

Gregor Sauerwald
Universidad Católica del Uruguay

Kant resucitado

Junto a un renacimiento de Hegel en las últimas generaciones de la *Teoría Crítica*.
Por la necesidad de apostar a la idea de un progreso moral y a la utopía de una
sociedad cosmopolita pluralista de derecho

Kant resurrected

Together with Hegel's rebirth during the last generations of the *Critical Theory*.
To the necessity of committing to the idea of moral progress and the utopia of a plural
cosmopolitan society of rights

Resumen

En el contexto de la pregunta por el destino de la Teoría Crítica, la discusión entre Axel Honneth y Jürgen Habermas sobre el cambio en el paradigma de la Filosofía Política y Social con la tesis “de la comunicación al reconocimiento” gira aquí en torno a una reconstrucción crítica de la filosofía de Immanuel Kant, un Kant ‘moderado’ en un modelo ‘explicativo’ o ‘hermenéutico’, y así ‘irrebasable’ del progreso moral, rompiendo su sistema, y un Kant ‘detrascendentalizado’, apto para fundamentar la necesidad de un diálogo entre la razón y la fe. ¿Por qué Kant y no Georg Hegel, central este último para los dos filósofos alemanes en su superación de las aporías de la primera generación de la Teoría Crítica? Pero ¿dónde queda Karl Marx, tan importante para los fundadores de la Escuela de Frankfurt? Y ¿no había exigido Habermas en 2009 con motivo del aniversario de su discípulo, que Honneth, después de su viaje de Marx a Hegel, hiciera el necesario regreso? De tal manera que en esta vuelta, Honneth trajera en su equipaje lo rescatado del Idealismo Alemán. Así la historia de la Teoría Crítica queda inconclusa.

Palabras claves: Teoría Crítica; Reconocimiento; Comunicación; Progreso (Moral); Razón; Fe.

Abstract

In the context of the question for the fate of the Critical Theory, the debate between Axel Honneth and Jürgen Habermas on the change in the paradigm of Social and Political Philosophy with the thesis “from communication to recognition” here revolves around a critical reconstruction of Immanuel Kant's philosophy, a ‘moderated’ Kant in an ‘explanatory’ or ‘hermeneutic’ model, and so ‘unsurpassable’ moral progress, breaking his system, and a ‘detranscended’ Kant, suitable to substantiate the need for a dialogue between reason and faith. Why Kant and not Georg Hegel, the latter being central for the two German philosophers in their overcoming of the aporias of the first generation of the Critical Theory? But where it remains Karl Marx, so important to the founders of the Frankfurt School? And in 2009, on the occasion of the anniversary of his disciple, had not Habermas demanded that Honneth, after his journey from Marx to Hegel, made the necessary back? In such a way that in this return, Honneth brought the salvage of German Idealism in his luggage. This way the history of the Critical Theory remains incomplete.

Key words: Critical theory; Recognition; Communication; Progress (Moral); Reason; Faith.

Axel Honneth, tercera generación de la *Teoría Crítica*, discípulo rebelde de su Maestro Jürgen Habermas, nos hace ver en su última publicación *Patologías de la razón - Acerca de la historia y presencia de*

la *Teoría Crítica* (2007)¹ lo que el mismo título pretende anunciar: una unidad más allá de las diferencias que existen entre las generaciones, incluso entre los representantes de cada generación y lo obsoleto en muchos aspectos de sus

1 Honneth, A. 2007, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*.

diferentes articulaciones². Es la unidad en la denuncia de una deformación de la razón, todavía hoy de actualidad. Honneth ve esa unidad y su manera de relacionar filosofía y análisis de la sociedad o crítica de la sociedad (*Gesellschaftskritik*), como legado central del Idealismo Alemán. Y ese legado quiere defenderlo de una tendencia actual, la de un concepto liberal de la justicia, la identificación normativa de injusticias sociales, sin ligarlas en su explicación con un bien definido tipo de sociedad, una tendencia a reducir la *Gesellschaftskritik* a un proyecto de toma de posición normativa, situacional o local, a la manera de un Michel Foucault y su método genealógico o de un Michael Walzer y su hermenéutica crítica (Honneth, A. 2007, 29-30). Con esta intención de querer asegurarse aquel legado y, no sin integrar novedades teóricas, investigar, si unas disposiciones (*Einrichtungen*) específicas de nuestras prácticas e instituciones sociales no conllevan un perjuicio para el potencial de la capacidad racional humana (Ibid., 8), Honneth pretende “arrojar una nueva luz sobre la relación entre la filosofía de la historia de Kant y Hegel” (Ibid., 11). Recordamos que la *Teoría del Reconocimiento*, desarrollada en su obra magistral *La lucha por el reconocimiento - Por una gramática moral de los conflictos sociales* (1992), parte de una recepción crítica del joven Hegel de Jena, un Hegel casi materialista en su antropología y filosofía ético-política, y nos preguntamos qué nueva luz Honneth va a proyectar ahora desde una mirada kantiana sobre la filosofía de la historia de Hegel, autor cuya obra sigue siendo, para el actual Director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt, el gran desafío de una nueva abarcadora interpretación³. La pregunta es: por qué puso a Kant y a su concepto de progreso, que califica de *unhintergebar*, es decir no-superable, como buque insignia de su antología sobre las patologías de la razón, siendo tesis el título del primer tratado de su *Reader* sobre las *Patologías: Die Unhintergebarkeit des Fortschritts*, lo irrebasable del progreso - *El*

análisis kantiano de la relación entre la moral y la historia (Ibid., 9-27).

