

ESTADO DE DERECHO Y CONFLICTOS MORALES: HEGEL Y HABERMAS*

Resumen: Habermas ha hecho una crítica al fundamentalismo de Hegel que no parece justificada y que impide aprovechar en su propuesta filosófico-política la riqueza del pensamiento de Hegel. Este ensayo pretende mostrar a partir de ciertos textos (la *Fenomenología del Espíritu*, los textos de Jena y *Facticidad y validez*), cómo los dos autores coinciden en su concepto de Estado de Derecho manteniéndose dentro del ideal moderno ilustrado (fuera del comunitarismo). Todo ello para hacer patente y explicar por qué ha caído Habermas en un frecuente error de sus contemporáneos: prejuzgar el idealismo y en especial a Hegel.

Abstract: Habermas has made a critique of Hegel's fundamentalism that seems to be unjustified, and that becomes an obstacle when wanting to grasp Hegel's richness of thought on the grounds of his political philosophy. This paper intends to show, based upon certain texts (*Phenomenology of Mind*, Jena Works, and *Between Facts and Norms*), how both authors agree in their concept of State of Law sticking to the modern illustrated ideal (out of comunitarism). All this in order to make clear and explain why has Habermas fallen in his contemporaries' frequent mistake: the misjudgement of idealism and of Hegel in particular.

En *La filosofía como vigilante e intérprete*¹, Habermas hace una revisión de las críticas al fundamentalismo de Kant y Hegel, con el fin de reivindicar ciertas pretensiones de la filosofía tradicional que el pragmatismo, entre otras tendencias, considera poder negarle². Para tal fin, hace un superficial recorrido por las críticas de Hegel a Kant, y de los neokantianos y los neohegelianos a las pretensiones sistemáticas y omniabarcadoras de los dos sistemas, y muestra cómo Rorty retoma esa línea argumentativa extremando las consecuencias para un ocaso de la modernidad y del pensamiento filosófico en general. Habermas quiere responder a la propuesta de Rorty mostrándole que aún cuando la crítica al fundamentalismo es acertada, habría un camino alternativo en el que la filosofía se instituye como vigilante de la racionalidad e intérprete de la cultura (de la intersubjetividad), y dentro del cual puede mantener una visión de la totalidad sin caer en totalitarismos (considerando, al parecer, que todo sistema filosófico implica cierto dogmatismo), a la vez que puede encontrar un nuevo tipo de fundamentos para el pensamiento en su forma comunicativa dentro de un *mundo de la vida*.

La dificultad que encuentro en el desarrollo de esta propuesta, y que trataré de abordar en este texto, viene desde las premisas mismas. Considero que la interpretación que Habermas hace de Hegel es reduccionista, y que esto se hace evidente en el punto en que sus planteamientos se acercan al hegelianismo pero lo rechazan con una justificación oscura e insuficiente: “el contextualismo y el historicismo que implica” (Habermas, 1981, p. 20). Habermas no aborda el problema de mostrar qué distancia debe tomar de Hegel ni por qué; ni siquiera se toma el trabajo de entrar a explicar propiamente las críticas de los hegelianos al sistema.

Trataré de mostrar (1) en qué se puede fundar ese rechazo desde el punto de



MARÍA VILLA
LARGACHA
Universidad
Nacional

* Agradezco mucho a los profesores Jorge Aurelio Díaz y Oscar Mejía Quintana su orientación y colaboración en la corrección de este ensayo.

¹ Habermas, 1981, p 9-29. Ponencia presentada por Habermas en el Congreso sobre comparación entre las formas de fundamentación trascendental y dialéctica, convocado por la Asociación Internacional Hegeliana, Stuttgart, 1981.

² Es importante aclarar que con ‘fundamentalismo’ hago referencia a una crítica de los contemporáneos a la filosofía tradicional, que consiste básicamente en denunciar sus pretensiones de alcanzar una verdad objetiva o incondicionada, tanto a nivel ético como epistemológico. Esta crítica se funda en un auge del pensamiento pragmatista y positivista en general, pero también en las tendencias



escépticas del pensamiento fenomenológico del que Habermas es heredero.

³ La *deducción trascendental* se entiende aquí como la justificación que la filosofía moderna pretende dar de los conceptos fundamentales de nuestro entendimiento (las categorías), para mostrar que ellos son necesarios y adecuados a lo real, y que sólo a través de ellos podemos pensar el mundo y conocerlo objetivamente.

⁴ Aunque, por supuesto, con una nueva idea de lo que son la lógica, la consistencia y la contradicción. Conviene mirar a este respecto la introducción que Georges Noël hace a su libro *La lógica de Hegel*, pp. 15-37 (1995). Ver también Gadamer, 1893, p. 75-102.

⁵ Habermas afirma también (ibidem) que la *Ciencia de la lógica* es un recurso tardío para subsanar la falta de necesidad del sistema, pero es bien sabido que para el mismo Hegel la *Fenomenología* es simplemente una introducción a ella, el proyecto hegeliano es una propuesta lógica antes que epistemológica.

vista de las demandas de la hermenéutica, tal y como es presentada en este texto de Habermas y, a la vez, trataré de responder a él desde el sistema hegeliano (que preserva el fundamentalismo en algún sentido, pero que ha dado un paso hacia una filosofía del sentido común —por extraño que suene). Para dar sustento a esta defensa de Hegel, y para mostrar la gravedad de haber rechazado su sistema a partir de este problema del fundamentalismo, mostraré (2) cómo las propuestas ético-políticas de los dos autores se acercan fuertemente en su rechazo al reduccionismo utilitarista que en este campo realizan autores como Hobbes; y sobre todo (3), la confluencia entre sus visiones de la sociedad como intersubjetividad capaz de consenso, es decir, entre sus propuestas de Estado de Derecho. La crítica de Habermas a Hegel no sería tan desatinada y quizá podría pasar desapercibida si Hegel no hubiera desarrollado, en los textos aludidos, un proyecto ético y político tan similar al de Habermas.

1. HERMENÉUTICA Y FUNDAMENTALISMO

La manera en que Habermas expone la crítica de Hegel a Kant es acertada. Habermas hace referencia a la deducción trascendental de las categorías como el núcleo del problema de la objetividad y explica en qué sentido no bastaba decir que esas categorías se correspondieran con los doce juicios de la lógica de la época para fundar su necesidad³. Pero la respuesta de Hegel a esta insuficiencia, no consiste en convertir la búsqueda del fundamento en una simple reconstrucción genética de sus conceptos fundamentales a través de sucesivos giros copernicanos, como afirma Habermas (ibid, 1981, p.15), sino que quiere mostrar cómo se deducen y se implican *lógicamente* esos conceptos, y cómo su estructura exige luego unos conceptos subjetivos (los primeros eran objetivos o teóricos)⁴. Habermas anota muy lúcidamente que este es un supuesto de Hegel, pero demanda que sea demostrado, dado que él considera que la necesidad de la deducción se sigue sólo de la posibilidad de una reconstrucción genética arbitraria, cuando en realidad esa necesidad está dada por los conceptos mismos y los vínculos lógicos entre sí. No se ve muy bien qué pueda ser un supuesto si no es algo que *no tiene* que ser demostrado, aun cuando convenga explicarlo, sacarlo a la luz y asumirlo abiertamente: la lógica interna del sistema hegeliano no es lo que se desea poner en cuestión, porque es su propuesta propiamente dicha. Lo que hacen la *Fenomenología* y la *Lógica* es justamente explicitar, cada una a su manera, los nuevos supuestos bajo los que la filosofía deberá pensar después de Kant (si quiere ser consistente), y mostrar por qué son unas categorías más adecuadas y completas para pensar lo real. Para Habermas, sin embargo, lo único que ha hecho Hegel es poner en el lugar de la deducción trascendental algo llamado dialéctica que nada le añade.

