Hegel denuncia la impotencia del deber kantiano, dice Habermas que Hegel tiene razón contra Kant cuando advierte que este, al separar de la eticidad vigente en un mundo de la vida a las normas morales, las desvincula de motivos sin los que no es posible entender cómo pueden ser llevadas a realidad. Habermas está de acuerdo con Hegel en que las ideas morales «no tendrían ninguna consecuencia para la práctica si no pudiesen apoyarse en la fuerza impulsora que les proporcionan los motivos» ligados a la eticidad⁴⁷. La conexión que en el mundo de la vida une la ética a la idea de una vida buena confiere al ideal ético una fuerza motivadora de la que se priva al ideal moral de la justicia cuando es pensado abstractamente, separán-

⁴⁶ O. MARQUARD, «Hegel und das Sollen», en *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1964), pp. 112-114.

⁴⁷ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 122.



dolo de la realidad ética de un mundo de la vida. Para tener una eficacia práctica, la moral universalista ha de contar con el respaldo de la eticidad, la cual favorece tanto el proceso de justificación de las normas como el compromiso práctico con la realización de las mismas.

Que los procesos morales hagan abstracción de los motivos dependientes de la eticidad obliga a plantear el «problema de Hegel», que es el problema del rebasamiento de las capacidades de los individuos. La crítica de Hegel a la moral abstracta de Kant parece dar a entender, dice Habermas, que esta exige a los individuos un esfuerzo motivacional tan grande que convierte en necesidad el que la eticidad objetiva compense el déficit motivacional que padecen esos individuos rebasados en sus capacidades y los descargue del peso de tener que afrontar la tarea de realizar el deber sin otra ayuda que la débil fuerza de las buenas razones que proporciona la justificación de normas. La solución al problema de Hegel remite, pues, a instituciones sociales que aportan impulso motivacional y descargan moralmente la buena voluntad de unos agentes morales sobrepasados en sus capacidades. Dar una respuesta al problema de Hegel, y evitar que una moral universalista del deber como la de Kant quede «flotando en el aire», exige que las normas morales entren en relación con una fuerza motivadora, inserta en las instituciones, que ayude a los individuos a hacer efectiva la realización de lo que prescriben las normas⁴⁸. Cuando Habermas expone la defensa de este punto de vista, hace constar explícitamente su deuda con la intención realista que lleva a Hegel a denunciar la impotencia del deber kantiano y a oponer a la concepción moral universalista de Kant la teoría de una mediación de la moralidad por la eticidad.

La crítica de Hegel a Kant, en lo que respecta a la ausencia en este de una teoría de la relación entre moralidad y eticidad, abre paso, según Habermas, a la cuestión de la capacidad de una forma de vida para ayudar a las personas a hacer frente al «déficit práctico» provocado por el hecho de que los principios morales estén desconectados de motivos diferentes del puro deber y para facilitar así a esas personas la tarea de actuar ateniéndose a los principios de una moral universalista. Una capacidad de esa naturaleza proporcionaría el criterio por el que habría de ser medido el grado de racionalidad de una forma de vida. Según expone Habermas, no es posible dar una respuesta al problema de la eficacia práctica de una moral universalista como la de Kant si no se da cuenta del arraigo de la misma en una forma de vida, en la que las cuestiones del deber y la justicia se entrelazan con las de la vida buena. Sin la fuerza motivacional que aportan las formas concretas de la eticidad (instituciones, costumbres, leyes...) ligadas a un mundo de la vida, la moral queda reducida a buenas intenciones; sin formas de vida que puedan incorporar las normas morales no habrá condiciones objetivas que posibiliten la puesta en práctica de esas normas. Esta, dice Habermas, es «la sustancia» de la crítica de Hegel a la teoría de

⁴⁸ J. HABERMAS, «Caminos hacia la detranscendentalización», *op. cit.*, pp. 216-217, 219.



la moralidad de Kant, una crítica que, advierte también Habermas, ha sido siempre tomada en consideración por la teoría crítica de la sociedad⁴⁹.

Habermas da una gran importancia a la capacidad de motivar inherente a las instituciones, la cual impulsa a las personas a poner en práctica los ideales morales. Según la conocida doctrina que expone Hegel en la *Filosofía del derecho*, la eticidad tiene su realidad en la institución que es el Estado, y Habermas, aunque piensa que no es el tipo de Estado propuesto por Hegel el que puede desempeñar esa función, está de acuerdo con Hegel en atribuir al Estado un papel decisivo en relación con la eticidad y la moralidad. En un texto de *Facticidad y validez* en el que se hace eco de la cuestión, planteada por Rawls, de las condiciones de la realización del proyecto de una sociedad justa, advierte Habermas que podría afirmarse con Hegel que «la moralidad del individuo encontraría en las instituciones de una sociedad justa su contexto ético». Se da a entender con esto que la consolidación de una sociedad justa depende de la «fuerza socializadora» de instituciones en las que ya se ha hecho realidad en alguna medida el ideal de la justicia y que contribuyen a reforzar «la inclinación de los ciudadanos a la justicia»⁵⁰. Con su concepción política de la justicia, Rawls da respuesta, dice Habermas, al problema hegeliano de la relación entre moralidad y eticidad⁵¹.

Como un medio particularmente eficaz para hacer frente a la impotencia del deber destaca Habermas la relación de complementariedad entre moral y derecho coactivo. El derecho proporciona a los individuos motivos que los ayudan a actuar de acuerdo con el deber moral. Y el derecho tiene una dimensión institucional. También en esto Habermas sigue de cerca ideas de Hegel, aunque precisando que es el Estado constitucional democrático la institución que proporciona el marco político-jurídico en el que la moral racional conecta con una fuerza motivacional que la complementa en lo que respecta a su eficacia de cara a la acción.

La viabilidad de una mediación de la moralidad por la eticidad supone que determinados aspectos de la moralidad y de la racionalidad ya son reales en la eticidad vigente en una forma de vida. Hegel habla de la realidad de una razón objetiva en la eticidad y Habermas se hace eco de esta idea de Hegel cuando sostiene que una moral universalista «necesita una cierta concordancia con instituciones sociales y políticas en que ya están encarnadas ideas jurídicas y morales de tipo post-convencional»⁵². De que una parte del ideal propuesto por la moral universalista se

⁴⁹ J. HABERMAS, «Cuestiones y contracuestiones», en *Habermas y la modernidad*, *op. cit.*, pp. 333, 341.

⁵⁰ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 122-123.

⁵¹ También en las páginas citadas de *Facticidad y validez*, en un texto en el que alude a la necesidad de tender puentes entre el discurso del derecho natural racional y el discurso de ciencias como la economía política y la teoría de la sociedad, pone Habermas de relieve el significado realista del pensamiento de Hegel llamando la atención sobre la actualidad, en el discurso normativo sobre el derecho natural racional, de la cuestión de la impotencia del deber, la cual, dice, llevó a Hegel a estudiar a A. Smith y a D. Ricardo «para asegurarse de la estructura de la moderna sociedad civil como de un momento de la realidad de la idea ética».

