

KANT Y HABERMAS: LA RAZÓN ILUSTRADA AYER Y HOY

1. INTRODUCCIÓN

Tanto las concepciones teóricas de la realidad total, como las concepciones prácticas dirigidas a orientar nuestras vidas, tienen una característica común: todas ellas son frágiles porque nunca pueden dar respuesta definitivamente cumplida a las preguntas de nuestra razón. En la medida en que ahondamos en nuestra reflexión, y vamos encontrando buenas respuestas, nuestra razón se aquieta y nuestra vida se enriquece; pero a la vez nos asaltan nuevas preguntas opacas a nuestra razón e inquietantes para nuestras vidas. En esto no hay una diferencia verdaderamente radical entre la razón y la fe. El enfoque que he elegido para mi ponencia —el de una contraposición entre la ilustración ayer y hoy, entre la razón ilustrada de Kant y la razón ilustrada de Habermas¹— nos va a llevar a rondar esa problemática de los límites de la razón ilustrada.

Mi intención principal en el tratamiento de los textos de Kant y de Habermas es desde luego la de ser fiel a sus respectivos pensamientos, aunque evidentemente sin la pretensión de haber acertado al cien por cien en ello. Pero esa intención va unida al intento, mejor o peor conseguido, de iluminar mediante las ideas y visiones de ambos filósofos algunas parcelas relevantes de la situación en la que nos ha tocado vivir.

¹ Para el trasfondo general de mi visión sobre cada uno de estos filósofos puede verse respectivamente: Enrique M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*, Ed. Tecnos, Madrid 1979 y *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Segunda Edición con un nuevo Epílogo, Madrid 1998.

2. KANT: LA ILUSTRACIÓN RELIGIOSA Y LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Comencemos trayendo a la memoria la célebre definición de Kant en su breve y celebrado escrito de 1784 *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?*:

“*Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. Esa minoría de edad es culpable cuando la causa de ella no está en la incapacidad del propio entendimiento, sino en la falta de decisión y de ánimo para servirse de él sin la dirección de otro. Sapere aude! ¡ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! Esta es la consigna de la ilustración*”².

En esta definición de la ilustración opone Kant el “pensar por sí mismo” al dejarse guiar por “la dirección de otro”. En su jugoso tratado —*El conflicto de las Facultades*— se refiere nuestro filósofo al mecanismo que mantiene la ausencia de ilustración. Se trata de un mecanismo que nos recuerda aquel dicho de “se ha juntado el hambre con las ganas de comer”, es decir: se ha juntado el hambre de poder, que acucia a quienes lo detentan, con las ganas de comer de los perezosos que prefieren seguir viviendo comodones disfrutando de sus vicios sin necesidad de preguntarse si no deberían cambiar su vida. La gente no va al médico, al abogado y al clérigo para que les enseñen a llevar una vida más sana, más honrada y más moral, sino para que les digan cómo pueden esquivar la enfermedad, el calabozo y el castigo divino sin necesidad de cambiar su vida glotona, tramposa y pecadora; así es cómo el pueblo “quiere ser *dirigido*, es decir [...] quiere ser *engañado*”³; y los clérigos, los abogados y los médicos están también por su parte interesados en dar pábulo a esa pereza e ignorancia del pueblo, ya que es eso lo que les permite mantener su ascendencia sobre él y sus pingües beneficios a costa de él. Pero hay un sector todavía más peligroso para el proceso de la ilustración que el correspondiente a las tres profesiones mencionadas: el sector correspondiente al poder político.

Los políticos despóticos no están interesados en que el pueblo salga de su ignorancia, pues nada hay que facilite más el ejercicio del despotismo que la ignorancia de los súbditos. A un monarca en cambio que, ilustrado él mismo, desease promover la ilustración de sus súbditos no le resultaría difícil la tarea: “los

2 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en: *Kant Werke, Band 9, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970*, p. 53 (A 481)].

3 I. Kant, *Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten*, *Kant Werke, Band 9, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970*, p. 294 (A 33)].

hombres”, escribe Kant, “van saliendo poco a poco por sí mismos de su brutalidad si no se maquina intencionadamente para que permanezcan en ella”⁴. Por eso piensa Kant que, si bien no “vivimos ahora en una época *ilustrada* (...), sí se puede decir que vivimos en una época de la *ilustración* (...), puesto que se les abre a los hombres la posibilidad de ganarse libremente esa ilustración y hay claros indicios de que los impedimentos para ella van siendo paulatinamente menos”⁵.

