

Kant y Habermas. Reflexiones sobre la razón política

Abstract. *This paper reflects on political reason in Kant, and on the reinterpretation carried out by Habermas, who, without renouncing to a transcendental way of thinking, at the same time tries to fulfill realistically and communicatively the Kantian ideals in politics, ethics and knowledge.*

Keywords: Kant, politics, political reason, Habermas.

Resumen. *Este trabajo es una reflexión sobre la razón política en Kant, y la relectura llevada a cabo por Habermas, quien, sin renunciar a una forma trascendental de pensamiento, al mismo tiempo trata de llenar realista y comunicativamente los ideales kantianos, en política, ética y conocimiento.*

Palabras clave: Kant, política, razón política, Habermas.

En este trabajo intento establecer un intertexto actual entre el filósofo de Königsberg y Jürgen Habermas, siendo este último uno de los filósofos contemporáneos más prominentes, cuyo trabajo ha intentado integrar los más diversos desarrollos teóricos de las distintas áreas que cubren el saber actual, desde la lingüística hasta las teorías del aprendizaje, en diálogo con la tradición del idealismo alemán y el pensamiento crítico, no sin “ajustar cuentas” con esta tradición, pero sin perder ese *élan* emancipatorio de la filosofía, del que se siente continuador.

Habermas representa uno de los esfuerzos reflexivos más importantes hacia lo que podemos llamar el “rescate de la racionalidad moderna”. El trabajo de Habermas se inscribe en la senda abierta por las preocupaciones filosóficas y éticas de la fenomenología de Husserl, principalmente las de la última época, en el esfuerzo por rescatar la racionalidad occidental de la unilateralización que la amenazaba, producto del auge usurpador y ciego de las ciencias naturales, protagonistas de un fatal olvido del *para sí* del mundo, esto es, del problema del sentido y del valor en general. La *epoché* husserliana es planteada como una manera de superar el punto de vista ingenuo de la actitud natural que, en su total vuelco hacia el mundo, olvida que ese mundo solo adquiere sentido en tanto es *un mundo para el hombre*. De esta manera, la fenomenología resalta la subjetividad humana en tanto subjetividad fundante y dadora de sentido, que ha llegado a enajenarse en la mundanidad de las cosas, y cuya autonomización alienada amenaza con perder de vista el *Telos* humano de la cultura, no de esta o aquella, sino de la Humanidad como todo y como fin. Por esto, para Husserl –al igual que para Kant– el filósofo viene a cumplir una función fundamental, en tanto “funcionario de la humanidad” y guardián de la racionalidad.

Desde otro ático, Adorno y Horkheimer se levantan contra de la tiranía de la *razón instrumental*, contra una racionalidad técnica, dominante y avasallante. La racionalidad técnica destierra al ámbito de lo mítico todo lo no reducible a criterios de cálculo y utilidad, mediante un sujeto cognoscente que reduce la radical *otredad*, natural o humana, a los parámetros de una racionalidad niveladora. Esta subjetividad

niveladora y *des-diferenciadora* del iluminismo representa, para Adorno y Horkheimer, una nueva recaída en el mito.

Frente a esa visión pesimista de la racionalidad dominante en Occidente se pronuncia Habermas, quien, a pesar de ser un continuador del pensamiento francfortiano, pretende superar los callejones sin salida —principalmente políticos— de la temprana Teoría Crítica. Se inscribe en la tradición filosófica trascendental —inaugurada por Kant— desde su primera heurística de los intereses cognitivos, donde al lado del interés *técnico* y *práctico* de la racionalidad, formula un interés *emancipativo*, que busca enlazar racionalidad teórica y racionalidad práctica. Posteriormente, en su heurística comunicativa señalará que es preciso superar la filosofía centrada en el sujeto de la conciencia con miras a una racionalidad comunicativa, que supere el desnivel entre los sujetos empíricos y el sujeto trascendental, trasladando la “trascendentalidad” al plano falible, aunque reglado y transido de razón comunicativa, del lenguaje. El problema del enfoque concienialista o mentalista de la razón radica en que termina cosificándola, pues la considera como una suerte de *objeto* que *se* posee, del que *solo yo* tengo experiencia (*ego cogito*), pero que al mismo tiempo debe ser universalmente compartido, en tanto andamiaje o estructura trascendental. Esta contradicción plantea una serie de problemas metodológicos y epistemológicos, aporías que conducen a problemas como el del solipsismo en el plano epistémico y ontológico, así como al del relativismo en el nivel ético y político.

