

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA COMO NUEVO PARADIGMA DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES: LAS CIENCIAS DE LA DISCUSIÓN.

Guillermo Hoyos Vásquez

Germán Vargas Guillén

Presentación¹

Un texto clásico de la historia de la filosofía, **Investigación sobre el entendimiento humano** de David Hume (1748), inicia con una distinción acerca "De las diferentes clases de filosofía". Allí se dice que "la filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana, puede ser tratada de dos maneras diferentes, cada una de las cuales tiene su peculiar mérito y puede contribuir al esparcimiento, instrucción y reforma de la humanidad. La primera considera al hombre principalmente como nacido para la acción e influenciado en sus criterios por el gusto y el sentimiento; busca un objeto y evita otro, según el valor que tales objetos parecen tener...Puesto que la virtud sería el más valioso de todos los objetos, quienes se dedican a esta clase de filosofía la describen en sus más favorables aspectos, apoyándose en la poesía y la elocuencia y tratando su tema de manera sencilla y evidente, tal como mejor corresponde al agrado de la imaginación y a la complacencia de los afectos. Eligen las observaciones y casos más llamativos de la vida cotidiana...Nos hacen **sentir** la diferencia entre vicio y virtud; exaltan y regulan nuestros sentimientos y así no pueden menos que inclinar nuestros corazones al amor de la integridad y del verdadero honor, creyendo que con ello han conseguido la felicidad que se proponían con su esfuerzo".

"La otra clase de filósofos considera al hombre como un ser racional más bien que activo y se esfuerza por formar su entendimiento más que por cultivar sus maneras. Consideran la naturaleza humana como asunto de especulación y la escudriñan cuidadosamente para encontrar aquellos principios que regulan nuestro entendimiento, exaltan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o censurar cualquier objeto, acción o conducta... Aun cuando sus especulaciones puedan parecer abstractas e incluso ininteligibles para el lector común, buscan la aprobación de sabios y eruditos; se creen suficientemente recompensados

por el esfuerzo de toda una vida si logran descubrir verdades ocultas que puedan contribuir a la instrucción de la posteridad"².

Al considerar estos dos modos de hacer filosofía, que yo quisiera comparar hoy con dos estilos de hacer ciencias sociales y humanas, uno más comprensivo y motivacional, otro más riguroso y científico, indica Hume que "la filosofía sencilla y evidente siempre tendrá, dentro del común de la humanidad, mayor acogida que la precisa y abstrusa y será recomendada por muchos, no sólo por ser más agradable sino más útil que la segunda. Se aviene mejor a la vida cotidiana, moldea el corazón y los afectos; al tocar aquellos principios que mueven a los hombres a la acción, reforma su conducta y los aproxima a aquel modelo de perfección que describe. La filosofía abstracta, por el contrario, al estar fundamentada en una actitud de la mente que difícilmente incide... en la acción, desaparece cuando el filósofo sale de las sombras a la luz del día; tampoco consiguen sus principios ejercer mayor influencia sobre nuestra conducta y comportamiento. Los sentimientos de nuestro corazón, la agitación de nuestras pasiones, la vehemencia de nuestros afectos, disipan todas sus conclusiones y reducen al filósofo profundo a la condición de un mero plebeyo"³.

Es necesario encontrar la complementariedad de estos dos tipos de discurso sobre lo humano. También Hume lo intentó en su momento: "entrégate a tu pasión por la ciencia, escribe allí mismo, pero por una ciencia humana, tal que pueda incidir directamente sobre la acción y la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas, y los castigaré severamente con la pensativa melancolía que inducen, con la interminable incertidumbre que generan, y con la fría recepción que hallarán sus presuntos descubrimientos cuando sean comunicados. Sé un filósofo, pero en medio de toda tu filosofía, continúa siendo un hombre"⁴.

Para lograr esto propone Hume una renovada relación entre las ciencias, las artes y la filosofía. No se trata de aislar esas dos formas de discurso, el de una filosofía popular y el de una ciencia abstrusa. Por el contrario hay que encontrar la complementariedad. Podemos comenzar por observar una considerable ventaja que resulta de la filosofía precisa y abstracta como es servir a la filosofía sencilla y humana para que pueda "alcanzar un grado suficiente de exactitud en sus sentimientos, preceptos o raciocinios... Un artista estaría mejor calificado para llevar a cabo con éxito una tarea semejante pues, además de un gusto delicado y de una rápida aprehensión, posee un conocimiento preciso de la estructura interna, de las operaciones del entendimiento, del funcionamiento de las pasiones y de las diversas especies del sentimiento que discriminan entre vicio y virtud... El anatomista nos presenta los objetos más horribles y desagradables, pero su ciencia es de gran utilidad para el pintor incluso cuando esboza una Venus o una Helena. Mientras que éste último emplea los colores más ricos de su paleta para dar a sus figuras un aspecto grácil y atrayente, debe sin embargo atender a la estructura interna del cuerpo humano, la

posición de los músculos, la estructura de los huesos, el uso y aspecto de toda parte u órgano. La precisión es, en todos los casos, ventajosa para la belleza, tanto como el justo razonamiento para el sentimiento delicado. En vano exaltaríamos uno de ellos si desdeñamos el otro"⁵.

He querido enmarcar la presentación de nuestro Programa de Especialización en Teoría, Métodos y Técnicas de investigación social en esta ilustrativa concepción del quehacer intelectual propuesta por Hume en los inicios de la modernidad, porque creo que el problema de la utilidad de la ciencia se presenta hoy en términos muy semejantes. Se sigue debatiendo sobre la necesidad de una investigación rigurosa en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, pero ésta sigue adoleciendo de esa falta de concreción y aplicabilidad para las situaciones del mundo de la vida que requieren de la ilustración y explicación del científico pero a la vez tienen que ser comprendidas y asumidas por los mismos agentes sociales. Es cuando se cree que basta con una divulgación inmediatista, con una comunicación emotiva, con la denuncia populista, con la demagogia incontrolada. Hemos querido en nuestro programa de especialización trazar el puente que permita a los trabajadores de la cultura, a los jóvenes intelectuales y académicos, ser a la vez anatomistas y artistas, familiarizarse con los métodos de investigación social y saber proponer sus resultados en la esfera de lo público. Por ello hemos querido insistir en la importancia de los planteamientos teóricos con respecto a las ciencias sociales, para que todo lo relacionado con los métodos y técnicas de investigación, la labor del anatomista, no quedara sin la contextualización, la ayuda comprensiva, la fuerza motivacional, estética, ética y política propia de las teorías de la acción social, cuando éstas no quedan aprisionadas por el prurito positivista de la investigación empírica, sino que se abren a la comprensión filosófica, para que se explícito su dimensión hermenéutica, su significación práctica y su incidencia cultural: en una palabra, ¡la función del artista!

Hemos hecho, pues, el esfuerzo de combinar el rigor científico metodológico en los procesos de investigación con la necesidad de su presentación, divulgación y aplicación práctica. Esto se percibe ya en la misma estructura del programa: partiendo del primer módulo, Epistemología de las ciencias sociales, hemos hecho una reflexión detallada acerca de los orígenes de las ciencias sociales en la modernidad para poderlas caracterizar en la actualidad como "ciencias de la discusión" desde la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad. Es entonces cuando podemos en los módulos tres y cuatro proponer la investigación cuantitativa y la cualitativa, para mostrar en los tres módulos finales las posibilidades de las ciencias sociales, en cuanto ciencias de la discusión, con respecto al estudio de las localidades, de la evaluación y de la educación.

Si consideramos efectivamente las ciencias sociales como ciencias de la

discusión habremos probablemente acertado con lo más importante de su incidencia en la situación actual y en nuestro contexto nacional. Cada vez caemos más en cuenta que el problema de la violencia y de la crisis no es otro que el de la incomprensión entre los colombianos, el del autoritarismo de nuestros gobernantes, el del dogmatismo aerífico de nuestros políticos. No solucionaremos pacíficamente nuestros problemas si no fortalecemos nuestras concepciones culturales y nuestras estructuras comunicativas. Las diferencias, lo que hoy se tematiza bajo el término de multiculturalismo, antes que ser un origen de conflictos, debería ser fuente de riqueza, de convivencia pacífica y de comunicación fecunda. Para que esto sea posible se impone un desarrollo y fortalecimiento de las ciencias sociales, con el cual se han comprometido la Asociación Colombiana de Universidades, ASCUN, el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, ICFES, y en concreto las Universidades que apoyan este programa con la participación de sus mejores profesores y seguramente de sus alumnos más comprometidos con el futuro de este país, que pertenece sin duda a una nueva generación de artistas-anatomistas honestos y esforzados: los que investigan nuestra realidad y quieren transformarla con su trabajo social, cultural y político comprometido: una renovada sociedad civil.

No olvidemos que fue el mismo Kant quien estableció la distinción entre la filosofía académica y la filosofía mundana, lo que en nuestro caso obligaría a pensar la relación entre las ciencias sociales y la así llamada ciencia popular, es decir, entre la ciencia como la practican los científicos y la ciencia que interesa a todo el mundo en cuanto persona racional. Lo difícil es tender un puente entre las dos: ser capaz de usar los conceptos y los argumentos técnicos del científico social profesional de tal manera que sirvan para iluminar los problemas sociales que de forma implícita o explícita interesan al hombre de la calle. Y a la inversa, ser capaz de introducir en la discusión técnica de los científicos sociales cuestiones relevantes para la vida humana.

En este sentido, no creo que pueda exhortar a aprovechar lo mejor posible el programa que presentamos de mejor manera que interpretando la expresión del mismo Hume: ¡Sé un científico riguroso, pero en medio de toda tu ciencia, continúa siendo un hombre!

Estructura del Módulo

(Actividades de aprendizaje, guías de evaluación y ejercicios)

El módulo se ha desarrollado por capítulos que, en buena cuenta, revelan el proceso histórico que ha dado lugar a la configuración del campo de las *ciencias de la discusión*, En esta secuencia, comienza por Kant y concluye por los planteamientos más recientes de la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

En el módulo se sostiene la tesis de que las ciencias sociales, en cuanto *ciencias de la discusión*, tienen un objeto de estudio, a saber, realizar la conciencia y la experiencia del sujeto moral en la vida comunitaria a través de la interacción dialógica.

Cada capítulo está acompañado de tres dispositivos didácticos complementarios:

- 1) Preguntas.
- 2) Lecturas complementarias.
- 3) Mapa conceptual.

Para su uso se hacen las siguientes sugerencias y precisiones:

Las *preguntas* no se dirigen tan sólo al contenido del capítulo, sino también a las ideas y conceptos relacionados con éste en las *lecturas complementarias*.

En consecuencia, la resolución de las preguntas debe estar precedida de la realización de las *lecturas complementarias*.

No obstante, el aprendiz debe hacer -a manera de síntesis- una reflexión y una elaboración mínima de respuestas, una vez concluya el estudio del capítulo. Luego debe hacer una reelaboración de éstas cuando amplíe su horizonte de comprensión e interpretación, a partir de las lecturas complementarias.

El *mapa conceptual* es el otro apoyo didáctico. La sugerencia para su uso es la siguiente:

el estudiante debe realizar su propia versión, sin haber consultado previamente la preparada para esta edición. Luego debe cotejar su versión con la impresa. Finalmente, debe explicar las diferencias existentes entre su *mapa* y el del módulo.

La pregunta No. 5 del capítulo No. 6. debe ser desarrollada mediante un Ensayo por parte del estudiante. Éste no debe ser superior a 15 páginas. En su elaboración el estudiante deberá valerse tanto de la totalidad de las respuestas que ha ido construyendo sobre la diversas partes del módulo, en fin, deberá utilizar y reelaborar el contenido del módulo, las lecturas complementarias y sus respuestas.

En suma, el estudiante al finalizar sus ejercicios de aprendizaje sobre el módulo podrá y deberá responder la pregunta:

¿Cómo se pueden recontextualizar las ideas kantianas de moralidad y libertad como contenido de las ciencias de la discusión desde la racionalidad dialógica?

Prefacio

Una propedéutica de las 'ciencias sociales'.

El módulo *La Teoría de la Acción Comunicativa como Paradigma de Investigación en Ciencias Sociales: LAS CIENCIAS DÉLA DISCUSIÓN* se ha concebido y desarrollado como un tratado introductorio o propedéutico. Quiere esto decir que se busca que el estudiante comprenda algunas de las alternativas de fundamentación que se tienen para este campo científico.

La fundamentación filosófica ha mostrado que los problemas de que se trata con la investigación, *no tienen solución, sino historia*.

Fue Kant quien abrió la posibilidad de un desarrollo de las ciencias sociales. Con su obra se funda tanto el problema, o quizá más propiamente el horizonte, de la subjetividad -que puede ser realizada como un intento por alcanzar autonomía, autorreflexión y autodeterminación- como el de la intersubjetividad -vida comunitaria y social que descubre la "sociable insociabilidad del ser humano"-.

Quien no comprenda la esencial necesidad de estas polaridades -subjetividad e intersubjetividad- como fundamento de la investigación en ciencias sociales, por cierto, muy pronto acudirá a las formas del positivismo más convencional para plantearse las preguntas sobre el comportamiento humano, sin atender a los problemas que intenta realizar la cultura y en ella cada uno de los sujetos. Ha sido, precisamente, Edmund Husserl quien ha prevenido -con su fenomenología como "ciencia del mundo de la vida"- de los peligros que trae consigo "el olvido de la subjetividad", y ha recordado la urgencia de descubrir la intersubjetividad como "estructura del mundo de la vida". ¿Por qué poner estas discusiones en la base de una comprensión de las 'ciencias sociales'? ¿Por qué afianzar, como fundamento de éstas, tales críticas al positivismo? El módulo ha procurado responder estas preguntas señalando cómo la construcción de formas de interacción social, racionalizadas desde las 'ciencias de la discusión', antes que explicar, predecir o controlar el comportamiento humano, tienen que describir y hacer manifiesto el conjunto de razones y motivos que dan origen a la construcción de la opinión pública, de la sociedad civil, de las formas de entendimiento y comprensión.

En suma, el tránsito de Kant a Husserl es fundamental si se quiere captar el sentido de unas 'ciencias sociales' que van directamente en procura de la realización del sujeto y la conciencia moral. Obviamente, esta orientación hace posible establecer cómo estas ciencias pueden, efectivamente, adoptar las formas del *pensamiento lógico*, de la racionalidad instrumental, pero tienen también la posibilidad de guiarse por el *discernimiento*. El conjunto de la propuesta que apela a esta tradición para fundamentar las ciencias no niega el camino de la explicación, pero llama la atención sobre los temas de la razón práctica como perspectiva.

Sin embargo, a quien se mueve en el campo de las 'ciencias sociales' -tanto desde el punto de vista estratégico como desde la comprensión de la moralidad- no se le escapan los riesgos que implica la *conciencia* y el paradigma en que ella se ha constituido para algunas vertientes de la filosofía. Como paradigma, un pensamiento que se "encierra en la conciencia" olvida la interacción simbólica como estructura de la experiencia social.

Como denuncia, superación y prevención de los extravíos en que se puede quedar el pensamiento filosófico y las investigaciones de las 'ciencias sociales' con una moralidad entendida tan sólo desde la conciencia solitaria ha aparecido el "giro lingüístico". En él no sólo se abre una perspectiva para acometer las 'ciencias sociales', sino que se ha encontrado también el horizonte que da orientación a la constitución de una racionalidad pública.

Resultaría simplificador y reduccionista tomar la última o penúltima sugerencia acerca de cómo se orientan hoy por hoy las 'ciencias sociales'. Se caería en un vacío de fundamento impropio, precisamente, de una reflexión filosófica como la convocada para este módulo. Por eso éste, antes de arribar a las discusiones más actuales sobre la Teoría Crítica de la Sociedad, la Teoría de la Acción Comunicativa y la -valga la redundancia- discusión más actual sobre "las ciencias de la discusión" ha dado cuenta de ese trayecto sin el cual se ven resultados, pero no se los comprende en su génesis y desarrollo.

La formación metodológica de investigadores en el campo de las 'ciencias sociales' debe acostumbrar al estudiante a buscar en la génesis y desarrollo de los problemas el sentido de las "cosas mismas" y no sólo los procedimientos metodológicos para acercarse a ellas. Justamente, convencidos como estamos de que en Colombia y en América Latina no se carece de inteligencia, sino mayor variedad de teorías y métodos para producir conocimiento, es tiempo de dar campo a la fundamentación, a la abstracción y a la racionalización sistemática, para que conviva en estrecha complementariedad con la racionalidad estratégica y los métodos positivos.