El tratamiento que hace Kant de la ilustración apunta así hacia un dinamismo de la razón, eso sí, hacia una fuerza de signo opuesto al constituido por los *impedimentos* a los que se refiere el filósofo en el último texto citado. El ejemplo más lúcido para Kant de esos impedimentos son los corsés estatutarios (*Satzungen*) y las fórmulas muertas (*Formeln*) de la religión establecida: estatutos y fórmulas calificados por Kant como “*instrumentos mecánicos*” que impiden, sofocándolo, el uso racional del propio entendimiento, que impiden *pensar por sí mismo*. Eliminados esos impedimentos la razón crece por la propia *fuerza interna* de su *uso libre*, igual que crece una flor por su propia fuerza interna cuando se la ha liberado de la hermética caja de plástico que la sojuzgaba. Eso sí, esa razón kantiana no es *mi* razón ni *tu* razón, sino una razón *universal compartida* que solo crece encarnada en un *pensar* compartido. Kant escribe:

“Es verdad que se dice: un poder superior nos puede quitar la libertad de hablar o la de escribir, pero la libertad de pensar no nos la puede quitar nadie por ningún medio. Pero ¿¡cuánto y cuán correctamente podríamos nosotros pensar, si no pudiéramos hacerlo en compañía de otros con los que tuviéramos un intercambio de pensamiento e ideas!? Por lo tanto se puede decir muy bien, que aquel poder externo que nos priva de comunicar públicamente nuestro pensamiento nos priva también de la libertad de pensar: de esa única áncora de salvación que todavía nos queda”⁶.

Hasta aquí hemos hablado de pensar, de la libertad de pensar por sí mismo. Pero ahora podríamos preguntar a Kant retóricamente: ya vemos que se trata de sofocar o liberar *el pensar*, pero el pensar ¿*sobre qué*? Kant responde:

“He puesto el lugar fundamental de la ilustración, de la salida del hombre de su culpable minoría de edad, preferentemente en *cuestiones religiosas*. Y esto porque nuestros gobernantes no tienen ningún interés en ejercer un control sobre sus súbditos en lo que toca a las artes y a las ciencias. Y

4 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en: *Kant Werke*, Band 9, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1970, p. 60 (A 492).

5 *Ibid.*, p. 59 (A 491).

6 I. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, *Kant Werke*, Band 5, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1968, p. 280 (A 325). Sobre este texto volveremos en el apartado dedicado a Habermas.

también porque la minoría de edad en lo que afecta a la religión es a la vez la más perniciosa y la más deshonrosa de todas”⁷.

Es decir, el tratamiento que hace Kant del proceso de la ilustración coincide en su fundamento más hondo con su tratamiento filosófico de la historia de las religiones: el *cristiano* ilustrado es el *hombre* ilustrado porque la religión *histórica* o *revelada* cristiana sale de su minoría de edad cuando se hace consciente de que ella es *la religión de la razón*; ambas afirmaciones son intercambiables⁸.

Llegados a este punto puede ser fructífero recordar otra definición kantiana de la ilustración, aún más breve que la anterior, publicada en 1786 en su también breve escrito titulado *¿Qué significa: orientarse en el pensar?*:

“*Pensar por sí mismo* significa buscar la última piedra de toque de la verdad en uno mismo (es decir, en su propia razón); y la máxima de pensar siempre por sí mismo es la ilustración”⁹.

Aparentemente ambas definiciones son idénticas, pues su mensaje fundamental es idéntico: ilustración es *pensar por sí mismo*. Sin embargo los términos principales con los que aparece relacionada en uno y otro texto la invitación a pensar por sí mismo apuntan a problemáticas cualitativamente distintas.

En la primera definición el “pensar por sí mismo” se contrapone al “pensar bajo la dirección de otro”. Y ese otro es en definitiva la religión tradicional con sus “fórmulas muertas” y sus “corsés estatutarios” que, usados “mecánicamente”, nos impiden *pensar*. La razón libre de Kant brilla así aquí en todo su esplendor limpio de sombras.