Sería largo y complejo mostrar por qué tal cosa no es cierta, pero en principio basta con decir que no parece justo desechar el pensamiento entero de Hegel, simplemente porque no se entiende cuál es el aporte del método dialéctico⁵. Y esto es patente cuando en sus conclusiones Habermas coincide con la propuesta ética hegeliana, pero se ve obligado a rechazarla, en el fondo, por considerar que ella tiene una tendencia totalitarista. La base de tal interpretación se entiende si atendemos a la manera en que Habermas entiende el saber absoluto, que suele ser el punto del sistema hegeliano que más malentendidos provoca: el saber absoluto es para Habermas (ibid, 1981, p.15)

el último resultado del proceso de reconstrucción de la apercepción trascendental⁶, que recupera el punto de vista de la totalidad bajo el cual deben subsumirse todas las ciencias, y que le permite situarse en el fundamento de la cultura como un saber omniabarcador. Visto así, no parece un objetivo muy alcanzable o siquiera sensato para la filosofía.

Habermas ha mencionado que la característica clave del fundamentalismo es su intento de poner a la filosofía como juez supremo de la cultura sobre la base de conceptos “ahistóricos” (ibid,1981, p.13). No creo que eso pueda decirse del sistema de Hegel: considero que ese saber absoluto puede ser interpretado como el lugar en el que las diversas perspectivas de aproximación a lo real se funden en una unidad dinámica; es decir, como un saber reconciliador (no omnicompreensivo) de las posibles disciplinas desarrolladas por el hombre, que las dota de articulación y de sentido, que muestra que son perspectivas, que sólo pueden aspirar a una verdad regulativa, provisional, pero cada vez más completa⁷. Sólo en ese sentido considero que hay fundamentalismo en Hegel. Con todo, calificar ese saber absoluto de “ahistórico”, o considerar que el sistema hegeliano quiere situarse como “última palabra”, y que debe bastar para solucionar todo problema filosófico, resulta inadecuado y desproporcionado. A este respecto los comentaristas no están de acuerdo, pero una buena porción de ellos considera que Hegel era plenamente consciente del carácter histórico del conocimiento y de su constante movimiento y autocrítica; de manera que (según ellos) el saber absoluto debe ser considerado no como un final de todo pensar, sino como la cima del proyecto filosófico planteado por los griegos y, en esa medida, como su superación: una puerta a nuevas maneras de asumir el acto cognoscitivo.

Habermas va a defender en este texto (ibid,1981, p.28) que la perspectiva de totalidad no puede serle negada a la filosofía tan fácilmente, y va a llegar a la conclusión de que el cometido de intérprete del mundo vital es algo que se puede dar en la cotidianidad de la praxis comunicativa, y es lo que puede vincular la razón especializada con los sujetos en general. Al respecto sorprende encontrar allí mismo una crítica que se le hace a Hegel (esta vez desde el punto de vista de Rorty) por su pretensión de hacer de la filosofía “algo demasiado popular, importante e interesante para ser verdaderamente profesional. Hegel exigía —dice Rorty— de los profesores de filosofía la incorporación del espíritu del mundo y no solamente el trabajo en su *especialidad*” (ibid, 1981, p.15, cursivas del original).

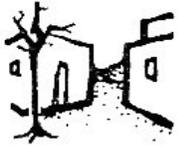
No se ve muy bien si Habermas apoya o no esta crítica, pero, en caso de que así fuera, resultaría sumamente paradójico, porque desecharía con ella todo lo que venga del idealismo, sin ver hasta qué punto se aproxima él a los objetivos de ese sistema (si bien en método y lenguaje pueden ser muy lejanos). El problema que se ve a la base de esto radica en situar la filosofía como juez de la cultura, sin que se diga muy bien en qué consiste esto. Lo cierto es que, en lo que a Hegel respecta, el idealismo absoluto no sostiene que la filosofía esté por encima de la cultura, sino que la concibe como su autoconciencia, su posibilidad de observarse y ligarse con una historia, y hacerse así más consciente de sus procesos y sus acciones (en cierto sentido, la filosofía hace madurar a la cultura a punta de autocrítica y de la asimilación de su pasado⁸). Así, es cierto lo que Habermas mismo menciona: Hegel convierte la filosofía en algo de significación actual y de fundamental importancia para la totalidad de la cultura. Lo curioso, si



⁶ Esta noción de “apercepción” proviene de la teoría kantiana del conocimiento, al respecto, y en general para entender toda la problemática epistemológica que se debate en este texto de Habermas, conviene mirar la exposición que Manuel García Morente hace de Kant, en García Morente, 1985, p. 191-257.

⁷ El profesor Jorge Aurelio Díaz hace a menudo en sus cursos la distinción entre un *saberlo todo*, y el *saber de la totalidad*. El primero requiere un conocimiento minucioso de cada fenómeno que se da en el mundo, el segundo es, en cambio, el saber que nos entrega los conceptos fundamentales, las condiciones de posibilidad del mundo entero, y es el llamado por Hegel saber *enciclopédico*, el saber de la filosofía (Ver también Gadamer, 1983, p.102, y Giusti, 1999, p. 57).

⁸ Sobre este punto podría objetarse que incluso si la filosofía se plantea como una autoconciencia de la cultura, sería siempre una instancia exterior a ella, una reflexión metacultural (su fundamento o su síntesis). Considero que para Hegel es inseparable lo uno de lo otro, es decir, el pensar está inmerso en el proceso cultural en cuanto tal, la filosofía lo hace explícito, lo proyecta y retroyecta para darle significación histórica, pero la filosofía misma no se da independientemente de esa historia. La prueba de esto es que la filosofía debe ser entendida como una historia del pensar (al respecto



Valls Plana (1999) hace una muy buena explicación).

⁹ La diferencia entre lo sustantivo y lo procesal pertenece a la tradición kantiana, y consiste en separar al compromiso público que garantiza un trato recíproco equitativo e igualitario (*procesal*), de todo compromiso privado (*sustantivo*), que está orientado hacia los fines de vida de cada cual (esfera de los razonamientos pragmáticos y religiosos para la felicidad); de ahí que una sociedad liberal sea “aquella que como sociedad no adopta ninguna posición sustantiva particular acerca de los fines de la vida. Antes bien, la sociedad se une en torno a un poderoso compromiso procesal de tratar a las personas con igual respeto” (Taylor, 1993, p.85).

¹⁰ No conozco directamente la *Filosofía del Derecho*, y dado que Habermas la rechazaría al menos a partir de sus seguidores (los “neocorporativistas”, al parecer una visión similar a la teoría de sistemas. Ver Habermas, 1994, p.422 y ss), prefiero atenerme a su propuesta ética y a los textos de Jena (que son trabajos tempranos, 1802-1805): *El Sistema de la eticidad*, *La filosofía del espíritu* de Jena, y la *Realphilosophie*. Ya que no se encuentran traducidos al español, los abordaré desde el estudio que de ellos hace Axel Honneth (1997).

¹¹ En esta discusión la dife-

Habermas apoya a Rorty, es que eso mismo podría decirse de su propuesta en este texto. Concluyendo: ¿el problema está en que Hegel plantee conceptos “ahistóricos” (como un fundamentalista moderno), o por el contrario, en que su pensamiento sea contextualista e historicista? Esto no queda claro. ¿Por qué podría Habermas sostener a la vez dos cosas aparentemente tan contrarias entre sí? La inconsecuencia de la crítica pone de manifiesto un gran desconocimiento del pensamiento de Hegel.

