

Razón sin trascendencia: Kant frente a la acción comunicativa

Eric Chanocua Esquivel

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Me propongo en este trabajo dar cuenta de un doble propósito: 1) exponer el uso destrascendentalizado de la razón, efectuado por Jürgen Habermas, a partir de la suposición de un mundo objetivo común y de la presuposición de racionalidad compartida que los actores deben efectuar cuando entablan una acción comunicativa. 2) Contrastar el uso práctico de la razón inscrito por Kant y la propuesta teórica de la acción comunicativa a partir de la lectura que Habermas hace de su antecesor. Mi intención es analizar dos modelos de racionalidad que si bien comparten un núcleo terminológico común (al menos en su carácter deontológico, cognitivo y universalista); se distinguen en el modo de su operación.

Recuerda Jürgen Habermas dos direcciones en las que, desde Hegel, se ha movido la crítica al concepto kantiano de razón: “Por un lado están los que, tras la estela de Nietzsche y Heidegger, atacan de raíz las concepciones kantianas de la razón y del sujeto racional. Por otro están aquellos que, tras la estela de Hegel y Marx, las refunden en modelos socio históricos” (Habermas 2006, p. 31). En ambos casos, la discusión sigue bebiendo hoy, igual que antaño, de un tema que, a decir de Habermas, tradicionalmente se ha venido tratando en filosofía y “es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma” (Habermas 2005, p. 15). Esta tarea ha sido esgrimida por Habermas en su Teoría de la acción comunicativa a partir de tres pretensiones fundamentales: 1) habilitar un concepto de racionalidad capaz de resistir cualquier uso reduccionista (cognitivo-instrumental) de la razón. 2) reintegrar un concepto de sociedad articulado en dos niveles: sistema y mundo de la vida; para, finalmente, inscribir una 3) teoría de la modernidad que explique el tipo de patologías sociales, evolutivas, de la modernización social y

cultural. En cualquier caso, esta descripción intenta salir del encierro egocéntrico de nuestras perspectivas centradas en el yo; superar, si la palabra es posible, el idealismo y monologismo kantiano, según el cual, cada individuo (“en la solitaria vida del alma” como decía Husserl) realiza la verificación de sus máximas de acción en la matriz de su fuero interno, inclinado en determinar la voluntad, como sabemos, por medio de representación de principios. La acción comunicativa, por el contrario, “espera un entendimiento mutuo sobre la universalidad de los intereses solamente como resultado de un discurso público organizado intersubjetivamente” (Habermas 2000, p. 24). No obstante, tomo ocasión de este reparo para aclarar que el planteamiento de Habermas no se opone de forma directa a la racionalidad kantiana (de la cual nos ocuparemos aquí en su modalidad práctica, y de la que, es importante decir, Habermas es heredero), sino a algunos problemas derivados de sus filamentos.

I

Tarea de situar la razón, así ha sido entendida para Habermas, “tanto en la tradición del pensamiento historicista que va de Dilthey hasta Heidegger como en la del pensamiento pragmático desde Peirce hasta Dewey (y, en cierta forma, Wittgenstein), como una tarea de desrascantización del sujeto cognoscente” (Habermas 2006, p. 32). Se trata de una disputa sobre la cuestión relativa a cuál de las dos partes lleva a cabo esta labor de forma correcta, es decir, *a)* si el horizonte de una razón trascendental se pierde en la historicización y contextualización, o si por el contrario, *b)* se encarna en los contextos históricos de acción, al conservar en el mejor de los casos, la fuerza de su trascendencia. Con Habermas intentaremos salir al encuentro de esta incompreensión; operando, desde luego, la idea de una razón pura en los bordes de una práctica comunicativa. Para Habermas este movimiento tiene el efecto de resituar la oposición kantiana entre lo real y lo ideal dentro del dominio de la práctica social. Se trata de una concepción que intenta coordinar las suposiciones que los actores deben adoptar en los límites de su propia práctica. El carácter necesario de este deber

tiene que entenderse más bien en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido trascendental de las con-

diciones universales, necesarias e inteligibles (y sin orígenes) de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la inevitabilidad que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema guiado por reglas en los que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, para nosotros es irrebable (Habermas 2006, p. 34).

Habermas reprochará a Kant no atribuirle al lenguaje ningún papel constitutivo para la teoría y para la práctica, al esbozar en los celajes de su sistema la imagen de un espíritu, una mente, (sea constructiva o bien pasiva), “que convierte sus contactos con el mundo —unos contactos mediados por los sentidos— en representaciones de objetos y en influencias funcionales sobre tales objetos, sin verse esencialmente afectada en estas operaciones del lenguaje y de sus estructuras” (Habermas 2006, p. 60). Ello sugiere rastrear las huellas de la razón destrascendentalizada, como lo hemos sugerido, en la práctica comunicativa.