Se ha llegado a pensar que las 'ciencias sociales' no pueden tener por objeto de estudio lo que no sea materia de medición. Venturosamente, al lado de la investigación positiva han aparecido alternativas de investigación cualitativa que van desde la etnometodología hasta el Análisis de Protocolos de Información Verbal. La apertura de ese horizonte de exploración tuvo que ganarse un espacio en los últimos cinco lustros.

En las actuales circunstancias del país y de la región latinoamericana empiezan a darse preguntas que no sólo deben dar lugar a estudios cuanti-cualitativos; también hay necesidad de espacios para la reflexión sistemática sobre la cultura, sobre las estructuras jurídicas, sobre los fundamentos de la interacción simbólica. Este módulo no sólo se armoniza con los dos enfoques referenciados, sino que -por así decirlo- contribuye a la configuración del campo de reflexión sobre eticidad y moralidad, juridicidad y Estado Social de Derecho.

En el contexto de la investigación social, particularmente en lo que concierne al tema de la Educación de Adultos en América Latina, se puede observar la tendencia a configurar la llamada *educación ciudadana*. Es visible cómo un porcentaje significativo de estos estudios y propuestas apelan a la Teoría Crítica de la Sociedad y a la Teoría de la Acción Comunicativa⁶.

En el caso de la pedagogía, tanto por la tradición abierta por P. Freiré como re leída desde la perspectiva de H.A. Giroux, América Latina ha consolidado una tendencia que se puede ver concordante con las 'ciencias de la discusión'; y, principalmente se ve relevante en perspectiva, toda vez que se quiera desde ese marco de referencia pedagógico aportar a la consolidación de la formación ciudadana incluso desde los niveles iniciales de la educación con estrategias como las del Gobierno Escolar⁷.

Más ejemplos y casos de aplicación se pueden establecer -como se describen en el capítulo 6 del módulo- en los desarrollos de la IAP en Colombia y en América Latina.

Sin embargo, lo relevante no es tanto qué tan consolidado se encuentra el campo de las 'ciencias sociales' como 'ciencias de la discusión', sino qué tan necesario es su desarrollo para nuestro país y nuestra región. De ahí que este acto de enseñanza o pedagógico proponga al aprendiz buscar en dirección de la tarea de hacer más realizable la acción y la conciencia moral en el mundo de la vida de nuestra cotidianidad, haciéndola cada vez más posible, es decir, más digna de ser vivida con un nuevo espíritu de comprensión.

La problemática de las ciencias de la discusión en la modernidad. La imagen moral del mundo a partir de Kant

CAPITULO UNO

La problemática de las ciencias de la discusión en la modernidad. La imagen moral del mundo a partir de Kant

Cuando se piensa la modernidad a partir de los planteamientos de Kant en sus tres Críticas, la de la razón teórica, la de la razón práctica y la de la razón estética, se constata que mientras la ciencia exacta y experimental ha obtenido éxitos indudables, no puede afirmarse lo mismo del desarrollo de las ciencias sociales en relación con el fortalecimiento moral de la sociedad, en contra de lo previsto por la Ilustración. Este desequilibrio entre el desarrollo de las ciencias, la técnica y la tecnología y el atraso de la cultura y la moral es una de las principales causas, si no la principal, de la 'crisis de la modernidad'.

Una de las críticas al desarrollo del pensamiento científico termina por devaluar de tal forma las ciencias sociales que sólo les tolera el quedarse en los márgenes de la retórica: no sólo no pueden ser ciencias, sino que afortunadamente tampoco lo necesitan; su función más bien es la de convocar y exhortar los movimientos sociales. Todo indica que en el debate entre modernidad y posmodernidad se juega el destino de las ciencias sociales como ciencias.

El destino de éstas queda aún más incierto cuando se reconoce que ha desaparecido un régimen convencional de verdad, por un lado; y, por otro, la 'jerarquización de las ciencias' también ha quedado suspendida. Este fenómeno determina la preeminencia de la información sobre el conocimiento, del saber sobre la ciencia, de la eficacia sobre la comprensión y de la tecnología sobre la especulación. En medio de tal panorama que se desprende de la modernidad y no habilita un contenido propio desde el punto de vista de la legitimación en el contexto posmoderno, y por él mismo, se precisa la caracterización del sentido de las ciencias sociales, paulatinamente transformadas en ciencias de la discusión.

1.1.- Modernidad vs. posmodernidad: el nuevo escenario de las ciencias sociales.

Antes de retomar los planteamientos de Kant con respecto al sentido de la libertad y la moral, como ideas bases del derecho, de la política y de las ciencias sociales modernas, queremos *considerar la crisis de la modernidad, para* ver la necesidad de un replanteamiento de sus tareas y propósitos a partir de la renovación de las preguntas fundamentales de su conformación en el pensamiento kantiano.

a) Esta crisis puede describirse como el proceso que ha llevado a confundir las tareas e ideales de la modernidad con los *logros de la modernización*. Como lo ha formulado con acierto Norbert Lechner: "en el concepto de 'modernización' la modernidad ha quedado reducida al despliegue de la racionalidad formal"⁶, es decir, de la racionalidad) instrumental, estratégica y meramente funcional. Precisamente esta modernización protagónica se ha camuflado en la modernidad en los imaginarios reguladores de la mano invisible o del poder omnipotente del panóptico.

Las promesas de emancipación, libertad, igualdad y solidaridad de la Ilustración, de las Luces y de la Revolución no se han cumplido. Todo lo contrario: los holocaustos, los fascismos, la pobreza absoluta, las discriminaciones de toda índole, han sido el resultado de promesas emancipatorias de una razón ilustrada y de un progreso pretendidamente humano. La contradicción real exige un esfuerzo reflexivo acerca de las

dinámicas sociales, del sentido de lo jurídico y lo político, del desarrollo de la historia, de los valores, de una imagen moral del mundo que todavía está por realizar. Esta tarea reflexiva se enmarca en el horizonte de reconstrucción de las ciencias sociales renovadas hoy bajo el nombre genérico de "*ciencias de la discusión*"⁹.

Ya en la Dialéctica de la Ilustración de Th. W. Adorno y M. Horkheimer –obra aparecida inmediatamente después de la Segunda guerra Mundial-, se afirmaba enfáticamente que los ideales libertarios de la razón moderna han terminado por ser negados en la historia misma. ¿Quiere decir esto que la razón moderna está condenada intrínsecamente a contradecirse? ¿Es éste su destino inmanente? Esta es la pregunta que con toda razón se ha asumido también desde cierta condición posmoderna: se trata de una salida sin salida, de una razón en su laberinto, de una emancipación programada que hace de la razón principio de despotismo. Hoy se presenta la crisis como disociación, separación y divorcio entre los ideales de la modernidad y las políticas de modernización. Este reduccionismo de una modernidad que se conforma con los avances de la modernización, a trastocado el desarrollo material del mundo, al descuidar su sofisticado proceso gradual de colonización del mundo de la vida.

Podría decirse que en este diagnóstico de fin de siglo coinciden la mayoría de los filósofos. Para Jean Francois Lyotard "el desarrollo no es el progreso"¹⁰. Esto significa que una comprensión unilateral de la razón moderna, como razón instrumental y funcional deforma la razón misma al reducirla sólo a entendimiento; en esto consiste la hipertrofia de la ciencia, la técnica y la tecnología en desmedro de otras dimensiones de la razón : la cultura, las posibilidades de crítica, la ética y la estética, es decir, lo que ya Kant había considerado en sus tres Críticas.

La crisis de la modernidad no consiste tanto en la diferencia de la razón, es decir, en su pérdida de unidad, sino más bien en el reduccionismo, que ha permitido entenderla unilateralmente y pensar que desde una de sus funciones, la de la ciencia positiva, se logra la síntesis y reconciliación de lo fragmentado: este ha sido el intento de proyectos como el de la unidad de la ciencia, el totalitarismo del Estado o la globalización del mercado. La sociedad unidimensional, la de la productividad y el consumo, todavía pretende sin renunciar al triunfalismo, mostrar resultados; pero estos siempre se quedarán cortos. Sin la fuerza de la crítica, se priva a la vida de de cultura. Al dejar de ser crítica la modernidad se vuelve discurso positivo, cultura afirmativa.

Por todo lo anterior pensamos que el *proyecto filosófico de la modernidad debe continuarse como teoría crítica de la sociedad*, teniendo en cuenta que de la esencia y sentido mismo de la modernidad es ser crítica, como lo afirma el autor de las tres *Críticas*, con las que se instaura filosóficamente el proyecto moderno: "Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de

someterse a ella"¹¹. Para Kant, la crítica constituye lo moderno; su resultado, la cultura, tiene función social en la modernidad. La crisis es por falta de cultura crítica, porque la crítica es de su esencia. Con esto quedan refutados quienes pretenden responder a dicha crisis con procesos de homogeneización gracias a la modernización de la sociedad desde concepciones triviales de lo moderno como pura moda.

Si se demoniza la crítica y se sacraliza el aplauso, el consenso superficial y el facilismo, se pasa al cogobierno de los apologetas, de los cortesanos y de los aduladores, con lo cual no queda de la modernidad ni siquiera la piel, porque en el pragmatismo total hasta las ilusiones se prohíben.

Ahora bien, si la *modernidad se extiende como teoría crítica de la sociedad*, ello no quiere decir que se condene la vía posmoderna en lo que ofrece como alternativas para renovar el sentido de la razón. Si se acepta, por ejemplo, que la tecnología y el contexto de una sociedad informatizada caracterizan [posmodernamente] la desestructuración de la 'pirámide de la ciencia', entonces tendríamos que aceptar que pueden aparecer -que no 'ingenierías del comportamiento'- tecnologías sociales (por ejemplo, --de argumentación, de resolución de 'dilemas morales') y nuevos roles para las ciencias de la discusión aportando, entre otras -por ejemplo, en el campo de las ciencias cognitivas-, al desarrollo de posibilidades de construcción de una 'racionalidad social', así ella sólo habite en provincia o en la pequeña localidad, y sea al mismo tiempo parte de un movimiento de universalización debido a las posibilidades tecnológicas (como puede ser el caso de Internet), posibilidades que lo que generalizan no lo imponen.

b) La crítica a la modernidad, reducida a modernización, no puede ser realizada negando la necesidad y las *urgencias de la modernización*. Esto es atraso y nostalgia de una cultura pre moderna, propia de un tradicionalismo conservador a ultranza. *Se propone, pues, una teoría crítica de la sociedad que sepa reconocer la importancia de la modernización para superar dogmatismos tradicionales y asumir con seguridad el sentido emancipador de la ciencia y la técnica: sólo así podrán ser reconciliadas con los ideales libertarios de la cultura.*

Es importante, pues, señalar que la crítica a la unilateralidad del desarrollismo no significa volver atrás. Marx y Freud mostraron claramente que dicho regreso no sólo es imposible; tampoco es deseable. Esto deberían tenerlo presente los fundamentalismos ecologistas, culturalistas o religiosos de toda especie.

A la crisis de la modernidad han respondido los conservadores constatando que dicha crisis ya estaba anunciada cuando se advertía que el razonar desestabiliza las costumbres, amenaza los valores y perturba los espíritus. Se aconseja, pues, desde esta posición, volver al pasado para protegernos de los efectos inevitables de la modernización; se permite sí la modernización de las

tradiciones mismas en relatos más actualizados.

En el otro extremo las corrientes neoliberales modernizantes a ultranza celebran el triunfo de la razón instrumental, como algo que de todas maneras y afortunadamente ya estaba previsto en la cultura moderna: el triunfo definitivo de la economía de mercado, de la libre empresa, de la competencia perfecta, de la productividad, la eficiencia y la eficacia.

El *optimismo* (Lyotard lo llama *entusiasmo*) en torno al posible y nuevo escenario -pues, él 'libera' de la ortodoxia de los cánones del saber y de la cultura-, propios de la 'condición posmoderna', se ve atenuado por la desorientación reinante, fruto en buena cuenta de la quiebra que ofusca, precisamente, porque la masa de datos y de ofertas tecnológicas y -entre otras cosas- tecnocráticas, no dan por sí mismas perspectivas para la realización ni de la persona, ni del colectivo.

c) La crítica a la modernidad *desde la posmodernidades* sin duda la más importante y la más fecunda; sólo si se comprende el alcance de dicho planteamiento, se puede reconstruir el sentido de crítica que dio a luz a la modernidad. Hay que reconocer la verdad de la posmodernidad para encontrar sus límites y así comprender mejor la tarea de continuar el proyecto moderno.

La evolución de la discusión en torno a la crisis de la modernidad desde los años 80 es notoria. Tanto los neoconservadores y los jóvenes conservadores, como sobre todo quienes desde una situación posmoderna señalaban el régimen del terror de las teorías ("dejadnos jugar y jugar libremente"¹²), se acercan a una superación de la modernidad, proponiendo los valores de la comunidad y exigiendo los derechos del otro, el derecho a la diferencia, el reconocimiento del otro como interlocutor válido. Como Foucault aciertan así con la flecha en el corazón del presente¹³: el crítico radical alcanza con su diagnóstico a dar en el centro del malestar de la cultura moderna.

En efecto, el sentido del conocimiento preciso de la modernidad puede terminar por empobrecer cultural y simbólicamente el mundo de la vida. Esto se ha hecho posible gracias a la aplicación renovada del discurso del método y de su presupuestó fundamental la *'praecisio mundi'*, la precisión del mundo. En un texto con intenciones críticas semejantes a las de los posmodernos, *Post-ontología*, de Wolfgang Janke¹⁴, del que vamos a citar en parte textualmente, se critica la lógica carcelaria del mundo preciso la colonización del mundo de la siguiente forma: La precisión del mundo tiene costos que pueden llegar a ser irreversibles. Porque lo positivo de ésta exige en nombre del método que se inmole en aras de la claridad absoluta lo dudoso y lo confuso. Lo primero que se censura son por tanto los conceptos tradicionales de la metafísica y las imágenes poéticas de lo mítico. La ilustración metódicamente progresiva de la "imagen del mundo", del mundo como representación y por tanto como disponibilidad, hace superficiales todos los demás conceptos. El cosmos desacralizado está ante nosotros preciso, explicable en su origen, medible en

su extensión, expresable en su estructura matemática en pocas fórmulas. Pero no olvidemos que con este sentido de precisión y de ilustración en nombre de la ciencia, también se asocia ya en la tradición un sentido restrictivo de precisión. En efecto: "*linguam, manus, naturalia praecidere*, quiere decir cortarles a alguien la lengua, las manos, los genitales"¹⁵. Precisión puede ser por tanto mutilación. Y el acontecimiento histórico de la precisión del mundo, señala hacia una imagen del mundo que merece ser cuestionada. ¿No desfigura de pronto la cada vez más descomunal ilustración del mundo el habitar humano en el mundo? ¿No cortan inclusive las precisiones de una creencia dogmática en la ciencia y la técnica órganos vitales de nuestra existencia? ¿No será que entonces, con el fomento técnico industrial del cosmos, aumenta realmente el estado, que fue diagnosticado hace tiempo como estado de alienación ¿No se va estrechando quizá el universo, cuanto con mayor precisión lo reconoceremos hasta volverse un mundo residual, que no es el mundo del hombre¹⁶?

De hecho parece que en nombre de la ciencia y la técnica y casi como consumación de la ilustración hemos conquistado la tierra. Desde hace mucho tiempo nos acostumbramos a aprovechar ávidamente sus recursos: "el agua de la fuente, la lluvia de las nubes, el soplo de los vientos, el ardor del sol, el rayo de la luz"¹⁷. Lo que en el lenguaje de los poetas se tuvo por don, se ha transformado para nosotros en lo disponible para los cultivos de la técnica moderna. "Nuestra raza taimada encuentra siempre caminos más complicados y métodos más violentos para transformar las fuerzas celestes en energía"¹⁸.

Es así como para el positivismo todo es maquinaria: el corazón una bomba maravillosa el hombre una máquina, el universo y su origen se dejan explicar mecánicamente, la historia universal recorre su curso calculable y dirigible.

Pero ¿no habrá además del modo calculador y técnico de dominar la naturaleza un habitar poéticamente la tierra, al que le correspondan las dimensiones de lo mítico y lo estético? ¿No será necesario fomentar estas dimensiones simbólicas, para que la tierra no se convierta en mero depósito de energía, el hombre, ingeniero habilidoso, sólo en constructor de máquinas, que gradualmente se escapan de su control, el pensar en futurología que calcula oportunidades de supervivencia de nuestra raza astuta, ingrata y sin paz?