La crítica en el Norte habla de un nuevo Habermas, el Habermas defensor de una “razón post-secular” para una sociedad a la que él denomina post-secular (Habermas, 2007). La novedad que se constata y se discute con vehemencia reside en su vivo interés por la religión: “La religión ha dejado de ser un resto marginal, que es lo que el autor de la *Teoría de la Acción Comunicativa* le reconoce, para ser tratada ahora como un interlocutor casi del mismo rango que la razón” (Reyes Mate, M. 2008, 30). En una *Introducción* a su discutida obra *Entre naturalismo y religión - Disertaciones filosóficas* (2005), Habermas declara que la constatada polarización de tipo *Weltanschauung* entre los campos religiosos y seculares, basta para señalar el fenómeno de la fuerte revitalización de las grandes religiones en el mundo, debería ser un tema de la teoría política y quiere tratarlo siguiendo a Hegel y su tesis, que las grandes religiones pertenecen a la historia de la misma razón: “El pensamiento postmetafísico no sabe entenderse a sí mismo, si no incluye las tradiciones religiosas, junto con la metafísica, en su propia genealogía. (...) Costumbres religiosas hasta hoy articulan la conciencia de lo que falta. Tienen viva la sensibilidad de lo fracasado” (Habermas, J. 2005, 12-13). A pesar de esa confesada filiación hegeliana que es en un principio más bien de carácter epistémico, es decir, contempla el saber de un pensamiento postmetafísico desde su fuente metafísica para poder constatar los substratos que ambos comparten, ese Habermas, ahora desde una perspectiva práctica, cuando trata de hacernos entender las dificultades que tiene el *ethos* secular en los Estados liberales para producir las normas necesarias para una convivencia lograda, recurre a Kant. En el gran capítulo central *Naturalismo y religión*, respecto al tema de la religión, el trabajo monográfico está dedicado a “La historia efectual y la importancia actual de la filosofía de la religión de Kant” (Habermas, J. 2005).

2 Sobre la crítica de Honneth a Habermas véase Sauerwald, G. 2008, 37-55. *Teoría del reconocimiento versus Teoría del discurso*, en *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano - Por un diálogo entre el Sur y el Norte*.

3 Honneth, A. 1992. *La lucha por el reconocimiento - Por una gramática moral de los conflictos sociales*. En un encuentro en su despacho en la Universidad de Frankfurt, en 2007, Honneth comentó que está trabajando en tal proyecto.

Honneth y Habermas, los dos coinciden en una reconstrucción crítica de la filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*) de Kant y su filosofía de la religión respectivamente. La tesis es que la relevancia de su pensamiento no se encuentra en su sistema de reflexión, en lo teórico o cognitivo, sino en lo que Honneth llama los elementos de la misma filosofía kantiana que son *systemsprengend*, es decir que hacen estallar el sistema trascendental, lo *detranszendentalisieren* (Honneth, A. 2007, 12-21). Tesis es que la preocupación o *Sorge* por la praxis le quita a Kant las ataduras a las estructuras de su pensamiento crítico. En el caso de Honneth se trata de una superación de la construcción de una teleología natural del progreso de la humanidad, resultado de un cambio en la perspectiva de un observador que mide la relación entre naturaleza y libertad, a la de un actor que se siente ligado a la ley moral (Ibid., 14-23); en el caso de Habermas, de superar la ilustración o secularización de la fe, una fe sólo en los límites de la razón (Habermas, J. 2005, 236). ¿Podemos hablar en Kant, como lo hace Honneth, de una desinhibición especulativa? (Honneth, A. 2007, 21). Y no nos olvidemos de que ese *revival* de Kant tendrá consecuencias en cuanto a cómo hoy hay que interpretar con provecho a Hegel y todo esto, en el marco de un rescate de lo esencial de la *Teoría Crítica*.

La moderación hermenéutica de la idea del progreso en Kant

El artículo con el título: “*Die Unhintergebarkeit* del progreso” (Ibid., 9), que tematiza la relación entre moral e historia, implica la tesis de que la idea del progreso sólo es irrebable si se modera (*ermäßigend*) la fuerte y punzante dimensión del concepto de progreso, omnipresente en las reflexiones éticas de Kant, es decir si se la hace más *maßvoll*, si se la ve más a la medida de quien quiere comprometerse con la lucha por un proceso histórico de cambio (Ibid., 27-18). Ese actor, para que su lucha tenga valor, tiene que tener elementos de interpretación o explicación del presente en su visión del transcurso de la historia. En su polémica contra la terrorista concepción de la historia de Moses Mendelssohn (Ibid., 16), quien pretende no ver ningún progreso (moral) en la historia, Kant, según Honneth, muestra elementos para un modelo explicativo o

hermenéutico de fundamentación, al decir que el mismo “terrorista”, mejor dicho pesimista, debería haber tenido en cuenta una mejora en la historia, porque *él estaba tan asiduamente preocupado por la ilustración y el bienestar de la nación a la que pertenecía* (Ibid., 17). Veamos primero, brevemente, los dos esfuerzos de fundamentación que Honneth desarrolla en su interpretación de Kant, para demostrar lo teleológico del proceso del progreso en la historia de la humanidad, dos modelos teóricos, uno de pura cepa teleológica, el otro con dudas respecto a un *telos* de naturaleza (*Naturabsicht*), pero sin despedirse de ese *telos*, para llegar a un tercer modelo, rescatable para el intérprete.

Para unificar una visión del mundo escindida en leyes de la naturaleza (*Naturgesetzlichkeit*) y libertad, la razón en su interés teórico y con cierta necesidad legítima, construye esa unidad de manera que los acontecimientos desordenados del pasado aparezcan como siguiendo el hilo conductor de un *telos* de la naturaleza, así la *Crítica del juicio*, §83. Es la suposición contrafáctica de que la naturaleza que Kant piensa *zweckgerichtet*, es decir que tiene un *telos*, también ejerce una impronta en la historia (Ibid., 14). ¿Por qué? Es la categoría de la *Zweckmäßigkeit*, la idea de un *telos*, que domina en la teoría kantiana, tanto en la razón teórica como en la razón práctica (Ibid., 12-13). Pero Kant, según Honneth, jamás se quedó totalmente contento con ese modelo. En *Sobre el dicho* (1793) y *La paz perpetua* (1795), en aquel cambio de la perspectiva de la teoría a la de la praxis, surgen ciertas presuposiciones respecto a la accesibilidad de lo moralmente bueno que tienen una dimensión tanto intersubjetiva como temporal. Lo presupuesto, el compromiso moral del actor y la factibilidad (*Realisierbarkeit*) de lo moralmente debido, implica la imprescindible suposición de la historia como un proceso jamás totalmente interrumpido hacia lo mejor (Ibid., 15). Sin embargo sólo en *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?* (1784) y *El conflicto de las facultades* (1798), es decir durante un largo período de tiempo en su vida como filósofo crítico, Kant deja de recurrir a un *telos* de naturaleza para garantizar el progreso moral en la historia.