Recordemos que parte del presente objetivo de Habermas es considerar la posibilidad de una valoración positiva de los logros de la modernidad en su conjunto, a pesar del ocaso del fundamentalismo epistemológico. Es por eso que, a mi parecer, critica a Rorty, porque Habermas considera, entre otras cosas, que uno de los aportes de la modernidad que se debe preservar es el de la diferencia tajante entre lo sustantivo y lo procesal (ibid, 1981, p. 14), es decir, la posibilidad de un liberalismo⁹, y Rorty defiende que ni la libertad ni la verdad son condiciones necesarias para establecer formas humanas de convivencia (ibid, 1981, p.13). La crítica no es directa; en realidad Habermas ataca la aplicabilidad de la distinción que hace Rorty entre discurso normal y anormal, apoyándose en contraejemplos que muestran cómo una mezcla equilibrada de los dos ya ha logrado resultados inusitadamente esclarecedores. Además, Habermas apoya el giro pragmático de la teoría crítica en sus líneas generales (considerándolo una puerta a un nuevo paradigma dentro del cual también estaría la hermenéutica). Defiende también que todo conocimiento está mediado por el contexto en que se da (por un medio lingüístico), está referido a la acción y es producto de un esfuerzo colectivo determinado por un mundo de la vida, pero (y esto es importante) se pregunta hasta qué punto eso tiene que implicar una renuncia a la racionalidad. Lo que él no querría admitirle al pragmatismo es la renuncia a la verdad (en sentido no sistemático, interpretada a partir de las redes comunicativas de sentido), ni mucho menos la renuncia a la autonomía moral. Para esto esgrime la posibilidad de unos *nuevos fundamentos* de la acción, fundamentos que se hallan en la *doxa* (opinión), en el intercambio intersubjetivo, y que tienen, sin embargo, un carácter *incondicionado* (aunque no es mucho lo que al respecto nos explica en este texto).

Bien, en esta contienda con el pragmatismo (pero en general contra el positivismo) es donde creo que Hegel le sería de mucha utilidad, porque si bien Hegel aboga por una razón que rebasa el contexto humano y permea todo lo real, cree que ello sólo puede darse en la historia, dentro de contextos espacio-temporales determinados por un *ethos* o una cultura en particular, con significaciones (trasfondos de sentido) propias. La racionalidad del idealismo hegeliano no es, como ya lo señala Rorty, propia de especialistas; es una racionalidad que está a la base de toda relación intersubjetiva y que se manifiesta en el arte, la religión y la filosofía como formas supremas de autoconciencia de la realidad, y cuya meta, la verdad, está siempre en proceso de construcción. En esto justamente fundó la sospecha de que Habermas ha leído a Hegel de manera prejuiciada, porque se ha dejado de lado la confrontación entre su propuesta y el “historicismo” hegeliano, se lo ha desechado por algo que, en principio, parece ser importante para la hermenéutica misma.

Sobre esto cabe recordar que al principio del texto Habermas ha dicho que es imposible tener en cuenta dentro de esta modernidad no fundamentalista una racionalidad sustantiva; tal vez sea con esto con lo que ligue el pensamiento hegeliano,

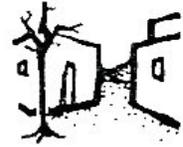
con una metafísica que imponga una noción de vida buena sobre los individuos, y que por lo tanto amenace su autonomía. A este respecto, tengo que decir que Hegel se ha hecho acreedor de esa fama en la tradición liberal (tradición que hasta cierto punto defendía, pero que quería enriquecer); y que eso es algo que puede ser discutido porque también Hegel estaba buscando un punto de engarce entre lo procesal y lo sustantivo, y tal empresa, como Habermas lo sabe, es frecuentemente mal interpretada.

En lo que sigue, y a manera de desarrollo de esta tesis sobre la cercanía del pensamiento de los dos autores, abordaré una comparación más bien laxa de los mismos, tomando como punto de referencia, no la *Filosofía del Derecho* de Hegel, sino sus textos de Jena en conjunto con la *Fenomenología*,¹⁰ y trayendo a cuento la propuesta habermasiana de *Facticidad y validez* en torno a la relación entre sociedad civil y Estado de Derecho. La idea es llegar a mostrar cómo, a partir de contextos y de problemáticas tan diferentes, los dos autores tenían preocupaciones comunes, y concepciones similares del individuo; ello será suficiente para reclamar a Habermas no haber prestado atención a pensamientos modernos que habían intentado buscar también los límites del liberalismo. No tomar en cuenta la historia del pensamiento a la hora de hacer filosofía, es, como el mismo Hegel argüiría, ingenuidad filosófica, falta de perspectiva.

2. LOS MOTIVOS ÉTICOS DEL ACTUAR POLÍTICO: DOS ARGUMENTOS CONTRA EL UTILITARISMO

En el capítulo VIII de *Facticidad y validez*, Habermas hace una propuesta de un Estado de Derecho fundado en su teoría deliberativa que trata de hacerle frente a diversas objeciones que se suponen realistas (fácticas). A ellas responde el autor con cuestiones de legitimidad a las que la visión pragmático-utilitarista (la teoría empirista de la acción) creía no tener necesidad de atender, y muestra cómo las cuestiones de validez también son fácticas y han sido ignoradas o trivializadas gracias a supuestos errados de esa teoría. La presente pelea de Habermas es entonces también la vieja pelea contra Hobbes, y hereda sus problemáticas fundamentales.

Por otra parte, Axel Honneth ha hecho un estudio de los textos de Jena de Hegel, en el que desea sacar a la luz lo que sería una *lógica moral*¹¹ de los conflictos sociales y su relación con la constitución de la identidad personal, a partir de las tres instancias de reconocimiento que Hegel estructura (amor, derecho y valoración). La propuesta empírica de un *individuo intersubjetivo* que hace Honneth en concreto, pretenderá ser una nueva crítica de la visión naturalista de las motivaciones de los conflictos, que le dé lugar y relevancia a un ámbito de tensiones éticas dentro del intercambio comunicativo; esto por contraposición a los desarrollos de Hobbes y Maquiavelo, cuya idea de la lucha de intereses (de poder) no deja sitio a una lucha éticamente motivada, y por tanto, se queda corta para explicar la complejidad de las motivaciones de los conflictos sociales. De otro lado, en la filosofía práctica que Hegel desarrolla en la *Fenomenología* (Autoconciencia y Razón; Hegel, 1993, p. 107-255), se muestra la gestación, consolidación y caducidad del individualismo en sus diversas manifestaciones históricas (que desemboca en el kantismo), para llegar a la conclusión de su insuficiencia



rencia entre moralidad y eticidad, que brota de la diferencia entre lo procesal y lo sustantivo, de la que Habermas y Hegel son conscientes, no es fácil de establecer; pues dado que, mal que bien, ambos se sitúan en un punto medio entre liberalismo y comunitarismo, no consideran que las dos sean excluyentes entre sí. La diferencia sólo se hace importante cuando Hegel contrapone una a la otra y luego explica su reconciliación, hasta ese punto (mientras no entre a hablar de la *Fenomenología*), no haré mayor diferencia entre ambas.

¹² Entendida como ámbito de la opinión y la discusión



pública, como praxis deliberativa.

¹³ Una teoría que considera que las diversas esferas de la sociedad (que también se entiende como sistema) son independientes entre sí: la economía, la cultura, la política, la sociedad, el derecho, la ciencia, etc., forman sistemas cerrados y autorreferenciales. Su principal dificultad está en generar mecanismos efectivos de regulación estatal de los mismos para integrarlos funcionalmente.

¹⁴ J. Elster, "The Possibility of Rational Politics", en D. Held (ed.), *Political Theory To-*

como método de autocomprensión del individuo humano.

