

LA TESIS DE LA DEPENDENCIA Y SUS CONSECUENCIAS EN LA LECTURA DE HABERMAS DE LA ARQUITECTÓNICA POLÍTICA KANTIANA

THE 'THESIS OF THE DEPENDENCE', AND ITS CONSEQUENCES ON
HABERMAS' READING OF KANT'S POLITICAL ARCHITECTONIC

María Emilia Barreyro¹
Universidad de Buenos Aires - CONICET (Argentina)

Recibido: 04-08-2014

Aceptado: 16-02-2015

Resumen: El artículo discute la lectura que hace Habermas de la filosofía política de Kant en *'Facticidad y Validez'* a partir de la hipótesis de que por abrazar una forma de 'la tesis de la dependencia' él deduce consecuencias teóricas no compatibles con la 'Metafísica de las Costumbres'. El trabajo se divide en tres secciones: la primera, explicita qué es la tesis de la dependencia y por qué afirmo que Habermas adhiere a ella; la segunda, muestra por qué dicha tesis lleva a Habermas a una lectura de la filosofía política de Kant en términos de filosofía de la conciencia; y la tercera, muestra que la Doctrina del Derecho ofrece serias resistencias a la lectura de Habermas.

Palabras-clave: Habermas, Kant, ética, derecho, dependencia.

Abstract: This article discuss against Habermas' reading of Kant's political philosophy in *'Between Facts and Norms'*, based in the hypothesis that he deduces from the 'thesis of dependence' some theoretical consequences which are incompatible with the 'Metaphysic of Morals'. This work is divided in three sections: the first one explains what the 'thesis of dependence' means, and why I affirm Habermas stands for it; second section shows why that thesis

[1] (mariabarreyro@derecho.uba.ar) Abogada (2006), doctoranda en Derecho Político en la Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, becaria doctoral de CONICET para culminación de doctorado. Docente de la materia Teoría del Estado en la misma universidad de 2006 a actualidad. Investigadora Adscripta del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja" de 2011 a la actualidad (Facultad de Derecho- Universidad de Buenos Aires).

makes Habermas read Kant's political philosophy in terms of 'philosophy of consciousness'. And the third section shows that the *'Doctrine of Right'* resists seriously Habermas' reading.

Key-words: Habermas, Kant, ethics, law, dependence.

En el presente trabajo me propongo una lectura crítica de una de las tesis que subyacen a la *reconstrucción racional de la auto-comprensión de los órdenes jurídicos modernos* en relación a la filosofía política de Kant que Habermas realiza en los capítulos III y IV de su obra *'Facticidad y Validez'* (Habermas 1992). Me centraré en la tesis que afirma que Kant supone en su filosofía política un conjunto de premisas de la Filosofía de la Conciencia, en la medida que la razón y la voluntad aunadas en el concepto de autonomía quedan adscriptas a un sujeto: (el *Pueblo del 'Contrato Social'* en Rousseau) el Yo de la *'Crítica de la Razón Práctica'* en Kant; por ello

«ambas concepciones yerran en la fuerza legitimatoria que posee la formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas, en la capacidad ilocucionaria de establecer vínculos que tiene el empleo de lenguaje orientado al entendimiento se emplee para aunar razón y voluntad y para llegar a convicciones en las que todos los individuos puedan estar de acuerdo sin coerciones» (Habermas 1992:168-9).

En efecto, según Habermas, la idea de Kant es que la voluntad racional (práctica) *'solo puede formarse en el sujeto particular'* y por lo tanto es la autonomía moral del sujeto la que penetra a través de la autonomía política para asegurar así la autonomía privada de cada uno.

Metodológicamente, este trabajo intentará abordar el texto kantiano teniendo presente la directiva que daba Habermas ya en *'El Discurso Filosófico de la Modernidad'* para la comprensión de la modernidad cultural. Allí, uno de los reproches que lanzaba el autor contra la lectura de la modernidad filosófica hecha -entre otros- por Adorno y Horkheimer, suponía justamente que en ella se advertía una *estrechez de visión e insensibilidad* frente a los *rastros y formas existentes de racionalidad comunicativa* que es posible encontrar en aquel discurso (Habermas [1985] 2008:147). En este sentido, sin negar las muchas premisas de la filosofía de la conciencia que sostienen la arquitectónica kantiana, se intentará una lectura *especialmente sensible* a aquellos rastros cuya necesidad de encontrar señalaba Habermas. Asimismo, este trabajo sostiene que semejante imputación a la filosofía política de Kant deriva de la lectura que hace Habermas acerca de la relación entre la Ética y la teoría jurídico-política de Kant, la que abraza una forma de la *"tesis de la dependencia"*.

En este orden de ideas, primero explicitaré brevemente los elementos de la *"tesis de la dependencia"* e intentaré mostrar a partir de la exégesis de la fuente --particularmente el capítulo III de *'Facticidad y Validez'*-- en qué pasajes Habermas muestra su adherencia a ella (1); luego, mostraré por qué la tesis de la dependencia lleva a Habermas a una lectura de la filosofía política

de Kant en términos de filosofía del sujeto, explicitando las consecuencias que de aquellas se derivan y cómo ello contrasta con anteriores lecturas de Kant que hiciera éste autor (2); por último, intentaré mostrar con apoyatura en fuentes kantianas que su filosofía política ofrece serias resistencias a una lectura que, como la que ofrece Habermas en aquella obra, intente reducirla a simple filosofía del sujeto pasando por alto rastros que dan cuenta de una concepción también comunicativa de la racionalidad (3).