⁵² J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 122.



haya realizado ya en el mundo de la vida depende el que pueda abrirse el proceso de una progresiva plasmación en la realidad de nuevas dimensiones de lo contrafáctico e ideal. Este punto de vista contiene un «elemento hegeliano» que Habermas hace suyo⁵³.

En el escrito «¿En qué consiste la racionalidad de una forma de vida?», el elemento hegeliano es aludido en términos que hacen referencia al nivel de racionalidad alcanzado por una forma de vida, el cual ha de ser medido por la cantidad de fuerza motivacional con la que esa forma de vida impulsa la puesta en práctica de ideales morales. La razón se ha realizado ya, al menos parcialmente, en algunas formas de vida. Habermas piensa que, en los últimos doscientos años, una porción de lo que Hegel denomina «razón existente» ha dejado ver su realidad en las instituciones democráticas, en los movimientos sociales, en las costumbres asociadas a la eticidad moderna⁵⁴. Y, sin las manifestaciones históricas de una «razón (pese a todo) existente» en las formas de vida no puede ser estimado como viable, dice Habermas, un proceso de desarrollo de la moralidad.

Wellmer dice que la tesis habermasiana acerca de la realidad de un contenido racional y normativo de la modernidad alerta al hombre actual sobre la oportunidad de abrirse a posibilidades relativas a una moral universalista presentes en las sociedades modernas⁵⁵. Se trata de posibilidades que están unidas a potencia, que se sostienen sobre condiciones objetivas insertas en una forma de vida. Habermas habla de «potenciales de racionalidad» —a los que da una gran importancia— existentes en las estructuras de los mundos de la vida. El despliegue de estos potenciales favorece el desarrollo de la moralidad. Los potenciales de racionalidad existentes en la eticidad, en la acción comunicativa propia de la vida cotidiana, sustentan la posibilidad real de la moralidad y de una racionalidad que se realizan progresivamente en la historia. De ahí la relevancia que, para el tratamiento de la cuestión de la mediación de moralidad y eticidad, adquiere la explicación de la positiva repercusión que sobre la moral universalista tiene el proceso de racionalización de los mundos de la vida. En este punto Habermas toma distancia frente a M. Weber y asume algunas de las implicaciones de la tesis de Hegel sobre el significado positivo de la realización de la razón en la historia. Habermas piensa que el proceso de racionalización que tiene lugar en la modernidad no puede ser entendido exclusivamente en términos de una constante expansión de la racionalidad instrumental. Weber, dice Habermas, no ve que también cabe descubrir en ese proceso potenciales de una racionalidad práctico-moral, posibilidades que abre un mundo de la vida en el que han sido convertidas en realidad algunas de las dimensiones de la razón comunicativa. Weber «no proyecta el perfil histórico» del proceso de racionalización «sobre el trasfondo de aquello que estructuralmente hubiera sido posible»⁵⁶. A juicio de Habermas, la racio-

⁵³ J. HABERMAS, *La necesidad de revisión...*, op. cit., pp. 190-192.

⁵⁴ J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 219.

⁵⁵ A. WELLMER, *Ética y diálogo*, op. cit., p. 179.

⁵⁶ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, op. cit., pp. 197 y ss., 286 y ss., 305, 433 y ss.



nalización que en la modernidad ha tenido lugar en las instituciones democráticas, en la cultura, en las costumbres... trae consigo la aparición de condiciones que abren paso a una realista proyección de posibilidades e ideales de signo práctico-moral.

A la luz de esta comprensión del proceso de racionalización y moralización ha de ser entendida la reivindicación que hace Habermas de la teoría hegeliana de la realización, en la historia, de la razón y la eticidad. Habermas considera justificada la crítica de Hegel a la naturaleza ahistórica de la moral kantiana y aprueba su tesis sobre la historización de la razón y sobre la encarnación de la eticidad en la vida histórica de un pueblo. La eticidad, la moralidad y la mediación entre ellas son realidades históricas, y, por ello, Habermas opone al estricto trascendentalismo de Kant un método de reconstrucción racional que toma en consideración la aparición y despliegue de los potenciales de racionalidad en la historia y que da cuenta de la dimensión histórica de la eticidad y la moralidad. En el método de reconstrucción racional interviene un elemento hegeliano cuya presencia en el pensamiento de Habermas desempeña un importante papel en la defensa que hace este de la mediación entre potenciales de racionalidad e ideales morales, entre lo real y lo racional, entre el ser y el deber ser, entre realidad y posibilidad. La ética del discurso estima como necesario haber alcanzado un determinado nivel de racionalidad como condición de posibilidad de una exitosa implantación de la moralidad. Al igual que Hegel, rechaza Habermas la idea kantiana de un deber ser totalmente separado del ser (la realidad ética del mundo de la vida), del mismo modo que cuestiona el supuesto kantiano de una razón abstractamente opuesta a la realidad y situada en un mundo nouménico radicalmente separado del mundo de los fenómenos y de la historia.

Una filosofía que se opone a la doctrina kantiana de los dos mundos y que denuncia la ausencia en el pensamiento kantiano de una teoría de la mediación de moralidad y eticidad ha de confrontarse con un dato cuya relevancia para la comprensión de la concepción moral de Kant no puede ser ignorada: en la *Crítica de la facultad de juzgar* y en sus textos sobre filosofía de la historia se propone Kant levantar un puente sobre el abismo que separa de la naturaleza a la libertad y a la moralidad, y esto le permite señalar mediaciones del fin moral de la libertad por la naturaleza a través de la cultura y de la legalidad jurídica en una sociedad civil. Estas mediaciones conciernen a la realización del fin moral, y la aparición de las mismas tiene lugar en la historia. Es la facultad de juzgar la que proporciona, con el concepto de una finalidad de la naturaleza, el «concepto mediador» que hace posible representarse la naturaleza como conforme a fines en relación con la posibilidad de la realización del fin moral de la libertad⁵⁷.

Hegel valora como una de las más interesantes aportaciones de Kant el haber planteado en su tercera *Crítica* el problema de la relación entre naturaleza y libertad, entre naturaleza y moralidad, pero piensa que la solución que Kant da a este problema debe ser juzgada como insuficiente, ya que refiere la relación entre naturaleza y libertad a una facultad del sujeto, reduciéndola así a algo subjetivo: a

⁵⁷ I. KANT, *Crítica de la facultad de juzgar*, §§ 83, 87, y segunda introducción § 1x.



una simple representación. En Kant, dice Hegel, la relación de finalidad no es más que una idea del sujeto, un juicio reflexionante, que se limita a considerar ciertos productos naturales «como si» fueran fines de la naturaleza y al que no corresponde nada real en la naturaleza misma. Por esa razón, la finalidad no puede desempeñar en Kant la función de una mediación de verdad real entre lo verdadero y lo bueno, entre la naturaleza y la libertad⁵⁸.