Lo que Honneth marca como tercer modelo lo ve en Kant cuando éste ya no se dirige más a un público dudoso de cualquier progreso

en la historia de la humanidad, o a gente que concibe al hombre como un sujeto moral, fuera de la historia, en cierto modo *situationslos*, no condicionado por la situación, sino cuando escribe para un público ilustrado, participe de procesos de cambio político morales (Ibid., 18). Así se hace sentir un elemento de realidad empírica o histórica, para Honneth un paso de Kant hacía Hegel, situando históricamente con gran cuidado la razón práctica, una moderada destrascendentalización que le permite concebir la hipótesis del progreso como producto de un cambio de perspectiva en los mismos sujetos históricos. Este paso hacia la idea hegeliana de la realización histórica de la razón se queda allí, sin apropiarse de la conclusión de una teleología objetiva del proceso de la historia: "... de eso le libra (a Kant) una idea hermenéutica de que la variedad caótica de la historia tiene que presentarse como progreso dirigido sólo a aquellos quienes históricamente tienen que situarse en su tiempo con interés en el mejoramiento político moral" (Ibid., 19-20). Honneth define este modelo que llama hermenéutico explicativo, como rompiendo el sistema (*systemsprengend*); una ruptura que relativizará el sistema hegeliano, por lo demás tan paradigmático para Honneth en su actualidad.

Este tercer modelo teórico se debe a una desinhibición especulativa: el Kant de los escritos dedicados a la filosofía de la historia, un Kant moralmente inspirado, al descuidar su hipótesis de una teleología natural, parece haberse dedicado con tanto más energía y cuidado a un cambio de interpretación del proceso de la historia, dando riendas sueltas contra su temperamento a la propia fantasía. La tesis es: el camino histórico hacia lo mejor se concibe como producto de un proceso de aprendizaje humano, paso consecuente de este situar la razón práctica históricamente (Ibid., 20-21). Honneth quiere ver a este Kant quien, a diferencia de Hegel, jamás tuvo mucha inclinación a hacer teoría de la sociedad, como a un autor con una cantidad considerable de fantasía sociológica. Y opone a un Hegel "con poco interés en las condiciones políticas públicas de nuestro pensar", un Kant "profundamente convencido de que las capacidades reflexivas crecen en la medida en que una persona se ve expuesta al impacto de justificaciones públicas" (Ibid., 21-25).

Sólo mencionamos aquí las dos diferentes versiones de la idea de que el antagonismo social será el medio para la perfección humana, programado por la misma naturaleza. La primera, extraída sobre todo de la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), puede resumirse en ver el progreso histórico en "la manera de pensar" (*Denkungsart*) como el resultado de una lucha social por el reconocimiento, mandatada por la naturaleza, al proveernos de la dote de una "sociabilidad insociable", idea más bien inspirada en Rousseau y su crítica del egocentrismo y la vanidad, como resorte de una creciente lucha de distinción, distinta de la de Hegel, que insiste en una lucha por el reconocimiento, pero moralmente motivada. En la segunda versión, presente en *La paz perpetua* (1786) y en *Probable inicio de la historia humana* (1786), la vanagloria (*Ehnsucht*) toma el papel de la vanidad y en las guerras, las naciones se destacan por su avanzado y cada vez más progresivo nivel pretendidamente civilizatorio. No cabe duda, también en este Kant, que el constante peligro de guerra hizo crecer la disponibilidad motivacional a buscar la paz. Por algo este argumento quedó muy periférico en la obra de Kant (Ibid., 22-23). Sin embargo en su *Tratado de pedagogía* (1803), Kant deja entrever que la historia humana podría ser concebida como un proceso cognitivo de progreso, un proceso de una racionalización moral, y eso como un mecanismo de aprendizaje intergeneracional. Veamos ahora la interpretación de las obras, donde Kant ya no recurre a un *telos* de la naturaleza.

"Inclinación y vocación para pensar libremente", la capacidad de "servirse de su propio entendimiento", es la contestación de Kant a la pregunta sobre lo que es *Ilustración* y su proceso y marca la diferencia con que la naturaleza nos equipara con los animales. Cabe insistir en que naturaleza no es más la autora creadora (*Urheberin*) de un plan, sino fuente de una disposición del hombre, ahora agente responsable del progreso histórico (Ibid., 23). Pero Kant, a quien la historia de la filosofía suele llamar idealista, no es lo bastante ingenuo; es portador de visiones oscuras del proceso de la historia, como para creer en una imagen ideal de un aprendizaje colectivo. Aquel posible proceso de potencialización cumulativa de la razón lo ve amenazado, bloqueado o interrumpido. Honneth recuerda los

famosos giros del tratado sobre la *Ilustración*: “pereza” intelectual y “cobardía” son los obstáculos que frenan el proceso del aprendizaje del género humano que depende históricamente de las estructuras de carácter y de las mentalidades, de virtudes y formas de conducta. Y Kant no se había olvidado de fustigar las causas político-sociales: intimidación, amenaza de violencia y censura estatal. Es sociológicamente lo bastante realista, según Honneth, como para darse cuenta del bloqueo por la distribución desigual del poder cultural. Por eso la realización histórica de la razón en forma de progresión del discernimiento o de la racionalidad no es vista como un proceso continuo, sino profundamente discontinuo (Ibid., 23-26).