1. La tesis de la dependencia en ‘*Facticidad y Validez*’.

Tomaré la caracterización del debate acerca de la dependencia entre la teoría moral kantiana y el derecho que realiza Willaschek en un trabajo reciente. Allí caracteriza esta tesis –que él llama ‘*lectura tradicional*’ de la filosofía práctica kantiana– bajo la forma de dos aserciones: (a) que la teoría moral kantiana (tal como es desarrollada en la ‘*Fundamentación Metafísica de las Costumbres*’ y en la ‘*Crítica de la Razón Práctica*’) implica o valida la concepción kantiana del derecho (tal como es desarrollada en la ‘*Doctrina del Derecho*’ de la ‘*Metafísica de las Costumbres*’) y (b) que el *imperativo categórico* es necesario para mostrar la validez normativa de los principios básicos del derecho (Willaschek M. 2009:49-50). Para esta tesis, tanto el contenido como la validez normativa de los principios de la esfera jurídica son mera aplicación de la teoría moral, y así su filosofía del derecho fluye y *depende de aquella*². Así, entre los distintos elementos en los que se apoya la tesis de la dependencia está la *similitud estructural* entre el *imperativo categórico* y el *principio universal del derecho*, y en este sentido, este último sería una especificación de aquél en la medida que hace abstracción de la motivación del agente. Resalto este elemento de la *similitud* por ser uno de los elementos en que estriba la interpretación de Habermas, quien afirma sobre Kant:

“En su Introducción a la ‘*Metafísica de las Costumbres*’ Kant (...) parte del concepto básico de qué es la ley moral de la libertad y obtiene de él las leyes jurídicas por vía de res-

[2] En contraposición a la tesitura que sostiene la dependencia se levantaron posiciones según las cuales la relación entre la Doctrina del Derecho y la Teoría Moral kantiana reviste algún tipo de ‘independencia’, en mayor o menor grado. El principal argumento contra aquella lectura que esgrime Willaschek en el trabajo citado es la imposibilidad de derivar la autorización del uso de coerción -elemento definitorio del derecho- del *Imperativo Categórico* ni del valor de la autonomía moral, debido a la conexión ‘analítica’ entre derecho y coerción (Willaschek M. 2009). Otras posturas que defienden distintos tipos de ‘independencia’ entre estas dos esferas pueden verse en Wood, A. (2002), ‘*The Final Form of Kant’s Practical Philosophy*’ en Timmons M. (ed) “*Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*”, Oxford, Oxford University Press, 2002; Pogge, Th. (2002), ‘*Is Kant’s Rechtslehre a ‘Comprehensive Liberalism’?*’ en: Timmons M. (op.cit.) pp. 133-158; Ripstein, Arthur (2004) ‘*Authority and Coercion*’, en: *Philosophy and Public Affairs* Vol. 32, no.1, 2-35 y del mismo autor ‘*Kant on Law and Justice*’, en: T. Hill (ed): ‘*A Companion to Kant’s Ethics*’, Oxford: Blackwell, 2004, 1-21.

tricción o substracción. La teoría moral le proporciona los conceptos superiores: voluntad y arbitrio, acción y móvil, deber e inclinación, ley y legislación sirven ante todo para definir el juicio y la acción morales. En la teoría del derecho estas categorías morales experimentan restricciones en tres dimensiones. Según Kant el concepto del derecho no se refiere primariamente a la voluntad libre de los destinatarios, sino a su *arbitrio*, se extiende a las *relaciones externas* de una persona con las demás y, finalmente, implica la facultad de ejercer *coerción*, facultad que se está justificado ejercitar contra el otro en caso de intrusión” (Habermas 1992:170).

Una vez efectuada esta triple restricción, y como consecuencia de ella, concluye Habermas: “*en la legislación jurídica no hace sino ‘reflejarse’ la legislación moral, en la legalidad la moralidad, en los deberes jurídicos los deberes de la virtud, etc.*” (Habermas 1992:171). De este modo, habrá una *subordinación del Derecho a la Moral*, ya que el derecho al exigir no solo *libertades* subjetivas de acción sino también *iguales* libertades compatibles entre sí conforme a una ley general, supone el trasfondo del *imperativo categórico* como forma de esa ley general (cf. Habermas 1992:186). Estos son los elementos principales de la forma en que la *tesis de la dependencia* aparece en Habermas. Pasemos ahora a ver qué se desprende de todo ello.

2. Consecuencias de la tesis de la dependencia en ‘Facticidad y Validez’ y ‘uso público de la razón’.

Intentaré mostrar en esta sección las consecuencias teóricas que aparecen en ‘Facticidad y Validez’ sobre Kant con apoyatura en la tesis de la dependencia para luego contrastarlas con la lectura que Habermas hacía de Kant en su escrito de 1962 „*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*“, publicado en castellano bajo el título ‘*Historia y Crítica de la Opinión Pública. La Transformación estructural de la Vida Pública*’, hecha ésta última sobre la base del concepto de ‘publicidad’ y de la distinción entre ‘uso privado’ y ‘uso público’ de la razón.