Habermas formula en términos muy próximos a los de Hegel el argumento con el que pone de manifiesto la insuficiencia de la explicación que, en la *Crítica de la facultad de juzgar* y en los textos de filosofía de la historia, da Kant de la mediación de naturaleza y libertad, de legalidad y moralidad. A Ferrán Requejo le sorprende que Habermas no saque más partido a los textos de filosofía de la historia de Kant, «mucho más realistas» que aquellos en los que se ocupa de cuestiones morales⁵⁹. En relación con esta observación cabe señalar que Habermas ve en el presupuesto kantiano de los dos mundos, el de lo inteligible y el de lo fenoménico, el origen de una dificultad que pone en cuestión el valor de lo que pudiera aportar la filosofía de la historia de Kant a una concepción de la relación entre eticidad y moralidad. Habermas pone en relación con su opción de abandonar la doctrina kantiana de los dos mundos la defensa de una mediación de la libertad y la moralidad con la eticidad y, como veremos en el próximo apartado, con los intereses y las inclinaciones. Entre los dualismos característicos de la filosofía de Kant figura, según Habermas, el que separa a lo interior de lo exterior, a la moralidad de la legalidad. Kant parte de presupuestos que le impiden ver la conexión que existe entre derecho, política, cultura, tradiciones, costumbres, de un lado, y la moralidad, de otro. Al problema que plantea el kantiano dualismo de los mundos, del que derivan las dificultades para dar cuenta de la relación entre naturaleza y libertad, entre razón teórica y razón práctica, entre legalidad y moralidad, no le da Kant una solución satisfactoria con la introducción del concepto mediador de la finalidad, que pone «la consideración de la naturaleza y de la historia bajo puntos de vista teleológicos», porque este concepto no pasa de ser el «*focus imaginarius*» de una forma de considerar las cosas que procede «como si» la naturaleza y la historia estuvieran ordenadas a fines⁶⁰.

Una atención especial merece la valoración que hace Habermas de lo que dice Kant en relación con los impulsos motivacionales que, para poner remedio a ciertas debilidades de la moral racional, aporta la religión. Habermas destaca a este respecto el papel de los impulsos que, según Kant, la moral puede recibir de la comunidad ética, cuyas imágenes han sido conservadas por la religión. Es mérito del Kant de la filosofía de la religión, dice Habermas, haber visto que la moral fun-

⁵⁸ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, op. cit., pp. 651-652; *Enciclopedia*, op. cit., § 58; *Estética I*, Barcelona, Península, 1989, pp. 55-58; *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE, 1955, pp. 452, 455.

⁵⁹ F. REQUEJO COLL, *Teoría crítica y estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 108 y ss.

⁶⁰ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», op. cit., p. 114; *La inclusión del otro*, op. cit., p. 160; *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., pp. 166-167.

dada en razones necesita ser puesta en conexión con la «fuerza impulsora» que le proporciona el estar inscrita en una forma de vida. La idea kantiana de un proceso de acercamiento a la comunidad ética impulsado por la colaboración de las comunidades religiosas históricas recuerda, según Habermas, el respaldo que la moral debe buscar en el bien de formas de vida no fallidas. Tanto las comunidades religiosas históricas como la comunidad ética constituyen un respaldo con el que ha de contar la moral⁶¹. Desde luego, de la comunidad ética dice Kant que su objetivo es el mantenimiento de la moralidad y que solo merced a ella resulta posible una victoria del bien sobre el mal⁶².

Habermas valora positivamente que Kant asumiera como filosóficamente legítima la estrategia que está orientada a apropiarse contenidos morales de las tradiciones religiosas con el fin de superar ciertos déficits de la razón práctica en relación con la moral. A juicio de Kant, la religión aporta a la filosofía elementos de una moral que se atiene a criterios de la razón. Al exponer su punto de vista sobre el modo de proceder de Kant, Habermas cita un texto de la *Crítica de la facultad juzgar* en el que aquel llama la atención sobre el hecho de que la religión cristiana «ha enriquecido a la filosofía con conceptos morales mucho más... puros» que los que la filosofía había proporcionado antes de su encuentro con el cristianismo, unos conceptos morales que luego son aprobados por la razón autónoma y a los que esta habría podido llegar por sí misma⁶³.

LA FUERZA MOTIVACIONAL DE LAS INCLINACIONES

Habermas dice que una de las objeciones contra el formalismo ético que debe ser tenida en cuenta es la que cuestiona que este exija hacer abstracción de las inclinaciones y de los motivos empíricos de los agentes. También en esto Habermas procede como un discípulo de Hegel y rechaza la radical contraposición que establece Kant entre las inclinaciones y los motivos puramente subjetivos, de un lado, y el deber, de otro, y pone en relación esta contraposición con la doctrina kantiana de los dos reinos, el de lo sensible y el de lo inteligible.

En la ética de Kant ocupa un lugar central el principio que excluye que los fines perseguidos por las inclinaciones sean el fundamento de determinación de la elección del libre albedrío. La voluntad solo puede ser considerada buena, según Kant, cuando no se deja atraer por los móviles de las inclinaciones y no tiene otro

⁶¹ J. HABERMAS, «El límite entre fe y saber», *op. cit.*, pp. 234, 245; *Carta al Papa*, *op. cit.*, pp. 64, 221-223. Conviene tener presente aquí que Habermas entiende también a la comunidad ética como una forma de vida y que piensa, contra Kant, que hay más de una representación de la comunidad ética.

⁶² I. KANT, *La religión*, *op. cit.*, p. 94.

⁶³ J. HABERMAS, «El límite entre fe y saber», *op. cit.*, p. 234; *Carta al Papa*, *op. cit.*, p. 233; I. KANT, *Crítica del discernimiento (o de la facultad de juzgar)* § 95, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 698.





motivo que el deber. La moral, dice Kant, «no necesita de otro motivo impulsor que la ley misma para observar» el deber⁶⁴. El hombre puede pensar como «posibles por él mismo» acciones cuya causalidad reside en él como inteligencia, acciones que solo pueden tener lugar si son postergados los apetitos, las inclinaciones, los impulsos. Solo en la razón tiene su fundamento lo «posible por libertad». Porque es un ser racional, el hombre está destinado a un fin más digno que la felicidad. La satisfacción que propiamente corresponde a la razón depende de la realización de «un fin que a su vez solo la razón determina», y ello incluso en el caso de que se produjera algún quebranto de los fines de las inclinaciones⁶⁵.