Termina aquí el esbozo del modelo hermenéutico explicativo, un modelo de retazos, con unos elementos que Honneth llama astillas, rasgos de genio, tomados de *El conflicto de las facultades* donde Kant habla en la segunda sección de los “signos de la historia”. Asegura que conquistas morales con validez universalista dejan forzosamente huellas en la memoria social. Tales acontecimientos que señalan progresos político-morales establecen ante todo el público un nivel de justificación difícil de superar o relativizar en el futuro. Así Kant, en la parte no-oficial de su filosofía de la historia, presenta el progreso en forma de un proceso de aprendizaje a menudo violentamente interrumpido, pero jamás realmente cerrado.⁴ Y ese proceso es exclusivamente la obra de los esfuerzos conjuntos de unos sujetos humanos. Kant, al igual que Hegel, presupone una teleología de un progreso dirigido, pero no lo entrega a un proceso anónimo como un despliegue del espíritu, sino que considera una tal teleología como una construcción a cargo de sujetos, agentes de la Ilustración: “La combinación de estos dos elementos destructores del sistema (el progreso como proceso de aprendizaje continuo/discontinuo y obra de sujetos ilustrados) tiene como consecuencia la idea de concebir aquel proceso de aprendizaje que va de generación en generación, como una

construcción de los partidarios de la Ilustración: aquellos que luchan por los asuntos morales de la Ilustración sólo pueden ver la historia precedente como un proceso de aprendizaje lleno de conflictos, que ellos como herederos en su tiempo tienen que continuar” (Ibid., 27). Para Honneth sólo esta moderación de la idea del progreso contiene la posibilidad de que la filosofía de la historia kantiana tenga relevancia hoy en día.

Razón y Religión: nuevas delimitaciones

En el último gran libro de Habermas *Entre naturalismo y religión* (2005), el pensamiento kantiano recobra cierto protagonismo, a pesar de la manifiesta deuda que Habermas declara tener con Hegel respecto a la relación entre razón y fe, aquí el núcleo de nuestra interpretación. Pero más allá del tema de la religión y de la determinada interpretación de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) están presentes, en *Acción comunicativa y razón destrascendentalizada* del mismo Reader, una reconfirmación del legado kantiano en la *Teoría de la Comunicación* en general y, en *¿Una constitución política para una sociedad cosmopolita pluralista?*, el gran tema habermasiano del *proyecto de fomento de un estado cosmopolita* (Habermas, J. 2007, 324), inspirado en *La paz perpetua* (1795). Pues antes de dedicarnos al tema central de la religión, queremos ver como marco de su discusión y a grandes rasgos, el legado kantiano de la *Teoría de la Comunicación* y su proyecto político de una sociedad cosmopolita.

En diálogo con Thomas McCarthy sobre la crítica de los conceptos kantianos de la razón desde Hegel en adelante, Habermas, de acuerdo con su amigo sobre las tesis en *Ideals and Illusions*, resume que las “Ideas” kantianas conservan todavía en sus formas pragmáticamente desublimadas su original doble papel: son normativas y posibilitan la crítica como al mismo tiempo enmascaran, lo que provoca autocrítica (McCarthy, Th. 1991). De allí que la consecuencia en el trato de esas ideas no sea

4 Compárese las reflexiones de Arturo Andrés Roig sobre el pensamiento latinoamericano a propósito de su *telos* y sus *re-comienzos* en oposición al pensamiento hegeliano, cuya filosofía de la historia pretende, según Roig, hacernos ver a través de *lo ideológico de las periodizaciones* la continuidad, *falsedad en la medida que ocultan algo* y lo excluyen, y en su ética una cercanía con Kant. Véase: Roig, A. 1994. Roig, A. 2002. Sauerwald, G. 2008, op. cit., 147-149, 111 y sg.

tirar el niño con el agua del baño, como lo hicieron F. Nietzsche y M. Heidegger o G. W. Hegel y K. Marx y sus respectivos seguidores, ni seguir con ellas de manera acrítica (Habermas, J. 2005, 27). Un primer resultado de estas reflexiones es la siguiente constatación de *social-practical analogues of Kant's ideals of reason* que existen para la acción comunicativa y sus presuposiciones formal-pragmáticas: una suposición común de un mundo objetivo, la racionalidad que los sujetos en acción presuponen mutuamente, y la vigencia incondicional que reclaman para sus afirmaciones en los actos de hablar (*Sprechakte*). Mientras Habermas, desde un principio, habla de la necesaria transformación de una razón "pura" en una razón "situada", encaminada por el pensamiento histórico (de W. Dilthey a M. Heidegger) y pragmático (de CH.S Peirce a J. Dewey), recordamos que Honneth ya había encontrado en el mismo Kant, huellas de una tal destrascendentalización. (Ibid., 27-28).

En un regreso genealógico a Kant, Habermas pretende demostrar, en el desarrollo de su reflexión, las presuposiciones idealizantes de una acción comunicativa (performativa) recordando con McCarthy que "social-practical ideas of reason are both 'immanent' and 'transcendent' to practices constitutive of forms of life". Más allá de las tres pautas ya mencionadas: objetividad de un mundo, racionalidad o 'imputabilidad' de los interlocutores y verdad y rectitud moral reclamadas por ellos, hay para Habermas una cuarta relación o conexión: "...entre la razón como la 'capacidad de los principios', que toma el papel de una 'suprema corte de todos los derechos y reivindicaciones', y el discurso racional como el foro no superable de posible justificación" (Ibid., 32). Las 'analogías' de las que había hablado McCarthy, ponen de relieve las exigentes presuposiciones de argumentación, que obligan a los participantes del diálogo a una descentralización de sus perspectivas de interpretación (Ibid., 31). Pero Habermas insiste en los límites del concepto analógico al marcar cambios radicales y así diferencias profundas respecto a la praxis de

argumentación: "Así como las pretensiones morales de validez (de las normas, también jurídicas,) carecen de las connotaciones ontológicas, características para quienes reclaman la verdad, la orientación hacia la ampliación del mundo social reemplaza la relación con el mundo objetivo, con el efecto de una progresiva inclusión de exigencias y personas foráneas" (Ibid., 57). Veracidad moral en vez de verdad es la tesis a la que se reduce finalmente el camino de la genealogía. Aceptabilidad racional es el criterio con el que Habermas se da por satisfecho, no sin terminar conjurando el potencial crítico de la autosuperación y descentralización (Ibid., 57).