Como consecuencia de aquella lectura de Kant articulada en base a la tesis de la dependencia, Habermas sostiene: (a) que la filosofía práctica kantiana conserva resabios del pensamiento pre-moderno al poner la moral por encima del derecho -en el sentido de una jerarquía entre dos órdenes normativos- cuando la relación que la moral autónoma y el derecho positivo guardan entre sí es más bien una relación de *complementariedad* (cf. Habermas 1992:171); (b) que para Kant la *autonomía política* se apoyaría sobre la base de *autonomía privada*³ debido a que la ‘asunción ideal de rol’ solo la podría ejerci-

[3] Debe entenderse este giro ‘autonomía privada’ en un sentido especial y no acuñado por el propio Kant, sino como una comprensión del sistema de derechos subjetivos desde la Teoría del Discurso. En efecto, para Habermas la autonomía privada es ‘privada’ desde el punto de vista del Derecho Público y consiste en aquél ámbito en el que los individuos pueden entenderse liberados de las obligaciones de la ‘libertad comunicativa’, es decir, como las libertades negativas de *abando-*

tar cada individuo ‘en privado’; (c) que para Kant la Voluntad Legislativa viene constreñida por un sistema de derechos morales previos al estado jurídico, ya dados por naturaleza, desplazando así la figura del Contrato Social del centro de su arquitectónica política; y finalmente, (d) que para Kant, en la formación de la voluntad racional práctica tanto ética como política, prevalecería el momento ‘moral-cognitivo’ del sujeto individual, puesto que siempre encontrará el trasfondo del *imperativo categórico* en cuanto forma de la ley general que distribuye iguales libertades de acción. Algunas aristas de estas consecuencias o imputaciones que Habermas hace pesar sobre Kant serían deficiencias arrastradas por la hipoteca asumida con la Escuela del Derecho Natural tradicional y evidenciarían ciertos rasgos pre-modernos. Aquí me centraré, sin embargo y principalmente, en la consecuencia (d), ya que por ésta en especial, se sostiene la imputación mayor de Habermas a Kant de no poder dar cuenta de la “*la fuerza legitimatoria que posee la formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas*” (Habermas 1992:171) producto de estar preso de la *filosofía de la conciencia* (y no de resabios pre-modernos).

Para Habermas, Kant arrastra el modelo de formación de la voluntad ética a partir del *imperativo categórico* hacia la arquitectónica política. Tendríamos así la dinámica de un sujeto que monológicamente arriba a conclusiones morales, que *especifica* –que deriva especificaciones del contenido de– la ley moral interrogándose a sí mismo y respondiéndose a sí mismo también, y esta dinámica de su Ética, extendida al ámbito político en el que los ciudadanos forjarían también monológicamente la Voluntad Legislativa, y política en general. En efecto, Habermas afirma respecto a su propia versión del Derecho en términos de Teoría del Discurso que: “*el principio moral, en la versión que le damos, toma en serio el sentido universalista de la validez de las reglas morales al exigir que la «asunción ideal de rol» que, según Kant, la efectúa cada individuo en particular y privatim, se convierta en una praxis pública, ejercitada por todos en común*” (Habermas 1992:175). Aquí vemos que para Habermas, la moral kantiana tiene un magro sentido *universalista* por darse la ‘asunción ideal de rol’ en el sujeto, privadamente, monológicamente. Así, y por sostener –como hemos mostrado en (2.1)– la tesis de la dependencia *in totum*, esto es, no solo afirmar que la validez normativa del principio del derecho depende del *imperativo categórico* sino que la teoría moral provee a la esfera jurídica de sus ‘conceptos superiores’ es que Habermas se ve forzado

nar la zona pública de obligaciones ilocucionarias recíprocas. En este sentido, la autonomía privada llega hasta allí donde el sujeto jurídico tiene que empezar a dar cuenta y razones públicamente aceptables de sus planes de acción. Ella se compone de libertades subjetivas de acción -o lo que es lo mismo, derechos subjetivos- que autorizan al individuo a negarse a contraer obligaciones ilocucionarias (Habermas 1992:185-6). No debe entenderse como un concepto acoplado necesariamente a la definición kantiana de ‘autonomía’ que supone el regirse por respeto a la ley moral (cf. Kant 2003:72) sino, como el dominio en el que el individuo está exento de justificar o dar cuenta de las razones de su acción respecto de los demás sujetos jurídicos.

a afirmar que para Kant la facultad de auto-determinarse queda adscripta a un sujeto, el yo de la *‘Crítica de la Razón Práctica’* y por ello, en la medida que “*Si la voluntad racional solo puede formarse en el sujeto en particular (ésta es la idea de Kant), entonces la autonomía moral del sujeto particular tiene que penetrar a través de la autonomía política de la voluntad unida de todos (...)*” (Habermas 1992:168), el modo de formación de la voluntad ética se refleja en el de la voluntad política. Así Kant no podría dar cuenta de la estructura comunicativa de la auto-legislación.

Sin embargo, esta lectura contrasta con la que Habermas había hecho de Kant en su obra publicada en 1962⁴, en la que daba cuenta de la importancia del “uso público de la razón” en la filosofía política de Kant. Esto se ve con claridad en el apartado “*La Publicidad como principio de mediación entre política y moral (Kant)*”, en el que afirmaba respecto de Kant que:

“La legislación misma cede a «la voluntad popular procedente de la razón»; porque las leyes tienen su origen empírico en la «coincidencia pública» del público racionante; por eso las llama Kant también leyes públicas, diferenciándolas de las privadas, que, al igual que el uso y la costumbre, tienen un valor inexpresable. «Una ley pública (...) es el acto de una voluntad pública, de la que emana todo derecho y que con nadie debe poder proceder injustamente» (...) en eso se está siguiendo la argumentación rousseauiana, con una decisiva excepción: que el principio de soberanía popular solo bajo el presupuesto de un uso público de la razón puede ser realizado” (Habermas 1962:140).