II

Ahora bien, lo que aquí me parece importante destacar son las presuposiciones idealizantes que tendrían que darse en el marco de la acción comunicativa, éstas son, para Habermas, las condiciones que deben quedar satisfechas para obtener un mayor rendimiento terminológico:

la suposición recíproca de racionalidad o responsabilidad; la incondicionalidad de las pretensiones de validez que, como la verdad o la rectitud moral, van más allá de cualquier contexto particular; y las exigentes presuposiciones de la argumentación que obligan a los participantes a descentrar sus perspectivas interpretativas (Habermas 2006, p. 35).

Naturalmente, en el transcurso de esta transformación, las oposiciones kantianas, “constitutivo *versus* regulativo, trascendental *versus* empírico, inmanente *versus* trascendente, etc.” (Habermas 2006, p. 36), pierden su nitidez, como veremos más adelante, pues la destrascendentalización implica una intervención profunda en la arquitectura de los supuestos fundamentales. Por un lado, introduce al sujeto socializado en los contextos de los mundos de la vida (pues

con la arquitectura teórica cambia también el concepto de *mundo*) y, por otro, al ensamblaje de la cognición con el hablar y el actuar. De lo que se trata es de sustituir el idealismo trascendental por un realismo interno. Según Habermas, real es todo aquello que puede ser representado en enunciados verdaderos a la existencia de los estados de cosas enunciadas, es decir, que el mundo no nos impone su lenguaje; no habla por sí mismo. “De modo que, mediante la acción dirigida a resolver problemas y controlada por el éxito, están en contacto con una realidad que continuamente nos sorprende, que se resiste a nuestro acceso o que incluso ‘juega con él’” (Habermas 2006, p. 39). De este modo, no son ni la sensibilidad ni el entendimiento los que definen los límites del uso trascendente de nuestra facultad de conocimiento, sino como lo sugiere la Teoría de la acción comunicativa, “el foro de los discursos racionales en los que las buenas razones deben desarrollar su fuerza de convicción” (Habermas 2006, p. 41). En cierta forma, los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo operan hacia lo intramundano desde lo que Habermas llamará: el horizonte de su respectivo mundo de la vida. Lo ideal, elevado y petrificado en un reino de más allá, dice, se fluidifica en las operaciones de este mundo, “sale de estado trascendente y se resitúa en una trascendencia desde dentro” (Habermas 2006, p. 42). En el contexto de la acción orientada al entendimiento, en el trato cooperativo con los otros, (Lucien Goldmann, reconoce por ejemplo, el hecho de que Kant nunca pudiera pasar del yo al nosotros y de que, pese a su indiscutible genio, no superara los marcos del pensamiento individualista y burgués; lo cual constituye el límite último de su pensamiento [Goldmann 1974, p. 166]) el sujeto pone en juego un rendimiento mucho más amplio de la razón, en la acción comunicativa, cuando en su papel de hablante y destinatario se encuentran los papeles, de primera y segunda persona (literalmente), a la misma altura. Kant, por el contrario, insiste Habermas:

concibe la auto comprensión racional de los actores como el saber que la persona tiene de sí misma, y contrapone abstractamente este saber de primera persona al saber de tercera persona que tiene un observador. Entre ambos existe un desnivel trascendental, de forma que la auto comprensión del sujeto inteligible no puede ser corregida, por principio, a través del saber sobre el mundo (Habermas 2006, p. 47).

La práctica comunicativa obliga a los participantes a emprender determinadas anticipaciones y abstracciones, y a superar determinados límites. Lo racional sería aquello que podemos aceptar de manera convincente:

La aceptabilidad racional depende de un procedimiento que no protege “nuestros” argumentos frente a nadie y frente a nada. El proceso de argumentación como tal debe permanecer abierto a todas las objeciones relevantes y a todas las correcciones y mejoras de las circunstancias epistémicas. Este tipo de práctica argumentativa máximamente inclusiva e ininterrumpida es tributaria de la idea de una progresiva superación de los límites de las actuales formas de entendimiento, tanto en lo que se refiere a los espacios sociales, los tiempos históricos y las competencias materiales (Habermas 2006, p. 51).

Y es que de este modo, los proponentes y oponentes se obligan mutuamente a descentrar sus respectivas perspectivas interpretativas, pues: “La aceptabilidad racional del enunciado correspondiente se fundamenta en la fuerza de convicción del mejor argumento” (Habermas 2006, p. 56). Para que esta enunciación no yerre su sentido, la forma comunicativa debe estar hecha de tal manera que puedan discutirse y valorarse todas las consideraciones pronunciadas. Mencionaré cuatro presuposiciones que Habermas, en otro lugar, llamará situación ideal del habla: 1) carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante; 2) igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia; 3) exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen; y 4) carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones, ya que éstas evitan que el mejor argumento pueda salir a la luz y predeterminan el resultado de la discusión (Habermas 2006, p. 57). Esta reflexión trasciende los límites de la formación individual cuando, a través de la comunicación lingüística, las interacciones sociales encuentran un horizonte de entendimiento común.