En "¿Una constitución política para una sociedad cosmopolita pluralista?", título en forma de pregunta con el que Habermas pretende poner en discusión el proyecto de fomento de un estado cosmopolita (*weltbürgerlicher Zustand*) con una correspondiente constitución, *eine weltbürgerliche Verfassung*, Kant está allí presente en un primerísimo lugar. Recordamos que el proyecto kantiano, recién con la Sociedad de las Naciones en 1920, llegó a la agenda política y que con la ONU, de 1945 en adelante, finalmente recibió una institucionalización duradera, procesos histórico-políticos en dirección de una continuación de ese proyecto kantiano. Para Kant ya la ausencia de guerra y de violencia militar pertenece, de manera negativa, al concepto de paz como una implicación de la libertad legal. Hoy el completo concepto de seguridad colectiva abarcaría también los recursos para la vida, bajo los cuales los ciudadanos de todas partes del mundo sólo pueden gozar las libertades garantizadas legalmente. La crítica central a Kant consiste, según Habermas, en que su alternativa, o república cosmopolita, o sociedad de las naciones es incompleta.⁵ Conclusión: se debería tratar de entender la idea kantiana de una constitución cosmopolita de manera bastante abstracta y así seguir con este proyecto, porque sólo su éxito garantiza salvar la sustancia democrática de las formas hoy en día posibles de una socialización política (Habermas, J. 2007, 324-325).

5 Véase y compárese el dilema de Simón Bolívar, cuando en su *Carta de Jamaica* (1815) se ve obligado a renunciar a la idea de una república como forma política de unirse las colonias españolas liberadas y propone en *el Istmo de Panamá un augusto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra*. En Sauerwald, G. 2008, op. cit., 157 y sg. "Hacia una reinterpretación del Pensamiento".

Debido a la gran estima ofrecida aquí a Kant, Habermas se siente impelido a pedir disculpas por la crítica que sigue, al hablar de la sabiduría no-merecida de quienes nacimos más tarde: hoy miramos los entrelazamientos legales y políticos de una sociedad cosmopolita pluralista, sumamente interdependiente y al mismo tiempo diferenciada en funciones (Ibid., 326). Sin embargo, Habermas insiste en la valoración de Kant: haber superado a Hobbes y su manera de relacionar el derecho y el aseguramiento de la paz, pagando los ciudadanos la garantía de protección por una obediencia incondicional; superado a Rousseau y su idea republicana de que la soberanía interna del pueblo se refleje en la soberanía externa del Estado; y transformado el derecho internacional como derecho de los Estados en el derecho de un ciudadano cosmopolita, en un derecho de los individuos, porque el sentido de los principios constitucionales de un Estado nacional va más allá de las fronteras de costumbres nacionales. Kant, consecuentemente, no puede hacer otra cosa que aferrarse a la idea de una república cosmopolita a la que, no viendo todavía la posibilidad de su concreción, cambia por el “*Surrogat*” de una sociedad de las naciones (Ibid., 326). No queremos entrar en una mayor exposición de lo que Habermas, inspirado en Kant, presenta como figura de una república cosmopolita de constitución federal con soberanía repartida, al proponer la idea de una sociedad cosmopolita constituida políticamente (*politisch verfasste Weltgesellschaft*) como sistema de múltiples estratos (*Mehrebenensystem*), que posibilita, también sin gobierno cosmopolita, una correspondiente política interior, especialmente necesaria en los campos de las políticas globales de la economía y el medioambiente (Ibid., 327-334).

El subtítulo del tratado sobre *El límite entre creer y saber*, fe y razón, revela la trascendencia que tiene Kant para Habermas: *Historia efectual e importancia actual de la filosofía de la religión de Kant*. Como continuación de las reflexiones anteriores sobre el proyecto de una sociedad cosmopolita y su constitución política, Kant aparece aquí no sólo como un gran “marcapasos” de la historia y del desarrollo del pensamiento crítico, aquí religioso filosófico, sino que se destaca por la actualidad que tiene hoy en día. Termina el artículo: “También eso podemos aprender de

Kant: toda su filosofía de la religión puede ser entendida como una advertencia frente a “una filosofía religiosa” (como la del *Heidegger tardío*)” (Ibid., 257). Veamos qué más puede aprenderse de Kant, por qué y finalmente cuánto.

En *La religión en los límites de una razón postsecular*, yo ya había presentado al “nuevo Habermas”, el religioso o teosófico, y expuesto el por qué de su vuelta a la religión (Sauerwald, G. 2009). Basta repetir el resultado de su análisis: dado el hecho de la crisis de la modernidad tardía que consiste en que en los Estados de derecho liberales están rompiéndose los lazos sociales, de donde Habermas concluye que el Estado secular parece ser incapaz de reproducir la solidaridad cívica necesaria, diagnosticando en el *ethos* civil un correspondiente déficit emocional, y dada la revitalización de las grandes religiones del mundo, desde Oriente hasta Occidente, del Sur al Norte, con su capacidad de crear convivialidades, Habermas invita a los representantes de las religiones a salir del espacio privado, si ya no han salido, y entablar en el espacio público un diálogo entre los ciudadanos religiosos y los “religiosamente amusicales”, exigiendo a ambas partes tolerancia y esfuerzos de traducción de expresiones religiosas, para que sean entendibles y aceptables para todos, si quieren ser para todos, premisa para la convivencia pacífica en nuestros Estados de derecho liberales. Así las comunidades religiosas están llamadas a aportar, en el ámbito público político, sus normas y valores en la medida en que éstos se dejan intercalar en el universalismo igualitario del orden jurídico, o que este universalismo se deja intercalar en el *ethos* de sus visiones religiosas del mundo. Como históricamente la fe necesitaba de la razón para garantizar la libertad religiosa, hoy, según Habermas, la razón, una razón postsecular, auto-crítica y modesta, necesita de la fe, una fe nada fundamentalista, sino abierta al diálogo con el mundo secular.