Hegel somete a una severa crítica la «contraposición absoluta» que establece Kant entre razón práctica, autonomía, ley, de un lado, e inclinaciones, impulsos, naturaleza, de otro⁶⁶. En la parte que dedica a la moralidad en su *Filosofía del derecho* defiende Hegel el derecho del sujeto al bienestar, a la felicidad, esto es, a la satisfacción de sus necesidades e inclinaciones. Hegel se pronuncia con rotundidad contra quienes piensan que el valor de las acciones queda rebajado por el hecho de tener como motivo a las inclinaciones o a las pasiones y, en términos que lo alejan totalmente del rigorismo característico de la kantiana moral del deber por el deber, atribuye un significado positivo a las inclinaciones y a la felicidad en la esfera de la moralidad. El autor de la *Filosofía del derecho* valora como vacías afirmaciones del entendimiento las tesis de quienes sostienen que solo deben ser queridos los fines «válidos en sí y por sí» y de quienes piensan que estos fines y los fines subjetivos, como la felicidad, se excluyen los unos a los otros. La reflexión abstracta, dice Hegel, fija unilateralmente el momento de lo particular (inclinaciones, felicidad) en su contraposición y diferencia con lo universal, dando lugar con ello a una «visión de la moralidad que la presenta como una lucha contra la satisfacción propia». Hegel opone al modo de ver del entendimiento kantiano, que divide y separa, el punto de vista de la razón dialéctica, para el cual el principio de lo particular es «por lo menos tan idéntico como diferente» de lo universal⁶⁷. Este punto de vista permite afirmar, no solo que los fines de las inclinaciones y los fines «válidos en sí y por sí» no son incompatibles, sino también que cabe atribuirle a la felicidad, fin de las inclinaciones, un valor moral positivo⁶⁸.

A lo indicado es necesario añadir que, para Hegel, los impulsos representan la realidad de un poder que contribuye a compensar la impotencia del deber kantiano. Contra quienes, como Kant, oponen radicalmente la moralidad y el deber por el deber a los impulsos y a las pasiones sostiene Hegel que estos no son otra cosa que «la vitalidad del sujeto», que mueve a este a ejecutar la acción por medio de la

⁶⁴ I. KANT, *La religión*, op. cit., p. 19.

⁶⁵ I. KANT, *Fundamentación*, op. cit., pp. 121-123, 245-247.

⁶⁶ G. W. F. HEGEL, *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 85.

⁶⁷ G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §§ 123-124.

⁶⁸ L. STEP, «¿Qué significa: “superación de la moralidad en eticidad” en la “Filosofía del Derecho” de Hegel?», en G. AMENGUAL COLL (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 176.

cual el deber es realizado. Por esta razón, puede Hegel aceptar lo que Kant había desaprobado en su *Antropología*⁶⁹: que sin pasión nada grande puede ser llevado a cabo. Hegel piensa que es una moralidad muerta «la que se separa de la fuerza de la pasión». Más aún, llega a afirmar que «el tratado de los impulsos, inclinaciones y pasiones de acuerdo con su verdadero contenido es esencialmente la doctrina de los deberes jurídicos, morales y éticos»⁷⁰.

La crítica de Habermas al rigorismo moral kantiano incorpora elementos centrales de esta crítica de Hegel a Kant. Habermas señala que la limitación de la ética formalista de Kant se pone de manifiesto en el hecho de que en ella se defiende que el punto de vista moral exige que sean excluidos como motivos de las acciones aquellos motivos que están vinculados a las inclinaciones⁷¹. Al ocuparse de la objeción de Hegel que denuncia la impotencia del deber ser kantiano, dice Habermas que la ética de Kant, que defiende la separación de ser y deber ser, de deber e inclinaciones, de razón y sensibilidad, no puede ofrecer una explicación de cómo pueden ser realizadas las ideas morales y «ha de permanecer sin consecuencias en la práctica»⁷². Dado que prescinde del impulso de las inclinaciones y de los motivos vinculados a ellas, la moral kantiana se priva de una fuerza sin la que el deber ser no puede ser llevado a realidad. La desconexión del deber respecto de los motivos asociados a afectos e inclinaciones es un aspecto fundamental del déficit de motivación que padece la moral de Kant y del que depende en parte la impotencia del deber. Kant, dice Habermas, concibe erróneamente a la voluntad autónoma como autosuficiente, como omnipotente: dotada de un poder que le permite prescindir de la ayuda que podrían prestarle las inclinaciones y los motivos empíricos. La contraposición de la razón a las inclinaciones de la que parte Kant le impide plantear adecuadamente y dar una respuesta satisfactoria al problema de la debilidad de la voluntad y de la impotencia del deber⁷³. Puede afirmarse, por ello, que, para Habermas, el deber ser kantiano, proyectado por la razón pura práctica y totalmente desconectado de la potencia de las inclinaciones, es, como piensa Hegel, una posibilidad abstracta, una posibilidad sin poder.

⁶⁹ I. KANT, *Antropología en sentido pragmático*, § 81.

⁷⁰ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, §§ 474-475.

⁷¹ J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 111.

⁷² J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, pp. 99, 121.

⁷³ En un texto en el que se ocupa Habermas de la defensa que hace Adorno –en discusión con la filosofía moral de Kant y, en particular, con su concepción de una libertad inteligible situada más allá de la naturaleza– de la idea de un entrelazamiento de libertad y naturaleza interna al hombre, de razón e impulsos, señala Habermas que, según expone el autor de *Dialéctica negativa*, para que de las buenas razones no se siga solo una voluntad impotente como la buena voluntad kantiana, sino también la acción que realiza el propósito, es necesario que a las buenas razones se añada la fuerza que procede de la naturaleza interna, pulsional del hombre. El entrelazamiento del proyectar de la voluntad ética anticipadora y de la naturaleza subjetiva del hombre, que es impulso, deseo, emociones, comporta la transformación por el agente, mediante reflexión, de sus propios impulsos en «razones motivadoras». Ver J. HABERMAS, «Yo mismo soy un fragmento de naturaleza»: Adorno sobre el entrelazamiento de razón y naturaleza», en *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, pp. 194-197, 199.



Habermas comenta textos de *El espíritu del cristianismo y su destino* en los que Hegel expone que en la moral kantiana el deber es para los impulsos y la sensibilidad un poder extraño al que han de estar sometidos. En esta obra de juventud presenta Hegel lo posible –lo que debe ser– proyectado por la razón práctica kantiana como la fría abstracción de la ley universal, que ejerce violencia contra el yo sensible. A la desintegración (*Zerstückelung*) y desgarramiento (*Zerrissenheit*) del ser del hombre a que dan lugar la dominación y opresión ejercidas por el deber kantiano sobre la sensibilidad opone Hegel la idea de una reconciliación de las inclinaciones con el deber y lo universal⁷⁴. Habermas dice que, desde Schiller, la rigidez de la moral kantiana ha sido criticada una y otra vez con toda razón. En *El espíritu del cristianismo y su destino*, el joven Hegel prolonga la línea de pensamiento abierta por la crítica de Schiller a la moral kantiana del deber⁷⁵.