El mundo de la vida empobrecido y enrarecido, formalizado y preciso, carente de simbolismos, puede ser entonces definitivamente colonizado, como cuando imperios más fuertes toman posesión del territorio abandonado por tribus aborígenes.

Se requiere pues una superación de la modernidad que reconozca las intenciones críticas de los posmodernos para no volver a la razón despótica y protagónica, ahora en nombre del consenso y legitimada por las mayorías; se busca más bien aquel tipo de razón que se debata entre consensos y disensos,

en lo racional y lo razonable, sensible a las diferencias de toda índole, en especial a las que constituyen el protofenómeno de las ciencias sociales que hoy se llama multiculturalismo.

La condición postmoderna, con su capacidad, para construir máquinas, se tiene que cuestionar en su incapacidad de propiciar un *habitar poético del mundo*. Por supuesto, ese *habitar poético*, convoca la posibilidad de que los sujetos, sus relaciones y la sociedad, se construyan como 'obra de arte'. Quiere esto decir que la perfección y la precisión -que seguirán adelante, aún con las resistencias que propicien entre los vencidos y desplazados por la razón triunfante- tiene que ser reconsiderada desde la capacidad de potenciar y reivindicar -según la indicación Walter Benjamín- la "razón de los vencidos".

El ' recorte de la lengua', propio de la tecnificación del mundo de la vida y su reducción a sistema, tiene que ser superado por la vuelta al 'habla del habla', propio del *habitar poético* del mundo.

d) Por eso podemos hablar con toda propiedad de *modernidad y teoría crítica*. La esencia misma de la modernidad es crítica, cultura crítica y abierta. Esto indica que es posible un encuentro entre los ideales de la modernidad y sus críticos, dado que no se trata de discursos inconmensurables, así algunos hayan querido utilizarlos en estos términos. El presupuestó de dicho encuentro es la posibilidad, según planteamientos de Jürgen Habermas, de seguir realizando las ideas de la tradición ilustrada, no porque todavía quedara algo del proyecto moderno por ser llevado a "final feliz" para dar comienzo a la post-historia, sino porque precisamente de la naturaleza de la 'agenda' de la modernidad es ser siempre abierta y autocrítica, de su vocación es auto superarse, algo que no han podido comprender algunos críticos fundamentalistas de la modernidad.

La tarea de esta renovada teoría crítica de la sociedad es destruir las tradiciones dogmáticas que se sostienen en el mito, la religión o la política misma, sobre todo cuando ésta amenaza con volverse autoritaria, intolerante o nacionalista. Además debe criticar otro tipo de dogmatismos que se han instalado a la sombra de la modernidad: los metarrelatos e ideologías, las visiones totalitarias del mundo y de la historia e inclusive las modas en nombre de lo moderno.

La crítica entendida así, es ella misma motor del conocimiento y de la ciencia. Referida a la sociedad, dicha crítica debe partir de una reconstrucción del sentido originario de la sociedad y de una recontextualización del hombre concreto en la sociedad civil. De esta forma se puede corregir el proceso de colonización del mundo de la vida por la primacía de la ciencia y la técnica en la modernidad, y se abre de nuevo el camino para una reconstrucción social de la realidad.

La tarea de la *teoría crítica de la sociedad* implica establecer los límites de una 'razón hegemónica' que ignora y termina por desconocer al sujeto que la alienta; pero al mismo tiempo, establecer los límites de la pluralidad de discursos, prácticas y 'dispositivos eficientes' que no se orientan a la realización de ningún ideal.

1.2.- ¿Por qué Kant y la modernidad?

Al caracterizar la crisis de la modernidad señalando el hecho de que la razón se ha reducido a racionalidad instrumental con el consiguiente empobrecimiento del mundo de la vida en las esferas de lo moral y de lo estético, pensamos que es necesario *recomponer* las relaciones entre los mundos objetivo, subjetivo y social, para redefinir el sentido de las ciencias sociales en la actualidad.

a) Se puede buscar una solución satisfactoria al problema planteado por las críticas a la modernidad acudiendo a la concepción de Kant con respecto a las relaciones entre la ciencia y la ética: para él *la naturaleza y sus leyes son idóneas para los fines del hombre*¹⁹.

Sólo así es posible comprender la complementariedad entre razón teórica y razón práctica²⁰. Mientras la primera se ocupa del conocimiento de los objetos dados, la segunda tiene que ver con la producción de condiciones sociales reales de acuerdo con una concepción y una idea de dichas realidades: por ejemplo, cuando se propone la constitución de un pueblo, un sistema de enseñanza, un cambio social, una obra de arte²¹. En esto se apoya el optimismo de la modernidad con respecto al aporte del conocimiento para el desarrollo de la sociedad y de la persona: gracias a él se consolida la capacidad científico-técnica para resolver los problemas relacionados con el mundo de la experiencia, y a la vez se toma conciencia de la competencia discursiva, crítica y moral para la emancipación de la persona, la conformación de la sociedad y su desarrollo cultural y político en la historia.

El no haber logrado la realización razonable de estas dos tareas complementarias constituye, como lo hemos visto, la crisis de la modernidad. Quienes más acertadamente señalan esta situación lo hacen caracterizando nuestro presente como 'condición posmoderna', desde la cual denuncian en toda su radicalidad el sentido del cansancio y del agotamiento de los ideales de la Ilustración. Una de las causas de la crisis de la modernidad radica en que hemos terminado por considerar ingenuamente que sus propuestas y tareas se realizan en un único tipo de racionalidad, cuando no inclusive en un sólo modelo de ciencia y de desarrollo social, llamado hoy modernización. El reducir la modernidad a meros procesos de modernización, termina por hacer inútil todo tipo de reflexión filosófica y de actividad cultural crítica.

b) El mismo *Kant no escapa a la crítica* de los posmodernos, al ser considerado

de la misma manera que Hegel como "falso profeta". "Si no me equivoco, comienza a tratársele como un gran pensador, esto es, como prestidigitador de un paradigma falso de cuya fascinación intelectual hemos de liberarnos"²².

Hay que comprender en qué consiste el modo nuevo de fundamentación en la filosofía, introducido por Kant. Él reconoció en el avance de los conocimientos alcanzados por la ciencia de su tiempo un hecho significativo que no solamente debía interesar a los filósofos como personas preocupadas por orientarse en el mundo, sino que confirmaba las posibilidades de conocimiento de los seres humanos. Lo que pregunta Kant en relación con la física de su tiempo es sobre todo cuáles son las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo como el científico. Kant llama *trascendental* a una investigación que se centra sobre las condiciones a *priori* de la posibilidad de la experiencia. Esto significa que nosotros podemos asegurarnos, gracias a la reflexión filosófica, del carácter insustituible de ciertas operaciones cognoscitivas, que se llevan a cabo de modo intuitivo y según determinadas reglas, las cuales son válidas para interpretar nuestra experiencia.

Kant cae en descrédito precisamente por haber creado una nueva disciplina: la teoría crítica del conocimiento. Dicha teoría se ha convertido en la modernidad en un metarrelato más. En efecto, ha llevado a cierto fundamentalismo de la teoría del conocimiento: "cuando la filosofía se atribuye un conocimiento antes del conocimiento, establece un terreno propio entre ella misma y las ciencias, en el cual ejerce sus funciones de dominación"²³.

Al mismo tiempo, con el análisis de las bases del conocimiento, la crítica de la razón pura acomete la tarea de denunciar y disolver el abuso de nuestra capacidad cognoscente, concentrada sobre las manifestaciones externas en búsqueda de conocimientos objetivos. Kant separa la capacidad de la razón práctica del conocimiento teórico y les da su respectivo fundamento, como lo desarrolla en sus *Críticas*. De este modo atribuye a la filosofía la función de juez supremo, incluso con respecto al conjunto de la cultura.

En el concepto de Kant de una razón formal y diferenciada en sí misma, se encuentra una teoría de la *modernidad*. Ésta se caracteriza, por un lado, por la renuncia a la racionalidad sustantiva de las interpretaciones metafísicas del mundo recibidas de la tradición, y por otro lado por la confianza en una racionalidad procedimental, mediante la cual obtienen su pretendida validez nuestras concepciones, ya sean justificadas en el campo del conocimiento objetivo o en el de la reflexión moral. Cabe preguntarse ahora, si este concepto de *modernidad* u otro análogo tienen que correr con la misma suerte que las exigencias fundamentalistas de la teoría del conocimiento²⁴. Nosotros pensamos que, una vez se renuncie al fundamentalismo de la teoría del conocimiento, el cambio de paradigma de una filosofía de la conciencia a una teoría de la acción comunicativa hace posible continuar el proyecto filosófico de la modernidad.

Kant expone el mundo *moderno* como en una arquitectura conceptual. Esto significa que en su filosofía se reflejan como en un espejo las características más esenciales de la época moderna, sin que él hubiera conceptualizado la modernidad en cuanto tal. Puesto que en la reflexión trascendental se da al principio de la subjetividad competencia de juez con respecto a los demás saberes, opina Hegel que en la filosofía de Kant se reúne como en una fuente, como en un haz de luz, la esencia del mundo moderno. Sólo desde la retrospectiva puede Hegel entender la filosofía de Kant como la auto comprensión adecuada de la modernidad. También piensa Hegel que allí mismo aparece la deficiencia de la filosofía de Kant: él no comprende las diferenciaciones de la razón, la división formal en la cultura, la separación de las esferas como descomposición fatal para el hombre moderno. Por no experimentar la modernidad como fragmentación, tampoco reconoce la necesidad, frente a lo fraccionado, de una subjetividad que asuma el principio unificador de la modernidad. Esta necesidad de un eje unificador se presenta como urgente a la filosofía en el momento que la modernidad se autorreconoce como época histórica, como ruptura y emancipación de un pasado ejemplar, autoritario y dogmático. Esto demuestra la necesidad de fundar en la subjetividad moderna toda normatividad como una tarea histórica. De las ruinas de la metafísica, surge el sujeto moderno y reconoce que él debe sustituir a Dios y a la metafísica. Pero, ¿puede la subjetividad y la autoconciencia (autoconocimiento, autodeterminación, autoconstitución) ser fuente universal de significados, de verdad, corrección y autenticidad? ¿No sólo fundamentar ciencia, moral y arte, sino estabilizar una formación cultural, social e histórica como se lo propone la modernidad?

Y hoy en día, ¿se puede todavía esperar de esta subjetividad y autoconciencia una crítica para una modernidad que ha hecho crisis? ¿Cómo se puede, inspirado en el espíritu de la modernidad, constituir una *figura ideal* en su interior mismo, la cual no sólo no imite las diversas formaciones que ha recorrido la modernidad en estos 200 años, ni tampoco se la tome prestada de fuera, sino que sea reconstrucción auténtica gracias a su propia fuerza crítica y emancipadora?

Precisamente la razón por la que Kant abre la modernidad en sus diversas formas, sin tener que acudir por ello a su reconocimiento, a su conceptualización como modernidad, puede llegar a superar el desprestigio de los metarrelatos. A saber, de la esencia de la modernidad, tanto como del descubrimiento central de la subjetividad, es la capacidad de someter a juicio todo proyecto -sea el histórico, político, social e incluso biográfico- tanto en su manifestación y despliegue como en su fundamento. De ahí que se pueda recurrir al mentado desprestigio para comprender la modernidad en su sentido interno de proyecto 'nunca realizable plenamente', 'nunca perfecto', sino precisamente 'proyecto inacabado, que no se agota en una época determinada': este es el sentido crítico de la modernidad según el mismo Kant; y, al mismo tiempo, descubre la urgencia del reconocimiento de la estética

como ámbito de la comprensión de la subjetividad social e históricamente realizada.

Por ello para M. Foucault²⁵, Kant expresa el conflicto de diversas modernidades; está en la encrucijada de la modernidad epistémica y científica, y de la modernidad ontológica. En el cruce está la filosofía del presente. Para Foucault, Kant se ubica en la encrucijada de los caminos de la modernidad. Esto nos señala a partir de él la posibilidad de una crítica del positivismo científico como reducción de la modernidad a racionalidad instrumental, formal y estratégica. Esta crítica termina por reconocer la verdad de la ciencia positiva, de la técnica y la tecnología, para determinarlas en su utilidad a partir de la razón práctica, en el sentido radical de filosofía del presente, instaurado precisamente por Kant.

1.3.- El proyecto moderno de Kant.

Vengamos directamente a Kant: el objetivo de la *Crítica de la razón pura* es exponer su reflexión trascendental sobre la ciencia moderna, para mostrar cómo ha sido posible en ella el conocimiento objetivo; pero al mismo tiempo para mostrar las condiciones de posibilidad de dicho conocimiento, su sentido de validez y sus límites. Reconocidos los límites del conocimiento objetivo, es posible analizar el sentido de la razón práctica, en la cual se constituye la imagen moral del mundo.

El eje de la crítica kantiana del conocimiento es la dialéctica trascendental. Allí se indica el paso que es necesario dar a partir del conocimiento objetivo, en los marcos de una imagen científica del universo con base en la experiencia en el mundo de la vida, hacia las posibilidades de un 'conocimiento' más allá de la experiencia empírica, pero sin caer en la metafísica. Este sería el conocimiento de lo social en los marcos de una imagen moral del mundo.

Desarrollamos este paso del conocimiento objetivo del mundo a las posibilidades de un discurso sobre la acción libre y responsable del hombre con base en el análisis de dos conceptos centrales de la modernidad: causalidad y libertad, determinismo y emancipación, conocimiento teórico y acción práctica. Al resolver la aparente contradicción que presenta hablar en el mismo mundo de determinismo y libre albedrío, podremos mostrar finalmente cómo aborda Kant el problema de la libertad, la moral y la ética, la política y el derecho, la sociedad civil y el Estado moderno.

a) Kant señala desde el primer momento el objetivo de la crítica, como una crítica a la metafísica:

"La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por

ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades".

"La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiéndole que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones. Y, aunque puede deducir que éstas se deben necesariamente a errores ocultos en algún lugar, no es capaz de detectarlos, ya que los principios que utiliza no reconocen contrastación empírica alguna por sobrepasar los límites de toda experiencia. El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama *metafísica*."²⁶

El problema, en síntesis, es que el ser humano al *conocerse* ve tentado a *exceder* los límites de lo que efectivamente le ha sido dado en la experiencia, por un lado; por el otro, el transgredir los límites -tanto de lo dado como de lo *obrado*- tomando con el mismo valor lo que se obtiene por vía del *conocimiento* como del saber²⁷.

El conocimiento moderno sólo podrá avanzar segura y tranquilamente si se logra clarificar la situación descrita por Kant. Se da una 'inclinación natural de la razón a la metafísica', como el intento del hombre de dar razón de todo lo que se le presenta en la historia, en la vida y en el mundo. Ante todo hay que clarificar qué es posible para el hombre a partir de su conocimiento con base en la experiencia cotidiana. Por ello la crítica de la metafísica no es para Kant la crítica "de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios"²⁸. En nota al pie de página indica Kant que "la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar" a la crítica. "La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre"²⁹.

Según Kant, el conocimiento científico moderno sirve de modelo para la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de la metafísica³⁰. Lo que en la *Crítica* se llamó revolución copernicana consiste en la comprensión de la posibilidad del conocimiento objetivo de las ciencias: a éstas precede una experiencia, que de hecho ya ha sido también constituida desde el sujeto

cognoscente. Pero dado que la metafísica no puede cumplir con estas condiciones de la ciencia moderna porque su pretensión es precisamente ocuparse de lo que va más allá de los límites de la experiencia, la pregunta de la *Crítica* es si, dado el poder cognitivo de la ciencia moderna, queda algún sentido, algún ámbito para la metafísica, o si por el contrario ésta es pura ilusión, conciencia falsa, metarrelato, un imaginario más.

¿Qué significaría entonces esa curiosa *'inclinación natural de la razón a la metafísica'* Histórica y culturalmente el hombre ha preguntado por el mundo como totalidad (cosmología), por la libertad humana como fuente de responsabilidad (moral), por la naturaleza del alma (psicología racional), por Dios o el absoluto (teología). Hoy en día siguen vigentes algunas de esas preguntas, dado que la ciencia, la técnica y la tecnología no son todo, no nos hacen sólo ellas felices, no concuerdan siempre con nuestros últimos ideales de vida; tienen sus límites: en el horizonte del desarrollo tecnológico el hombre se asoma a situaciones de no retorno; el mismo sentido de solidaridad con respecto a generaciones venideras, bien pudiera ser considerado como vestigio metafísico. Pero sobre todo, los asuntos relacionados con la sociedad como un todo, no siempre parece que pudieran ser resueltos en términos meramente científicos.