En la segunda definición, sin embargo, el “pensar por sí mismo” se asocia a algo positivo: se trata de “buscar” en uno mismo “la última piedra de toque de la verdad”. En realidad Kant está diciendo ahora lo mismo que en la otra definición, pero con un matiz diferencial que se convierte en sustancial cuando miramos, no tanto al mensaje en sí del propio Kant, cuanto a la historia de sus repercusiones en la mentalidad y en la vida de los pueblos. En la primera definición la luz de la razón ilustrada deslumbra al ser contemplada en contraposición a las oscuridades de la razón tradicional. En la segunda definición Kant contempla en cambio la luz de la razón ilustrada directamente, sin su contraste con la oscuridad, descubriendo entonces en esa luz ilustrada *la penumbra de sus límites*. Y aquí cabría bien traer a la memoria las primeras líneas del prefacio a la primera edición (1781) de la *Crítica de la razón pura*:

7 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en: *Kant Werke*, Band 9, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1970, p. 60 (A 492).

8 Puede verse Enrique M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*, Ed. Tecnos, Madrid 1979, pp. 114-118.

“La razón humana tiene en una clase de sus conocimientos el particular sino de ser molestada por preguntas que no puede eludir, pues le están dadas por la naturaleza de la misma razón; pero a las que tampoco puede dar una respuesta, ya que esas preguntas superan toda capacidad de la razón humana”¹⁰.

El olvido de esta otra cara de la moneda que es la razón humana o, lo que es lo mismo, la absolutización unilateral de su cara pura y luminosa en la historia posterior de Occidente, es lo que condujo a las sociedades herederas de la ilustración a pervertir la auténtica sustancia humanizadora de esta última. Apenas había muerto Kant, tan solo tres años más tarde, anunciaba Hegel esa perversión de la razón en su *Fenomenología del Espíritu*. En el contexto de unas reflexiones acerca de la lucha entre la ilustración y la superstición pueden leerse estas impresionantes líneas:

“El conocimiento puro no derrocha su fuerza inútilmente ni se manifiesta en una forma indigna de su esencia, como es el caso cuando irrumpe en síntomas y erupciones concretas contra el contenido de la fe y contra la estructuración de la realidad externa. Sino que, a modo de un espíritu invisible e imperceptible, va invadiendo y empapando cada vez más las partes más nobles hasta que llega a adueñarse de todas las entrañas y miembros del ídolo inconsciente. Y ‘en una hermosa mañana le da un codazo al camarada y, ¡plum, cataplum!, el ídolo ha caído por tierra’. En una hermosa mañana, cuyo mediodía no es sangriento, cuando la infección ha llegado a invadir los órganos de la vida espiritual, resulta que la memoria ya sólo conserva la configuración anterior del espíritu como una no se sabe cómo historia pasada. Y la nueva serpiente de la sabiduría, levantada a la adoración, no ha hecho más que desollar sin dolor una piel ya marchita”¹¹.

Esa nueva serpiente de la sabiduría levantada a la adoración es la razón *formal* y *subjetiva* kantiana, transformada posteriormente en *instrumento mecánico*.

3. HABERMAS: CRÍTICA DE LA RAZÓN TÉCNICA Y RELIGIÓN

En sus lecciones en la Universidad de Columbia publicadas en inglés en 1947 con el título *El eclipse de la razón*, y en 1967 en alemán bajo el título

9 I. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, *Kant Werke*, Band 5, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1968, p. 283 (A 329).

10 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en: *Kant Werke*, Band 3, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1968, p. 11 (A VII). Este prefacio no fue recogido en la segunda edición.

11 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, p. 387.

*Crítica de la razón instrumental*¹², señala uno de los padres de la *Escuela de Frankfurt*, Max Horkheimer, los estragos de esa nueva serpiente de la sabiduría:

“La formalización de la razón tiene consecuencias teóricas y prácticas de largo alcance. Si el punto de vista subjetivista es inexpugnable, no puede entonces ayudar al pensamiento a determinar si un fin cualquiera es deseable en sí mismo. La aceptación de ideales, los criterios para nuestra actuación y nuestras convicciones, los principios directivos de la ética y la política, todas nuestras decisiones últimas se hacen dependientes de otros factores distintos de la razón. Esas decisiones han de ser una cuestión de la elección y del deseo; y carece de sentido hablar de verdad en relación a decisiones prácticas, morales o estéticas”¹³.