En el marco de tales reflexiones la discusión sobre el papel de la religión, una discusión encarnizada desde las distintas posiciones filosóficas, y en nuestro caso respecto al actual *revival* de la filosofía kantiana de la religión, retoma una importantísima relevancia: se trata nada menos que de subsanar fallas en la misma base de la sociedad, sus lazos sociales rotos, es decir de sanar su fundamento y así dar paso al gran

proyecto del fomento de un estado cosmopolita para el mundo globalizado en llamas. Por algo Habermas había sostenido que el tema de la religión debería interesar a la filosofía política actual.

Con el humanismo de la época moderna (*Neuzeit*) y su cambio antropocéntrico, pues al hacerse autónomo el saber del mundo (*Weltwissen*), ahora el saber secular, libre de justificarse, llama a su vez a la religión ante el sitio de la razón, lo que constituye la hora del nacimiento de la filosofía de la religión. Para Habermas, la autocrítica de la razón de Kant tiene dos vertientes: va hacia la posición de la razón teórica frente a la tradición metafísica y a la de la razón práctica frente a la doctrina cristiana (Habermas, J. 2005, 216). Su interés no es el de una autoterapia de la filosofía, su higiene en el pensar, sino el de que sirva para proteger a todo el público de dos formas de dogmatismo: por un lado el racionalista Kant (*Aufklärer*) lucha contra una ortodoxia endurecida mediante la autoridad de la razón y el reconocimiento de la conciencia; por otro lado el Kant moralista rechaza el derrotismo (*Defätismus*) ilustrado de una fe negada. “Contra el escepticismo quiere salvar contenidos de la fe y normas (*Verbindlichkeiten*) de la religión, en la medida que pueden justificarse en los límites de una mera razón. *Crítica* de la religión va junto con el motivo de una apropiación *salvadora* (*rettende Aneignung*)” (Ibid., 218). Bajo este interés, dice Habermas, me interesa Kant, bajo la perspectiva de cómo puede apropiarse el legado semántico de las tradiciones religiosas, sin borrar los límites de los universos de la fe y del saber, porque la mera razón práctica no puede estar segura de que ella sola, basada en una teoría de la justicia, sea capaz de frenar una modernización que se sale de sus carriles y, por falta de una creatividad lingüística para captar el mundo (*sprachliche Welterschließung*), regenerar por sí misma una conciencia normativa decadente en todas partes (Ibid., 218).

En resumen, Habermas ve a Kant atrapado en el dilema de la contradicción de sus intenciones de enfrentar a la religión como heredero y opositor a la vez. Pero sigue insistiendo en su interés, alimentado por la lectura de la obra de Kant en sus aspectos constructivos, para saber

qué puede aprenderse, bajo las condiciones de un pensar postmetafísico, de la fuerza articuladora de las grandes religiones del mundo para el uso de la razón práctica (Ibid., 236). En busca de *Gedankensplitter*, rasgos de genio, para retomar el concepto de Honneth, elementos, fragmentos aislados que rompen, en este caso, con el dilema lógico, Habermas los encuentra ahora en la perspectiva kantiana del reino de Dios en la tierra (*Reich Gottes auf Erden*), lo que le permite a Kant traducir la idea del “Reino de los fines” (*Zwecke*) de algo pálidamente inteligible a una utopía terrenal (*innerweltlich*). En *La religión*, en el capítulo titulado “Acercamiento del reino de Dios”, este acercamiento es presentado por Kant bajo la forma sensual de una iglesia, purificada de su “envoltorio, sus demás apéndices, estatutos y observancias, prescindibles y finalmente llegados a ser ataduras”. Así las formas organizacionales eclesásticas, según Habermas, anticipan rasgos esenciales de una futura constitución (Ibid., 230). Concluye de este modo que la religión en los límites de una mera razón no sólo extrae de las tradiciones religiosas todo lo que conserva validez ante la razón, sino que, al parecer, ésta recibe impulsos para un ensanchamiento, una ampliación de sus reservas o capacidades deontológicamente estrechas (Ibid., 232-233).

La filosofía kantiana de la moral, finalmente, según Habermas, puede entenderse en su totalidad como un intento de reconstruir de manera discursiva el deber categórico de los mandamientos divinos y la filosofía trascendental, en su conjunto tiene el sentido práctico de trasladar el punto de vista trascendental “Dios” a una perspectiva terrenal, equivalente en su función (Ibid., 236). Con esta generalización, en la que están perdiéndose los ricos hallazgos antes mencionados, queda sólo un paso para que nos veamos enfrentados a una comparación con Hegel: recién con él y su conciencia histórica es posible “entender la apropiación reflexiva no como sustitución paso a paso de la religión positiva por una fe basada en la mera razón (*reiner Vernunftglauben*), sino como el descifrar genealógico de un correspondiente histórico contexto de génesis (*Entstehungszusammenhang*), al que pertenece la misma razón” (Ibid., 237).