Habermas expone que el carácter represivo que tiene la razón en la moral kantiana está ligado al protagonismo que en la filosofía de la autoconciencia le es otorgado a la relación que mantiene consigo mismo un sujeto que es objeto para sí mismo: la relación de dominio de la razón sobre las inclinaciones está asociada a la relación sujeto-objeto generada en el seno de la autoconciencia por el objetivante volverse reflexivamente del sujeto sobre sí mismo, el cual comporta la objetivación de una dimensión del ser del hombre que ha de estar sometida a la razón. Muy diferente de este es el modo de ver las cosas que nos propone la ética del discurso, pues el paradigma de la intersubjetividad permite pensar una relación consigo mismo liberada del factor objetivante y del elemento de dominación de los que es portadora la relación consigo mismo en la filosofía de la autoconciencia. A Hegel ha de serle reconocido, según Habermas, el mérito de haber puesto en relación el dominio que en la moral kantiana ejerce la razón sobre la sensibilidad con los desgarramientos que genera la relación sujeto-objeto en el seno de la relación reflexiva del sujeto consigo mismo. Habermas piensa que el concepto kantiano de una razón práctica solitaria, centrada en un sujeto que se relaciona consigo mismo, ha sido acertadamente superado por la concepción expuesta por Hegel en *El espíritu del cristianismo y su destino*, que enfatiza el papel de la intersubjetividad y abre paso al concepto de una razón comunicativa. Aunque deplora que Hegel, a partir de la aparición de la *Fenomenología del espíritu*, abandonara la tesis del protagonismo de la relación intersubjetiva, Habermas cree que el joven Hegel, en los textos en los que somete a crítica la contraposición que establece Kant entre deber e inclinaciones, entre razón y naturaleza interna del hombre, llega a vislumbrar la perspectiva de la sustitución de la filosofía kantiana de la autoconciencia por una filosofía de la relación inter-

⁷⁴ G. W. F. HEGEL, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978, pp. 307, 310-311.

⁷⁵ En un importante párrafo de la *Filosofía del derecho* sobre la contraposición de deber e inclinaciones en la moral kantiana, el Hegel del período de madurez recurre, para apoyar su crítica de la posición de Kant, a un conocido texto de Schiller, del que ofrece una cita literal. Ver *Filosofía del derecho*, § 124.



subjetiva en la que tendría un lugar el concepto de una razón reconciliada con la sensibilidad y las inclinaciones⁷⁶.

Esta toma de partido de Habermas por Hegel frente a Kant tiene en la ética del discurso una decisiva importancia, de cuyo alcance cabe dar cuenta poniendo de relieve los puntos de concordancia que existen entre lo que piensa Hegel y la concepción, central en el pensamiento de Habermas, según la cual, la ética del discurso abre la perspectiva de la aprobación de intereses en torno a los que se ha alcanzado un acuerdo en un discurso práctico intersubjetivo. La objeción contra el rigorismo moral afecta, dice Habermas, a una ética como la de Kant, que depende de la filosofía de la autoconciencia y no puede dejar de objetivar a la naturaleza subjetiva del hombre y de someterla al dominio de la razón; afecta a una ética que procede monológicamente y que, por ello, no puede tomar en consideración las consecuencias previsibles que, para la satisfacción de los intereses, inclinaciones y necesidades de los implicados en la justificación de normas, se seguirían de la observancia general de una norma justificada⁷⁷. Pero esta objeción no afecta, precisa Habermas, a la ética del discurso, la cual ha roto con el monologismo kantiano y no hace depender la justificación de normas de una operación que es llevada a cabo en la mente del individuo solitario, sino de una argumentación desarrollada intersubjetivamente, en la que cada uno de los implicados ha de situarse en el punto de vista de todos los que participan en el proceso de argumentación y prestar atención a las consecuencias que, para los intereses de los mismos, puede tener el seguimiento general de las normas que son aprobadas. La ética del discurso sostiene que, por medio del discurso práctico llevado a cabo de forma intersubjetiva, puede y debe ser abandonado el presupuesto de una contraposición insuperable entre razón e inclinaciones, entre moralidad e intereses.

3. HABERMAS, UN KANTIANO POSHEGELIANO. LA IRREDUCTIBILIDAD DEL DEBER SER

Habermas toma en consideración, según hemos visto, motivos importantes del pensamiento de Hegel y de su crítica de la moral kantiana. La ética del discurso hace suyos aspectos muy relevantes de las objeciones de Hegel al carácter abstracto de la posibilidad y del deber ser kantianos, a la vez que reivindica la realista apuesta de Hegel por una teoría que vincula lo posible a condiciones, y la moralidad a su mediación con la eticidad y con la naturaleza interna (las inclinaciones) del hombre. Pero hay algo en la discusión de Hegel con Kant que Habermas no puede aceptar de ninguna manera. Me refiero sobre todo a la neutralización del deber ser kantiano en la que se traduce la supresión por Hegel de la distancia que separa a lo que es de lo que debe ser, así como a la comprensión hegeliana de la mediación de la moralidad por la eticidad como superación de la moralidad en eticidad. Habermas deplora que

⁷⁶ J. HABERMAS, *El discurso filosófico*, *op. cit.*, pp. 42-45, 352-354, 362.

⁷⁷ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 119.





la voluntad de realismo que inspira la crítica hegeliana de la moral kantiana derive en ceguera para lo ideal y para el deber ser, y comparte decididamente con Kant la defensa tanto de la irreducibilidad del deber, la cual supone la realidad de una distancia nunca del todo superada entre lo que es y lo que debe ser, como de los derechos de la libertad y la razón práctica subjetivas, a las que están vinculados lo posible, lo ideal y el deber ser. Estrechamente unida a este punto de vista va en Habermas y en Kant, además del compromiso con la función crítica que desempeña el concepto de deber ser, la reivindicación del decisivo papel que ha de serle reconocido a la acción humana. Habermas opone el punto de vista moral de Kant al modo de ver las cosas de Hegel, pensador conservador que identifica a lo racional con lo real y al deber ser con el ser, y, en cuya filosofía, por tanto, no hay lugar para el futuro, lo ideal, lo que debe ser. Por ello creo que tiene sentido hablar, como lo hace P. Ricoeur a propósito de su propio pensamiento, de un kantismo poshegeliano de Habermas, ya que también la filosofía moral de este ha pasado por las objeciones de Hegel a Kant, pero en ella sobrevive a la crítica hegeliana una buena parte del kantismo.

La tesis hegeliana de la identidad de razón y realidad es frecuentemente objeto de la crítica de Habermas. Según vimos en la segunda parte de este trabajo, Habermas reivindica la razón histórica hegeliana frente a la razón trascendental de Kant, pero no puede estar de acuerdo con que la historización de la razón sea pensada por Hegel como el proceso en el que la razón se ha realizado de forma completa y necesaria. La razón plenamente realizada es una razón objetiva, idéntica con una realidad en la que el deber ser se ha realizado; es una razón sustantiva a la que Habermas opone la función procedimental de la razón kantiana, esencialmente abierta a lo ideal y a pretensiones de validez. El idealismo hegeliano defiende una confluencia de razón, realidad y deber ser, de la que la *Fenomenología del espíritu* deja constancia en un conocido texto en el que puede leerse lo siguiente: «Lo que debe ser de hecho también es, y lo que solo debe ser sin ser no tiene ninguna verdad». La razón no se deja seducir por «cosas del pensamiento» que solo deben ser, «pues la razón es la certeza de tener realidad», y lo que no es real «no es absolutamente nada para ella»⁷⁸. En la *Ciencia de la lógica* dirá Hegel que, en la realidad, la racionalidad «no se halla en una situación tan triste que solo le pertenezca el deber ser»⁷⁹.