Cuando la filosofía comenzó a sustituir a la religión no pretendía con ello “eliminar a la razón objetiva; solo intentaba proporcionarle a esta última un nuevo fundamento racional”¹⁴. Sin embargo, a medida que se fue separando de la religión, la razón fue desarrollando “una tendencia a la disolución de su propio contenido objetivo”¹⁵, tendencia que se hizo patente en el tiempo de la ilustración. Esa disolución de la razón objetiva alcanzó su punto culminante cuando el *subjetivismo*, y su correlato social la *tolerancia*, desembocaron en el puro *formalismo*, en el *relativismo* y en la absolutización del *principio democrático de la mayoría*. La razón fue perdiendo así la solidez objetiva de su filo crítico frente a los contenidos de la religión establecida y frente a las opiniones sociales, convirtiéndose tendencialmente en puro *instrumento subjetivo* susceptible de ser utilizado de una manera más directa y más agresiva¹⁶.

Relacionándola con el planteamiento que hemos hecho de la ilustración en Kant, esta visión de Horkheimer indica que durante estos dos últimos siglos se ha ido borrando de la memoria histórica —y por tanto de nuestras conciencias— aquella cara de la “penumbra de los límites” de la razón ilustrada, a la vez que se ha ido *manipulando* crecientemente una visión alicorta y exclusivizante de la cara de su “esplendor limpio de sombras”. Este proceso ha incluido naturalmente un avance paulatino de la reducción kantiana de la religión revelada a moral racional. Pero en los últimos años, al filo del cambio de milenio, ese proceso ha entrado en una nueva fase. Y es aquí en donde cambiamos de tercio: pasamos de Kant a Habermas, de *ayer* a *hoy*.

En la primera mitad de los años setenta escribía Habermas:

12 Aquí utilizamos la versión alemana: M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967.

13 *Ibid.*, p. 19. Subrayado mío.

14 *Ibid.*, 26.

15 *Ibid.*, p. 23.

“La religión ya ni siquiera se puede considerar como una cosa privada”¹⁷. “La evolución hacia el ateísmo de masas apenas se puede negar ya empíricamente”¹⁸.

Con estas afirmaciones empíricas pretendía Habermas confirmar la proximidad tangible de la disolución de la religión tradicional cristiana prevista por la ilustración, prevista por Kant. Y, a la vez, otorgaba a una moralidad asentada en un nuevo análisis racional —con Kant y más allá de él— el papel dinamizador del cambio de la sociedad capitalista altamente industrializada: del cambio de una sociedad *regida mecánicamente* por el puro incremento y disfrute de los bienes materiales, a una reacción *in extremis* de las conciencias de los ciudadanos que, experimentando ya al límite la *represión* ejercida por la *razón técnico-económica* sobre la *razón moral*, forzasen el paso a una sociedad *regida libremente* por esta última. Habermas corrige así a Marx en dos asuntos centrales: diciendo implícitamente que la crítica marxiana de la religión es superficial comparada con la moralizadora de Kant; y explicitando que los tres elementos fundamentales de la crítica marxiana del capitalismo (dinámica interna del capital, clase proletaria revolucionaria y primacía de la esfera económica) no se adecúan a la realidad. Habermas sustituye la crítica materialista de la religión por una teoría *evolutiva* de esta última hacia una *moral universal*; y sustituye el modelo analítico de la lucha de *clases* (capitalistas/asalariados) por el de una interrelación input-output de *sectores* [económico/político/sociocultural (moralidad y sentido de la vida)]¹⁹. Con este nuevo modelo de análisis pretendía Habermas fundamentar teóricamente la superación de la razón represora técnico-económica por una *revolución moral* de unos seres humanos *esencialmente morales*; revolución moral que, acomodada a los mecanismos político-económicos del Imperio Soviético, también le llegaría en su momento a este último.

Pero no habían transcurrido veinte años cuando cambió el escenario mundial, siendo el gozne del giro la esfera religiosa. Así, en el decenio de los noventa, afirmaba Habermas: “en la situación mundial actual apenas se puede dudar de la capacidad de supervivencia de las religiones”²⁰. El fundamento empírico para este cambio de apreciación era claro:

16 Véase *ibíd.*, pp. 22-24, 66.

17 Véase Enrique M. Ureña, *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Ed. Tecnos, 2ª ed. con un nuevo Epílogo, Madrid 1998, p. 145.

18 Véase *ibíd.*

19 Puede verse Enrique M. Ureña, *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Ed. Tecnos, 2ª ed. con un nuevo Epílogo, Madrid 1998, Cap. VII.

20 Véase Enrique M. Ureña, *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Ed. Tecnos, Madrid 1998, Epílogo a la Segunda Edición, pp. 144 s.