Lo que Hegel deja en claro es que, para que la ley humana, y en general todo vínculo político, tengan algún contenido y significación, para que el individuo no entre a juzgar el *ethos* desde el tribunal de una razón subjetiva aislada, debe hacerse consciente de que la intersubjetividad es lo que lo constituye como individuo; ella no debe ser algo externo a su identidad, porque de otra forma siempre le será ajena y, por tanto, su acción estará condenada a una desproporción entre la ley y su aplicación (pues la ley es el resultado de esa intersubjetividad). La vía para lograr ese mismo objetivo ético radicará, en los textos de Jena, en un proceso de reconocimiento que reviste varias etapas de acuerdo a las esferas en que se realiza, y que culmina con una autoconcepción del sujeto como "persona jurídica" en un Estado de Derecho. Sobre la base de estos dos desarrollos considero que hay fundamentos suficientes para una contrastación de la propuesta de Hegel y la de Habermas. Ahondaré primero en ésta última, hasta donde sea posible, para luego pasar a hacer un ensamble con la noción de lucha por el reconocimiento.

A. EL ARGUMENTO DE HABERMAS

La primera y más fundamental crítica de Habermas al utilitarismo apunta hacia su restringida y tendenciosa noción de poder. Considera que entenderlo como mera "capacidad de coerción" es negar la existencia de un poder comunicativo que se da de hecho (Habermas, 1994, p.408). En segunda instancia estaría la crítica a la manipulación de ese poder comunicativo por parte del poder social autónomo interesado, una instrumentalización de la política¹² que proviene de ese prejuicio naturalista, y que desemboca en un Estado autónomo y especializado que no puede captar ni dar solución a los problemas globales, y que se dedica a evitar crisis a ciegas (pues reduce su perspectiva a las crisis de integración sistémica, cuando es manifiesto que ellas provienen muy a menudo de la desintegración social). Otra cuestión que la teoría empirista de la acción pasa por alto es que las decisiones de los individuos se dan en "contextos sociales de cambio de intereses y orientaciones valorativas" (ibid, 1994, p.412); teorías de la democracia como la sistémica¹³, el pluralismo, la económica, la de la elección racional, toman al público de ciudadanos fuera y desligado de las raíces que lo atan a su mundo de la vida, de manera que en su contención normativa evaden toda responsabilidad política. Esto lo hacen considerando la política y el derecho como sistemas funcionales diferentes, de manera que, pretendiendo ser realistas, lo que hacen es desintegrar el sistema mismo, porque esos sistemas cerrados e independientes ya no pueden tener un lenguaje común para su mutua regulación, que sólo podría darse en una conexión comunicativa con la opinión pública.

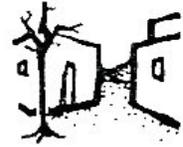
Cuando Habermas entra a criticar a fondo la teoría de la elección racional, subraya que en un sistema estatal entendido de esa manera se repite la paradoja de Hobbes, pues no se ve por qué podría interesarle, o justificarse funcionalmente para determinado sistema, la referencia a otro sistema (y la búsqueda de un lenguaje para ello), mucho menos cuando esto significa una intervención en su mecanismo de autolegitimación. De otro lado, Habermas hace notar que las decisiones de los individuos se dan dentro de un campo político de valores y actitudes: su elección "no es un proceso

de adaptación ciega, sino más bien el resultado de una formación constructiva de la opinión y de la voluntad” (ibid,1994, p.415); de manera que, siendo realistas, no todo comportamiento social puede concebirse como acción estratégica, o como resultado de cálculos egocéntricos de utilidad.

Para Habermas, en el mundo fáctico se da una buena dosis de moralidad y de sentido del deber: existen las acciones reguladas por normas que se reconocen intersubjetivamente, de manera que el concepto de racionalidad debe ser ampliado, debe distinguirse entre la racionalidad *instrumental* o funcional y la racionalidad *práctica* que le sirve de trasfondo a las elecciones estratégicas. Para esto trae evidencia de una investigación hecha por Elster¹⁴, en la que se diferencia y se trata de rastrear los motivos que han entrado en juego en los procesos de construcción de las Constituciones finlandesa y estadounidense: por un lado la *negociación* de intereses, y por otro la *argumentación*. Respectivamente se distinguen los criterios de *credibilidad* de los criterios de *validez* de las decisiones, ambos presentes en ese proceso. Aquí se hace notar también que, mientras la negociación trata de hacer converger los *diversos* intereses, la argumentación llega más fácilmente a consenso porque se funda en el *vínculo de razones comunes* (ibid, 1994, p.419). Su hilo conductor es la imparcialidad: los discursos prácticos se orientan hacia el “bien común” de la nación, al establecimiento y la garantía de relaciones de convivencia. Se muestra así que en los procesos de negociación constitucionales hay efectivamente un influjo de políticas deliberativas que filtra argumentos generadores de legitimidad; lo que sucede es que ellas no se manifiestan como motivos de un individuo con la misma facilidad en que aparecen en ámbitos sociales, y dado que el utilitarismo tiende a hacer explicaciones a partir de la base individual de decisión, no le son tan patentes.

Otra versión del utilitarismo, el neocorporativismo, es atacada por Habermas a manera de un nuevo argumento contra la teoría de sistemas aquí esbozada. Se trata de una reformulación en términos sistémicos que H. Willke¹⁵ ha hecho de la teoría estamental de Hegel, considerando que el derecho puede llegar a constituir la vía de comunicación y regulación intersistémica, cuando ya se ha planteado que los sistemas tienen incluso diferentes gramáticas (ibid, 1994, p.422-431). Aparte de la dificultad de conectar estos sistemas a través de sus conflictos¹⁶, surge el problema de hacer prevalecer los derechos de los sistemas o de las colectividades sobre los derechos individuales, cuando ellos deberían ser medios para ejercer los derechos individuales a través de procedimientos discursivos. Aquí se ponen de manifiesto dos cuestiones fundamentales para Habermas. La primera es que la legitimación de las decisiones sistémicas sólo puede ser otorgada por esa deliberación: el discurso de los expertos debe conectarse con la formación democrática de la opinión y la voluntad para que no llegue a ponerse en su contra desde una actitud autoritaria y paternalista. La segunda cuestión muestra que hay otro supuesto falso tras el utilitarismo de tal propuesta: “el saber profesionalmente movilizado de los especialistas puede aislarse de valores y de puntos de vista morales” (ibid, 1994, p.431). De hecho, muchas veces el disenso entre especialistas se debe justamente a que sus discusiones funcionales están impregnadas de argumentos normativos, argumentos que proceden del mundo de la vida (valorativos)¹⁷.

A partir de todas estas cuestiones, Habermas concluye que las tareas de integración



day, Oxford, 1991. Citado por Habermas, 1994, p. 418.

¹⁵ H. Willke, *Ironie des States*, Frankfurt a. M., 1992. Citado por Habermas, 1994, p.422.

¹⁶ Y no desde su constitución misma, que, como se vio, ya era algo claro para Hegel y algo a lo que Husserl se había enfrentado sin éxito —desde el punto de vista de Habermas.

¹⁷ Tal vez Habermas ha leído a Hegel desde la perspectiva de reevaluaciones



contemporáneas como ésta. El punto que quiero hacer notar es que la razón por la que Habermas las rechaza es por el utilitarismo que implican, pero tanto si Hegel plantea una teoría de sistemas en su *Filosofía del Derecho*, como si no, lo cierto es, como se verá en seguida, que, tanto en sus textos de Jena como en la *Fenomenología*, rechaza de plano el utilitarismo.

¹⁸ Véase al respecto Habermas, 1994, p. 453 y 466-467.