Sabemos que para Kant, y en ello radica su genialidad y radicalidad, el interés último de la razón es de orden práctico. Ese primado consiste en lo siguiente: debemos creer en cierta realidad, aun si la razón teórica no nos puede decir mayor cosa, en términos de contenido, respecto de esa realidad, únicamente porque el interés de la razón práctica está ligado de manera inseparable con esa creencia. Este primado práctico remite a una necesidad interna de la razón.

Habermas considera que la racionalidad occidental es una forma superior de racionalidad en cuanto es diferenciada, no cerrada como ocurre en el mito. Esa diferenciación es producto de una cultura en la que los ámbitos *científico*, *moral* y

estético se distinguen claramente. En este punto, Habermas se distancia claramente de la Teoría Crítica de Adorno y Horkheimer quienes, bajo la influencia de Weber, veían en los crecientes procesos de racionalización la extensión imperialista de la racionalidad instrumental a todos los ámbitos de la vida, la entronización y legitimación de formas cada vez más totalitarias de dominio. Habermas es optimista frente al mundo moderno y las posibilidades de liberación que ofrece dentro del *aquí* y *ahora* históricos.

El trascendentalismo habermasiano no es uno a la manera kantiana. Habermas prefiere hablar de racionalidad más que de razón, resaltando el carácter procesual de la racionalidad. La razón no está *en* la cabeza de los hombres, sino que se construye y se actualiza intersubjetivamente en los procesos de diálogo y consenso. Como tal presupone la comunicabilidad, pues algo es racional solo si reúne las condiciones necesarias para suscitar la comprensión por parte de otro. El problema de la racionalidad no es entonces fundamentalmente un problema epistemológico, en el sentido clásico, sino de justificación, la verdad ya no puede justificarse desde un *apriori ahistórico*, sino desde los procesos comunicativos que los hombres despliegan en un mundo cargado ya de significaciones.

Existen ciertos implícitos en la comunicación, que aún desconociéndolos en el presente de la conciencia, la estructuran. Uno de esos implícitos es que los participantes en la comunicación siempre presuponen la voluntad de veracidad del otro, así como su disposición a asentir al mejor argumento. Son presupuestos *contrafácticos*, pero comprobables en la comunicación, así como prerequisites fundamentales para pensar el progreso del conocimiento. Habermas adopta un punto de vista popperiano al concebir la racionalidad ya no en términos ontológicos, sino *procedimentales*.

Esos presupuestos contrafácticos de la comunicación no son instancias trascendentales, en el sentido de ideas *a priori*, sino ideales comunicativos conquistados históricamente, que articulan el tejido comunicativo de la vida cotidiana. Ahora bien, esto dicho, no quiere decir que Habermas parta de una buena fe ingenua en la comunicación humana. Por ello, la distinción que lleva a cabo

entre *acción estratégica* y *acción comunicativa* es fundamental. Pongamos un ejemplo: si bien a la hora de sentarse a dialogar distintos sectores sociales, después de un periodo de efervescencia y protestas callejeras, no parten de un *grado cero del interés*, por decirlo de algún modo, sino que llegan a la mesa con una serie de intereses, prejuicios y demandas propias, y el diálogo adquiere en esta tesitura la forma de un pulso de poder, donde cada una de las partes tratará de imponer su posición de forma estratégica, subyacen no obstante al diálogo una serie de presupuestos que aunque pueden ser quebrados, y se quiebran muchas veces, su misma existencia permite discernir una acción estratégica de una acción comunicativa, y por ello mismo, exigir a la contraparte apearse a tales principios, so pena de romperse el diálogo. Si bien es cierto que la acción comunicativa es un tipo ideal de comunicación —que remitiría a las posibilidades de racionalidad intrínsecas al diálogo, y que permiten a los participantes limar sus asperezas, ponerse de acuerdo y asentir al mejor argumento—, no obstante, séase o no habermasiano, débese aceptar, aunque sea parcialmente esta perspectiva, so pena de reducir el mundo social, y la política, a un campo de fuerzas nietzscheano donde lo que prevalecería sería una arbitraria voluntad de poder señorial.