III

Como sabemos, y en esto Habermas pretende ser muy puntual, Kant no confunde la razón teórica con su modalidad práctica. Admite que la razón pura puede contener en sí un fundamento práctico que basta para determinar su voluntad, “la razón práctica, sin haber hecho un acuerdo con la razón especulativa, proporciona por sí misma realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, a saber, la libertad” (Kant 2011, p. 6). En efecto, un ser racional sólo puede pensar sus máximas como leyes prácticas universales si el fundamento determinante de la voluntad viene dado por la forma y no según la materia; es decir, aquella condición empírica de placer y displeacer generada por inclinaciones subjetivas:

si digo ahora que mi voluntad está sujeta a una ley práctica, no puedo aducir inclinación (por ejemplo, en el presente caso, mi codicia) como fundamento determinante de la voluntad apropiada para la ley práctica universal, porque esta inclinación, lejos de ser apropiada para una legislación universal, más bien se destruiría a sí misma al tomar la forma de una ley universal (Kant 2011, p. 31).

Al parecer la voluntad de todos no tiene uno y el mismo objeto, sino que cada uno tiene por horizonte el propio bienestar. Este modo de operación pone al descubierto la capacidad de la voluntad para desarrollarse en libertad. El problema, no obstante, estriba en probar si dicha ley es posible para determinarla de manera incondicionada. Sin embargo, una cosa es clara: la libertad y la ley práctica incondicionada remiten entonces recíprocamente una a la otra. Por ello, dice, el que juzga tiene conciencia del deber. Aquí, hace uso de la regla práctica para decir que se trata de una proposición *a priori*, mediante la cual la voluntad absoluta queda determinada de forma objetiva; porque la razón pura práctica en sí misma es inmediatamente legisladora: actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal. La voluntad, de este modo, queda concebida independientemente de las condiciones empíricas y, por lo tanto, determinada mediante la mera forma de la ley. Este hecho, dirá Kant, genera una relación de dependencia bajo el nombre de

obligación, impuesta, desde luego, por la mera razón. Este tipo de legislación expresa la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad. Hasta aquí es evidente que la razón pura, para Kant, puede ser práctica, puede determinar por sí misma la voluntad, con independencia de todo elemento empírico. En este sentido, sugiere Habermas, hablamos también de una ética cognitivista pues ésta responde a la pregunta de cómo es posible fundamentar enunciados normativos. No obstante, la problemática ¿qué debo hacer?, rebasa, para Habermas, la distancia de racionalidad teleológica pues: “Cuando el horizonte de la pregunta se nos desplaza de la primera persona del singular a la primera persona del plural, cambia algo más que sólo el foro de reflexión. Ya la formación individual de la voluntad sigue, conforme a su propia idea, una argumentación pública que en el fuero interno simplemente se reproduce” (Habermas 2000, p. 124). Se trata de un cambio de perspectiva que transforma el planteamiento mismo pues lo que canjea es el papel en el que el otro sujeto nos sale al encuentro. Es decir que, tan pronto como el otro comparece como alguien situado frente a mí y se torna real, posee, además, una voluntad propia e inteligible en la que se desocultan nuevos problemas. Por eso, insiste Habermas, la unidad de la razón práctica ya no se puede fundamentar siguiendo el modelo kantiano de la unidad de la consciencia trascendental en la unidad de la argumentación moral. Sólo bajo los presupuestos comunicativos de un discurso universalmente ampliado en el que todos los participantes se vean involucrados puede dar crédito del universalismo moral, constituyendo a su vez, una intersubjetividad del más alto nivel. Pues de lo que se trata es de leer el imperativo categórico de modo intersubjetivo, es decir, por un procedimiento de argumentación moral que no se limite a recurrir a un *factum* de la razón. Por ello habrá que poder demostrar, y en esto estoy de acuerdo con Habermas, que nuestro principio moral no se limita a reflejar los prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones provenientes de las capas burguesas (Habermas 2000, p. 16). El uso pragmático, ético y moral de la razón práctica apuntaría, por tanto, a obtener, respectivamente, una regularidad respecto a las acciones de cada individuo y, de igual modo, cierta ganancia reflexiva en la cesura del horizonte de formas de vida compartida. Así, Habermas abandonará el concepto de autonomía articulado en términos de filosofía de la conciencia, del cual considera impermissible “pensar

la libertad, considerada como la atencencia a leyes que uno se da a sí mismo, sin pensar al mismo tiempo en una sumisión y sujeción objetivantes de nuestra propia naturaleza subjetiva” (Habermas 2000, p. 28). Su concepto intersubjetivista de autonomía, por el contrario, da cuenta del libre despliegue de la personalidad de cada uno en las múltiples y diversas conexiones del actuar y el hablar, sujetas, desde luego, a la realización inmanente de la libertad de todos los involucrados, al ser el *logos*, (planteado de manera discursiva y dialógica, por supuesto), la instancia generadora de sentidos. ☒

Bibliografía

- Goldmann, Lucien. 1974. *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.
- _____. 2005. *Teoría de la acción comunicativa I*, México: Taurus.
- _____. 2006. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós.
- Kant, Immanuel. 2011. *Crítica de la razón práctica*. México: FCE.