¹⁹ Habermas critica (ibid, 1994, p. 447) la concepción que Hegel tiene en su *Filosofía del Derecho* de la sociedad civil, pues, según dice, Hegel

social mantienen y deben mantener un puesto de igual dignidad en la agenda política, sin que esto impida diferenciar funcionalmente la sociedad, lo cual sólo quiere decir que ella no se agota en esos sistemas, que, por ejemplo, la complejidad de sistemas como el educativo o el científico no puede ser explicada a partir de la lógica de la rentabilidad. Una cosa es la integración comunicativa (en que el derecho le da forma jurídica a instituciones existentes) y otra la integración sistémica (en que coordina funcionalmente relaciones sociales generadas por él mismo); la una no puede pretender dar cuenta de la otra o anular su importancia¹⁸. La agenda política debe tener en cuenta que las voces del ciudadano y de los sistemas de negociación son diferentes, y que tal vez el primero puede abordar mejor y hacer visibles cuestiones globales que pueden desestabilizar los sistemas:

“los lenguajes especiales neutralizan hasta tal punto el lenguaje ordinario —al igual que los subsistemas funcionales neutralizan el mundo de la vida— que ni aquél ni éste pueden constituir ya una caja de resonancia que fuese lo suficientemente compleja como para tematizar y tratar problemas concernientes a la sociedad global” (ibid, 1994, p. 423). Y más adelante: “Los sistemas semánticamente cerrados no pueden ser movidos a encontrar por sus propias fuerzas el lenguaje común que han menester para la percepción y articulación de relevancias y criterios concernientes a la sociedad global. Para ese fin se dispone (...) de un lenguaje ordinario que circula a lo largo y ancho de toda la sociedad” (ibid, 1994, p. 432)

Las condiciones de posibilidad de esa interacción legitimadora —entre la sociedad civil (opinión pública) y los sistemas— están dadas por dos vías comunicativas: el derecho y los medios masivos. Para poder explicar el funcionamiento de esa mediación, Habermas plantea una metáfora hidráulica en la que fusiona el derecho y la política, y en la que exige una liberalización tanto del aparato administrativo como de los medios de comunicación (entendiendo por esta liberalización la prioridad de los motivos morales o normativos sobre la funcionalidad y el poder movilizad socialmente —informal). Antes de pasar a explicar en qué consiste, considero pertinente hacer un primer paralelo con Hegel.

B. EL ARGUMENTO DE HEGEL

Frente a Kant, Hegel considera que la exigencia del deber, más que algo autoimpuesto, es un elemento efectivo de la realidad social: “la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizaran la libertad” (Honneth, 1997, p.13). Hegel lleva a cabo una reflexión inspirada en el modelo hobbesiano, según la cual los sucesivos conflictos (como acontecimientos prácticos) generados por la lucha por el reconocimiento, conducen a la sociedad a superar las diversas instancias de contratos y de normas hacia una “situación de libertad vivida comunicativamente”. El giro que se opera sobre el naturalismo de Hobbes radica en la forma en que describe los motivos de esa lucha. Desde el punto de vista del naturalismo, el presupuesto de la concurrencia permanente de los sujetos se funda en la conciencia generalizada del egoísmo de los intereses particulares, de las estrategias para la obtención de poder y, por tanto, en una actitud de desconfianza como materia prima de toda vida social. El punto de máximo

desarrollo de la lucha por la autoconservación es un poder estatal absoluto que insta la tregua, y que resulta del cálculo instrumental de los intereses en pugna.

Bien, Hegel es plenamente consciente de que la organización del hombre moderno no debe ser ciega al hecho de la mediación productiva y de la distribución de bienes en las relaciones intersubjetivas, y que tal mediación implica una libertad negativa desde el derecho natural (empirista y formal —kantiano—). Sin embargo, a pesar de tener reservas frente al utilitarismo, Hegel no está totalmente de acuerdo con la alternativa kantiana por considerar que ella es una teoría atomística (individualista), donde las acciones morales se aíslan de toda necesidad empírica; y lo que es peor, que a unos sujetos totalmente independientes entre sí debe añadirseles desde fuera un contexto ético que les es extraño. Hegel se traza el objetivo de llegar a mostrar lo que es una totalidad ética ideal dentro del esquema de un «organismo vivo», que se caracterizaría por ser: 1) la «unidad viva» de «la libertad de lo general y de lo individual» donde lo público es constitutivo de lo privado, y no su resultado; 2) una expresión de las costumbres que existen de hecho en una comunidad social de comunicación, como actitudes intersubjetivas realmente practicadas (no como imposiciones unilaterales del sector público o el privado); y 3) la eticidad absoluta se caracteriza por estar fundada sobre una esfera de libertad negativa (la sociedad civil) en la que los intereses individuales son mediados por el mercado (Honneth, 1997, p.24)¹⁹.

Con esto, Hegel ha cambiado las premisas con que operaba la modernidad: por una parte, algo tan central como la autonomía del individuo quedará supeditado a su conexión y unidad con el todo ético, y por otra, la sociedad no podrá ser concebida como un *agregado*, sino como la *red de lazos éticos* “por cuyo cauce se mueven los individuos”. Hegel no se enfrenta en realidad a una explicación de cómo se constituye la comunidad en general, su tarea se orienta hacia una «ampliación» de esas formas germinales hacia relaciones de interacción social «más globales». El proceso que cumple con este objetivo es teleológico, pero tiene un permanente carácter negativo y conflictivo: “es la existencia de la diferencia [la moralidad] lo que saca a la eticidad de su estadio natural originario y, en una secuencia de reintegraciones del desequilibrio, conduce finalmente a la unidad de lo general y lo particular” (ibid, 1997, p.26 Paréntesis mío). Con la socialización del individuo corre paralelamente un proceso de crecimiento de las formaciones colectivas que va en incremento de la libertad individual. Ese proceso se logra a partir de relaciones de reconocimiento; y así es como el «devenir de la eticidad» es una imbricación de los procesos de individuación y socialización.

Algo que Honneth anota insistentemente es que lo natural de esta situación de los individuos no es la lucha, como en el naturalismo, porque entonces no se vería cómo es empíricamente posible llegar a la idea de derechos y deberes intersubjetivos, si no es imponiéndola desde fuera y, por tanto, injustificadamente²⁰. Por el contrario, ellos tienen un carácter necesario empíricamente, porque **la misma concurrencia recíproca descubre unas previas relaciones de reconocimiento, y demanda que emerjan legalmente** (que sean elevadas a una relación de derecho). Lo que hace a cada cual valioso es el reconocimiento (como posición natural), pero se repara en ello sólo cuando el conflicto aparece:

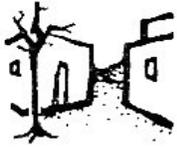
“...sólo en tales relaciones precontractuales de reconocimiento recíproco, que subyacen en las relaciones de concurrencia social, puede anclarse el potencial moral



la consideraba un mero “sistema de las necesidades”, un “sistema de trabajo social y de tráfico de mercancías”, al estilo marxista. Creo que Hegel no tiene ningún interés en reducir, como Marx, las relaciones sociales a vínculos económicos, y eso puede verse en lo que hasta aquí he explicado, otra cosa es que Hegel sepa muy bien que, al dejar el mercado fuera de esos vínculos se estaría situando prácticamente en un mundo medieval.

²⁰ Como sucede tanto en el caso de Hobbes (el efecto de la astucia), como en el de Kant (el imperativo de la moral).

²¹ Honneth hará un especial énfasis en este punto para rechazar la filosofía sistemática de Hegel, arguyendo que Hegel sale de una verdadera intersubjetividad (presente



en sus textos de Jena) para encerrarse en una conciencia espiritual ahistórica y racional idealista. Considero que esta afirmación es arriesgada y que es susceptible de un estudio más profundo; sugiero al respecto tener en cuenta opiniones como la de Gadamer (en particular 1983, p.75-107).