Hegel cuestiona que Kant le asigne un lugar tan elevado al deber ser en la moral, a un deber ser concebido como el fin que nunca es realizado completamente, como la meta ideal a la que una mayor o menor distancia separa siempre del ser. Para Kant, el deber ser constituye un momento de la finitud humana que tiene que ser

⁷⁸ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010, p. 325.

⁷⁹ G. W. F. HEGEL, *Ciencia de la lógica, op. cit.*, p. 121. En ocasiones, la crítica de Hegel a las filosofías del deber ser adopta un tono particularmente virulento. Por ejemplo, en este texto de la *Enciclopedia*: «A quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el deber (moral) que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo fuese ya como debe ser, ¿qué lugar habría para la precoz sabiduría de su deber ser?» (*Enciclopedia, op. cit.*, § 6).

catalogado como insuperable. Es este un punto de vista que Hegel no puede dejar de rechazar. La dialéctica de lo finito expuesta en la lógica hegeliana comprende como uno de sus momentos la superación del deber ser. Kant, en cambio, firmemente instalado en el punto de vista de la finitud, sostiene en un texto capital de su tercera *Crítica* que, dada la índole de la capacidad práctica del hombre, la diferencia entre real y posible, entre ser y deber ser, ha de ser considerada como ineludible e insuperable para la razón humana⁸⁰. Para un ser finito como el hombre, piensa Kant, el tener que confrontarse con un deber ser constituye una situación existencial inevitable; solo para una razón infinita no tiene sentido alguno la diferencia entre deber ser y realidad. Habermas reprocha a Kant haber agrandado, hasta convertirla en un abismo, la distancia que separa al deber ser del ser, pero cuestiona asimismo la alternativa a Kant que propone Hegel: la unidad de ser y deber ser. En opinión de Habermas, pagamos un alto precio si abandonamos la idea kantiana de la esencial apertura de la razón humana a una dimensión de deber ser irreductible a lo que es.

Habermas subraya las consecuencias que para la determinación del papel de la filosofía tiene, según expone Hegel en muy conocidos textos del prefacio de la *Filosofía del derecho*, el concepto de realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Si lo efectivamente real es racional y como debe ser, el objetivo de la verdadera filosofía no será decirle al mundo cómo debe ser o hacer crítica de lo que es la realidad, juzgándola de acuerdo con lo que exige de ella un ideal al que, según dictamina la conciencia subjetiva, tendría que ajustarse, sino simplemente alcanzar una genuina comprensión de lo que verdaderamente es la realidad⁸¹. La verdadera filosofía, dice Hegel, se ocupa de la realidad objetiva, que es racional; se ocupa de la Idea, «la cual no es tan impotente que se limite a ser un deber sin realización efectiva»⁸².

Se desprende de lo indicado que aquello que, según Hegel, ha de ser objeto de crítica para la filosofía son los ideales y exigencias que la conciencia subjetiva proyecta sobre la realidad. Hegel ataca con dureza el sesgo subjetivo que, por su dependencia de la voluntad del sujeto finito, tiene el deber ser en la moral kantiana. Al vincular Kant el deber ser a la razón subjetiva, dice Hegel, lo reduce a ser solo una «cosa del pensamiento». A lo que no es, sino que solo debe ser, no le corresponde otra realidad que la que le proporciona la representación. Para Hegel, el deber ser kantiano no pasa de ser algo meramente pensado, una nada.

A la deslegitimación del sujeto finito que anticipa fines y exigencias a realizar en el futuro va unida, en el idealismo absoluto de Hegel, la consagración de un macrosujeto que es el Espíritu absoluto, dotado de un poder que garantiza la realización de lo que debe ser. El presupuesto del Espíritu absoluto, presentado como el verdadero sujeto de la historia, es otro de los blancos preferidos de la crítica de Habermas a Hegel. Con este presupuesto, dice Habermas, Hegel retorna a la metafísica

⁸⁰ I. KANT, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 76, B 342-343.

⁸¹ J. HABERMAS, *El discurso filosófico, op. cit.*, pp. 57-60; «A propósito de los escritos políticos de Hegel», en *Teoría y praxis, op. cit.*, pp. 148-149, 154.

⁸² G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 6.





después del giro postmetafísico propiciado por Kant. Hegel desconfía del protagonismo de una subjetividad movilizada por la conciencia de la distancia que separa a lo que es de lo que debe ser y, por eso, confía al Espíritu absoluto, y no al trabajo de los movimientos sociales y políticos, el proceso de la realización de la razón y de la moralidad en el mundo⁸³. Habermas ve una elocuente ilustración de lo que piensa Hegel al respecto en la interpretación que hace este de la Revolución francesa como una «revolución sin revolucionarios». El papel protagonista en la Revolución francesa no le correspondería, según Hegel, a la conciencia subjetiva que anticipa los fines, ideales y exigencias, de acuerdo con los cuales ha de ser transformada la realidad, sino a la marcha del Espíritu mundo. En la interpretación hegeliana de la revolución, esta es concebida como un proceso objetivo del que es principio motor el Espíritu del mundo, y no como el resultado de la intervención de un sujeto humano que se arroga el papel de ser quien con sus ideas (de las que Hegel dice que son meras abstracciones) define los fines y metas ideales del proceso revolucionario, y quien, con las acciones que él mismo lleva a cabo, convierte en realidad esos fines e ideales⁸⁴.

De la concepción del Espíritu absoluto como sujeto de la historia forma parte la tesis del destino. Habermas llama frecuentemente la atención sobre este dato y sobre las consecuencias que el mismo tiene para la explicación que da Hegel del papel de la acción del sujeto humano. La filosofía del Espíritu absoluto, dice Habermas, sabe que todo acontecimiento al que pueda atribuírsele un relevancia histórica está ya decidido y tendrá lugar incluso sin la intervención de los hombres. Para Hegel, la razón se realiza «por encima de las cabezas» de los ciudadanos políticamente activos. En la filosofía del Espíritu absoluto la historia es un proceso necesario, y es de la fatalidad de la dialéctica histórica de la que se hace depender el que tenga lugar la aproximación de la realidad a la norma racional, algo que Kant confiaba a la praxis ética de sujetos individuales que actúan en la historia. Habermas remarca que la doctrina del Espíritu absoluto lleva a Hegel a apartarse de la idea kantiana de que los sujetos racionales tienen una tarea que ellos han de realizar y a expropiar a estos de sus actos⁸⁵. La tesis del destino incide de forma decisiva en la posición que se mantiene ante el deber ser, el futuro y la esperanza, y de ahí también su afinidad con una concepción que infravalora el papel de la praxis humana. Habermas dice que, en la filosofía de la religión de Hegel, el fatalismo de un Espíritu absoluto que vuelve sobre sí mismo «clausura la dimensión escatológica» por la que se siente concernida la esperanza de los creyentes⁸⁶. Una apertura esperanzada al futuro no es compatible con la idea de un proceso sometido a necesidad. Y, ante lo que es determinado por el destino, al sujeto humano no le queda otra salida que el «repliegue estoico», la «retirada quietista» de la teoría, que vuelve la espalda a la praxis. Habermas reivindica, frente al

⁸³ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad*, op. cit., p. 123; *Verdad y justificación*, op. cit., p. 55.