Crítica a la razón comunicativa

Vimos a un Kant resucitado, junto con un renacimiento de Hegel en las últimas generaciones de la Teoría Crítica. Presentamos a Axel Honneth y Jürgen Habermas como dos representantes y vivificadores de esa Teoría Crítica y su impulso esencial de ligar las injusticias sociales en su explicación con un bien definido tipo de sociedad, una tendencia a no reducir *Gesellschaftskritik*, la crítica social, a un proyecto de toma de posición normativa, situacional o local, sino a ver su tarea como la de desenmascarar las patologías de la razón que están presentes en la sociedad. Honneth rescata de Kant, contra su sistema trascendental, aquel modelo hermenéutico o explicativo, relevante todavía hoy en día para quienes quieren considerarse seguidores de la Ilustración y ponerla en praxis en vista de un progreso moral: ver la historia del género humano como un proceso de aprendizaje, discontinuo y lleno de conflictos. Rescata este rasgo de genio, en contra de Hegel, quien había entregado este progreso de la historia a un proceso anónimo como un despliegue del espíritu, y no como una construcción a cargo de sujetos, agentes de esa Ilustración. Habermas, por su lado, buscando compensar el déficit emocional de las sociedades postseculares, aparentemente incapaces de producir un *ethos* cívico, un *ethos* de solidaridad, recurre al Kant de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde encuentra elementos como para ver, ahora desde la religión, los límites de una razón que necesita ampliar sus *reservas* o capacidades deontológicamente estrechas, con el fin de establecer el diálogo entre una razón postsecular y las religiones, declaradas como portadoras de ofertas convivenciales para el ámbito público. Pero en su juicio final Habermas deja a Kant y ensalza a Hegel por su lograda síntesis histórica de la relación entre fe y razón.

Para terminar nuestra reflexión sobre el auge de Kant en el seno de la nueva Teoría Crítica, nos gustaría llamar la atención sobre el último aporte que encontramos en el corpus de las *Patologías de la razón*, cuando se tematiza “Disonancias de la razón comunicativa”. Bajo el subtítulo “Albrecht Wellmer y la Teoría Crítica”, Honneth, en una gran *laudatio* al destacado discípulo del joven Habermas, este último en vías de cambiar la base de aquella teoría, cambio en

su punto de referencia normativo de la producción a la interacción social, subraya el aporte de Wellmer en ese comienzo. Califica a Wellmer de teórico de la ciencia de esta segunda generación de la Teoría Crítica, encabezada por Habermas, una teoría crítica como modalidad de reflexión con la exigencia universal de mayoría de edad (*Mündigkeit*), presente en las estructuras de la humana praxis comunicativa (Honneth, A. 2007, 205-206). Pero esta convalidada tesis de que el potencial de una razón liberadora no yace en los procesos de trabajo, sino en las estructuras de una intersubjetividad lingüística, potencial en el cual se pueden depositar esperanzas emancipatorias, Wellmer empieza a defenderla en los años siguientes cada vez de manera más reservada, curiosamente frenada (Ibid., 207). Honneth finalmente descubre, en el correr de la gran carrera de su homenajado, dudas respecto a la validez íntegra de la *Teoría comunicativa* y lo hace desde dos puntos de vista: el de lo estético y el de lo político.

A partir de la *Teoría estética* de Theodor Adorno, en su reinterpretación racional teórica, Albrecht Wellmer examina la relación entre el entendimiento comunicativo y la experiencia estética y constata que la verdad que transmite una obra de arte, no obedece a las tres dimensiones de validez que, en términos de la pragmática lingüística, caracterizan el discurso coloquial y que son verdad empírica, rectitud normativa y veracidad subjetiva: el efecto cognitivo de una obra de arte, su capacidad de verdad (*Wahrheitsfähigkeit*) no puede captarse adecuadamente en el marco diferenciado de un entendimiento racional. Dice Wellmer (1983): “Sin experiencia estética y sus potenciales subversivos nuestros discursos morales y nuestras interpretaciones del mundo quedarán vacíos” (138-176). La limitación de la racionalidad comunicativa a través de la dimensión de la experiencia estética, que trasciende aquella racionalidad, culmina en una definición de la libertad individual, entendida la subjetividad no más bajo un punto de vista moral sino estético. Resume Honneth: “Es esta radicalización estética de la idea de la libertad moderna la que deja concluir a Wellmer que la autonomía individual empieza (a desarrollarse) antes (de pasar) el umbral de la participación en discursos intersubjetivos” (Honneth, A. 2007, 211).

La anterioridad, aquí y ahora desde un discurso estético en que los derechos individuales de libertad son colocados, no sólo en su inicio, antes de las condiciones de un entendimiento comunicativo, Honneth ya la había exigido en su crítica frontal a Habermas, cuando opuso, en la fundamentación de su *Teoría del Reconocimiento*, reconocimiento a comunicación como principio antropológico y ético político, reclamando su primacía en el sentido temporal y fundamental, de génesis y episteme. Afirmamos esa misma anterioridad en nuestra reflexión “Teoría del Reconocimiento versus Teoría del Discurso” (2005) al contestar positivamente la pregunta, si el concepto del reconocimiento como lo desarrolla Axel Honneth, puede hacerse cargo de la función que Jürgen Habermas había atribuido al concepto de la comunicación, reconstrucción de la idea hegeliana del Espíritu, y vemos ahora a Honneth en su homenaje a Wellmer y su crítica a Habermas, con el afán de seguir dando perfil a su propia teoría como un avance crítico en la Teoría Crítica⁶.

El segundo aspecto que se rescata como elemento crítico en este diálogo con Habermas es de carácter político. Inspirado en Jacques Derrida, Wellmer elabora el momento inevitable de la decisión, al que conduce cada proceso de una formación discursiva de la voluntad, cuando hay que transformarla, finalmente, en un actuar jurídico político. Este momento necesario de una decisión sin fundamentación (*begründungslos*), un tal elemento de poder (Walter Benjamin), se encuentra en todas las relaciones de reconocimiento interhumanas, pero tiene que ser reconducido, insiste Wellmer tercamente, hacia la corriente de una formación comunicativa de la razón. Para garantizar aquel reflujo y así contrabalancear esa relativización de la razón comunicativa, Wellmer dio otro paso al que Honneth denomina como propuesta de la idea de una habitualización (*Veralltäglichung*) de procedimientos racionales, lo que presupone la razón comunicativa hecha modales (*zwischenmenschliche Umgangsformen*). Eticidad democrática, *demokratische Sittlichkeit*, es el concepto ético

que Wellmer deduce de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, revitalizando a su manera este obsoleto concepto hegeliano de *Sittlichkeit*. Sería una forma de vida en la que los ciudadanos se orientan por costumbres y con corazón por principios democráticos, aún en el caso de que argumentos razonables no pudiesen convencerlos.