²² El individuo es primero social que individual, de ahí que su proceso de constitución como plena conciencia sea una sucesión de intentos por hacer valer un individualismo cada vez menos empírico (natural) y más propio de un pensamiento *moral* (normativo). La *Fenomenología* nos muestra, en las dos secciones aludidas, un proceso que explora diversas actitudes frente a la ley práctica que van desde el estoico hasta el kan-tiano, que es el más enriquecedor modo de individualismo que debe ser superado (Hegel veía necesario volver a una *eticidad*, a vínculos sustantivos, luego de mostrar las deficiencias de una *moral* abstracta e individualista. Dado el proceso realizado, esa *eticidad* sería *absoluta*).

²³ Por supuesto, no todas las decisiones estatales se fundan en este modelo comunicativo en particular. También hay iniciativas internas al mismo, en las que pueden no acudir al

que llega hasta la predisposición individual de una delimitación recíproca de la propia esfera de libertad” (ibid, 1997, p.58).

La existencia individual es en este sentido *mediata*, está dada por un saber recíproco: el hombre es necesariamente un ser que reconoce y es reconocido, de manera que en principio se autolimita; la lucha no está motivada por la conjunción de las diversas autoafirmaciones, sino por una omisión del reconocimiento debido por parte de algún individuo.

3. DOS ESQUEMAS DE PROCEDIMIENTO DEL ESTADO DE DERECHO

A partir de las dos exposiciones realizadas es posible empezar a ligar las propuestas de Habermas y Hegel. Este lazo es fundamentalmente la idea que cada uno tiene de la relación entre el individuo y la ley, entre la opinión personal y el resultado del movimiento público de las diversas opiniones. Está visto que, al menos en los textos de Jena que Honneth nos presenta, Hegel tenía una idea muy particular de la interacción social, pero lo cierto es que esa descripción, aun siendo comunicativa y basada en la interacción práctica, está muy lejos de poder dar cuenta de las problemáticas globales y post-industriales que Habermas debe abordar. Lo que quiero decir es que tal vez el contextualismo que Habermas le achaca a Hegel, tenga algo que ver con el nivel de complejidad de la sociedad y el Estado para los que Hegel estaba planteando su proyecto. Si hubiésemos de poner en vigencia a Hegel, habría que hacer una lectura muy selectiva de tal propuesta para distinguir las exigencias de su tiempo de las del nuestro; de ello es muestra, por ejemplo, el sistema que él propone para explicar la injerencia del individuo en el derecho (el contrato), que se funda exclusivamente en el delito (la desobediencia civil). Es cierto que tal delito es simbólico, porque se enmarca dentro del esquema de la lucha por el reconocimiento, pero también lo es que Hegel no hace mayor alusión a los vínculos lingüísticos de la intersubjetividad (quizá los obvie, lo cierto es que no los exalta, como lo haría un contemporáneo nuestro). Tampoco en la *Fenomenología* se resalta algún tipo de praxis deliberativa, las relaciones entre el individuo y su entorno social tienen una importancia radical para el avance de ese individuo hacia concebirse como parte de un “espíritu absoluto”, pero no es en el *diálogo* donde suceden los procesos determinantes del desarrollo de la *eticidad*, sino en la *conciencia* de cada sujeto²¹. En cualquier caso, no debe olvidarse que si bien en el orden de la exposición la *Fenomenología* va de lo individual a lo colectivo, sus conclusiones mostrarán que lo originario es lo colectivo, y que sólo a través de ello es posible fundar una plena individualidad.

En cuanto a las primeras propuestas de filosofía política de Hegel, encontramos que considera que el individuo, a medida que toma conciencia de sí, lleva a cabo un proceso de toma de distancia y cuestionamiento de las estructuras sociales en que está inmerso²². Tal proceso se da, en principio, porque sólo así puede el individuo entender cómo lo determinan desde dentro esas estructuras, pero también porque cuando el tejido de reconocimiento afectivo, derecho o valoración se desgarran (reconocimiento falsado o su ausencia), su integridad se ve amenazada, y entonces tiene que defenderla, tiene que retar ese sistema de reconocimiento a una lucha. Esto se lleva a cabo por medio del delito, que se entiende en términos de agresión a un *otro* (un individuo o el derecho

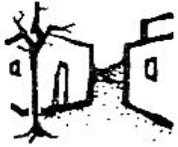
mismo) para llamar su atención y recordarle los propios derechos a la especificidad, la propia existencia. El derecho, por su parte, es un organismo que refleja los procesos sociales de constitución de la eticidad, que se enriquece con sus mediaciones conflictivas y que va adquiriendo cada vez una injerencia más sólida o mejor justificada sobre la sociedad. El punto más alto de su desarrollo es el momento en que llega a ser consciente de la plena universalidad que debe estar a la base de toda ley (dada la igualdad de los individuos), pero en que ha llegado a ser lo suficientemente concreto como para poder abordar toda problemática que la lucha por el reconocimiento le presente, de manera que ha superado también toda ley moral abstracta.

El delito tiene entonces (Honneth, 1997, p.36) un valor plenamente positivo, es la manifestación de exigencias de identidad cada vez más amplias, que paulatinamente logra relaciones éticas más maduras; cada nueva exigencia remite a una mayor autonomía, pero también a la consciencia de una recíproca dependencia como “miembros de un todo”. El delito genera la emergencia de reconocerse como destinados unos a otros y a la vez como plenos individuos. Es por esto que se llega a una *eticidad absoluta* en la que la interacción social de reconocimiento es reflexiva (cada cual se intuye a sí mismo en el otro) y donde la base comunicativa es la solidaridad: es más relevante el encuentro en el marco global de una comunidad ética, que la diferenciación jurídica. La lucha tiene la significación de una continua formación de la conciencia hacia una creciente universalización.

Honneth está particularmente interesado en indagar por los motivos del delito, pero a la altura del texto más elaborado de Jena (la *Realphilosophie*) no encuentra más que un giro hacia el discurso sobre el autoconocimiento del Espíritu. Plantea entonces dos interpretaciones: la una afirma, ligada a los desarrollos anteriores, que el delito tiene su fuente en un uso abstracto del derecho, un falso formalismo de la aplicación, y que tiene por objeto exigirle un incremento de la sensibilidad al caso particular y su contexto; la segunda interpretación apela a que la fuente del delito sea la no consideración de las diferencias de oportunidades individuales (materiales) para la realización de las libertades jurídicamente garantizadas. Honneth sugiere que hubiera sido perfectamente coherente de parte de Hegel haber tratado de darle una nueva dimensión al derecho que permitiera aquella sensibilidad hacia los motivos morales, fundándose para ello en ideales de solidaridad (simpatía social) que en otros textos eran tan fructuosos; para finalmente concluir que el Estado tendría una esfera moral (en términos de una relación intersubjetiva en que los miembros de la sociedad se saben reconciliados entre sí), una esfera donde las historias de vida de cada cual serían respetadas en su especificidad y en la que entonces se daría un acceso a las costumbres culturales. A la luz de la propuesta de Habermas, la sugerencia de Honneth parece muy iluminadora y, en ese sentido, sería viable desarrollar a partir de este concepto de lucha por el reconocimiento (que está presente implícitamente a todo lo largo de la *Fenomenología*) una teoría deliberativa del derecho.

Bien, habiendo mostrado esto, cabe ahora dar una mirada a la metáfora hidráulica de la relación entre ciudadano y Estado en Habermas. Su idea con esta explicación del Estado de Derecho fundado en una praxis comunicativa legitimante, plantea tres estructuras concéntricas a través de las cuales fluyen argumentaciones en torno a las





respaldo de la opinión pública y en las que pueden tenerlo en cuenta sólo implícitamente (esta es su manera ordinaria de proceder). Esto explica por qué hay un *output* comunicativo: las respuestas estatales deben hacerse explícitas y justificarse ante la periferia (en un lenguaje no especializado desde luego).