Por ello, el calificar de una vez la inclinación natural de la razón a la metafísica de 'conciencia falsa' e ilusión, tiene como resultado llevar las posibilidades de crítica al reduccionismo científico o a los fundamentalismos que siempre se apoyarán precisamente en la 'inclinación natural', excluyendo toda discusión racional. Lo único posible es la crítica, la cual, al preguntar por la posible verdad de la metafísica, reconoce su significado para el hombre: a saber, si es posible que lo que él no pueda conocer, sí le signifique algo para su vida y para su actuar en el mundo. La pregunta de hoy sigue siendo por tanto: ¿Metafísica después de Kant? ¿En qué sentido, con qué categorías, con qué alcance?³¹.

Para Kant la inclinación a la metafísica se encuentra en lo incondicionado de lo condicionado, allí donde no llega la experiencia sensible, y a donde pretende llegar la razón especulativa. ¿Corresponde el discurso de la metafísica a algo objetivo o es pura ilusión? ¿o es posible pensar en 'sentido metafísico' lo que no se puede conocer? ¿tiene sentido para el hombre pensar algún tipo de 'realidad' más allá de lo que le dan sus sentidos aquí y ahora? ¿y qué significado tiene eso que se piensa más allá de lo que se puede conocer, para la ciencia misma, para el hombre, para su concepción de la vida y de la historia? ¿un posible discurso de la metafísica sólo puede ser en el ámbito de la fe, de la creencia religiosa, de los fundamentalismos más allá o más acá de la razón, o existe un ámbito de lo razonable más allá de lo que nos da la racionalidad calculadora, previsor y astuta de la ciencia, la técnica y la tecnología?

La respuesta ya la encontramos en Kant, para quien el uso práctico de la razón

puede cumplir las funciones de este discurso a la vez crítico y orientador de las acciones humanas: "Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento a *priori*, aunque sólo desde un punto de vista práctico. Con este procedimiento la razón especulativa siempre nos ha dejado, al menos, sitio para tal ampliación, aunque tuviera que ser vacío. Tenemos, pues, libertad para llenarlo. Estamos incluso invitados por la razón a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos".³²

El uso práctico de la razón se alcanza por una vía negativa, la de la crítica: "Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su utilidad es sólo *negativa*: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y, efectivamente, esta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se hace inmediatamente *positiva* [...] Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad [...] Negar a esta labor de la crítica su utilidad *positiva* equivaldría a afirmar que la policía no presta un servicio *positivo* por limitarse su tarea primordial a impedir la violencia que los ciudadanos pueden temer unos de otros, a fin de que cada uno pueda dedicarse a sus asuntos en paz y seguridad."³³

El sentido de la utilidad negativa y positiva con respecto a la problemática de la libertad es lo que más interesa a la tematización de las ciencias sociales en la actualidad. De la libertad no se puede dar razón en el interior del conocimiento científico, lo que no significa que no haya libertad. Kant indica sobre todo cuál sería el sentido de un discurso sobre la libertad: "Pero si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces se considera la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre*, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre*, sin que se dé por ello contradicción alguna. No puedo, es cierto, *conocer* el alma propia desde este último punto de vista por medio de la razón especulativa (y menos todavía por medio de la observación empírica) ni se puede, por tanto, conocer subjetivamente la libertad como propiedad de un ser al que atribuyo los efectos del mundo sensible. No *puedo* hacerlo porque debería conocer dicho ser como determinado en su existencia y como no determinado en el tiempo (lo cual es

imposible, al no poder apoyarse subjetivamente mi concepto en ninguna intuición). Pero sí puedo, en cambio, concebir la libertad; es decir, su representación no encierra en sí contradicción ninguna si se admite nuestra distinción crítica entre los dos tipos de representación (sensible e intelectual) y la limitación que tal distinción implica en los conceptos puros del entendimiento, así como también, lógicamente, en los principios que de ellos se derivan. Supongamos ahora que la moral presupone necesariamente la libertad (en el más estricto sentido) como propiedad de nuestra voluntad, por introducir a *priori*, como datos de la razón, principios prácticos originarios que residen en ella y que serían absolutamente imposibles de no presuponerse la libertad. Supongamos también que la razón especulativa ha demostrado que la libertad no puede pensarse. En este caso, aquella suposición referente a la moral tiene que ceder necesariamente ante esta otra, cuyo opuesto encierra una evidente contradicción. Por consiguiente, la libertad, y con ella la moralidad (puesto que lo contrario de ésta no implica contradicción alguna, si no hemos supuesto de antemano la libertad) tendrían que abandonar su puesto en favor del *mecanismo de la naturaleza*. Ahora bien, la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad de examen más hondo y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto (considerado desde otro punto de vista). Teniendo en cuenta estos requisitos tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantienen sus posiciones cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestra posibilidades de *conocimiento teórico* a los simples fenómenos."³⁴

Más aún, Kant se anticipa a señalar la utilidad política de la crítica en la perspectiva que nos ocupa, precisamente en la de la Ilustración y de la modernidad: "Si los gobiernos creen oportuno intervenir en los asuntos de los científicos, sería más adecuado a su sabia tutela, tanto respecto de las ciencias como respecto de los hombres, el favorecer la libertad de semejante crítica, único medio de establecer los productos de la razón sobre una base firme, que el apoyar el ridículo despotismo de unas escuelas que levantan un griterío sobre los peligros públicos cuando se rasgan las telarañas por ellas tejidas, a pesar de que la gente nunca les ha hecho caso y de que, por tanto, tampoco puede sentir su pérdida".³⁵

De esta forma la crítica de la metafísica, partiendo de un análisis de las condiciones de posibilidad del desarrollo del conocimiento científico, conduce a la constitución de la imagen moral del mundo. Las ciencias han progresado porque se han apoyado en la experiencia empírica. El método científico consiste en utilizar la intuición y el entendimiento como actividad sintetizadora de la razón para conocer la naturaleza. Reflexionando sobre las posibilidades de la razón, que en cuanto entendimiento ha constituido las ciencias, se busca lo que corresponde a la voluntad, también ella un momento de la razón. Se reconoce portante la verdad del conocimiento científico, para descubrir sus

límites, en los cuales se ubica la actividad de la razón práctica. No se trata por tanto de un discurso práctico a expensas del conocimiento científico, sino de una concepción de la libertad en complementariedad con el discurso sobre las ciencias.

La reflexión crítica acerca de la inclinación natural de la razón a la metafísica tiene que obviar el peligro de pretender reemplazar la ciencia por metafísica, al optar por la pura especulación sin experiencia. Pero esto no tiene que llevar a caer en el peligro contrario al negar toda posibilidad de metafísica por falta de experiencia para sus objetos: lo que puede ser pensado tiene sentido para el hombre, así no pueda ser conocido por las ciencias. La utilidad negativa de la crítica consiste en que no se puede ir más allá de la experiencia en el conocimiento científico. La pretensión de conocer por el camino de la ciencia la libertad y la moral es el proyecto del positivismo científico en el área de las ciencias sociales, conocido también como 'ingeniería social gradual' con aplicaciones directas en el estructural-funcionalismo, el behaviorismo y el conductismo. Este paradigma pierde su objeto mismo al comprender mal el sentido de libertad y por tanto de acción social. La utilidad positiva de la crítica nos ayuda a construir el ámbito propio en el que se da la libertad auténtica: el origen de la responsabilidad moral, como lo mostrará Kant en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* y en su *Crítica de la razón práctica*.

b) Desde este planteamiento general, afronta Kant en la *Crítica de la razón pura* su tarea de liberar al conocimiento de la metafísica, al *fundamentarla* ciencia moderna en las funciones del entendimiento referidas a la experiencia sensible. Esta tarea se emprende, no precisamente porque la ciencia necesite de dicha fundamentación, sino porque la razón misma la exige, para poder con ello criticar la metafísica y para ver qué posibilidades distintas de la ciencia positiva tiene la razón, y qué sentido puede tener su discurso, cuando es distinto del conocimiento científico, es decir de la racionalidad causal, instrumental, formal y estratégica.

En la analítica trascendental -se trata de un *análisis*- reflexiona el filósofo sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, el cual ya se da de hecho en la modernidad y ha mostrado su objetividad y su utilidad para el hombre que actúa guiado por los resultados de dicho conocimiento. La reflexión filosófica es caracterizada por Kant como 'trascendental': "Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a *priori*"³⁶.

Las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de objetos están dadas por las condiciones en que se los experimenta; de esto trata la "estética trascendental", dado que los objetos se experimentan según la forma como se nos dan sensiblemente, espacio-temporalmente; por eso hablamos de

fenómenos para caracterizar este darse el mundo a quien lo conoce. Pero para conocer el mundo es necesario organizar los fenómenos, clasificarlos, relacionar unos con otros y con la realidad misma. Quiere decir que conocemos los objetos del mundo a través de su manera de dársenos, según sus cualidades comunes o específicas e individuales (con conceptos universales y particulares), según sus cualidades materiales (pesados, con tales y tales propiedades), según sus relaciones con otros (causa-efecto, sustancia-accidente, acción-reacción) y según sus posibilidades de existencia (objetos posibles, reales o necesarios). Esta manera de conocer los objetos, reconociendo lo que de ellos se nos da (fenómenos) gracias a las funciones, formas, conceptos que utiliza el entendimiento, consiste precisamente en la aplicación de categorías. Kant dice que los conceptos o categorías del entendimiento son sus funciones para conocer los objetos que se nos dan sensiblemente, es decir fenoméricamente.

Tales funciones son, por ejemplo la de contar (cantidades), la de afirmar y determinar cualidades de los objetos, la de atribuir las cualidades o propiedades (accidentes) a las cosas (substancias) y sobre todo la de relacionar los objetos en la naturaleza mediante el concepto y el principio eje, central, de la ciencia moderna, el principio de causalidad.

El principio de causalidad se convierte a partir de la reflexión trascendental de Kant en el principio general de toda experiencia con base en la cual se hace ciencia. Esto queda consignado en las "analogías de la experiencia" en la *Crítica de la razón pura*, cuyo principio general reza: "la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de percepciones"³⁷.

Más que la reflexión kantiana en torno á las condiciones de posibilidad de la ciencia moderna y del sentido de la objetividad que se logra mediante la síntesis de los fenómenos de la sensibilidad y los conceptos del entendimiento, nos interesa aquí sobre todo la diferencia que él establece entre el concepto de causalidad y la idea de libertad, en la cual se basa la reflexión sobre la sociedad, la moral, la política y el derecho en la modernidad. El lugar donde se tematiza esta problemática es conocido como el paso de la analítica a la dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura*.

Queda, pues, al descampado que *fundamentara* llamada ciencia -heredera de Galileo y de Copérnico, pero llevada a su máxima expresión, según el mismo Kant, por Newton no daba al mismo tiempo el punto de vista radical y auténtico para la comprensión de lo moral y de lo ético, de lo subjetivo y lo social-comunitario. De este modo, Kant; defensor a ultranza de la *libertad*, entendida, según se indicó atrás, como 'piedra angular' tanto de la razón especulativa como de la razón práctica, logra sentar las bases de la primera y, a costa de ello, *positiviza* la segunda.

Todo esto hace comprensible, para nuestro tiempo, el modo como se alza Habermans contra las pretensiones kantianas, la vuelta de Ch. Perelman a la retórica aristotélica al través de Descartes e, incluso, la reiniciación de la tarea fundamentadora de la ética desde el 'giro lingüístico' -con el mismo horizonte kantiano- en la propuesta de Strawson.

c) Para Kant la *dialéctica trascendental* consiste en una crítica de la ilusión, que a partir del análisis del conocimiento científico podría conducir de nuevo a la metafísica. En efecto, ya el conocimiento mismo me indica que es posible superar de alguna manera la experiencia: el uso de las categorías para conocer la realidad a través de los fenómenos alecciona a la razón para intentar ir más allá de la experiencia especulativamente, es decir, conocer de alguna manera lo que no puede ser conocido por la ciencia con base en la experiencia. En este cruce de caminos se juega la suerte de un conocimiento que sin ser metafísico en el sentido dogmático tradicional, sí pueda dar razón de "la inclinación natural de la razón a la metafísica". A esto llama Kant dialéctica: "Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección"³⁸

La labor de la razón ha sido inicialmente la de sintetizar los fenómenos, con lo cual se ha logrado obtener conocimientos importantes, gracias a las reglas del entendimiento que nos proporcionan la unidad de la multiplicidad de representaciones y fenómenos del mismo mundo; ahora la razón como facultad de los principios tiende a sintetizar la multiplicidad de leyes del entendimiento en unos pocos principios y, a poder ser, en los más simples y superiores. La razón humana busca lo incondicionado de lo condicionado. El espejismo, la ilusión necesaria consiste en que la razón tiende a confundir sus logros con los del entendimiento y exige para lo que piensa un tipo de objetividad semejante al que obtiene el entendimiento y el conocimiento científico. Precisamente en esta ilusión de la razón radica el reduccionismo del positivismo científico, que en términos de Kant sería víctima de un espejismo.

Esto nos obliga a distinguir en su especificidad las funciones del entendimiento y de la razón, el sentido de sus logros, los límites en los que se mueven, y el desarrollo que debe darse en la investigación filosófica a lo que alcanza cada uno de los dos. Las dos facultades, entendimiento y razón "introducen la unidad en la diversidad: pero la una opera sobre los fenómenos y no va más allá de la unidad multiplicada de los objetos empíricos; la otra opera sobre los conocimientos ya elaborados por el entendimiento y se esfuerza en introducir en ellos una unidad más alta, cuyo tipo ideal no es otro que la unidad absoluta"³⁹.

Si pensamos en el sentido arquitectónico del pensamiento kantiano, podemos considerar el edificio de la ciencia como algo construido precisamente con base en la capacidad sintetizadora del entendimiento a partir de los fenómenos de la experiencia. "En la base de este edificio se despliega la diversidad incesantemente enriquecida de la experiencia; en la cumbre, fuera del alcance del entendimiento, sospechamos, cual una flecha que se afila en las nubes, la unidad suprema e incondicionada. Entre la base visible y la cumbre adivinada suben unas líneas convergiendo que despuntan ya en el plano del entendimiento, toda vez que la diversidad sintética del objeto es ya una unificación de la diversidad confusa de los fenómenos; pero las líneas que reclaman aquí nuestra atención son aquellas que se elevan por encima incluso de la diversidad de los objetos empíricos. Sigamos a estas últimas en su convergencia hacia la unidad"⁴⁰.

Kant distingue entre los conceptos del entendimiento, como el de causalidad, y las ideas de la razón, como la de libertad. Con base en estas ideas la razón pretende elevarse cada vez más alto en su interés de comprensión del mundo y del ser. Es un elevarse cada vez más hacia las alturas, libre de los condicionamientos de la sensibilidad, pero por ello mismo sin posibilidad de elevarse más, en el momento que le falte resistencia para poderlo hacer.

Se busca por tanto una solución de la dialéctica de suerte que no nos lleve a la ilusión, sino que, al comprender la dialéctica como necesaria y el peligro del espejismo como! posible, se pueda obtener el resultado de la crítica: las ideas de la razón no tienen realidad objetiva, pero cumplen una función definitiva con respecto a la razón misma, El sujeto, el yo, la autoconciencia es principio de mis operaciones y por tanto lugar de la libertad. Por otro lado, el mundo como totalidad, es correlato de ese yo, y en él como horizonte de horizontes se desarrolla la actividad del sujeto.

Obviamente, el recurso de la razón (de lo condicionado hacia incondicionado) mantiene y alienta el proyecto moderno, metódico del **more geométrico** y de la **mathesis universalis**. Kant creyó haber cambiado el curso del problema al reconocer que no es posible una *reducción* del conocimiento moral (y metafísico) al científico. No advierte, sin embargo, que se queda anclado en los procedimientos que la ciencia moderna (particularmente, la matemática y la física) había adoptado como propios, a saber, el *análisis* que descubre principios, y la *síntesis que recompone* -por el recorrido de las cuestiones- la comprensión del todo desagregado por el análisis.