⁸⁴ J. HABERMAS, «La crítica de Hegel a la revolución francesa», en *Teoría y praxis*, op. cit., pp. 122, 127, 129.

⁸⁵ J. HABERMAS, *Verdad y justificación*, op. cit., pp. 217-218, 310; *Auch eine Geschichte*, Band 2, op. cit., pp. 511, 516.

⁸⁶ J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 237.

protagonismo que en el sistema del Espíritu absoluto tienen la necesidad y la razón teórica, el papel que la filosofía de la religión de Kant otorga a la esperanza, al ideal de la comunidad ética y al primado de la razón práctica.

En una concepción que se mantiene firme en la defensa de la irreductibilidad del deber ser kantiano, así como de la vinculación de este al factor subjetivo humano, y que, por esta razón, da una gran importancia al papel de las acciones de los hombres, ve Habermas una alternativa que es necesario oponer a algunas de las implicaciones de la teoría hegeliana de la mediación de la moralidad por la eticidad. Hegel presenta la eticidad como realidad y la contrapone al deber ser de la moralidad, al que asimila a la «mera posibilidad» de algo que aún no es, sino que simplemente puede y debe ser. Ser bueno y justo significa, para Hegel, atenerse a la eticidad, que es real en la realidad de las costumbres, tradiciones, leyes, instituciones existentes en un Estado. Para el sujeto, la sustancia ética objetiva tiene la «autoridad del ser», una autoridad más sólida que el ser de la naturaleza⁸⁷. Esta interpretación de la eticidad como realidad forma parte de una teoría de la reconciliación de la moralidad con la eticidad que, según la entiende Hegel, comporta no solo la subordinación de la primera a la segunda, sino también la superación de la moralidad en eticidad y, con ello, la superación del deber ser en tanto comprende la dimensión del aún-no ser: de lo ideal que aún no es, sino que puede y debe ser. La eticidad hegeliana neutraliza el deber ser y el posible por libertad kantianos. Hegel dice que la eticidad es «absoluta presencia» y, en cuanto tal, unidad de la posibilidad y la realidad⁸⁸.

Habermas critica que la hegeliana mediación de la moralidad por la eticidad sea una «mediación superadora» y que en ella la moralidad quede subordinada a la eticidad⁸⁹. En su recientemente publicada *También una historia de la filosofía* confronta Habermas la teoría hegeliana de la reconciliación de moralidad y eticidad con la concepción kantiana de la moralidad. Hegel, dice Habermas, tiene razón al apostar por la inserción de la moral en una forma de vida ética, pero Kant tiene razón contra Hegel cuando defiende la primacía de la moral. En tanto la inserción de la moral en una forma de vida ética implica la superación de la moralidad y la subordinación de la misma a la eticidad, la distancia entre ser y deber ser queda eliminada; se cierra así para el sujeto moral y para el ciudadano el «horizonte de futuro», y «el impulso a una praxis transformadora» pierde su objeto. La justificada crítica del carácter abstracto de la moralidad kantiana lleva a Hegel a vincular la moralidad a una forma de vida ética, pero, al concebir esta vinculación como una superación de la moralidad en eticidad, reduce el deber ser al ser y priva de su aguijón crítico a la moralidad. Habermas defiende la legitimidad de la moralidad para someter a crítica a la eticidad y a las formas de vida, y la moral kantiana apunta, según Habermas, a una dimensión de idealidad y exigencia que trasciende a la eticidad hegeliana y

⁸⁷ G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §§ 145-146, 149, 151, 154, 257.

⁸⁸ G. W. F. HEGEL, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», en *G. W. F. Hegel. Frühe politische Systeme*, Fráncfort/M, Ullstein, 1974, pp. 137-138.

⁸⁹ J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, op. cit., p. 90.



sin la cual quedaría anulada la función crítica del punto de vista moral, que permite a los sujetos identificar las injusticias⁹⁰. La ética del discurso concede, al igual que Hegel, una gran importancia a la realidad de una conexión entre moralidad y eticidad, pero advierte que, para explicar la naturaleza de esta conexión, se vale de medios kantianos⁹¹. Significa esto sobre todo que de ningún modo puede admitirse que la supresión de la distancia entre lo que es y lo que debe ser tenga que ser asumida como una consecuencia ineludible de la mediación de la moralidad por la eticidad. La ética del discurso sostiene contra Hegel que es necesario evitar que la mediación de moralidad y eticidad derive en una «disolución historicista» de la moralidad en eticidad o que la historización de la razón venga a ser el equivalente de la identificación de la racionalidad con la realidad. Habermas une a la razón histórica hegeliana rasgos de la razón práctica kantiana que impiden que la historización de la razón derive en historicismo y anule el deber ser y la universalidad de la moral. En lo que respecta a la reafirmación de los derechos del deber y la moralidad, Kant representa, según Habermas, una alternativa válida frente a Hegel⁹².

La neutralización del deber ser, fuertemente entrelazada con la subordinación de la moralidad a la realidad que es la eticidad, va a quedar ratificada de forma más concluyente aún en la concepción hegeliana del Estado, a cuya realidad está vinculada la eticidad. Hegel, en efecto, sostiene que el Estado es «la realidad efectiva de la idea ética». La racionalidad real y el espíritu ético existen, dice Hegel, como Estado, y la constitución del Estado no es algo «hecho» por los ciudadanos, sino que es «lo existente en y por sí», que debe ser considerado como «lo divino y persistente»⁹³. Habermas rechaza esta concepción del Estado. Desde luego, no comparte la opinión de Hegel según la cual la racionalidad y la moralidad se han hecho realidad de una vez por todas en la eticidad del Estado pensado en su *Filosofía del derecho*. Por otra parte, Habermas piensa que en la concepción hegeliana del Estado pueden ser encontradas indicaciones que avalan la interpretación de quienes sostienen que Hegel creyó que ya habían existido en la historia Estados en los que llegaron a ser reales una racionalidad, una eticidad y una moralidad verdaderas⁹⁴. En este punto, la deriva historicista del pensamiento político de Hegel lleva a conclusiones a las que filosofías que, como las de Kant y Habermas, se mantienen firmes en la defensa de la primacía del punto de vista moral no pueden dejar de oponerse.

El punto de vista moral asocia el deber ser a la razón práctica subjetiva, y Hegel no hace otra cosa que atenerse a lo que pide la coherencia cuando une a la crítica del deber ser kantiano el cuestionamiento del sujeto que proyecta metas ideales y que pretende enseñarle al Estado cómo debe ser. Hegel no le reconoce a la conciencia moral legitimidad alguna para juzgar a la realidad ética del Estado desde la supuesta preeminencia de un criterio o medida subjetiva a la que esa reali-

⁹⁰ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte*, Band 2, *op. cit.*, pp. 347-348, 515, 542, 550-551.