Vemos aquí, que el contraste que se da en ambas obras de Habermas estriba en la distinción entre el uso privado y público de la razón, de la cual y de cuya utilidad el mismo Kant habría estado plenamente convencido. En

[4] Las razones de este cambio de Habermas probablemente se deban a los distintos objetivos que se plantea Habermas en cada uno de estos dos trabajos. En 1962 „*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*“ tenía por objetivo un trabajo de investigación que pusiera en cuestión y evidenciara las deficiencias de las tesis principales de la Escuela de Frankfurt -discutiendo fundamentalmente la idea de que la modernidad había de ser entendida en términos de racionalidad instrumental-. De este modo, el foco estaba puesto en rescatar los elementos de la ‘publicidad’ o de la esfera de lo público de la sociedad burguesa y de la filosofía de la Ilustración. En ‘*Facticidad y Validez*’, treinta años más tarde y ya desarrollada su *Teoría de la Acción Comunicativa*, el objetivo es muy distinto: reconstruir la auto-comprensión normativa de la modernidad a partir de la *Teoría del Discurso*, lo que lo lleva, mediante el concepto de ‘racionalidad comunicativa’, a focalizar en los contrastes entre ésta concepción suya de la racionalidad y la concepción moderna de razón práctica. En especial, y respecto de Kant, sobre cuya teoría del derecho dice *apoyarse decididamente* (cf. Habermas 1992:57), se ve forzado a marcar las diferencias conceptuales que los separan, especialmente porque la idea de racionalidad comunicativa se separa de la idea de razón práctica por no estar atribuida a un actor particular o a un macro-sujeto estatal (vgr. ni al sujeto, ni al pueblo) sino a una estructura de intersubjetividad: por ser el ‘medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa’ (cf. Habermas 1992:65) y no el sujeto reflexionante encerrado en su conciencia. Probablemente esta necesidad teórica y este nuevo abordaje de la filosofía kantiana a partir del rol fundamental que ahora juega el concepto de racionalidad comunicativa (del que carecía en 1962) sea lo que lleva a replantear su lectura de Kant.

otras palabras, Habermas en *'Facticidad y Validez'*, al abrazar sin reservas la tesis de la dependencia y proyectar en el ciudadano de la arquitectónica política kantiana el esquema de "uso privado" de la razón que tendría el sujeto de la ética kantiana. Si para el texto de 1962 la *publicidad* funcionaba como mediadora entre las esferas de lo moral y del derecho, en *'Facticidad y Validez'* ya no hay mediación alguna. En esta última obra, Habermas elimina toda mediación y ofrece una interpretación de la filosofía práctica kantiana como un todo en el que la esfera de lo jurídico se subordina normativamente a la Ética de Kant, tomando también los conceptos que ella le provee, restringida en las *tres operaciones* apuntadas más arriba (*arbitrio, relaciones externas, coerción*). Y es a partir de este cambio que Habermas puede ahora —en *'Facticidad y Validez'*— abandonar la tesis según la cual en la concepción ilustrada "*el pensar por sí mismo parece coincidir con el pensar en voz alta, exactamente igual que el uso de la razón equivale a su uso público*" (Habermas J. 1962:138). El cambio supone así, la eliminación de aquel mecanismo de la publicidad como elemento distintivo en la formación de la Voluntad Política que sí resaltaba en el '62:

"Cuando éste [el raciocinio moral] fue rehabilitado por Kant, dos siglos después, bajo la forma de ley de la razón práctica, cuando hasta la legislación política estaba sometida estrictamente a su control, se habían ya constituido en público los ciudadanos privados y estaba ya impuesta la esfera de su raciocinio (a saber: la publicidad) en las funciones políticas mediadoras entre Estado y sociedad. Por eso hace la publicidad kantiana las veces de principio capaz de solidarizar la política con la moral" (Habermas J. 1962:137).

En efecto, la 'solidarización' entre las esferas de la moral y de la legislación política en términos de relación recíproca de complementariedad que Habermas reconoce a Kant en el texto de 1962, solidarización que opera a partir del principio de publicidad y de la idea de uso público de la razón, luego, en 1992 Habermas le achaca no reconocer entre ambas esferas esa relación y le imputa haber subordinado normativamente una a la otra (la moral por sobre el derecho). Cabe entonces indagar aquél concepto de uso público de la razón. Si para Habermas de *'Facticidad y Validez'* en Kant hay solamente un uso privado de la razón, para el Habermas de 1962 había en Kant tanto un uso privado como un uso público, en opinión de O'Neil, la distinción entre ambos usos —una distinción que hace el mismo Kant— se disuelve en formas siempre públicas de la razón.