Con estas palabras Honneth concluye su *laudatio* constatando la necesidad de un discurso continuo sobre las oportunidades y límites de una más amplia racionalización de nuestro mundo de la vida, pregunta si la propagación de posturas solidarias y reflexivas no podría ser una obra de la misma razón y no recurre a Hegel, sino a Kant y sus tratados de filosofía de la historia, que había consultado en el primer tratado de su libro *Las patologías de la razón*, y concluye: “...en este caso el complemento (*Zusatz*) de una eticidad democrática no vendría desde afuera en auxilio de la racionalidad comunicativa, sino que resultaría de su propia tendencia hacia la realización” (Honneth, A. 2007, 215). ¿Por qué esta opción y preferencia por una ampliación de la razón hacia lo ético político? Recuerdo que *Disonancias* se publicaron en 2007, dos años más tarde que la obra de Habermas *Entre naturalismo y religión* en la cual Kant sirve a Habermas, no para pensar un tal complemento ético como obra de la razón, como lo sugiere Honneth, sino para limitar la razón y como razón postsecular hacerla capaz de dialogar con las grandes religiones del mundo, dada su incapacidad de mantener, generar o regenerar por sí misma un *ethos* secular. Al excluir tácitamente aquella ayuda exterior, prefiriendo un impulso ético intrínseco a la razón, Honneth, seguro lector de ese Habermas postsecularista, nos parece crítico de su maestro, quien había argumentado a favor de la ayuda externa, en su caso la ayuda de las religiones. Al culminar el homenaje a Wellmer con unas palabras que lo califican de “filósofo abierto y audaz”, singular entre los colegas, “sin prejuicios, pero al mismo tiempo comprometido con el debate de una fundamentación racional de nuestras esperanzas y nuestros anhelos emancipatorios”, queda claro el

6 Véase y compárese el regreso de Honneth a Adorno, en nuestro caso al Adorno de los *Minima Moralia*, y la interpretación del concepto *mimesis* para fundamentar la prioridad del reconocimiento a la comunicación: *el hombre deviene hombre sólo al imitar a otros hombres, siendo esa imitación la forma originaria de amor*, en Sauerwald, G. 2008, op. cit., 76.

posicionamiento de Honneth y así evidente que la historia de la Teoría Crítica queda inconclusa (Honneth, A. 2007, 215).

En cuanto a las fuentes centrales manejadas en estas discusiones, los lectores de estas líneas así como su mismo autor pueden haberse mareado con los vaivenes de Kant a Hegel y viceversa, para legitimar una ampliación o limitación de la razón y cómo y con qué intención interpretar hoy a Kant: ¿el gran filósofo alemán diseñando (*ausmalen*) la tesis de una *eticidad democrática*, o abogando por el diálogo con las religiones? ¿Pero el concepto de *Sittlichkeit* no viene de Hegel? ¿No ha sido Hegel de gran inspiración para la reflexión de Habermas sobre la relación entre razón y fe? ¿Y qué podemos esperar de la gran obra que Honneth nos prometió sobre Hegel? Mientras tanto sólo nos queda la posibilidad de recurrir nosotros a esas fuentes para ver, en diálogo crítico con ellas y no sin consultar a Adorno, a Benjamin y a Habermas, como lo propone Honneth, en qué pueden ayudarnos para hacer crítica de la sociedad, es decir filosofía social como diagnóstico de nuestro tiempo y de sus patologías de la razón.

BIBLIOGRAFÍA

- Flores D'Arcais, Paolo. 2008. Ética: Once tesis contra Habermas. *Claves de razón práctica* 179.
- Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión - Disertaciones filosóficas*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2007. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión. Joseph Ratzinger*. Alemania: Emmendingen.
- Habermas, Jürgen. 2007. La voz pública de la religión - Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais. *Claves de razón práctica* 180.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel. 1997. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática social de los conflictos sociales*, traducción de Manuel Ballesteros. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel. 2007. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel. 2009. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz.
- Honneth, Axel. 2007. Die Unhintergebarkeit des Fortschritts - Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte (Lo irrefragable de la idea del progreso - El análisis kantiano de la relación entre la moral y la historia). En *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, 9-27. Frankfurt/M. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- McCarthy, Thomas. 1991. *Ideals and Illusions*. Cambridge: Mass.
- Reyes Mate, M. 2008. La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d'Arcais. *Claves de razón práctica* 181.
- Roig, Arturo Andrés. 1994. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Roig, Arturo Andrés. 2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta - Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC).
- Sauerwald, Gregor. 2008. *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el sur y el norte*. Münster: Lit Verlag.
- Sauerwald, Gregor. 2009. ¿Regreso de Dios a la política? - La religión en los límites de una razón postsecular. *Relaciones - Revista al tema del hombre* 295-298. Montevideo.
- Sauerwald, Gregor. 2009. La religión en los límites de la razón postsecular. En Marisa Muñoz y Patrice Vermeren (compiladores) *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires: Colihue Universidad.
- Sauerwald, Gregor. 2010. *Reconocimiento en Diálogo - A propósito de pensar el Bicentenario en 2011*. Montevideo: Editorial Grupo Magro.
- Wellmer, Albrecht. 1983. Verdad, apariencia, reconciliación. Adorno y la salvación estética de la modernidad. En *Adorno Konferenz*. Frankfurt: Suhrkamp.