Habermas retoma la noción husserliana de *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) desde el punto de vista de su teoría de la acción comunicativa. El mundo de la vida es el conjunto de las formas de vida dentro de las cuales se desarrolla la conducta cotidiana, y que almacena el trabajo interpretativo de muchas generaciones precedentes. Es, pues, ese depósito de racionalidad que los hombres han construido a lo largo del desarrollo histórico, y que como tal constituye un tribunal de apelación de la racionalidad, como la argumentación es la instancia de apelación y legitimación ínsita al proceso comunicativo. Gracias a esa noción, Habermas puede elaborar una teoría crítica de las formas de racionalidad modernas, sin apelar a su destrucción o subversión totales como condición de emancipación. La racionalidad de la acción comunicativa debe separarse analíticamente de la formación de los sectores institucionales racional-deliberados (acción racional deliberada) de la economía y la política, del dinero y del poder.

La esfera de la economía y de la política deben cimentarse en el mundo vital, del cual adquieren un apoyo normativo y un compromiso ético. Es la colonización imperialista del mundo de la vida por las distintas esferas de la racionalidad moderna, por sus distintos subsistemas (economía, política), lo que amenaza con la cosificación de tales instancias, lo que se expresa en ideologías fascistas de Dominio, de mercado, en el relativismo ético-político y en la tecnocratización de las ciencias sociales. Para Habermas los procesos de racionalización y diferenciación modernos no son en sí negativos, sino en tanto se alejan y atentan contra la racionalidad comunicativa. Ahora bien, ¿en qué consistiría la “superioridad” racional de la acción comunicativa, frente a las de la economía o la política? Más que de superioridad habría que hablar aquí de primacía en tanto la razón comunicativa deviene *constituyente* y portadora de una legitimidad intersubjetiva sin la cual las otras esferas cobrarían una autonomía peligrosa y fragmentadora de tejidos sociales primarios.

Habermas llama la atención frente a la colonización del mundo de la vida por parte de la racionalidad deliberadora-racional, esto es, la racionalidad conforme a fines-medios. Las crisis o “patologías de la Modernidad” responden a la autonomización de los ámbitos de la economía y de la política tecnocrática frente a las necesidades y exigencias de los mundos de la vida, de las tradiciones interpretativas y de pensamiento que las culturas y sociedades han elaborado, y que han sedimentado en diversas estructuras comunicativas.

Aunque Habermas se inserta en la línea de pensamiento trascendental kantiano, considera que no se pueden evaluar los procesos histórico-concretos —el conocimiento incluido— desde una razón *apriori*, sino desde el punto de mira de una “ciencia reconstructiva” de la racionalidad, como lo es la teoría de la acción comunicativa, si bien es cierto que termina postulando una especie de “universales formales”, a los que denomina pre-requisitos de validez. Con ello busca cerrar la brecha entre el plano trascendental y el empírico en la teoría del conocimiento de Kant (y en su filosofía moral también), estableciendo una serie de cuasi-trascendentales comunicativos que no es lícito ubicar ya en la autoconciencia del sujeto, sino en un mundo de la vida lingüísticamente mediado.

De esta forma, trata de superar las aporías de la intersubjetividad, pasando de un paradigma de la filosofía centrada en la conciencia a uno lingüístico expresado en la idea de una pragmática universal, consistente en una reconstrucción del saber *ya siempre* empleado que viene a ocupar el puesto de un saber reflexivamente objetualizado.

Volvamos a Kant, a su faceta de filósofo de la historia y pensador político. Sabida es la admiración de Kant por Rousseau, a quien considera el Newton del mundo moral. Rousseau expresa en términos políticos lo que la ley moral kantiana aspira en el plano de lo moral; el ginebrino representa esa articulación de la política con la moral que, a los ojos de Kant, condensa los ideales de rigor de su ética y de su concepción de las relaciones sociales. En este punto considero que radica la vigencia y la actualidad imperativa del pensamiento kantiano para poder pensar una razón política verdaderamente emancipatoria, sobre todo en tiempos donde el pensamiento único pretende que aceptemos la idea de que los seres humanos no somos los rectores y artífices de nuestro destino, que insiste en una contrarrevolución que pone de nuevo al hombre a girar alrededor de las cosas, del mercado, de la democracia como mecanismo meramente procedimental de legitimación de los expoliadores del bien común, de una razón tecnocrática que pretende secuestrar el discurso político en la jerigonza “infalible” y oracular de los economistas.

Así como los fines de la moralidad no se reducen –sino que trascienden en una unidad superior que precisamente les da sentido y legitimidad– a los fines o intereses particulares, así también los cuerpos políticos exceden con mucho a los sujetos particulares y sus intereses egoístas y cortoplacistas.