Recordemos, de paso, que en 1628 Descartes había propuesto 21 *Reglas para la dirección del espíritu*; que ese proyecto formula tanto la perspectiva de la **mathesis universalis** como del **more geométrico**. Siete años más tarde, en la versión de la segunda parte del *Discurso del método* sintetiza las 21 *Reglas* (y con ellas tanto la **mathesis** como el **more**). Entonces indica, como prescripciones metódicas, primero: no dar nada por cierto, segundo: dividir las

cuestiones en cada una de las partes (*análisis*), tercero: considerar una a una las cuestiones, y, cuarto: recorrer a modo de síntesis las elaboraciones (*síntesis*)⁴¹.

Esta positivización, por inocente que parezca y que haya sido, lanza a las *ciencias humanas* en la urgencia de desprenderse del proceder que se les indica como válido desde las ciencias naturales, pues, se requiere que el método cumpla la exigencia de salir de las cosas *mismas*. La tarea de las *ciencias de la discusión* radica, exactamente, en cumplir la mentada exigencia.

d) La *antinomia entre causalidad y libertad* queda formulada de la siguiente manera "Tesis: la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo; para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad". "Antítesis: No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza"⁴².

La antinomia pone en claro la aparente contradicción entre la razón, que en la tesis formula la necesidad de la libertad absoluta para poder explicar todo lo que ocurre en el mundo, y el entendimiento, para el que no hay explicación posible fuera del principio de causalidad. Esto es expresado de manera radical por el mismo Kant en el análisis de la antinomia: "Sólo en la *naturaleza* debemos, pues, buscar la interdependencia y el orden de los sucesos. La libertad (independencia) respecto de las leyes de esta naturaleza nos *libera* de la *coacción* de las reglas, pero también del *hilo conductor* que todas ellas representan. En efecto, no podemos decir que, en lugar de las leyes de la naturaleza intervengan en la causalidad de la marcha del mundo leyes de la libertad, ya que si ésta estuviera determinada según leyes, ya no sería libertad. No sería, a su vez, más que naturaleza. Por consiguiente, naturaleza y libertad trascendental se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad. La primera impone al entendimiento la dificultad de remontarse cada vez más lejos en busca del origen de los acontecimientos en la serie causal, ya que la causalidad es siempre condicionada en tales acontecimientos; pero como compensación, promete una unidad de la experiencia, una unidad completa conforme a leyes. Por el contrario, si bien el espejismo de la libertad promete un reposo al entendimiento que escudriña la cadena causal, conduciéndolo a una causalidad incondicionada que comienza a operar por sí misma, rompe, debido a su propia ceguera el hilo conductor de las reglas, que es el que permite una experiencia perfectamente coherente"⁴³.

La antinomia consiste por tanto, en la imposibilidad de pensar la libertad y la causalidad de la naturaleza desde un mismo punto de vista. Si con respecto a los fenómenos del mundo se pretende descubrir por un lado causalidad que los explique y por otro libertad que los determine, o se está hablando de una libertad que no es más que causalidad, o se pierde el sentido estricto de causalidad que es el que en últimas permite explicaren una experiencia coherente los fenómenos del mundo. O se opta por la legalidad de la ciencia, la

que permite explicar todo, así exija un gran esfuerzo al entendimiento para averiguar cada vez con más exactitud las causas y efectos que conforman el universo, o se elige la ilegalidad, la fantasmagoría de la libertad, en cuyos imaginarios podrían llegar a refugiarse quienes rechazan el rigor de la investigación de las causas de los fenómenos y acciones en el mundo, para postular un sentido de libertad y de espontaneidad no demostrado.

La solución a la antinomia es que tanto la tesis como la antítesis pueden llegar a tener algún sentido, sin contradecirse, si y sólo si se refieren a dos paradigmas diferentes de consideración del mundo: la antítesis debe referirse al mundo como se nos da fenoménicamente y la tesis al mundo como lo pensamos, es decir, como cosa en sí. Con esto se muestra que los dos puntos de vista, las dos perspectivas (el mundo como fenómeno y el mundo como cosa en sí) no se contradicen.

La antinomia de la razón, así exprese los puntos de vista tradicionales del racionalismo (tesis) y del empirismo (antítesis), no es exterior a la razón. Es la contradicción aparente que se presenta a la razón cuando considera el mundo como totalidad y que tiene que ser resuelta para poder reconciliar la ciencia y la moral en la modernidad. De esta forma la apertura a la idea de libertad que nos ofrece la "no contradicción" al resolverse la antinomia, manifiesta el carácter problemático de las ideas de la razón: la problematicidad del ser humano consiste en que es a la vez naturaleza (causalidad) y libertad (insociable sociabilidad).

La antinomia, por supuesto, tiene un otro lado desde el que se podrá comprender: el método. Mientras el acceso a lo fenoménico se vale de la experiencia y su correlativa sistematización, con base en principios del entendimiento y en categorías de la razón, la cosa en sí sólo apela a principios. No obstante, Kant no pone en cuestión el **more geométrico** y por ello deja el estudio de la moral atada al método positivo. Es aquí donde se extravía incluso el criticismo kantiano.

Por esto es importante para solucionar la antinomia considerar los intereses divididos que tiene la razón en este conflicto: "la filosofía, que parte del campo de la experiencia y se eleva paulatinamente hasta esas ideas excelsas, pone de manifiesto una dignidad tal que, si pudiera sostener sus pretensiones, superaría con mucho el valor de las otras ciencias humanas, ya que nos promete la base de nuestras más altas expectativas y de nuestras posibilidades respecto de los fines últimos, fines en los que tienen que converger, en definitiva, todos los esfuerzos de la razón. Las cuestiones siguientes: si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee algún límite en el espacio; si hay o no en alguna parte, acaso en mí yo pensante, una unidad indivisible e indestructible, o bien no existe más que lo divisible y pasajero; si soy libre en mis acciones, o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la dirección de la naturaleza y del destino; si existe, finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que

constituye el objeto definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones; todas ellas son cuestiones por cuya solución el matemático entregaría gustoso toda su ciencia, ya que ésta no puede proporcionarle satisfacción alguna en lo tocante a los fines supremos y de más interés para la humanidad"⁴⁴.

Con respecto a esta problemática, abierta por la dialéctica trascendental y las antinomias de la razón, se presentan intereses encontrados desde la tesis y desde la antítesis. En la primera están representados los intereses del racionalismo, heredados de la metafísica, y en la segunda los del empirismo, más en consonancia con la ciencia moderna:

- La tesis manifiesta un interés práctico, que es compartido por cualquier hombre de buenas intenciones, para quien es importante encontrar explicaciones últimas, como las que ofrece la religión, en especial con respecto a su comportamiento moral, para el cual postula una libertad incondicional. En cambio, la antítesis priva de seguridad al hombre normal al no poderle garantizar la posibilidad de una libertad y responsabilidad plenas.
- Desde el punto de vista especulativo la tesis promete también descanso y seguridad a la razón, al ofrecerle la posibilidad de una explicación total y completa del cosmos y del sentido de la vida humana, como la ofrecía la metafísica tradicional. En cambio, desde el punto de vista de la antítesis la razón no encuentra descanso, ya que ésta deja siempre la puerta abierta a nuevas preguntas, de acuerdo con el sentido de investigación científica que se instaura en la modernidad.
- Esto hace que la tesis goce de mayor popularidad que la antítesis, sobre todo en ciertos ambientes menos ilustrados y más dogmáticos, puesto que ofrece seguridad tanto teórica como práctica. Uno de los logros del desarrollo científico ha sido precisamente el ir ganando la popularidad, que en una cultura tradicionalista se le negaba a la antítesis.

Lo importante al relacionar y comparar los diversos intereses que están en juego en las antinomias de la razón, es sacar la conclusión crítica en ambas direcciones para que ni el racionalismo ni el empirismo se conviertan en posiciones dogmáticas, como ocurre hoy en el campo de la investigación. Las críticas al positivismo desde posiciones anticientíficas a ultranza no son más razonables que el mismo positivismo que pretenden destruir desde fundamentalismos contextualistas irracionales. Contra esta polarización de las posiciones advierte acertadamente Kant:

"Si el filósofo empírico no pretendiera con su antítesis más que anular la impertinencia y osadía de una razón que desconoce su verdadera función, que presume de conocer y saber allí donde precisamente se acaban el conocer y el saber, que pretende hacer pasar por fomento del interés especulativo lo que sólo posee validez respecto del interés práctico, que rompe, según le conviene, el hilo de las investigaciones relativas a la naturaleza para atarlo, con la pretensión de ampliar el conocimiento, a ideas trascendentales con las que precisamente se conoce tan sólo que no se conoce nada; si el filósofo empirista, digo, se contentara con esto, entonces su principio sería una máxima que impondría moderación en nuestras pretensiones, modestia en nuestras afirmaciones y, a la vez, la mayor extensión posible de nuestro entendimiento por medio del único maestro de que en realidad disponemos, a saber, por medio de la experiencia. En efecto, en este caso, no nos veríamos privados ni de los supuestos intelectuales ni de la fe que apoyan nuestro interés práctico. Lo único que pasaría es que no se permitiría que esos supuestos y esa fe se presentaran con el pomposo título de ciencia o de conocimiento de la razón, ya que el genuino saber especulativo no puede referirse a otro objeto que el de la experiencia. La síntesis que busca conocimientos nuevos e independientes de la experiencia no encuentra sustrato alguno de intuición sobre el que pueda ejercerse si rebasamos los límites de lo empírico"⁴⁵.

De esta forma el conocimiento científico, representado en la antinomia por la antítesis del empirismo, sirve de correctivo y crítica a las arrogancias de la razón y de todas las formas de dogmatismo que pueden apoyarse en ella. Pero, de nuevo, el mismo empirismo no está exento de caer también él en el extremo dogmático: "Ahora bien, cuando el empirismo se vuelve, a su vez, dogmático en relación con las ideas (cosa que sucede a menudo) y niega insolentemente lo que se halla más allá de la esfera de sus conocimientos intuitivos, es él mismo el que incurre en la falta de modestia, falta que es tanto más reprochable cuanto que en este caso ocasiona al interés práctico de la razón un daño irreparable"⁴⁶.

Ante esta solicitud hacia el dogmatismo tanto de parte de la tesis (racionalismo e idealismo), como de la antítesis (empirismo y científicismo), no se puede simplemente adoptar el escepticismo radical en el sentido de que no es posible o no hay para qué indagar por la verdad. Esta indiferencia absoluta, propia de actitudes posmodernas frente a la modernidad, no conduce a nada y tampoco es posible, dado que la antinomia no es exterior a la existencia humana: es su problema más profundo y la existencia adquiere su sentido del reconocimiento de la problematidad misma. Por ello propone Kant como posición filosófica razonable la del escéptico que sin rechazar ni la tesis ni la antítesis, crítica a

ambas en sus pretensiones de exclusividad y busca la manera de reconciliarlas. De esta forma se acepta la necesidad de la *skepsis* como punto de partida de la crítica. Ésta consistirá en buscar dos puntos de vista para considerar desde cada uno de ellos el significado tanto de la tesis como de la antítesis. Es necesario reconocer la verdad de cada una de estas posiciones para buscar sus límites. En las fronteras de cada una de ellas se constituye y nutre el sentido de la otra.

En todo caso, frente al 'se' (**man**) heideggeriano que se pone posmodernamente como objeción radical al proyecto moderno de la *libertad* cuanto categoría que realiza lo humano, queda entonces la pregunta por el sentido de la experiencia humana misma) por el horizonte de la vida social y comunitaria. Es cierto que quedan en el programa de una extensión de la modernidad tareas críticas derivadas del pensar posmoderno; pero es igualmente cierto que este pensar no ha aportado suficientes pruebas para poner entre paréntesis la *libertad* como esencia de lo humano, ni como programa, ni como praxis.

1.4.- Las ciencias sociales a partir de Kant.

Kant es consciente de lo que logra demostrar en la *Crítica de la razón pura*: "El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, a menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad *no son incompatibles*"⁴⁷. Consciente también de que dicho descubrimiento puede ser olvidado concluye su reflexión sobre este punto con la siguiente advertencia: "dado que en este caso la ilusión dialéctica no sólo es engañosa en lo que se refiere al juicio, sino que es, además, tentadora y natural -como lo será siempre- incluso en lo que toca al interés puesto en este juicio, me ha parecido aconsejable redactar detalladamente las actas de este proceso, por así decirlo, y archivarlas en la razón humana con el fin de prevenir errores de esta clase en el futuro"⁴⁸.

Las críticas que se hacen a la modernidad pusieron al descubierto que Kant tenía razón. Por un lado la ilusión de una teoría universal expuesta en un solo discurso se ha impuesto en el campo de las ciencias sociales: la hegemonía del método científico positivo se ha extendido hasta los problemas de la persona y de la sociedad con pretensiones de dar razón de ellos en términos de 'ingeniería social gradual'. Por otro lado quienes urgen la incompatibilidad de dos discursos científicos diferentes critican de tal forma al positivismo científico que terminan negando a las ciencias sociales todas posibilidades de ser teorías. Afortunadamente tampoco necesitan serlo -dicen los contextualistas posmodernos- ya que su función es ante todo animar y "edificar" la comunidad.

Claro está, el régimen del discurso se ha transformado de manera consistente como quedó dicho: se considera como una 'desmembración' de la 'pirámide del saber' -que llega al momento en que un saber no se valora ni por su capacidad

de explicar, predecir y controlar, sino por su eficacia-.

Precisamente porque pensamos que en muchos aspectos la crítica a la modernidad acierta al cuestionar su concepción reduccionista y unilateral de la ciencia, la técnica y la tecnología, pero porque también creemos que una crítica fundamentalista a la investigación científica en ciencias sociales es igualmente reduccionista, acudimos a Kant para reconstruir el significado, los alcances y los resultados de la reflexión filosófica sobre el conocimiento científico en la modernidad.

Hasta ahora hemos visto cómo dicha reflexión es ante todo una crítica a la metafísica, con la ayuda de la ciencia moderna. Kant logra mostrar que la metafísica hasta ahora no ha podido dar razón de sus temas por falta de un método apropiado. No así la ciencia. La conclusión positiva de la crítica puede ser el que, reconocida la verdad de la ciencia, los temas de la metafísica no pueden ser objeto de ciencia, pero quizá sí todavía de la filosofía con un método adecuado a dichos temas. Queda, igualmente, la pregunta de si Kant logró formular un método para las ciencias sociales y de cómo es mérito de Kant haber introducido la cuestión en lo que concierne e implica su posibilidad.

Al ocuparse la filosofía crítica de otros temas posibles puede abrir nuevos horizontes para la reflexión y para otro tipo de discursos, distintos del estrictamente científico. Tal es el caso de la dimensión estética y de la imagen moral del mundo⁴⁹.

Podríamos por tanto concluir que el resultado positivo de la solución de la antinomia entre causalidad de la naturaleza y libertad de la razón es la siguiente: no se da contradicción de los dos discursos (el de la ciencia con base en la causalidad y el de la moral con base en la libertad) con tal de que se adopten las dos perspectivas complementarias: la del mundo como fenómeno y la de la imagen moral del mundo. En la primera visión del mundo, en actitud observadora y teórica se dan los fenómenos del mundo de la vida para ser organizados y explicados sistemática y científicamente con base en pretensiones de verdad y objetividad empírica-técnica-funcional. Segunda visión en actitud participativa se da al sujeto el mundo de la vida en el sí de poder ser proyectado y conformado de acuerdo con ideas de igualdad social, equidad, reciprocidad, solidaridad, gracias a la acción libre y autónoma del hombre.

Gracias a esta imagen moral del mundo en complementariedad con la imagen científica se abre el sentido de lo que es el hombre con base en las clásicas preguntas, que resumen los intereses de la razón (tanto los especulativos como los prácticos): ¿qué puedo saber, qué debo hacer y qué me es permitido esperar?⁵⁰.

De esta forma la solución crítica de la antinomia entre causalidad de la

naturaleza y libertad de la razón se desarrolla como fuente de la modernidad, dado que ha servido para consolidar la ciencia, la técnica y la tecnología. Pero, igualmente, nos enseña que el hombre también es capaz por sus propios medios de diseñar y crear un orden social equitativo. Este es el campo de la investigación en ciencias sociales.