En efecto, para O'Neil las bases para diferenciar en la obra de Kant entre ambos 'usos' se disipan al analizar sus escritos con detenimiento. Si *prima facie* en Kant el uso *público* de la razón se distinguía de su uso *privado* por la audiencia a la que está dirigida la alocución: si la audiencia es una restringida y definida por alguna autoridad (uso privado, clerical por ejemplo) o si la audiencia es irrestricta y no presupone autoridad externa alguna (uso público); al profundizar en tal distinción advertiremos que la frontera delineada se esfuma rápidamente: ya el uso privado (según lo expuesto) al

resultar comprensible para la audiencia no sujeta a la autoridad en cuestión, la rebalsa y termina por interpelar a una audiencia también irrestricta. En sentido estricto, toda vez que la ilustración es un proceso histórico “(...) *si se nos preguntara ¿vivimos ahora en una época ilustrada? responderíamos que no, pero sí en una época de ilustración*” (Kant I. 2004:38), no habría habido en momento alguno de la historia un uso completamente público de la razón (puesto que no es una época ya ilustrada), pero tampoco habría -ni podría haber- un uso exclusivamente privado de ella:

“The commands of despots and their officers and officials and the exhortations of preachers can reach their intended audiences only if they meet some shared standards. Neither despots nor their commands can be in all respects arbitrary. Such uses of reason are not wholly private: indeed, on the Kantian account a wholly private grounding of reason is no more a possibility than a Wittgensteinian private language” (O’Neil O. 1986:533-4).

Cabe destacar que esta interpretación que brinda Onora O’Neil del concepto de ‘uso público de la razón’ en el que convergen aquellos usos que en principio sean ‘privados’ no se apoya únicamente en los escritos cortos de Kant para contraponerlos a los lineamientos generales del corpus de las tres críticas, ni de la ‘*Crítica de la Razón Práctica*’ en particular. Por el contrario, ella sugiere que ellos no son piezas marginales sino que la totalidad del proyecto crítico está impregnado de este carácter político:

“The close connections between the short political essays and the central critical writings suggest not only that the essays are part of Kant’s systematic philosophy, and not marginal or occasional pieces, but also perhaps that the entire critical enterprise has a certain political character. If this is the case, it is no accident that the guiding metaphors of ‘The Critique of Pure Reason’ are political metaphors. If the discussion of reason itself is to proceed in terms of ‘conflicts’ whose ‘battlefields’ and ‘strife’ are scenes of ‘defeat’ and ‘victory’ that will give way to a lasting ‘peace’ only when we have established through ‘legislation’ such ‘courts’, ‘tribunals’, and ‘judges’ as can weigh the issue and give ‘verdict’, then it is perhaps not surprising that Kant links his discussions of politics very closely to larger issues about the powers and limits of human reason” (O’Neil O. 1986:524).

Ya esta línea de lectura había sido adelantada por el propio Habermas, quien resaltaba en 1962 el papel fundamental que reviste el *uso público de la razón* inclusive en la ‘*Crítica de la Razón Pura*’. Lo hacía en estos términos:

“Ya en la *Crítica de la Razón Pura* había asignado Kant al consenso público entre los racionantes la función de control pragmático de la verdad: «la piedra de toque de lo tenido por cierto, ya se trate de convicción, ya de mera persuasión, es externamente, la posibilidad de comunicarlo y de que todo hombre de razón lo halle válido»⁵. La inteligible unidad de la consciencia trascendental coincide con la unificación, producida en la publicidad, de todas las consciencias empíricas”. (Habermas J. 1962:141).

[5] cita de Habermas a Kant, referencia: En la sección: „*Vom Meinen, Wissen und Glauben*“ [Del Opinar, el Saber y el Creer], en *Werke*, vol. III, p. 550.

De este modo, habría siempre e inevitablemente un carácter *público* de la razón kantiana, público en el mismo sentido en que es pública la *racionalidad comunicativa* tal como aparece en la *Teoría del Discurso* de Habermas. Corresponde ahora desentrañar si efectivamente en la arquitectónica política kantiana la “asunción ideal de rol” la efectúa cada individuo *en particular y en privado* o bien, se ejercita como *praxis pública*. En otros términos, la cuestión radica en definir si para Kant la legislación pública de un Estado supone en su proceso de formación alguna forma de *racionalidad comunicativa*.

3. El ciudadano en la república kantiana.

Existen numerosos argumentos contra la tesis de la dependencia. Aquí intentaré un argumento que parte de la premisa de que podrá imputarse a la ética kantiana de alguna suerte de solipsismo en la formación del juicio ético –si es que se acepta alguna forma de uso privado de la razón–, en la medida en que el sujeto arriba a conclusiones o especificaciones morales monológicamente, sin que la intervención de argumentos de terceros tenga lugar; pero sin embargo, no es un cargo que le quepa a la filosofía política kantiana, ya que al ciudadano le está vedado proceder de aquel modo (monológico) y está forzado –por deber o por coacción– a forjar una voluntad legisladora con los otros. En este sentido, pierde sustento la hipótesis habermasiana de que en la filosofía política de Kant primaría un momento ‘moral-cognitivo’ en el entendimiento de que el Derecho sería una mera especificación de su Ética, es decir, el *principio del derecho* derivación del *imperativo categórico*.