²⁴ Una afirmación es *deontológica* cuando establece un imperativo, un *deber* o una norma; se opone entonces a una afirmación *fáctica*, que expresa lo que las cosas son sin más.

²⁵ Ibid, 1994, p. 456-460. Al respecto debo aclarar que determinar si esta idea de Habermas es consistente con su propuesta ética es un problema muy debatido entre

problemáticas globales, que tienen que ver directamente con la integración social, y que afectan la integración sistémica (este esquema describe entonces el proceso de comunicación y decisión del sistema político, proceso en el que se ha de fundar su legitimidad y su eficacia). La periferia externa está conformada por sujetos colectivos autogestionantes que manifiestan su opinión como colectividades, de manera que ella se abre paso por vía de un lenguaje común hacia el interior del sistema. Ello sucede bajo las mediaciones de un aparato corporativo o periferia interna (que incluye instituciones administrativas estatales y privadas, y medios de comunicación), que somete esa opinión a procedimientos de deliberación a mayor escala, y que finalmente la remite hacia el núcleo del sistema, en donde se encuentran el aparato administrativo, judicial, y parlamentario. En este último paso, la opinión es filtrada por medios institucionales de tal forma que prevalecen, de hecho, los argumentos normativos por encima de las negociaciones. Todo esto permite a Habermas anclar las decisiones estatales en un *input*, en un flujo proveniente del mundo de la vida, y tener presentes cuestiones globales que los sistemas, dentro de su óptica funcional, no podrían captar²³. La veracidad, legitimidad y efectividad del Estado de Derecho se mide entonces por su dependencia respecto de la opinión pública, su relación, en últimas, con los individuos:

“...los medios de comunicación de masas han de entenderse como mandatarios de un público ilustrado, cuya disponibilidad al aprendizaje y capacidad de crítica presuponen, invocan y a la vez refuerzan; al igual que la Justicia, han de preservar su independencia respecto de los actores políticos y sociales; han de hacer suyos de forma imparcial las preocupaciones, intereses y temas del público...” (Habermas, 1994, p. 460)

Considero que este esquema es bastante cercano, al menos en la importancia que Habermas le da a las mediaciones intersubjetivas del derecho, a la propuesta hegeliana de la interacción entre derecho y sociedad civil. Así se justifica que en la propuesta de Habermas la filosofía, como filosofía política, como razón práctica, sea vigilante de la cultura o sea su autoconciencia, y no sólo desde el punto de vista de los especialistas, sino, como él mismo lo dice, también desde el punto de vista de la gente de a pie; si la anterior exposición de la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento es acertada, los dos autores estarían mucho más cerca el uno del otro de lo que se cree

Asumiendo que la exposición sea acertada, es entonces viable concluir que los dos autores quieren fundar el Estado de Derecho sobre los motivos éticos de la acción, impidiendo así una deslegitimación naturalista; los dos han bajado el saber sobre el “sentido”, el saber práctico, a la cotidianeidad y han visto en la gente común la verdadera autoconciencia de los sistemas sociales y del derecho. Ahondando un poco más, podría llegar a mostrarse incluso que los dos fundan un liberalismo concreto y contextualizado, y desconfían de un derecho *deontológico* sin bases en el mundo-vital, es decir, en un “deber ser” que no tenga contenido alguno.²⁴

Hay que reconocer que, por supuesto, se distancian en la manera en que estructuran la injerencia del individuo o de las colectividades mundo-vitales en el aparato estatal; mientras que los textos de Jena postulan por único medio de injerencia el delito, Habermas lo tiene en cuenta sólo como caso límite de protesta de la sociedad civil, pero lo cierto es que para él la función de la opinión pública en el derecho se ejerce fundamentalmente en situaciones críticas de vulneración de derecho (es un

procedimiento extraordinario de movilización de la sociedad hacia el núcleo del sistema):

“... la desobediencia civil implica actos ilegales, habitualmente por parte de autores colectivos, actos que son públicos, que hacen referencia a principios y que son simbólicos en su carácter, actos que primariamente implican medios no violentos de protesta y que apelan a la capacidad de razonamiento y sentido de justicia de la población. El objetivo de la desobediencia civil es persuadir a la opinión pública en la sociedad civil y política de que (...) una particular ley o política es ilegítima y que hay base argumentativa suficiente para proceder a cambiarla”. (Habermas, 1994, citando a Cohen y Arato, p. 465. En esta misma página llega a hablar de que lo que se manifiesta en el delito es “la autoconciencia de la sociedad civil”)

Esta divergencia se subsana porque, sin importar los medios de injerencia de la sociedad civil, es claro que los dos conciben el Estado de Derecho como una entidad capaz de cambiar según cambia la sociedad y de reflejar su *ethos* (pues está anclado en ella); considero que en esto se basa la crítica que ambos hacen al liberalismo de corte kantiano: el sistema de Estado de Derecho debe ser ahistórico pero sólo en tanto es la estructura que un mundo cotidiano debe llenar de contenido —gracias a una génesis intersubjetiva de sentido.

Otra cuestión ligada a ésta y relevante para la confluencia de los dos autores, es que establecen un continuo entre la esfera pública y la privada: Hegel, porque traslada las problemáticas éticas en torno a la identidad personal a un plano jurídico político, trazando un continuo entre la familia y las diversas esferas de interacción hasta el Estado; y Habermas, porque considera que la fuente de la que la opinión pública se nutre son las vidas privadas y su entramado, la cotidianeidad ética del mundo-vital (las dos esferas no se diferencian en virtud de sus temas de discusión, sino en el modo de comunicación que le es propio a cada cual, la materia de reflexión fluye de una a otra (ibid, 1994, p.445-446)). En eso los dos autores han tomado distancia del liberalismo, sin que eso quiera decir que sean comunitaristas: Habermas, porque le exige al Estado y a los medios de comunicación, en tanto son la esfera pública más amplia, total imparcialidad y les exhorta a fijar su atención sobre los motivos morales de la acción y la deliberación política²⁵; Hegel, por su parte, porque considera que el punto más alto de reconocimiento intersubjetivo se da allí donde aparece el individuo de derechos, el individuo libre e igual. El hecho de que Hegel le exija a Kant que de contenido a esa moralidad, fundando la individualidad en los vínculos sociales, no quiere decir que esté en pro de una heteronomía moral, sino que considera que toda moralidad debe venir arraigada a un contexto.

Para repuntar esta convergencia general, quisiera hacer mención de dos cuestiones bastante sugestivas. La primera es que Habermas apele al arte, la religión y la literatura como modos de expresión análogos a la opinión pública, que la reemplazan o la concretizan con el tiempo dándole resonancia global (ibid,1994, p.445). Para alguien que haya leído a Hegel resulta inevitable pensar en las manifestaciones del espíritu absoluto o de la cultura como colectividad intersubjetiva dinámica (arte, religión y filosofía), que son las formas más altas de decantar y de manifestar su autoconciencia. Aunque Hegel hable de filosofía y no de literatura, lo cierto es que él no considera que la filosofía o el pensamiento humanos se den exclusivamente en los textos filosóficos



sus lectores, y que da tema suficiente para una monografía. Asumo simplemente que en principio es posible esa consistencia entre ética y moral, pero no pretendo llegar aquí a una conclusión sobre el problema de interpretación del pensamiento de Habermas.

²⁶ De hecho, según Giusti, (1999, p.87) Habermas tenía conocimiento de la doctrina de la lucha por el reconocimiento de los textos tempranos de Hegel (cita en



especializados, o que éstos no incluyan la historia que los determina desde dentro (que no sean en cierta forma un tipo de literatura). La segunda cuestión sugestiva es que Habermas apele al concepto de reconocimiento para explicar la dimensión ética de la injerencia civil:

“Las decisiones colectivamente vinculantes tienen que poder interpretarse a la vez como realización de los derechos, de modo que, a través del modo que representa el derecho, las estructuras de reconocimiento que caracterizan la acción orientada al entendimiento se transfieren del nivel de la interacción simple a las relaciones anónimas entre extraños, abstractamente mediadas” (ibid, 1994, p.467).