Entendemos por tanto que la apertura a la libertad y la moralidad es el camino para solucionar la insociable sociabilidad del hombre: la filosofía política, la filosofía de la historia, la filosofía del derecho y del Estado no tendrían ningún sentido sin libertad, responsabilidad y moralidad. Cuál sea la relación entre la libertad y la moralidad y diversos discursos de las ciencias sociales es tarea de la filosofía en íntima comunicación con las que hemos llamado 'ciencias de la discusión'. Lo que nos lega Kant es necesidad de pensar los diversos campos de las ciencias sociales en íntima relación con la moral y la libertad, como lo expresa al referirse al ideal de la *Paz perpetua* ya 201 años. Debemos "admitir que los principios puros del derecho poseen una verdadera realidad objetiva, o sea, que pueden llevarse a buen fin, y que, en consecuencia, el pueblo en el Estado y los Estados en sus relaciones con otros Estados, han de comportarse de acuerdo con esos principios, digan lo que digan los políticos empíricos. A la auténtica política le es imposible dar un sólo paso sin haber rendido antes homenaje a la moral. En sí misma, la política es un difícil arte; mas no lo es la unión de la política con la moral, pues tan pronto como entre ellas aparece alguna discrepancia o dificultad que no puede solucionar la política, llega la moral y arregla al momento la cuestión. El derecho del hombre ha de ser guardado como algo sagrado, por muchos sacrificios que ello pueda ofrecer al poder gobernante. Y no valdría de nada hablar aquí a medias; no serviría inventar un término medio de un derecho pragmático-condicionado (entre derecho y provecho), sino que toda política ha de supeditarse al primero, pudiendo esperar, en cambio, que llegue algún día, si bien lentamente, en el que brille con todo su esplendor"⁵¹.

El desarrollo de las ciencias sociales en la modernidad⁵², si se reconstruye a partir del fundamento propuesto por Kant, se convierte más en un proyecto, una tarea, que en un programa prefijado según un determinado plan sistemático. Por ello pensamos que la imagen moral del mundo no es un metarrelato, dado que dicha tarea se plantea desde el hombre concreto mismo: es un proyecto de secularización radical, reconociendo la finitud de la subjetividad para liberarla de sistemas heterónomos, como el de la religión, el del dogmatismo político o inclusive el del fundamentalismo. En este sentido la antinomia sólo puede resolverse al reconocerla en nosotros mismos y en nuestro presente: esto permitirá salvar los fenómenos, lo contingente, lo concreto, de modo que no sea empobrecido por la hegemonía del método empírico.

Si la razón abre el mundo como infinito espacio-temporalmente, cualitativa y materialmente, susceptible de ser interpretado en su complejidad infinita con los dispositivos de la ciencia y la tecnología; también lo abre desde la

perspectiva de un sujeto con posibilidades infinitas, cuya 'espontaneidad' y libertad no sólo son ideal de emancipación sino también de conformación razonable de una sociedad que permita resolver en la historia la insociable sociabilidad. Si esto se comprende así, se podrá *superar la crisis de la modernidad* no resolviéndola como una tarea programada (Objetivismo), ni ignorándola desde posiciones radicales (moralismo), ni radicalizándola en formas de vida aisladas (esteticismo). La superación de la crisis se logra conservando la problematicidad de la existencia humana descubierta en la antinomia kantiana y resuelta en la complementariedad de actitudes ante la vida y en el desarrollo de saberes igualmente complementarios: las ciencias naturales, las ciencias sociales y las artes. Kant ha abierto las diversas esferas de estos saberes sin deterioro de ninguno de ellos sin reduccionismos, sin hipertrofias.

1.5.- Moralidad y libertad como base de las ciencias sociales.

Hemos desarrollado la argumentación de Kant para mostrar que la moralidad es posible. A partir de aquí podemos encontrar el sentido de libertad, ya que la moralidad es *ratio cognoscendi*, camino para conocer la libertad. En el momento que se tematiza la libertad se descubre que ella es razón ontológica, *ratio essendi* de la moralidad.⁵³

El camino para tematizar la libertad en relación con las condiciones de la acción social es partir de un análisis de la moral popular para detectar el sentido de la conciencia y de la obligación moral. Se habla de una *Metafísica de las costumbres* porque el objeto de la moralidad no se nos da como objeto de ciencia, pero sí como objeto de reflexión filosófica. Dicha reflexión comienza por establecer que "No hay nada en el mundo que sin limitación pueda ser tenido por bueno sino la buena voluntad"⁵⁴. El tema de la moral es el bien en general, como aquello que se pretende lograr con la acción correcta y lo que mueve a la voluntad a obrar correctamente. La buena voluntad construye incluso la condición indispensable hasta para merecer la felicidad.

La mejor manera de clarificar en qué consiste la buena voluntad en relación con la acción moral es contrastarla con el sentido de obligación: "por ejemplo, es debido en cualquier caso que el tendero no engañe a un cliente inexperto. Donde existe gran concurrencia el comerciante inteligente se ajusta a esta norma estableciendo un precio general fijo para todo el mundo, de forma que un niño puede comprarle en iguales condiciones que cualquier otra persona"⁵⁵. La pregunta que sugiere este ejemplo es si el comportamiento moral se mide por algún tipo de interés empírico "*patológico*"⁵⁶ de la persona o por su relación con el deber: porque así debe ser.

En la *Crítica de la razón práctica* se vale de nuevo Kant de ejemplos para clarificar el sentido de una acción determinada moralmente: "Supóngase que alguien pretende que su inclinación voluptuosa es totalmente irresistible para él cuando se le presentan el objeto deseado y la ocasión; si se levantara una

horca en la casa donde se le presenta esa ocasión para ser colgado en ella inmediatamente después de haber gozado de su voluptuosidad, ¿no dominaría entonces su inclinación? No es necesario pensar mucho para saber qué contestaría. Pero preguntadle si, amenazándole con la misma pena de muerte en el acto, su príncipe le obligara a dar un falso testimonio contra un hombre honrado a quien éste quisiera perder con pretextos aparentes, consideraría posible vencer su amor a la vida por más grande que fuera. Tal vez no se decida a asegurar si lo haría o no; pero confesará sin reserva que es posible para él. Por lo tanto, juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y conoce que tiene en Sí la libertad que de lo contrario sería desconocida para él si no fuera por la ley moral"⁵⁷.

Lo que ponen de manifiesto estos ejemplos está contenido en las siguientes tres proposiciones fundamentales:

Primera: obrar moralmente consiste en hacer el bien no por inclinación sino por deber.

Segunda: el valor moral de una acción reside no en el propósito de aquello que ha de alcanzarse por ella, sino en la máxima según la cual se decide; es decir, la moral no depende tanto del objeto buscado mediante la acción, sino del principio que la mueve.

Tercera: ésta es una síntesis de las dos anteriores: "El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley"⁵⁸. La acción moral no es aquella que se realiza por inclinación sino por deber, a saber, por un deber que no se determina extrínsecamente por las consecuencias de la acción, sino intrínsecamente por el principio mismo de la acción, es decir, por lo que mueve y motiva a la voluntad buena, lo cual no puede ser lo que se obtendrá con la acción, sino sólo "el respeto" a la ley moral.

Estas tres proposiciones fundamentales permiten llegar a una concepción de moral que supere todo tipo de utilitarismo, como lo ha propuesto recientemente Ronald Dworkin al distinguir dos concepciones de ética: la del impacto y la del desafío, algo así como una concepción cuantitativa y una cualitativa de la moral. El modelo del impacto generaliza y extrapola los ejemplos de las grandes vidas y el valor objetivo producido por sus actores en el mundo: "sostiene que el valor ético de una vida -su éxito en el sentido crítico- depende enteramente del valor de sus consecuencias para el resto del mundo y es medido por él". Así se espera disipar las incertidumbres y ambigüedad de todo otro tipo de valor ético, al ligar éste "al valor que puedan tener las situaciones objetivas del mundo"⁵⁹. Frente a esto una *ética del desafío* sostiene "que la vida es el reto más importante y global al que nos enfrentamos, y que nuestros

intereses críticos consisten en los logros, los acontecimientos y las experiencias que dan testimonio significativo de que hemos superado bien ese reto"⁶⁰.

Esta distinción entre ética del impacto y ética del desafío permitiría comprender algunas propuestas contemporáneas en los términos de Kant, enunciados antes. Se podría definir la ética social liberal como aquella que se mueve más por intereses críticos que por intereses volitivos (no por inclinación sino por deber), la que está más determinada por el desafío que por el impacto que se busca con ella (no por lo que se pretenda alcanzar, sino por la máxima, según la cual se decide); por ello la ética liberal motiva opciones vitales como necesarias para responder a los intereses críticos de una sociedad equitativa y justa (deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley). Dworkin concluye: "En el modelo del desafío, el autointerés crítico y la igualdad política van de la mano", ya que "vivir bien tiene una dimensión social, y no vivo tan bien si vivo en una comunidad en la que otros consideran que mis esfuerzos por llevar una buena vida son empeños que carecen de importancia. En realidad, resulta insultante para todo el mundo un sistema político y económico consagrado a la desigualdad, incluso para aquellos cuyos recursos se benefician de la injusticia, porque una estructura comunitaria que presupone que el reto de vivir es hipotético y superficial niega la autodefinición, que es parte de la dignidad"⁶¹. Ante esto la pragmática vergonzante del neoliberalismo ciertamente tendría por lo menos que ser menos triunfalista, para reconocer que modernización a toda costa, olvidando lo más sustantivo de la modernidad, no puede ser fin último de ésta.

Puestas así las condiciones de lo moral, surge la pregunta si el hombre puede conocer el sentido del deber, lo que expresa la ley moral, para orientar por ella sus acciones. Si el criterio fuese la felicidad, habría que preguntar en qué consiste la felicidad para el hombre y qué ocurre cuando la representación personal de felicidad entra en conflicto con la de otros. Si el criterio es la voluntad de Dios, hay que preguntar cómo la conozco, cómo accedo a interpretarla y sobre todo hay que preguntar qué ocurre con quienes no creen en el mismo Dios en el que yo creo y quizá precisamente por eso, o porque sencillamente no creen en Dios, piensan que es necesario justificar la moral al margen de cualquier religión.

Kant hace el ensayo de representarse la ley moral mediante una serie de proposiciones que él denomina "imperativos categóricos" y a los cuales opina que es posible acceder por el camino de la reflexión: dichos imperativos no dependen de ninguna otra condición distinta de la moral misma. No se trata pues de imperativos hipotéticos, como por ejemplo, cuando digo: si quieres tal cosa, entonces haz lo siguiente; si quieres ser feliz, si quieres obtener la vida eterna, si quieres servir a tu comunidad, si quieres quedar bien con los demás, si quieres obtener más riquezas, si quieres que nadie te ofenda, si quieres ser tú mismo, etc., entonces tal y tal cosa.

En cambio es muy distinto cuando digo: 'Si quieres ser moral'. Entonces me coloco el punto de vista moral. Esto no es lo mismo que querer ser buen violinista, buen futbolista buen filósofo, buen ingeniero, buen sacerdote, buen político, buen economista, buen tirano; se busca ser 'bueno moralmente', así a secas.

Hay diversas formulaciones del imperativo categórico y en cada una de ellas se destaca un matiz especial de la acción humana: la universalidad, la autonomía y a la vez la intersubjetividad, y la finalidad. Dichas formulaciones son las siguientes:

"Obra sólo según aquella máxima de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en norma universal". Y formulado de manera semejante: "Obra tal cómo si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza"⁶².

Si se quiere ser moral se tiene que estar dispuesto a que las máximas de las acciones propias, es decir, aquello que para cada quien es principio subjetivo de la acción y que normalmente va unido a sus sentimientos morales, pueda llegar a ser gracias a su autonomía y a su voluntad libre, norma universal válida para cualquier otra persona en las mismas circunstancias. La libertad de la voluntad autónoma (no gobernada por intereses heterónomos) es la que permite transformar las máximas en leyes universales. Así, obrar por deber es obrar por respeto a la ley, lo cual significa que el motivo de la acción que pretende ser moral, correcta, es el respeto a una ley que yo mismo me doy porque es razonable. El respeto a la ley es un tipo de sentimiento, en cuanto es reconocimiento de la contingencia y de la finitud y aceptación voluntaria de lo razonable.

La formulación del imperativo práctico es la siguiente: *"obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca sólo como medio"⁶³*. Esto equivale a decir: *'no instrumentalices a nadie'; no tomes a nadie sólo como medio, no lo hagas objeto, ni de tus acciones (paternalismo, educación no liberadora), ni medio para realizarte (manipulación, racionalidad estratégica).*

También se puede formular el imperativo categórico de la siguiente forma: *"tío realizar ninguna acción por ninguna otra máxima sino por aquella que pueda al mismo tiempo ser una ley general y por lo tanto deforma tal que la voluntad, mediante su máxima, pueda al mismo tiempo considerarse como legisladora universal"⁶⁴* en el reino universal de todos los fines. Un reino posible de todos los fines es aquel en el cual la acción humana,

universalizable, constituyendo igualdad, tenga sentido en el mundo y la historia, como auto realización de cada uno, como fin no sólo como medio.

De hecho el reino universal de los fines se ha constituido en el campo de la filosofía política y del derecho. Se busca cómo conformar la sociedad y la historia de manera que la moral constituya la solución de la "insociable sociabilidad del hombre", es decir, su constitución intersubjetiva como naturaleza y libertad. El derecho en este horizonte de la moral y de la política es el instrumento de acuerdo acerca de lo que tenemos que reconocer públicamente para poder realizarnos como personas sin interferencias entre la libertad de unos y de otros.

Formulado así el imperativo categórico, surge la pregunta por la posibilidad tanto del mismo imperativo, como de la acción moral que corresponda a él. La respuesta es la libertad en sentido fuerte, o positivo como la llama Kant. Esta libertad es distinta de la libertad en sentido negativo, aunque la presupone. La libertad negativa es independencia de todo lo sensible, de toda inclinación, de la racionalidad instrumental medios-fines, es libertad de hacer esto o aquello, libertad entre alternativas, libertad con respecto a los intereses empírico-patológicos. En la tradición se la ha conocido como libre arbitrio.

En cambio, la libertad en sentido positivo es el principio mismo de la acción moral. Es el término medio que da coherencia al imperativo categórico. En efecto, en dicha proposición se transforma la máxima personal en ley universal; se pasa de la posibilidad de que la máxima, por ejemplo de buscarme a mí como fin, de realizarme yo mismo sea efectivamente ley universal: "no instrumentalices a nadie"; no para que no te instrumentalicen a ti, sino porque así debe ser. Es "el poder querer" que esa máxima pueda ser ley universal porque es lo más razonable.

1.6-. La estética como perspectiva kantiana para las ciencias de la discusión.

Señaló Kant que: "(...) el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, un juicio lógico, sino estético, un juicio cuyo motivo determinante sólo puede sersubjetivo"⁶⁵.

Resulta, como efecto de una primera aproximación al término -más no todavía al tema-, que la expresión *aisthethiké* nos habla de lo que es "propio de los sentidos"; e, incluso de la ciencia que trata de la belleza y de la teoría fundamental y filosófica del arte por extensión, de esta primaria comprensión del término, se habla del *esteticismo* como la actitud de quienes, al crear o valorar obras literarias y artísticas, conceden importancia primordial a la belleza anteponiéndola a los aspectos intelectuales, religiosos, morales, sociales, etc."; así, complementariamente, nombramos lo *estético* y el esteta.

Este tipo de expresiones se pueden ver como datos *lingüísticos* de orden cotidiano. Ellos nos hacen comprender que no es necesaria una consideración académica para asociar el término *estético* con *lo bello*. No obstante lo anterior, la filosofía tiene que ocuparse esencialmente del mundo en el cual vivimos y en el que pretendemos realizar nuestros proyectos. Es en la experiencia mundano-vital humana donde se llega a tener una apreciación de lo bello, donde se 'intenciona' la felicidad, en fin, donde se toma conciencia del ser de las cosas y del ser de los sujetos que son conscientes de ser conciencias de mundo.

Es posible señalar que -a diferencia de muchas otras temáticas que también pueden ser materia de la consideración filosófica- lo *bello* es un ámbito en el que se habla de un tipo de experiencia que sólo es comprensible desde la subjetividad humana. En síntesis lo bello, la belleza, la apreciación de lo bello, la producción de obras bellas: es una tipicidad total y absolutamente humana. Allí se encuentra no sólo al yo solitario, sino a sujetos que aprecian lo bello como producción intersubjetiva; a sujetos que intentan la realización de obras bellas para enriquecer el entorno cultural humano, esto es, a sujetos que producen o intentan producir lo bello para los demás, para ser en el mundo; en fin, lo bello es una experiencia total y absolutamente subjetiva que sólo se puede vivir en intersubjetividad.