“Tras la caída del Imperio Soviético y el fin de una polarización del mundo concebida en términos sociopolíticos, los conflictos se definen cada vez más en términos culturales, es decir: como el choque frontal entre pueblos y culturas, marcados en su identidad por la oposición tradicional de las religiones universales. En esta situación los europeos nos encontramos ante la tarea de lograr un entendimiento intercultural entre el mundo del Islam y el Occidente marcado por la tradición judeo-cristiana”²¹.

Ante esta exigencia surge la pregunta de si es posible ese “entendimiento intercultural”. La respuesta de Habermas a esa pregunta, hacia el final del mismo discurso, es negativa:

“[en las controversias cosmovisivas] ninguna discusión, por muy racionalmente que se lleve, podrá conducir a un acuerdo. [...]. En estas cuestiones hay que contar razonablemente con un disenso continuado”²².

En nuestro contexto ni podemos, ni es necesario, entretenernos más con la visión habermasiana del diálogo entre el mundo del Islam y el Occidente cristiano²³. Sí en cambio hemos de concluir nuestra ponencia precisando en qué consiste la *razón ilustrada de Habermas hoy* y señalando a la vez en qué se diferencia de la *razón ilustrada de Kant ayer*.

La continuidad del pensamiento habermasiano ha sido férrea. Habermas comenzó su carrera universitaria declarándose continuador de la Escuela de Frankfurt, de un pensamiento que nació con el impulso vital de contribuir a que “Auschwitz no se repita”; de contribuir a que la técnica se despoje de su manto de legitimación ideológica del poder político y a que —parafraseando a Kant— la técnica deje ser la *ancilla* del ser moral que va por delante de él señalándole el camino y se convierta en la *ancilla* que va por detrás de él sosteniéndole la cola. Habermas centró primero su pensamiento en el poder ideológico de la *técnica* y de la *ciencia* que ejercían su poder represor sobre la dimensión *moral* dentro las *sociedades altamente industrializadas*. Cuando después de 1989 apareció el enfrentamiento entre los grandes bloques marcados por dos grandes religiones universales, con poderes asimétricamente desequilibrados tanto en la esfera económico-militar como en el peso ideológico-vivencial de sus creencias, Habermas se ocupó del nuevo fenómeno sin variar su arsenal teórico de fondo.

Hoy la falta de ilustración en cuestiones religiosas, a la que Kant se refería, ha ido disminuyendo notablemente en las sociedades altamente industrializadas

21 Véase *ibid.*, pp. 144 s.

22 Para todas las citas de Habermas hechas en los dos últimos párrafos véase: Enrique M. Ureña, *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas*, o. c. en la nota 14, pp. 144 s. y 152 s.

23 He tocado recientemente este asunto en una conferencia titulada “Religiones y paz en la Europa postsecular”.

del mundo cristiano. Sin embargo, en los últimos años, se ha ido perfilando una perniciosa falta de ilustración en cuestiones religiosas *de sentido contrario* a lo que ocurría en el tiempo de Kant. La ideología *religiosa* está dando paso a una ideología, bien *arreligiosa*, bien *anti-religiosa*. Parafraseando a Hegel: después de haber lavado al niño, no sólo se tira el agua sucia, sino, después, también al niño.

En el contexto de nuestra ponencia podemos caracterizar así ese fenómeno: la nueva ideología arreligiosa o antirreligiosa elimina lo que hemos llamado “segunda cara” de la razón ilustrada kantiana, la cara de la “penumbra de sus límites”, una cara que encierra también *verdad*. Los motivos de esta nueva ideología encajan bien, por otra parte, con los fenómenos criticados por Habermas como ideología de la técnica y de la ciencia. Y es éste el fenómeno que parece haber empezado a preocuparle también ahora y que Habermas enfrenta con el mismo armazón teórico de fondo con el que enfrentó, y continúa enfrentando, los otros problemas. Termino con una cita de Habermas casi recién sacada del horno y dotada de sorprendente claridad:

“La neutralidad cosmovisiva del poder del Estado, que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano, es incompatible con la generalización política de una forma secularista de ver el mundo. Los ciudadanos secularizados, en tanto actúen en su rol de ciudadanos de un Estado, no pueden negar en principio a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, ni dudar tampoco del derecho de los ciudadanos creyentes a contribuir a las discusiones públicas usando un lenguaje religioso. Una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos por traducir a un lenguaje públicamente accesible contribuciones relevantes del lenguaje religioso”²⁴.

ENRIQUE M. UREÑA

24 “Vorporpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme Prof. Dr. Jürgen Habermas”, en *Zur Debatte* (München) 1/2004, p. 4.