La ética kantiana, y su articulación política, sobre todo en sus escritos sobre filosofía de la historia, representa una de las principales trincheras teóricas desde las que es posible hacer frente al pensamiento débil de tendencias posmodernistas –hablando *grosso modo*– y tecnocráticas, empecinadas en tirar al basurero de la historia conquistas materiales e intelectuales bajo el anatema de metarrelatos sacrificiales o, peor aún, como ingenuidades políticas inadmisibles en un mundo donde campea la *Realpolitik*. La historia,

nos dice Kant, no puede ser vista desde el punto de vista del individuo –ni del de ‘un’ pueblo (¡los Estados Unidos de Bush!)–, sino del de la especie. Así como en el plano ético la moralidad no puede supeditarse –como es el caso de estoicos y epicúreos– a la búsqueda y consecución de la felicidad, en el plano societal e histórico, el interés del individuo debe estar siempre supeditado al interés social; más aún, al interés de la especie. El contraste con espurias éticas hedonistas, liberales o “libertarias”, tan en boga por desgracia actualmente, es contundente.

Con la idea del *contrato originario*, Kant explicita su imperativo categórico socialmente. Con la idea –regulativa– de que la humanidad se halla en constante progreso da, a su vez, un alcance cosmopolita a ese imperativo. En *Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita* de 1784, analizará la historia desde el punto de vista de su finalidad última. Sin embargo, la filosofía de la historia de Kant no responde a la idea de un plan preexistente, ni mucho menos a la acción de una Providencia absolutamente ajena a la historia, sino a una fe racional en las potencialidades humanas. Por ello, los filósofos deben descubrir en el curso contradictorio de los acontecimientos alguna *intención* de la Naturaleza, de la que el ser humano es parte. Así, nos habla Kant de una historia cosmopolita, cuyo *Telos* jalona idealmente las historias de las colectividades hacia un fin último. La teleología histórica kantiana se basa en que, desde su perspectiva, no es razonable suponer la finalidad de la Naturaleza en sus partes, pero no así en su conjunto. Según Kant, “se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo”¹. La Naturaleza, tal como Kant la entiende acá, no remite a un basamento inamovible o una fatalidad instintiva, sino, por el contrario, a la posibilidad de los seres humanos de “ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural”². Esa razón no conoce límites a sus proyectos. La racionalidad trascendental llevada a la historia, exige transformar el postulado ético de la inmortalidad del

alma en el de la inmortalidad de la especie; esta sustituiría a Dios como suma de aspiraciones humanas, que no es lícito buscar en otro mundo, apartando con desagrado la mirada de la historia humana. La libertad se proyecta más allá del estrecho marco de la individualidad y del capricho egoísta, hacia la realización de la *humanidad nouménica*.

La historia no marcha conforme a un principio empírico, sino trascendental, no remite a un quiliastro histórico, alcanzable o supeditado a criterios temporales concretos, sino a una *idea-límite* que se supera constantemente a sí misma. Esto resulta contundente en la superación de un positivismo histórico basado en cronologismos inconexos. La historia, tanto para Kant como para Husserl, combina las consideraciones empíricas con las trascendentales, la gnoseología con la ética. No hay ciencia sin normas, sin valores regulativos, y este es el sentido profundo del primado de la razón práctica. Sobre la posibilidad de la historia empírica al lado de esta historia teleológica, afirma Kant:

Significaría una falsa interpretación de mi propósito creer que con esta idea de una historia universal, que implica en cierto sentido un hilo conductor *a priori*, pretendo rechazar la elaboración de la historia propiamente dicha, la que se concibe de modo puramente empírico (...)³.

La idea del *contrato originario*, según la cual los hombres ceden una parte de su libertad en aras de asegurar esa libertad suya, así como su interés propio, mediante la persecución del bien común, no es un hecho histórico situable arqueológicamente, sino un principio racional que da un sentido a la historia desde las exigencias que el presente plantea, y lo movilizan en la marcha asintótica a ese principio. Se trata de una idea de la razón que tiene realidad práctica, y que obliga al legislador a promulgar las leyes *como si* emanaran de la voluntad colectiva de un pueblo.

