

## RAZON Y EMPIRIA, UNA RELACION INACABADA

Catalina León Pesántez

**E**l ideal de construir una racionalidad que dé cuenta y exprese todos los intereses del hombre, a sabiendas que éstos están divididos, ha sido una vieja aspiración del ser humano. No es nuevo el que muchos teóricos y filósofos a lo largo de la historia del pensamiento hayan expresado esta meta en un "deber ser" como síntesis del interés de la razón y de la empiria.

El "deber ser" es un núcleo ético, por ello puede o no ser aceptado por la comunidad humana, puede o no tener eficacia en la política y por lo tanto en la historia. Su carácter ético-racional lo vuelve complejo el momento que pretende concretarse, porque la vía para adquirir objetividad puede seguir caminos como el de la persuasión, o la fuerza, en unos casos, en otros puede quedar a nivel de historia de las ideas.

En un caso u otro, los caminos por los que transita el "deber ser" nos lleva a preguntarnos si la sola exactitud racional como síntesis de la multiplicidad de intereses empíricos ¿será suficiente para la convivencia humana?, o ¿el dominio político por la fuerza es el que puede sustituir la irracionalidad de intereses, por un "deber ser" al que todos aspiramos? ¿Es el *cratos* o es el *ethos* el que se impone en la regulación y legitimación de las instituciones que rigen la vida social? Estas preguntas son una constante en la historia de la filosofía política y constituyen el tema de preocupación de nuestra comunicación.

Construir una racionalidad en donde se funden el ser y el deber-ser, la razón y el interés, el saber y el hacer, el

conocer y el actuar ha sido la tarea que muchos filósofos se han propuesto. Platón, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Kant, Marx, expresan este gran intento.

Platón, en el finalismo expuesto en su filosofía política, expresa esta problemática, en la medida en que la comunidad no es más que la concreción mundana de una verdad ultramundana. Parte de un esquema ideal, óptimo, verdadero, al que la realidad tiene que adecuarse.

Su propuesta sufre una evolución progresiva desde la República, al Político y a Las Leyes. En la República construye el paradigma del Estado óptimo-racional, justo y verdadero. En el Político se plantea la posibilidad de concretar el Estado ideal, de objetivarlo a través de un carácter institucional. El terreno en el que se mueve en Las Leyes es el del Estado posible. Hay un traslado del Estado ideal al Estado posible, de lo justo y verdadero, hacia la apropiación del ámbito de "lo mejor que existe".

La escisión entre lo óptimo-verdadero y lo posible, no es otra cosa que la disolución entre verdad y empiria, lo que pone en entredicho la unificación de la multiplicidad de intereses, y nos plantea la sospecha de la imposibilidad de racionalizar la ciudad política. "La ciudad política no parece racionalizable, la ciudad racional no parece politizable" (1).

Platón regresa al espíritu inicial de la República, de ahí que su teoría haya sido calificada de "sofocracia".

El esquema de Platón contiene elementos de carácter utópico y moral. Utópicos porque piensa que su "ideal" es de este mundo; y morales porque cree que lo mundano y terrenal tienden hacia una utopía, sabiendo que el mundo de lo humano es esencialmente un mundo lleno de intereses.

El problema planteado por Platón no se circunscribe sólo al mundo antiguo, sus repercusiones están presentes en el medioevo y en el período moderno. En la Ciudad de Dios (De Civitate Dei) de Agustín, por ejemplo, el Logos no es una estructura inteligible del mundo, sino la autoafirmación de la divinidad.

La perspectiva de Tomás de Aquino fue la de conciliar razón y fe, tarea que le fue difícil porque pretendió deducir de la supremacía de la fe, la legitimación de la razón; sin embargo, su esfuerzo no fue del todo inútil porque la razón vio la posibilidad de un escape hacia su proceso de terrenalización.

Maquiavelo lanza la polémica contra la filosofía especulativa planteando la razón como instrumento al servicio de los intereses de la ciudad terrena. Su objetivo es abolir la escisión entre razón y realidad, entre filosofía y existencia. Tras este intento y como fundamento está la emancipación de la política respecto de la teología y de la moral, y la asunción de ésta como fin en sí, rompiendo el dualismo platónico, y ubicándolo en el ámbito de lo mundano, ateniéndose por lo tanto a analizar su mecanismo técnico, de ahí que su proyecto haya sido calificado de "tecnicismo político".

La razón independizada de la teología recorre el mundo y su proceso de laicización continúa hasta cuando esa razón, desde sí misma elabora los principios que van a organizar la convivencia humana. Maquiavelo, Hobbes, Locke construyeron este camino. Kant representa el punto culminante de este proceso, al fundamentar, a partir de la Razón, las condiciones de posibilidad, no sólo del conocimiento, sino de una legislación universal a priori de la vida político-jurídica.

En Kant encontramos nuevamente el intento de unir razón y empiria, a través de concebir a la primera como la condición necesaria para que se dé la segunda. En esta perspectiva, el modelo kantiano pretende, deducir la realidad del esquema prefijado por la Razón; lo podemos ver cuando define al Estado: "Un Estado (*civitas*) es la reunión de un número mayor o menor de hombres bajo leyes de derecho.