En efecto, en la *Metafísica de las Costumbres* podemos hallar numerosos pasajes que resisten la lectura de Habermas, aun cuando se rechace una línea de lectura del sistema kantiano que sea particularmente *sensible a los rastros de racionalidad comunicativa* allí presentes. Podemos vislumbrar en su arquitectónica política las directivas para que la “asunción ideal de rol” se dé *en los hechos* como *praxis pública*, ejercida por todos en común. Uno de los pasajes cruciales para adentrarnos en la fuente se encuentra en el § 44, que en relación a la condición pre-civil afirma:

“...antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno «lo que le parece justo y bueno» por su propio derecho sin depender para ello de la opinión del otro. Por lo tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con los que no puede evitar entrar en interacción) (...) Ciertamente no por eso el estado de naturaleza debiera ser un estado de injusticia (iniustus), en el que los hombres se tratasen mutuamente sólo desde la medida de su violencia; pero era en verdad un estado sin derecho (status iustitia vacuus)...” (Kant I. 2008:140/1 § 44).

De este fragmento se desprenden varios elementos a tener en cuenta. Primero que el estado de naturaleza kantiano está asimilado a un verdadero vacío legal (*status iustitia vacuus*) en el que sin embargo, los hombres tienen pretensiones normativas: criterios de lo bueno y de lo justo, y aun así su modo de obrar es *antojadizo*. En aquél vacío legal faltan los criterios compartidos, y es a partir de allí desde donde deciden establecer vías de comunicación para franquear el aislamiento y encontrar formas de establecer esos criterios, llenando el vacío legal. En este sentido, el sujeto particular en el que se forma la voluntad “racional”-una *razón privada*, si es que concedemos tal categoría en la filosofía práctica kantiana- es el del estado de naturaleza y que se transfigura en ciudadano al entrar al estado civil. Así, cuando Habermas afirmaba que “*la «asunción ideal de rol» que, según Kant, la efectúa cada individuo en particular y privatim...*” (Habermas 2010:175) en contraste con la Teoría habermasiana discursiva del derecho y del estado de derecho, estaba en lo correcto a medias.

Efectivamente, parece haber en Ética kantiana este ‘hombre’ que monológicamente arriba a conclusiones prácticas. Sin embargo, en la ‘*Doctrina del Derecho*’ de ‘*Metafísica de las Costumbres*’ ello no es así, y ésta ha de tomarse, siguiendo a A. Wood, como la última palabra respecto de la filosofía práctica de Kant, y en especial de su filosofía política y del derecho⁶. En efecto, en esta obra, Kant da una centralidad manifiesta al Contrato Social, al momento en que quedan transfigurados estos hombres de libertad salvaje y sin ley en hombres de verdadera libertad, en ciudadanos. Justamente, los hombres que forman su ‘*voluntad racional*’ en forma particular y en privado son los que, por obrar a su antojo, les es menester abandonar el estado de vacío legal en el que se encuentran e ingresar a uno civil ‘*si es que no quieren renunciar a todo concepto jurídico*’. El estado en el que los hombres hacen ‘*cada uno «lo que le parece justo y bueno» por su propio derecho sin depender para ello de la opinión del otro*’ es el estado a-jurídico.

Decíamos que Habermas estaba en lo correcto ‘a medias’, entonces, porque podría llegar a encontrarse la figura del individuo en el que la ‘asunción ideal de rol’ es ejecutada en forma particular y privada en la Ética kantiana (aun cuando O’Neil tenga argumentos persuasivos en contrario); también podría admitirse que ella aparece también en su arquitectónica jurídico-política bajo la figura del salvaje pre-político, pero no en la figura del ciudadano. Justamente, esas convicciones morales sobre sus derechos que trae consigo el salvaje son las que han de someterse a la ‘opinión del otro’ para volverse así jurídicas en sentido propio. Habermas yerra al extender la figura de aquel ‘individuo monológico’ a la comprensión del *ciudadano* kantiano. Los hombres, pueblos

[6] En este sentido, afirma Wood que: “*The Metaphysics of Morals represents the final form of Kant’s practical philosophy not only in the sense that it was literally his last work on the subject, but also in the far deeper sense that it was the system of duties for which all his earlier ethical writings were always intended as mere groundings, propaedeutics or preparatory fragments*” (Wood A. 2002).

y Estados aislados, según surge del citado § 44, *deben* romper el aislamiento y soldar el vacío legal habiente entre ellos en los distintos tres niveles co-origi-narios del derecho (derecho político, derecho de gentes, y derecho cosmopolita).

En el parágrafo § 46, mediante la distinción entre ser solamente “parte” [Teil] o ser también “miembro” [Glieder] de la comunidad (lo que se corresponde con el distingo entre ciudadanos pasivos y activos), Kant pone en perspectiva histórica la categoría de ciudadano: el tipo de ciudadanía que carece del derecho a *actuar con respecto al Estado mismo, a organizarlo o a colaborar en la introducción de ciertas leyes* habría de desaparecer en una *República* en sentido estricto (ver Kant I. 2008:145, § 46). Esa República, única forma de estado enteramente legítima para Kant, está atravesada por sus tesis de filosofía de la historia tanto en los parágrafos centrales referidos al *contrato originario* como en el Apéndice de la Doctrina del Derecho, en los que respectivamente afirma:

“Pero el espíritu de aquél contrato originario (anima pacti originarii), implica la obligación por parte del poder constituyente, de adecuar la forma de gobierno a aquella idea, por lo tanto si no puede hacerlo de una vez, la obligación de ir cambiándola paulatina y continuamente hasta que concuerde, en cuanto a su efecto, con la única constitución legítima, es decir, con la de una república pura (...) este es el fin último de todo derecho público” (Kant I. 2008:178/9 § 52).