Ante la pregunta de si es lícito esperar lo mejor para el género humano, Kant afirma que, aunque esto no sea demostrable racionalmente, sí es factible, y en tanto no es impensable, es válido y necesario en el dominio de lo práctico. En sus escritos históricos, exhibe Kant un realismo sin concesiones respecto de los seres humanos, no dudando en reconocer que el mal y el bien

se alternan y conviven en la naturaleza humana; pero, no obstante ello, y quizá por ello mismo, cree ser posible testificar históricamente del progreso moral de la humanidad. Pero solo será posible testimoniar de tal progreso abordando la historia desde el punto de vista de la especie, y no del individuo, como hemos insistido. En su texto *Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor* de 1798, encontramos este hermoso texto que nos ofrece una imagen distinta a ese estereotipo de un Kant frío y hasta indolente:

(...) el verdadero entusiasmo hace siempre referencia a lo *ideal*, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho, y no puede ser hechido por el egoísmo. Los enemigos de los revolucionarios no podían con recompensas de dinero alcanzar el celo tenso y la grandeza de ánimo que el mero concepto de derecho insuflaba en aquellos, y el mismo concepto del honor de la vieja aristocracia militar (un análogo del entusiasmo) cedía ante las armas de aquellos que se habían encandilado por el *derecho* del pueblo al que pertenecían.⁴

Volviendo a Habermas, para él no es posible plantear, en esta hora del desarrollo de las sociedades occidentales, una concepción holista de la sociedad, al estilo hegeliano-marxista. En otros términos, no es lícito pensar en un mundo en donde ciencia, moral y arte, así como la economía y la política, dejen de ser ámbitos diferenciados que contienen una racionalidad y lógica propias, que hay que aceptar y con las que debemos transigir, aceptando sus ventajas y desventajas. Las mediaciones institucionales de los intereses, necesidades y deseos del individuo no deben ser vistas únicamente como aparatos represivos al servicio de una dominación global. Al tiempo que plantean límites a la satisfacción de esas necesidades aseguran su satisfacción y su reconocimiento, por lo que la lucha política habría que plantearla no en términos dialéctico-revolucionarios, sino evolutivo-reformistas.

Las sociedades modernas son extremadamente complejas, y posiciones políticas maximalistas, que pretenden subvertir las realidades y conquistas de las democracias de masas, como el Estado de Derecho y de Bienestar, no dejan de ser quimeras irresponsables y dogmáticamente ciegas frente al potencial liberador de esas instancias. Al respecto, nos dice Habermas:

La esperanza de que los hombres salgan de una minoría de edad de la que, como decía Kant, ellos mismos tienen la culpa y se liberen de circunstancias de vida humillantes no ha perdido su fuerza, pero hoy viene depurada por la conciencia falibilista y la experiencia histórica de que ya sería conseguir mucho si pudiera mantenerse un equilibrio de lo soportable para los pocos favorecidos, y sobre todo introducirse un equilibrio de lo soportable en los continentes desertizados y arrasados.⁵

¿Conservadurismo? ¿Concesiones a la *Realpolitik*? ¿Reificación de los límites prácticos—y teóricos, por añadidura—? Es difícil responder a estas cuestiones confrontando a Habermas con Kant, quien, a pesar de su optimismo moral y político, sigue siendo un filósofo de los límites que en sus escritos históricos nos ofrece, al lado de sus ideales trascendentales, una buena dosis de realismo político y antropológico. Pero quizá más importante que discernir la fidelidad habermasiana al pensamiento de Kant, sea preguntarse por lo que ambos tienen que decirnos hoy a nosotros latinoamericanos, sujetos con un pie en una modernidad aún inconclusa, y otro—para los que seguimos creyendo en ellos— en los ideales emancipatorios que todavía alimentan las inquietudes políticas y las energías utópicas de amplios sectores sociales.

Notas

1. I. Kant, *Filosofía de la Historia*, p. 63.
2. *Ibid.*, pp. 42-43.
3. *Ibid.*, p. 64.
4. *Ibid.*, p. 107.
5. J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 288.

Bibliografía

- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- . *La necesidad de revisión de la izquierda*, 2ª edición. Madrid: Tecnos, 1996.
- . *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- . *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Madrid: Taurus, 1999.
- Kant, Manuel. *Crítica de la razón práctica*, 5ª edición. México: Espasa-Calpe, 1990.
- . *Teoría y praxis*. Buenos Aires: Editorial Leviatán, s.f.e.
- . *Filosofía de la Historia*, 2ª edición. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Requejo Coll, Ferran. *Teoría crítica y Estado social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*. Barcelona: Anthropos, 1991.