Se ve necesario, entonces, exponer qué se ha comprendido bajo el título *estética* en el contexto de la tradición filosófica. Allí podremos ver cómo se le dio un puesto a esta disciplina en el contexto de la filosofía moderna y mostraremos el esbozo de la intersubjetividad, entendida en Kant como "comunitización" o "socialidad" de lo sentido, como horizonte de la estética.

Se quiere señalar cómo se llegó a abrir la perspectiva de la intersubjetividad en un autor hijo de la razón ilustrada y de la concepción solipsista de la reflexión; se llegó a abrir la perspectiva de la intersubjetividad cuando se quiso comprender la estética. En buena medida, se ha aceptado que la reflexión kantiana se encerró en el camino de la razón solitaria y autofundada subjetivamente. Nuestro análisis pondrá de presente cómo se tuvo que ampliar y reconocer la socialidad en la experiencia subjetiva cuando se tomó como tema de reflexión la experiencia estética.

a) Es necesario recabar el *concepto de estética*, pues, hay la tendencia a separar razón pura y razón práctica en Kant. ¿El mismo nos da a entender que la razón es una única y que se la divide metodológicamente para el estudio ⁶⁶. Si esto sucede con la razón, ¿por qué no podría suceder algo semejante con la *estética*? Kant se expresa en los siguientes términos: "La ciencia de todos los principios de la sensibilidad a *priori* llamo estética trascendental". Y en nota explicativa a este respecto continúa así: "Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra 'estética' para denominar lo que otros denominan crítica del gusto. Tal empleo se basa en una equivocada esperanza concebida por el destacado crítico Baumgarten. Esta esperanza consistía en reducir la

consideración crítica de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de ciencia las reglas de dicha consideración crítica. Pero este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes principales, meramente empíricas y, consiguientemente, jamás pueden servir para establecer [determinadas] leyes *a priori* por las que debiera regirse nuestro juicio del gusto. Es éste, por el contrario, el que sirve de verdadera prueba para conocer si aquéllas son correctas. Por ello es aconsejable [o bien] suprimir otra vez esa denominación y reservarla para la doctrina que constituye una verdadera ciencia (con la que nos acercamos, además, al lenguaje y al sentido de los antiguos, entre los cuales era muy conocida la división del conocimiento en *aesthesis kai noeta*), [o bien compartir este nombre con la filosofía especulativa y entender la estética, parte en sentido trascendental, parte en sentido psicológico]⁶⁷.

Tomando como punto de partida este texto tendremos que hacer elucidaciones sobre los siguientes cuestionamientos: ¿cuáles son los temas de que se ocupa la disciplina filosófica que se designa bajo el título *estética*? Nosotros podemos dar una respuesta esquemática y rotunda, a esa pregunta: *estética* es el título del estudio de la sensibilidad. Kant consideraba que ésta nos ofrece los materiales de toda intuición (elaborada en tercera síntesis por el entendimiento) y que sólo llega a ser comprendido un objeto que afectara a la sensibilidad en el momento en que activara la imaginación una posible 'construcción del objeto' (en una primera síntesis) que ofreciera a la imaginación misma la posibilidad de representar la representación del objeto (segunda síntesis); pero, en forma terminal, la construcción de la representación que se pudiese imaginar primero y luego tener por intuición (en un caso sensible, en otro caso intelectual) da la posibilidad de que el yo se haga consciente de ser consciente de la experiencia de mundo (cuarta y última síntesis). En ese proceso la sensibilidad no tiene que ver con una 'concepción' de lo bello, ni de cosa parecida. Este tipo de conceptualización kantiana explica la operación de la sensibilidad que produce el conocimiento científico tal como lo había alcanzado la investigación en la cultura de Occidente a partir de 1. Newton.

La sensibilidad no se tiene que explicar únicamente con respecto a lo bello, pues, toda la experiencia humana es *sensible*. ¿Cómo se estudia esta sensibilidad para comprender las operaciones científicas? Es un interrogante que, por ejemplo, Kant abordó en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, no sólo tenemos una necesidad de buscar comprensión con respecto a ella cuando se trata de ver los fundamentos del conocimiento científico. También tenemos que explicitarla en el contexto de la experiencia amorosa, de la experiencia filial; en fin, de la experiencia no científica y en general vital, dentro de la cual se incluye la belleza.

Kant mismo fue consciente de la necesidad de una ampliación de las consideraciones que lo llevaron a explicitar la marcha de la *razón práctica*. Este

tema lo indujo a un somero descubrimiento de la intersubjetividad.

Dentro del análisis kantiano se dio cuenta de la existencia de una relación entre *sensación y percepción*. Las cuatro síntesis mencionadas presuponen que se tienen funciones de la razón sólo por momentos o sólo en situaciones excepcionales; que la razón es un estado o un momento de la experiencia humana. Este punto de vista se tendría que corregir, pues, cada vez que nos relacionamos sensualmente con un objeto, no sólo lo sentimos, sino que también le otorgamos sentido, lo significamos. No estamos, en nuestro diario vivir, dentro de un haz de sensaciones de datos de cosas aisladas e inconexas, sino en el contexto de un haz múltiple y plural de sentidos y significaciones. En últimas, es cierto que estamos siendo permanentemente afectados por 'las cosas'; pero ellas no aparecen, para nosotros, en el sentido de una 'pura nada' o de una carencia absoluta de sentido. Todo lo contrario. Nosotros nos relacionamos con las cosas en lo que nos son significativas y, entre las muchas y muy posibles significaciones, una es la que nos hace verlas como no-significativa o como 'pura nada'.

Cuando partimos de la sensibilidad como motivo fundamental, encontramos tardíamente la significación y tendemos a atribuirle un carácter de elaboración intelectual más tardío en la experiencia humana de lo que realmente es. Más aún, señalamos que cuando, por contraste, tomamos como punto de partida la percepción, aceptamos que la significación es -pobre o rica- inmediata a la experiencia humana y que, por tanto, a cada dato experimentado cabe atribuirle un juicio de valor tanto como una posible interpretación e incluso una probable explicación. La experiencia humana implica un darse intencional de las cosas, darse que hace que cada dato sea *percibido*, más que *sentido*; y que, por tanto, podamos no sólo atenernos a la realidad como *algo que hay*, sino como algo que significa; y en este caso: *significa* quiere decir que presupone el efectivo darse del dato, pero el darse con sentido para quien lo experimenta, y el darse con sentido porque puede ser relacionado o referido a una experiencia anterior -vívica- o a una porvenir, por darse -vívica-; *significa quiere* decir, entonces, el descubrimiento del experimentar los datos dentro de la temporalidad de la conciencia, de un antes y de un *todavía no*; y, consecuentemente, un darse como materia de reconocimiento de la facticidad que se puede describir y que simultáneamente se puede valorar. Lo que nos significa no es sólo el dato por ser un 'darse objetivo', sino porque frente a ello podemos decidir sobre el interés que puede tener para nosotros, sobre el placer o el disgusto que nos reporta, sobre su utilidad o inutilidad; y así sucesivamente.

En síntesis, nosotros podemos concebir que si bien es cierto que en su origen la preocupación de esta disciplina filosófica se centró en la sensibilidad; ahora nuestra preocupación puede localizarse al nivel de la *percepción o*, en otros términos, de la *vivencia de significación de la experiencia mundano-vital humana*. Ésta no es solo científica, ni sólo amorosa, ni sólo literaria, ni sólo política; es todo ello y más: es el objeto mismo de las "ciencias de la discusión".

Sin embargo, cuando la tematizamos con respecto al horizonte de lo bello, de lo que nos produce placer y, en cierto sentido, impulso de vida y/o de muerte, entonces, hemos arribado a la estética como tratado filosófico.

No obstante ser corregible y perfectible el planteamiento kantiano, es él el que abre el camino de una consideración integral de la subjetividad; con ese desarrollo nos encontramos frente a una visión que supera la epistemologización de la conciencia y además, la referencia valorativa desde el punto de vista moral a la experiencia de la misma.

b) El resultado de la aproximación kantiana a la estética⁶⁸ es, puede decirse, descubrimiento de la intersubjetividad. Kant introduce unos elementos para mirar los antecedentes de lo que se llegara a comprender como acción comunicativa. Kant no tuvo interés sobre la intersubjetividad; su preocupación era la descripción del juicio de gusto a priori; sin embargo, podemos dejar resaltado que para lo bello -en cuanto horizonte de sentido- se requiere la relación con los demás.

En el § 40 de la *Crítica de la razón práctica* expresamente señala que "Las máximas que del entendimiento humano común vamos a exponer (...) son las siguientes: 1o. pensar por sí mismo; 2o. *pensar poniéndose en lugar de otro*, y 3o. pensar de acuerdo consigo mismo" (p. 139; subraya ajena al texto).

En el § 41, de la misma obra, según una posible interpretación desde nuestro interés, se halla un descubrimiento primitivo o primario u originario de la intersubjetividad por vía de lo bello. Sus indicaciones son que "Un hombre abandonado en una isla desierta no engalanaría para sí solo su cabaña ni su persona, ni buscaría flores, y menos plantaría, para adornarse con ellas; antes bien sólo en sociedad se le ocurre ser no sólo hombre sino también, a su manera, hombre cortés (el principio de la civilización), pues de tal se juzga quien desea y sabe participar su agrado a los demás, y a quien no satisface un objeto si no puede compartir con otros el placer que le cause. (...) colores para pintarse (el cadmio de los caribes o el cinabrio de los iroqueses), o flores, veneras, plumas de bellos colores y con el tiempo también bellas formas (en canoas, vestidos, etc.), que no implican deleite alguno, es decir, goce, acaban notoriamente por adquirir importancia social revistiéndose de gran interés, hasta que, por último, la civilización llegada a su punto culminante las considera casi obra principal de la afición refinada, y sólo considera valiosas las sensaciones en la medida en que son susceptibles de comunicación general (...).

Este interés indirectamente incorporado a lo bello por la inclinación a la sociedad, interés, por lo tanto, empírico, no tiene para nosotros importancia alguna (...)"⁶⁹.

Sin embargo, no obstante la anotación anterior, Kant vuelve a concebir la

intersubjetividad como criterio último. De hecho en el § 42 indica que "Es necesario (...) que lo bello como tal nos inspire un interés directo, y más aún, para pretender que lo inspire a los demás"⁷⁰.

c) Queda como un marco de referencia para las *ciencias de la discusión* razonable el de la *estética* en la medida en que se quiere niveles de convivencia, de acuerdo, de sedimentación de la experiencia comunitaria y comunicativa: la *estética* se revela como un espacio para la comprensión del sentido y la constitución de acuerdos y perspectivas para la actuación conjunta.

Si la pregunta en torno de *cómo vivir*, en suma, *cómo vivir bellamente vuelve a ser* rehabilitada por obra de la *Crítica* kantiana. Las preocupaciones por: verdad, bondad (justicia) y belleza han sido puestas por Kant como un horizonte de realización en la modernidad. Esas preguntas, variado el contexto, se ponen como eje de la reflexión toda vez que se descubre que es posible y necesario hallar alternativas para la *práctica de sí* en esta, la llamada condición posmoderna.

Mientras avanzan las discusiones éticas y políticas en las distintas sociedades, las comunidades más menos silenciosamente construyen valores para la acción, y aun cuando no logran justificarlos, se actúa más solidariamente. Estos avances los propician y potencia la experiencia estética. Ésta, entre tanto, va proveyendo de 'materiales para la discusión', para el desarrollo sistemático de las *ciencias de la discusión*.

Mas, la experiencia estética va acompañada de un *juicio estético*. Éste se va va convirtiendo, por así decirlo, en un *anuncio*, en anticipación, en el despliegue de la *razonabilidad que se hace propia* de la estructura metodológica de las *ciencias de la discusión*.

Conclusión: la imagen moral del mundo y las ciencias de la discusión

En la "Conclusión" de la *Crítica de la razón práctica* ha dejado Kant un testimonio imperecedero de lo que muy probablemente es el mayor aporte de su filosofía para la modernidad. La frase: "el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí", grabada en la tumba de Kant en Königsberg, recoge lo que hemos querido plantear de su filosofía en este capítulo. El primer párrafo de la Conclusión dice así;

"Dos cosas llenan el espíritu con renovados y crecientes respeto y admiración, cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí. Son cosas ambas que no debo buscar fuera de mi círculo visual y limitarme a conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se hallaran en lo trascendente; las veo ante

mí y las enlazo directamente con la conciencia de mi existencia. La primera arranca del sitio que yo ocupó en el mundo sensible externo, y ensancha el enlace en que yo estoy hacia lo inmensamente grande con mundos y más mundos y sistemas de sistemas, y además su principio y duración hacia los tiempos ilimitados de su movimiento periódico. La segunda arranca de mi yo invisible, de mi personalidad y me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo es captable por el entendimiento... La primera visión de una innumerable multitud de mundos aniquila, por así decir, mi importancia como siendo criatura animal que debe devolver al planeta (sólo un punto en el universo) la materia de donde salió después de haber estado provisto por breve tiempo de energía vital (no se sabe cómo). La segunda visión, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley, destinación que no está limitada a las condiciones y límites de esta vida".⁷¹

Hemos insistido en que es posible tener dos visiones del mundo diferentes, no excluyentes, sino complementarias. Sólo así se puede superar el positivismo científico, sin negar los grandes beneficios de la ciencia y la técnica para el hombre moderno. La imagen moral del mundo no tiene que contradecirse con la visión científica del mismo. Es función de las ciencias sociales fortalecer esa imagen moral, abierta y tematizada por Kant en su filosofía crítica. Independientemente de cómo haya comprendido él el sentido de realidad de lo moral y de la libertad ("la cosa en sí"), es posible volver sobre su fundamentación del mundo social y desarrollar un discurso que pueda dar razón en términos más comprensibles de la insociable sociabilidad del hombre.

En su prefacio a la edición española de *La sociedad transparente* Gianni Vattimo lanza la hipótesis de que América Latina parece estar destinada a tener en la historia de nuestro futuro inmediato la misión específica de verificar el acento latino de la posmodernidad. Un *principio de realidad mas* auténtico podría ser el de "aquellas culturas que, hasta ahora, han compartido menos el programa de la modernización y la empresa de la racionalización rigurosa impuesta tanto a la economía como a la vida social y a la misma existencia individual. Si lo moderno estuvo guiado por las culturas anglosajonas, ¿no podría la posmodernidad ser la época de las culturas latinas?"⁷². La propuesta de Vattimo es que ensayemos un *pensamiento débil* como interpretación y guía de nuestra vida cultural y social: "una posmodernidad que se realizara como forma de racionalidad social más ligera, menos lóbregamente dominada por el realismo de la razón calculadora y de la ascética capitalista, burocrática o revolucionario-leninista, propone una utopía digna del máximo respeto, y capaz quizá de estimular también nuestro

empeño ético-político"⁷³.

Este pensamiento débil podría relacionar enriqueciéndolas, la reflexión ética, la cultura y el desarrollo científico y tecnológico. Sería ante todo respuesta crítica a nuestros afanes modernizantes, a nuestro desazón y afán por cubrir la brecha que nos separa de una modernización que no es toda la cultura moderna, ni precisamente su mejor conquista. La postergación de nuestra experiencia de la modernidad, así se manifieste en subdesarrollo, quizá -por esto mismo- nos haya protegido de la tiranía de la performatividad y ahora nos pueda hacer comprender mejor la íntima relación entre cultura, ética y desarrollo material.

Para ello es necesario conservar las ciencias de la discusión en el marco de esa imagen moral del mundo con la que se inauguran en la modernidad las ciencias sociales⁷⁴. En el centro de esa imagen ha colocado Kant como valor fundamental de la cultura moderna la igualdad, en la que se articula la dignidad de la subjetividad en la forma de generalización necesaria de la individualidad.

El valor de la igualdad es contribución inconfundible de la religión judía y del cristianismo a la cultura occidental. Kant seculariza la imagen moral al relacionar intrínsecamente igualdad y libertad y concluir de dicha relación la categoría fundamental de su filosofía práctica: la autonomía. Este es el triunfo de la Ilustración: la mayoría de edad, el atreverse a pensar por sí mismo. En cambio, lo que la Iglesia intentó producir en la Edad Media y lo que han intentado las Iglesias de todos los tiempos, lo mismo que los totalitarismos modernos, ha sido producir gente heterónoma.