“El Estado puede deshacerse de este lastre que la Iglesia le ha impuesto. Porque la Iglesia misma es una institución fundada únicamente sobre la fe y *cuando desaparece por la ilustración del pueblo* el engaño con respecto a esta opinión (opinión de recompensa tras la muerte*), entonces también cesa el temible poder del clero fundado sobre él, y el Estado se incauta con pleno derecho de la propiedad atribuida a la Iglesia” (Kant I. 2008:214 [B]); (el destacado es mío y la aclaración * también).

Vemos en ellos que Kant desliza un doble sentido para las nociones de “pueblo” y “República”. Un primer sentido, es el sentido normativo o regulativo y un segundo sentido, descriptivo. El pueblo de la República pura es un pueblo ya de ciudadanos ilustrados, mientras que el pueblo que todavía no se ha despojado de supersticiones religiosas es el pueblo empírico que debe atravesar aun el camino de la ilustración. Así ha de entenderse del sentido de la directiva del § 52, de donde surge que la Voluntad General del pueblo soberano puede en determinado contexto histórico –vgr. con un pueblo *aun* en ilustración– no ser enteramente legítima pero aún así debe tender a realizar aquella legitimidad. Evidentemente Kant está hablando de un pueblo histórico concreto, siendo la realización de la República pura el fin último que constriñe al pueblo empírico, como idea regulativa de su proceder. En igual sentido debe tomarse la directiva que surge de § 46, arriba mencionado, respecto de la obligación de la Voluntad Legislativa de dejar el camino abierto para que los ciudadanos pasivos del Estado puedan abrirse paso a una forma

de ciudadanía plena con la que sean verdaderamente *miembros* del Estado y no solamente *partes* de él.

En definitiva, de estos tres pasajes citados correspondientes a los párrafos § 46, § 52 y el apartado B del Apéndice, en perspectiva con el § 44, nos muestran que entre las dos formas puras de hombre que aparecen en torno a la figura del *exeundum*, esto es, en el momento de salida de la condición natural, aparecen las formas históricas. Por un lado entonces, en el punto cero, hombres del estado natural que como poseedores de convicciones normativas actúan aún a su antojo, revestidos de una *libertad salvaje y sin ley*. Es decir, hombres que si bien han formado su voluntad práctica en forma privada -véase en § 44 que incluso se consideran a sí mismos como *tenedores de derechos* pero sin haber siquiera requerido para ello la opinión de los otros- se ven constreñidos a unirse con los demás, con quienes no puede evitar entrar en interacción⁷ y llenar el vacío legal entre ellos.

Por otro lado, aparece el contrapunto como aquellos hombres que han abandonado la condición natural, ciudadanos que son libres ahora en un sentido auténtico e íntegro: son civilmente libres. Y estos individuos son capaces de una nueva voluntad que no ha de poder actuar injustamente con nadie y que como miembros [Glieder] del Estado se llaman *ciudadanos*: “*la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, solo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora*” (Kant I. 2008: 143).

Y por último, entre estas dos figuras-contrapunto que aparecen en el momento del *exeundum*, se abre paso la historia en las formas empíricas de *sociedad, pueblo y ciudadanía*. Es en estas formas históricas dónde se patentizan los rastros de *racionalidad comunicativa* que reclamaba Habermas.

Resta preguntarnos entonces de qué se trata este momento “*de ilustración*”. Un individuo *en su mayoría de edad*, a opinión de Aramayo, sería aquél que se sirve “*de la propia razón (...) no significa otra cosa que preguntarse a sí mismo si uno encuentra factible convertir en principio universal de uso de su razón el fundamento por el cual admite algo o también la regla resultante de aquello que asume*” (cf. Aramayo R. 2001:294) este tipo de “*pensar por sí mismo*” sería lo que define según él a la *Ilustración*. Sin embargo, para afirmar aquello -coincidente con el pensar monológico que Habermas atribuye al sujeto kantiano en ‘*Facticidad y Validez*’- Aramayo se basa nuevamente en la *Ética kantiana* (en la ‘*Fundamentación Metafísica de las Costumbres*’, más específicamente).

[7] La premisa de la *interacción inevitable* es central en la arquitectónica política kantiana (de derecho político, de gentes y cosmopolita), y Kant la expresa en numerosas ocasiones en la *Metafísica de las Costumbres* y con llamativa crudeza “*La naturaleza los ha encerrado a todos juntos entre unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia, como globus terraqueus)*” (Kant I. 2008:192).

Vemos, nuevamente como la tesis de la dependencia, es decir, la proyección de la ética de Kant a su filosofía política genera numerosos problemas de interpretación. Sólo si se toma la arquitectónica política independientemente de su Ética se pueden vislumbrar los rastros de racionalidad comunicativa allí presentes. Dado todo esto, cabe preguntar ¿cómo se forja en la arquitectónica política kantiana la Voluntad política? ¿Se trata de cada individuo interrogándose a sí mismo (*pensando por sí mismo* como dice Aramayo) y luego penetrando esta autonomía privada en la vida pública o bien, hay entre ciudadanos ya un uso público de la razón?