Esto es justamente lo que sucede en el esquema hegeliano del Estado de Derecho: que sin importar si los actores que entran en conflicto defendiendo su derecho a ser reconocidos son o no miembros de una misma familia o comunidad, el desenvolvimiento del esquema los lanza progresivamente por encima de esas formas primarias de reconocer la igualdad del otro hacia formas cada vez más universales, de tal manera que sin importar quién sea el otro, un individuo se reconoce a sí mismo en él y entiende que debe respetarlo.

4. CONCLUSIONES

Con este rápido paralelo entre los dos autores creo haber dejado en claro que aquella crítica hecha por Habermas a Hegel, en *La filosofía como vigilante e intérprete*, no sólo es injustificada, sino que cierra la posibilidad de sopesar una propuesta postliberal que hubiera aportado mucho a su proyecto ético. Dada la tradición pragmatista que Habermas ha absorbido, y las fuertes críticas que esa tradición había hecho a pensamientos modernos sistemáticos como el de Hegel, es bastante difícil, en principio, esperar que hubiese revisado las propuestas de la modernidad de manera independiente de las críticas a su validez objetiva. Pero, aunque se pueden tener muchas reservas acerca de la absoluta verdad de un sistema, eso no exime de valorar los análisis que ese sistema entrega en torno a problemas particulares.

El punto que quiero hacer notar es que, según se mostró, Hegel ya había abordado una crítica al utilitarismo a partir de una idea de los vínculos éticos entre los individuos de la sociedad civil, había hecho una crítica a la moral normativa abstracta del liberalismo, había propuesto una esfera de intercambio y mutua regulación entre el individuo y los estamentos públicos, y sobre todo, Hegel había pensado ya en la racionalidad como un *nosotros* (capaz de consenso, fundada implícitamente sobre el mutuo reconocimiento). Incluso si todas estas propuestas dependen de o están articuladas dentro de un sistema de pensamiento atado a las “viejas doctrinas trascendentales”, y a la desdeñada pretensión de objetividad, vale la pena ver hasta dónde se pudo llegar con ellas. No creo que esto sea promover una utilización del pensamiento de Hegel al margen de sus grandes metas, porque, en cualquier caso y según creo haber mostrado ya, el sistema de Hegel no es tanto una serie de ideas fijas en torno a un problema, como una propuesta para repensar los problemas de la filosofía en general: un método de investigación. De manera que en el fondo esa propuesta parcial no es separable del panorama lógico (dialéctico) desde el cual fue construida. Si la crítica de Habermas en *La filosofía como vigilante e intérprete*, apunta a desprestigiar la dialéctica

como método de fundamentación y de realización de la racionalidad moderna, y si Habermas admitiera abiertamente la cercanía a Hegel de su propuesta ética, entonces tal vez tendría que concluir, muy a su pesar, que su modelo de Estado de Derecho funciona dialécticamente, y que su idea de la filosofía como vigilante e intérprete de la cultura no es otra cosa que una autoconciencia de tipo hegeliano.

Muchos podrían decir que este planteamiento del Estado de Derecho de Habermas simplemente efectúa una especie de giro hegeliano en su pensamiento, pero esa sería una manera de ocultar el problema: si Habermas está desempolvando ideas acerca de los límites del liberalismo, se esperaría que las atribuyera a sus autores, y que valorara el manejo que esos autores les dieron, entre otros motivos, para tener una panorámica de los posibles caminos a seguir.²⁶ Hegel habría sido un excelente interlocutor para articular la crítica al modelo normativo liberal, sin caer en un comunitarismo premoderno (sin tener que renunciar a la ilustración, que es algo clave para Habermas también); pues, dando crédito a la intención de Hegel de consumir (superar) *éticamente* la *moralidad* moderna, puede tomarse su propuesta como una evidencia de que no hay un tercero excluido entre una y otra concepción, lo cual sería sin duda un apoyo para la discusión actual de Habermas.

El gran problema de los contemporáneos sigue siendo su incapacidad de mirar el pasado de forma desprevenida, su convicción de tener que empezar siempre de cero, “suspendiendo el juicio”. Pero entonces incurrir en el error de que, queriendo volver a inventarlo todo, lo repiten innecesariamente; en vez de heredar lo que la historia del pensamiento les entrega y partir críticamente de ello.

mariavilla26@hotmail.com



particular “Trabajo e interacción” en *Ciencia y Técnica como ideología*, Habermas, 1984, Tecnos, Madrid —texto que no tuve oportunidad de revisar para este ensayo). Esto no invalida en ningún sentido mi presente tesis, antes bien, la refuerza: si Habermas sabía de este modelo y si se valió de él en algún momento, ¿por qué no reconocer a Hegel como una opción válida de crítica y construcción de la modernidad? ¿por qué limitarse a valorar los desarrollos neo-hegelianos corporativistas sin atender a su origen? Tengo la impresión de que Habermas asimiló demasiado el pensamiento de Hegel al de Marx, y cerrándole la puerta a éste último creyó estar autorizado para olvidar a Hegel también.



BIBLIOGRAFÍA

Díaz, Jorge Aurelio

(1986) “La dialéctica hegeliana como método”, en: Id. *Estudios sobre Hegel*. Ediciones Universidad Nacional, Bogotá, p. 131-147.

(1998) “La concepción metafísica de Hegel”, en: Gracia, Jorge J.E. *Concepciones de la metafísica*. Enciclopedia iberoamericana de filosofía, T. 17, Editorial Trotta, Madrid, p. 187-208

Gadamer, H.G. (1983)

La dialéctica de Hegel, Editorial Cátedra, Madrid.

García Morente, Manuel (1985)

Lecciones preliminares de filosofía, Ed. Losada S.A., Buenos Aires.

Giusti, Miguel (1999)

“Sobre la racionalidad de los modernos”, en: *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Fondo editorial de la Universidad Católica del Perú, Lima, p. 23-111

Habermas, Jürgen

(1975) “Conocimiento e interés”. (Traducción de Guillermo Hoyos V), en *Ideas y Valores* N° 42-45, Universidad Nacional, Bogotá, p. 62-76.

(1981) “La Filosofía como vigilante e intérprete”, en: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ed. Península, Barcelona, p. 9-29

(1989) “Puntos de engarce para una teoría de la acción comunicativa”, en: *Teoría de la acción comunicativa*, T II, Taurus, Buenos Aires.

(1994) *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.

Hegel, G.W.F.

(1993) *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Santafé de Bogotá, D.C., p. 107-255.

(1968) *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette S.A. (traducción de Agusta y Rodolfo Mondolfo), Argentina, p. 57-137.

Henrich, Dieter (1987)

“Las condiciones de formación de la dialéctica”, en: *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Editores, Caracas, p. 239-261.

Honneth, Axel (1997)

La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales, Ed. Crítica, Barcelona.

Leonard, André (1990)

“La estructura del sistema hegeliano”, en: *Universitas Philosophica*, Bogotá, Universidad Javeriana, 14, p 137-173.

Noël, Georges (1995)

La lógica de Hegel (Traducción de Jorge A. Díaz), Editorial Universidad Nacional, Bogotá.

Taylor, Charles

(1993) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, FCE, México D.F.

(1998) *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Valls Plana, Ramón (1999)

“La filosofía según la introducción a la Enciclopedia de Hegel”, en: *Ideas y Valores*, Bogotá, 111, p 43-59.