⁹¹ J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel...?», *op. cit.*, p. 109.

⁹² J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad*, *op. cit.*, p. 93; *Aclaraciones*, *op. cit.*, 109.

⁹³ G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §§ 257-258, 270, 273.

⁹⁴ J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad*, *op. cit.*, p. 78; *La reconstrucción*, *op. cit.*, p. 104.



dad debería ajustarse. Al contrario, piensa que es la subjetividad moral la que ha de someterse a la sustancialidad ética objetiva. Lo que Hegel espera del individuo es que se atenga a la realidad ética del Estado, esto es, que sea un buen ciudadano. «El supremo deber del individuo –dice– es ser miembro del Estado»⁹⁵. Habermas llama insistentemente la atención sobre el significado y consecuencias de este punto de vista: la subordinación de la libertad subjetiva –asimilada a capricho– y de la conciencia moral a una razón objetiva superior encarnada en las leyes del Estado priva de sentido al compromiso de los individuos con la tarea de anticipar lo que puede y debe ser en el futuro y de intentar realizarlo.

Lo que piensa Hegel sobre el papel que tienen el sujeto, su conciencia moral o la voluntad libre frente a la eticidad y al poder del Estado, es objeto de discusión y ha dado lugar a interpretaciones bastantes diferentes. Ciertamente, en la reconciliación hegeliana de la moralidad y la eticidad entran el sujeto individual, su conciencia moral y su autonomía. Hegel piensa que ya no es posible renunciar a las conquistas de Kant en lo que respecta a los derechos de la libertad y de la conciencia moral de los individuos y que es necesario, por tanto, integrar esos derechos en la sustancia ética objetiva del Estado. Esto permite pensar que, con la tesis de la unidad de moralidad y eticidad, la filosofía hegeliana de la reconciliación proporciona un buen argumento a quienes sostienen que Hegel mantiene a salvo a la subjetividad individual. No es esta la lectura que hace Habermas de esa tesis, pues cree que debe ser valorado como determinante el que, en la unidad hegeliana de moralidad y eticidad, la primera es superada y ha de estar subordinada a la segunda, y, en la reconciliación de espíritu subjetivo y espíritu objetivo, la subjetividad, con su conciencia y su libertad, quedan manifiestamente menoscabadas. Hegel, dice Habermas, subordina la libertad subjetiva a la razón objetiva y le concede el papel de sujeto principal al Espíritu absoluto y al Estado; defiende un orden jurídico construido a partir de los derechos subjetivos, pero, en contra de Kant, lo sustrae al juicio de los ciudadanos. Hegel no puede dar satisfacción en su sistema a lo que él mismo valora como «el más alto derecho del sujeto», el de no aceptar nada que no reconozca como racional. A juicio de Habermas, Hegel no hace justicia a la altura alcanzada por Kant con su concepto de libertad racional. Más bien, la concepción hegeliana de la eticidad priva a este concepto de su mordiente crítico, y al sujeto individual, del derecho a poner en tela de juicio, amparándose en el dictamen de su conciencia moral, la realidad ética del Estado. Hegel exige a los individuos insertarse en esa realidad ética y hacer suyos los deberes ya encarnados en las instituciones del Estado⁹⁶.

En su exposición de la crítica hegeliana del sujeto y el deber kantianos, Habermas llama insistentemente la atención sobre la relación que existe entre esta crítica y la posición de Hegel ante la democracia. Hegel piensa, dice Habermas, que los sujetos no se mantienen como sujetos «que juzgan moralmente» cuando intervienen en el dominio de la política y, con este modo de ver las cosas, despo-

⁹⁵ G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, §§ 152, 258.

⁹⁶ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte*, Band 2, *op. cit.*, pp. 513-514, 527, 530, 549-550.

see a los ciudadanos del principio crítico que es esencial a la práctica democrática. La reconciliación hegeliana del espíritu subjetivo con la «razón objetiva de lo existente» entraña la sumisión de aquel a esta, y Hegel, en opinión de Habermas, se atiene estrictamente a este supuesto cuando desautoriza a quienes, pensando «más allá del presente», abogan por la participación democrática de los ciudadanos en la legislación política. Hegel desconfía de los sujetos que pretenden saber cómo debe ser organizado el Estado y les niega el derecho a cambiar como colegisladores democráticos aquello que consideren injusto desde el punto de vista moral en la realidad ética de su forma de vida. Lo que, a este respecto, les incumbe, según Hegel, hacer a los ciudadanos es ajustar las exigencias de la moral universalista al bien particular que «encuentran ya realizado» en esa forma de vida.

También aquí, Habermas se sitúa del lado de Kant frente a Hegel: reivindica contra este el significado democrático de la kantiana constitución del Estado republicano y, poniendo de relieve la asociación, en el pensamiento político de Kant, de la apuesta por la democracia a la defensa de la libertad subjetiva, señala que el giro trascendental de Kant lleva al concepto de autonomía, el cual a su vez abre paso a la comprensión moderna de la democracia. Kant, dice Habermas, tiene razón contra Hegel, cuando ampara el derecho del individuo, en su condición de ciudadano que participa democráticamente en el debate político, a pronunciarse de acuerdo con lo que le dicta su conciencia moral sobre asuntos que conciernen a la realidad del Estado⁹⁷.

En la filosofía del Espíritu absoluto, con la subordinación de la moralidad a la eticidad, y de la subjetiva libertad de la voluntad de los individuos al Estado, lo que se espera de estos es que tomen conocimiento de la necesidad de lo que acontece. Esta es, para Habermas, la conclusión a la que conducen el presupuesto hegeliano del Espíritu absoluto y la tesis del destino que acompaña a ese presupuesto. Hegel dice que lo ético es la voluntad «que se presenta como lo objetivo, como el círculo de la necesidad cuyos momentos son los poderes éticos que rigen la vida de los individuos»⁹⁸. De una concepción que atribuye tales poderes a lo ético forma parte la idea de que la eticidad anticipa los esfuerzos morales de los individuos, pero este anticipar por parte de la eticidad, señala Habermas, es referido por Hegel al automovimiento del Espíritu absoluto, que despoja a los sujetos morales de su autonomía. Con su visión fatalista de las cosas, la filosofía del Espíritu absoluto priva de valor a un futuro en el que ya no puede acontecer nada nuevo⁹⁹. Una concepción que deslegitima al sujeto aferrado al punto de vista del deber ser, y que lo somete al dominio de un macrosujeto al que atribuye el poder de hacer que sea como debe ser lo que acontece en el ámbito de la historia y de todo lo que concierne a la vida de los hombres, no es compatible con la valoración positiva ni del significado de la apertura de la conciencia moral al futuro y a lo posible ni del compromiso práctico de los hombres con la realización de la dimensión de novedad e idealidad que el futuro contiene.

⁹⁷ J. HABERMAS, *ibidem*, pp. 524, 531-532, 534, 548-549.

⁹⁸ G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho*, § 145.

⁹⁹ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte*, Band 2, *op. cit.*, pp. 509, 586.