El 'qué debo hacer' en la modernidad sólo puede ser respondido por la persona autónoma, en cuanto es consciente de su libre voluntad y de su razón práctica, como poder de dar razón de sus acciones. Para ello tenemos que pensar por nosotros mismos sin el tipo de guía que quieren restaurar hoy los tradicionalistas. El hecho de poder pensar y decidir por nosotros mismos es lo más valioso para nuestras vidas. "Esta es la característica respecto de la cual todos somos iguales. Todos estamos en la misma situación y todos tenemos el poder de pensar por nosotros mismos respecto a la pregunta ¿cómo vivir?"⁷⁵. Esta pregunta y la respuesta moral es la que constituye el reino universal de los fines. En su interior se desarrollan las ciencias de la discusión, las que ofrecen en la historia soluciones a la insociable sociabilidad, criticando aquellas situaciones e instituciones que no fomentan el desarrollo de la autonomía y proponiendo formas de participación que propicien la cooperación social.

¿Qué grado de concreción requiere la imagen moral del mundo? La tesis del multiculturalismo es que hay varias imágenes morales del mundo. Pero precisamente lo que pone de presente la reflexión de Kant, es que es posible orientarnos en esta imaginaria polifacética del mundo y de la historia. Así como construimos artefactos para la vida práctica y hechos para las ciencias, construimos valores para la acción. ¿Con base en qué tipo de experiencia

construimos tales valores?

Quizá hoy no nos empeñemos, como lo hiciera Kant, en llegar a últimos fundamentos racionales de la ética. Pero desde un punto de vista 'intuitivo' seguimos pensando que una persona con sentido de solidaridad es mejor que una que carece de él, que una persona que suele pensar por sí misma sobre cómo vivir es mejor que una que nunca lo ha hecho. Reconocer que un hombre leal es mejor que uno desleal, que una persona con sensibilidad moral y con sentido de comunidad y de ciudadanía es mejor que una persona insensible a estas realidades, no es decir que cualquiera de las imágenes morales, que pueden subyacer a estos valores, sea última, en el sentido de ser exhaustivamente correcta. "Nuestras imágenes morales están en un proceso de desarrollo y reforma. Pero esto quiere decir que en cada nivel de este desarrollo y reforma habrá lugares, muchos lugares, en los cuales tengamos que decir; 'aquí es donde mi pala se dobla'"⁷⁶.

La imposibilidad de encontrar los últimos fundamentos racionales del fenómeno moral y aún del metafísico (pues, éste ya no vale como base sólida para la comprensión de aquélla), la cual, como veremos más adelante, es cada vez más reconocida en las concepciones contemporáneas de la ética, no puede llevarnos a renunciar a la tarea de justificación filosófica de nuestras acciones y de explicación de las mismas con la ayuda de las *ciencias de la discusión*. Esta cooperación entre filosofía y ciencias sociales puede ayudar a resolver lo que planteaba Wittgenstein: "¿Cómo puedo seguir una regla?" - si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: 'Así simplemente es como actúo'"⁷⁷.

Las ciencias de la discusión en América Latina son relativamente jóvenes y tienen por delante una compleja tarea por realizar. Afortunadamente todavía pueden superar la solicitud del positivismo. Es posible que en esto la filosofía kantiana pueda ayudarles a no perder el suelo firme de lo moral en relación con el análisis de las realidades sociales y humanas. A veces se antoja compararlas con aquel pasaje autobiográfico de Collingwood:

"Mi *padre* tenía muchos libros y me permitía leerlos a mi gusto. Entre otros, conservaba los libros de los textos clásicos, historia antigua y filosofía que utilizó en Oxford. Por regla general los ignoraba; pero un día, a la edad de ocho años, la curiosidad me llevó a extraer Un pequeño libro negro rotulado en su lomo "La teoría ética de Kant". Se trataba de la traducción de Abbot de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sittien* {*Fundamentación para la metafísica de las costumbres*}; y conforme comencé a leerlo, mi pequeño pupitre se incrustó entre la librería y la mesa, y me vi afectado por una extraña sucesión de emociones, sentí que cosas de gran importancia se estaban diciendo

acerca de asuntos de la mayor urgencia: cosas que debía entender a toda costa. Después, con una ola de indignación sobrevino el descubrimiento de que no podía comprenderlas. Aunque ingrato de confesar, aquí estaba un libro cuyas palabras estaban escritas en inglés y cuyas oraciones eran gramaticalmente correctas, pero cuyo significado se me escapaba. Después, tercera y última, sobrevino la emoción más extraña. Sentí que los contenidos de aquel libro, aunque no podía comprenderlos, eran de alguna manera asunto mío: una cuestión personal, o, más bien, mía propia en el futuro. No se trataba de la típica intención entre los niños de "ser un ingeniero cuando sea mayor", pues no había ningún deseo en ello; yo no "quería", en ningún sentido natural de la palabra, dominar la ética kantiana cuando tuviera la edad suficiente; pero sentí como si un velo se hubiera descorrido y se hubiera revelado así mi destino"⁷⁸.

PIE DE PÁGINAS:

1. Reproducimos la presentación hecha por el Prof. Guillermo Hoyos con motivo del lanzamiento del Programa de Especialización, Bogotá, Hemeroteca Nacional, Noviembre 1 de 1996.
2. David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, (v.e. de Magdalena Holguin). Bogotá, Norma, 1992, págs. 11-13.
3. Ibid., pág. 13.
4. Ibid., págs. 15-16
5. Ibid., págs. 16-17.
6. En el estudio: VARGAS Guillen, Germán. *Educación ciudadana: Estado del Arte y Modelo de la Escuela de Liderazgo Democrático*. Santafé de Bogotá, Corporación Viva la Ciudadanía, 1996, 138 págs., se constata cómo el 24% de los estudios de la región han apelado a la fundamentación referida.
7. Cf. FLOREZ Ochoa, Rafael. *Educación ciudadana y gobierno escolar*. Santafé de Bogotá, Corporación Viva la Ciudadanía Escuela de Liderazgo Democrático, 1995, 90 págs.; HOYOS Vásquez, Guillermo. "Ética comunicativa y educación para a democracia" en: *Revista Iberoamericana de Educación*, N° 7, Madrid, OEI, Enero-Abril 1995, pp. 65-91.
8. Lechner, Norbert (1988); *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago de Chile, FLACSO. El capítulo "Ese desencanto llamado posmoderno" está reeditado en: *Revista Foro*, No. 10, Bogotá, septiembre 1989, p. 181.
9. En una Conferencia en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima, Jürgen Habermas ("Sobre la situación de la; ciencias sociales y ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) en Alemania. Una mirada a su evolución en la postguerra" en: *Diálogo Científico*, Vol. 4, N° 1/2, Tübingen, Instituto de Colaboración Científica, 1995, págs. 11-21 (analizaba la situación de las ciencias sociales y humanas alemanas en el periodo de la postguerra. Allí llama a estas disciplina! "*ciencias de la discusión*" y al reconocer que ya no son las de un pasado glorioso, aclara lo que para otros es crisis, como una "normalidad consciente de si misma" resultado de un proceso de apertura incondicional "a la comunicación internacional" sin renunciar a lo propio. Esto le permite afirmar que; "En caso de que realmente se hubiera producido una; pérdida de nivel, resultaría compensada con el aumento de pluralismo en los planteamientos" (pág.18). Vistas así las cosas, es posible criticar a quienes todavía no han captado el significado de las ciencias sociales y humanas en este fin de siglo: "Los políticos en cuestiones educativas transforman rápidamente estos diagnósticos de crisis en un intento por convertir en despreciables a las «ciencias de la discusión»" (pág. 13. subraya ajena al texto).
10. "Lyotard por la radio: violencia y desarrollo" en *Integración, ciencia y tecnología*, vol 1, N° 1, Bogotá

- COLCIENCIAS, CONACYT, CONICIT, 1994, pág.96.
11. Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Madrid. Alfaguara, 1978, pág. 9 nota k (V. e. de Pedro Ribas)
 12. J. F. Lyotard, citado por A. Wellmer, *Zur dialektik von Moderno und Postmoderne*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, Vag. 54.
 13. Cf. J. Habermas, "Mit dem Pfeil ins Herz dar Gegenwart" en: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp | 1985, págs. 126 ss.
 14. Wolfgang Janke, *Postontología*. (Trad. de Guillermo Hoyos), Bogotá, Universidad Javeriana, 1988, ver sobre esto págs. 45 ss.
 15. *Ibid.*, pág. 29.
 16. Cf. *Ibid.*
 17. *Ibid.*, pág. 48.
 18. *Ibid.*, pág. 49.
 19. En este respecto encontramos dos observaciones, creemos, fundamentales de Edmund Husserl. En la primera señala que: "En todo caso, *razón teórica* es función de la *razón práctica*. El entendimiento es un servidor de la voluntad" (*Erste Philosophie* II. La Haya, Martinus Nijhoff, 1959; pág. 201). La segunda revela que: "la razón no padece por ser distinguida en 'teórica', 'práctica' y 'estética', o lo que se quiera, que ser hombre es serlo en un sentido teleológico" (*Filosofía como autorreflexión de la humanidad*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs.As., Ed. Nova, 1981, pág. 134).
 20. Que la complementariedad de razón práctica y razón teórica o pura fuera anunciada programáticamente por Kant lo ilustra la siguiente observación: "El concepto de libertad, en cuanto realidad, queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pedra angular* de todo el edificio de la razón pura, incluso la especulativa (...)" (cf. *Crítica de la razón práctica*. México, Ed. Porrúa, 1972, pág. 91). En suma, la complementariedad -como quedó visto- se 'trenza' en la consideración de la libertad como presupuesto de la experiencia humana, esencia de las ciencias sociales y es el tema que motiva la reflexión en las hoy vigentes *ciencias de la discusión*.
 21. Cf. Rawls, John, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993, págs. 93 y 117.
 22. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985, pág. 11.
 23. *Ibid.*, pág. 12.
 24. *Ibid.*, pág.14.
 25. ¿Qué es que les Lumières? en: *Magazine Littéraire*, N° 309, Paris, Avril 1993, págs. 61 ss.; Foucault, Michel (1984). 'Primer curso del año 1983: Foucault interpreta el texto de Kant "Was ist Aufklärung"' en: *Magazine Littéraire*. N° 207, mayo 1984 (Traducción de Luis Alfonso Palau C. y Jorge Alberto Naranjo en: *Sociología*. N° 8-9, Unaula, Medellín, junio 1985, pp. 90-95.
 26. Kant, I., op. cit., A VII, VIII, (V.e., pág. 7) .
 27. Kant, I. op. c/., B XXVI nota k. (V.e., pág. 25).
 28. *Ibid.*, A XII (V.e., pág. 9)
 29. *Ibid.*, A XI, nota k (V.e., *ibid.*).
 30. Kant tomó acriticamente como modelo de ciencia y de cientificidad el proyecto y la materialización del mismo en la obra de I. Newton. Con ello se instala, a su turno, el positivismo como una vía, en la propia ejecución de la crítica kantiana.
 31. Cf. J. Habermas, "Metafísica después de Kant" en: J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
 32. Kant, I., op.cit., B XXI (V. e., págs. 22-23).
 33. *Ibid.*, B XXIV-XXV (V. e., págs. 24-25).
 34. *Ibid.*, B XXVII-XXIX (V.e., págs. 26-27).
 35. *Ibid.*, B XXXV (V.e., pág. 30).
 36. *Ibid.*, B 25 (V. e., pág. 58).
 37. *Ibid.*, B218(V.e., pág. 211).
 38. *Ibid.*, B 354-355 (V. e., pág. 300).
 39. Joseph Marechal, *El punto de partida de la metafísica. III La crítica de Kant.*, Madrid, Grados, 1958, pág. 251.
 40. *Ibid.*, pág. 253.
 41. Descartes, Rene. *Obras escogidas*. Bs. As., Ed. Charcas, 1980, pág. 140.

42. Kant, 1., op. cit. B 373 (V. e., pág.407).
43. *Ibid.* B 475 (V. e., págs. 408-409)
44. *Ibid.* B 491-492 (V. e., págs. 420-421).
45. *Ibid.* B 498-499 (V. e., págs. 424-425).
46. *Ibid.* B499(V.e.,pág.425). 47. *Ibid.* B 586 (V. e., pág. 479).
48. *Ibid.* B 731-732 (V. e., págs. 566-567).
49. Este es el título que da Hillary Putnam a la filosofía moral y política de Kant en; *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós 1994, págs. 93 ss.
50. Cf. *Ibid.* B 833 (V. e., pág. 630). En este sentido recordemos la indicación de M. Buber: "Según él [Kant] se puede delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal mediante estas cuatro preguntas: 1.- ¿Qué puedo saber?! ¿Qué debo hacer? 3.- ¿Qué me cabe esperar? 4.- ¿Qué es el hombre? (...) (pág. 12) La cuestión cuarta sería, pues la que pregunta por la 'finitud del hombre', pero ya no se trata de una cuestión antropológica, puesto que preguntamos la esencia de nuestra existencia. En lugar, pues, de la antropología, tendríamos como fundamento la ontología fundamental" Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* México, F.C.E., 1988; pág. 14.
51. Kant, I., *La paz perpetua*. Madrid, Aguilar, 1966, págs. 112-113.
52. Una consideración parece urgente hacer sobre el título *ciencias sociales*: el artículo "Sobre la situación de las ciencias sociales y humanas (*Ctelsteswissanschaftan*) en Alemania. Una mirada a su evolución en la postguerra", J. Habermas (op. cit. pág. 13) se vale de dos títulos: uno, es claro, *ciencias sociales*; el otro, no tan claro, *ciencias humanas (Gelsleswissenschallen)*. Este último no es tan claro puesto que también invoca las *ciencias del espíritu*. Se puede, por supuesto, o bien mantener un proceso de diferenciación; o bien, desagregarlas. No obstante, interesa al propósito de este estudio llamar la atención sobre cómo las *ciencias humanas y/o ciencias sociales* nacen con Kant. Debe ser, igualmente, explícito que *ciencias sociales y ciencias de la discusión* presentan un nexo en la formulación kantiana.
53. Cf. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada, pág. 8, nota.
54. Kant, I., *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Aguilar, 1973, pág. 59.
55. *Ibid.*, pág. 65.
56. Kant opone este tipo de interés en el objeto de la acción, al '*Interés* que se toma la razón en su acción sin *obrar por interés*'. Este último "revela solamente dependencia de la voluntad de los principios de la razón", mientras el primero •dependencia de los principios de la misma en beneficio de la inclinación" (*Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, op. cit., pág. 89, nota).
57. Kant, 1., *Crítica de la razón práctica*, op. cit., pág. 36.
58. Kant, I., *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, op. cit., pág. 69.
59. *Dworkin, Ronald (1993)*. Ética privada e igualitarismo político. *Barcelona, Paidós, 1993, pág. 114*.
60. *Ibid.*, pág. 116.
61. *Ibid.*, pág.179.
62. *Kant, 1.*, *Cimentación para la metafísica de las costumbres, op. cit., págs. 100-101*.
63. *Ibid.*, págs. 111-112.
64. *Ibid.*, págs. 118-119.
65. *Crítica del juicio*. Bs. As., Ed. Losada, 1.961; pág. 43. En adelante la citaré: C.J.
66. KANT, I. *Crítica de la razón pura*. (A 329 - B 386). Madrid, Ed. Alfaguara, 1.989; pág. 319.
67. Kant, I. Ob. cit., A 21 - B 35/6; v.e. pág. 66/7.
68. Kant hace, en los § 39, 40, 41 y 42, anotaciones fundamentales para esta tematización. Así, p.e., en el § 39 (. muestra cómo el "placer que" se "experimenta en el objeto" es, en buena medida, debido a que un "sentimiento(...) universalmente comunicable". Cf. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, op. cit., págs. 137y ss.
69. *Ob cit.* pág. 141/2.
70. *Ob cit.* pág. 147.
71. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, op. cit., pág. 171.
72. Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990, pág. 69.
73. *Ibid.*, págs. 70-71.
74. En su libro *Las mil caras del realismo* Hillary Putnam atribuye el término "imagen moral del mundo" a

las conferencia»! Dieter Henrich en Harvard sobre la deducción trascendental de Kant (Cf. H. Putnam, *op. cit.*, pags. 93-110).

75 Ibid., pág. 107.

76. Ibid., págs. 159-160.

77. Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Critica, 1988, NI 217.

78. Collingwood, R. G., *An autobiography*. Oxford University Press, 1939, págs. 3-4. (Citado en: Giovanna Borradori, *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*, Bogotá, Norma 1996, pp. 207-8).