Nótese que el avance hacia el estado ilustrado en el que el pueblo viviría ya bajo una República plenamente legítima, solo puede darse si se lo deja en libertad para hacer *uso público de su razón*. Si el texto *¿Qué es la Ilustración?* se lee cuidadosamente y en relación a la *Metafísica de las Costumbres*, se advertirá que ese uso público no refiere únicamente al filósofo, o al académico, o a la figura del “docto” sino que refiere al público todo sobre asuntos también políticos y de las instituciones públicas, y es este tipo de interacción entre ciudadanos, el que caracteriza a la época que Kant definía “*de ilustración*”:

“Para esta ilustración no se requiere sino libertad; (...) la de hacer uso público en todas partes de su razón (...) Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece la ilustración en aquel sentido va más lejos y comprende que tampoco hay peligro, en lo que respecta a la legislación, al permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor institución, incluso con una franca crítica de lo existente” (cf. Kant I. 2004).

Conclusiones.

Hemos visto cómo Habermas en *Facticidad y Validez* abraza la tesis de la dependencia entre la ética y la filosofía política kantiana -dependiendo ésta de aquella- y una de las principales consecuencias que conlleva para él semejante lectura -la que consiste en la acusación de caer en mera filosofía de la conciencia-. Habermas transporta en su lectura de Kant, el modelo del sujeto que forma monológicamente su juicio práctico-ético a una arquitectónica política en la que del mismo modo, individuos que separadamente se interrogarían a sí mismos sobre sus convicciones normativas, en una sumatoria de voluntades individuales formarán la Voluntad del estado. Hemos mostrado por su parte, que esta lectura de Kant tensiona fuertemente con una de las lecturas previas que hiciera Habermas de su filosofía política, en su obra de 1962.

Con apoyatura en evidencia textual de la obra de filosofía política de Kant, hemos visto también que la crítica de Habermas a Kant, por suponer una voluntad racional práctica en la que la ‘asunción ideal de rol’ la hace cada individuo en particular y en privado, se disuelve al revisar la ‘*Metafísica de las Costumbres*’ a la luz de algunas de las tesis kantianas que exceden los principios

a priori de la *‘Doctrina del Derecho’*, aflorando junto a ellos su filosofía de la historia. En efecto, siendo que los asuntos del estado para Kant son materia de ‘clarificación argumentativa’ que deben ventilarse públicamente –como hemos visto– en libertad y sin restricciones, y que estos procesos de clarificación argumentativa hacen al avance del pueblo a la Ilustración, pueblo que es capaz de ir acercándose así gradual y continuamente a la República pura, única forma de Estado legítima en Kant; entonces, no puede achacársele al sujeto político kantiano una razón práctica meramente monológica sino que deben advertirse innegables rasgos de una razón pública, que en términos habermasianos coincide con la racionalidad comunicativa.

Efectivamente, la lectura de Habermas que lisa y llanamente proyecta las características del sujeto ético kantiano al sujeto político kantiano, soslaya la complejidad de la figura del “ciudadano” en Kant: no se trata de un sujeto a-histórico que en un momento dado accede a contenidos normativos sino muy por el contrario, se trata de un tipo de hombre en-ilustración que en situación de coexistencia inevitable con los demás debe someter sus convicciones normativas a clarificación argumentativa por parte de los demás y forjar así una nueva voluntad ya no privada, sino pública.

Finalmente, producto de las consecuencias de la lectura que Habermas brinda en 1992 de Kant, las que fueron indicadas en este trabajo, se desprende la necesidad teórica –para Habermas– de un nuevo principio que venga a jugar el papel que jugaba el *principio de publicidad* kantiano ahora no reconocido por Habermas contra lo que afirmaba en 1962. El papel que aquél principio jugaba era el de mediador entre las esferas de la moral y del derecho, papel que ahora viene a cumplir el *principio del discurso*.

Referencias bibliográficas:

Aramayo, R. (2001) *Kant y la ilustración*, Revista de Filosofía Moral y Política Isegoría, pp.293-309, N°25, 2001.

Habermas, J. [1962]; *Historia y Crítica de la Opinión Pública. La Transformación estructural de la Vida Pública*, Barcelona-España, Gustavo Gili S.L., 1° edición, 11° tirada, 2011 (es traducción de *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichn Gesellschaft*, 1962, reed. 1990).

Habermas, J. [1985]; *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Argentina, Katz Editores, 1° edición, 2008.

Habermas, J. [1992]; *Facticidad y Validez: Sobre el Derecho y el Estado Democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid-España, Editorial Trotta, 6° edición, 2010.

Kant, I.; *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Argentina, Terramar Ediciones, 2004.

Kant, I.; *La Metafísica de Las Costumbres*, Madrid-España, Editorial Tecnos, 2008.

Kant, I.; *Fundamentación de la Metafísica de Las Costumbres*, Madrid-España, Ediciones Encuentro, 2003.

O'Neill O. *The Public Use of Reason*, Political Theory, Vol. 14, No. 4 Nov., 1986, pp. 523-551.

Willaschek M. *Why the Doctrine of Right does not belong in the Metaphysics of Morals*, Jahrbuch für Recht und Ethik, Duncker & Humblot, Berlin, Alemania, pp. 205-227, 1997.

Willaschek M., *Right and Coercion. Can Kant's Conception of Right be derived from his Moral Theory?* ; International Journal of Philosophical Studies N° 17, pp. 49-70, 2009.

Wood, A. (2002), 'The Final Form of Kant's Practical Philosophy' en Timmons M. (ed) "*Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*", Oxford, Oxford University Press, 2002