En cuanto estas leyes, como leyes *a priori*, son necesarias, es decir, derivan espontáneamente en general (y no por vía de disposición legislativa) de la noción del derecho exterior, la forma del Estado es la del Estado en general, es decir el Estado *en Idea*, como debe ser según los principios de derecho puro. Esta idea sirve de regla (*norma*) a cada reunión efectiva en república (por consiguiente a lo interior) (2).

El dualismo en Kant se presenta entre la República nouménica y la República fenoménica; la primera determina tanto a la sociedad política como a la civil, puesto que se trata de la "norma eterna": "... y la comunidad que se adecúa -pensada por conceptos puros de la razón- se denomina un ideal platónico (respublica noumenon), que no es una hueca quimera, sino la eterna norma de cualquier constitución civil en general y del alejamiento de toda guerra". (3)

La sociedad es un modo de la "razón" humana, un "deber", es una construcción que se edifica abstrayendo las condiciones empíricas. En esta perspectiva, ¿cómo la "norma eterna" logra plasmarse en la vida real, o cómo logra eficiencia histórica? ¿Su legitimación habrá de darse por la fuerza o por la persuasión?

Platón en el Político nos planteó el problema de cómo calificar a alguien que impone por la fuerza, lo mejor, y no vacila en justificar tal imposición por identificarla con lo justo y verdadero, y porque en él hay una dependencia de lo político-moral al "ideal", pero Kant ¿podrá seguir este camino a sabiendas de que la razón y la esfera de lo político se han independizado de la teología y de la moral?

Kant no duda en decirnos que las leyes deben regirse por la "norma eterna" y estructurarse "tal como si éstas pudiesen haber nacido de la voluntad reunida de todo un pueblo (...), como si hubiera estado de acuerdo con una voluntad tal". (4)

La ciudad política se fundamenta en la imposición de la ley: "... si el súbdito que investiga hoy este último origen quisiese resistir a la autoridad existente, debería ser castigado con toda razón, expulsado o desterrado (...). Una ley que es tan santa (inviolable) que aun es un crimen en la práctica ponerla en duda, (...), es concebida de tal suerte que no debe ser mirada como procedente de los hombres, sino de algún legislador muy grande, muy íntegro y muy santo..." (5)

El convivir humano no sólo se estructura en función a la ley, sino se legitima a partir de la moral: "... cuando estamos en cierta relación moral con las cosas del mundo, tenemos que obedecer, en todos los casos, a la ley moral; y el deber añade además: hay que actuar con todas las fuerzas para que exista semejante relación (la de un mundo adecuado al fin ético supremo)..." (6)

Con esto Kant ha operado una exclusión del consenso entre los asociados y una inclusión de la moral como norma política para legitimar la eficiencia de la fuerza de la ley, sacrificando el ideal de universalización del convivir humano, y quedando irresuelto el afán de unir el ideal de razón con los intereses de la ciudad terrena, reeditando más bien, la utopía platónica-agustiniana de pretender llevar la república fenoménica a la república nouménica.

Este planteamiento lo va a flexibilizar en sus escritos posteriores, en La Religión dentro de los límites de la mera razón, en el prólogo a La disputa de las Facultades (1798) en donde atacó a los excesos del despotismo.

La universalización y generalización de la norma no resolvió el viejo problema de la unidad entre razón y empiria, pero la razón siguió presentándose como el ejercicio de su autodesarrollo, por eso no le fue difícil unir desde sí misma lógica e historia, a tal punto que tuvo sentido decir que, "todo lo racional es real y todo lo real es racional".

El fruto de este proceso fue una idealización de la historia, una reducción de los hechos a una fenomenología de la Razón. Marx, por el contrario, pretendió una historización de la idea, o una historia no ideal, por lo tanto una historia económica, social y política.

El pensamiento filosófico de Marx no es ajeno a la pretensión de racionalidad del mundo, unificando todos los intereses de los hombres en un proyecto histórico en donde se funden Razón y Revolución. Pero, el camino recorrido es diferente. Si Hegel se pregunta cuál es la estructura racional del mundo y cómo la conciencia llega a expresarla, Marx se preguntará qué es lo irracional en el mundo y cómo la praxis humana puede superarlo y transformarlo.

Estos presupuestos lo condujeron a un nuevo planteamiento sobre las ciencias sociales y la historia, creando un nuevo modelo gnoseológico, en donde la praxis histórica de los hombres es su principio articulador.

Hoy, las perspectivas de las ciencias sociales, al parecer siguen planteándose la posibilidad de retomar y analizar la estructuración del mundo, y aquí está el conflicto por la complejidad teórico-política que suscita el debate en las actuales condiciones históricas, las mismas que muestran la incapacidad del proyecto ilustrado de conquistar su "deber ser": libertad, igualdad, fraternidad para todos; así como también se ha revelado que el proyecto iniciado por Marx de resolver el ideal de universalidad y genericidad en donde el reino de la libertad y el reino de la necesidad ejerciten y expandan todas sus posibilidades, se ha quedado trunco y se ha detenido en ciertos espacios de la historia y en determinados momentos de la misma.

El proceso de racionalización del mundo, hoy, sufre un proceso de desencantamiento, es un "desencanto del desencanto", porque el pensamiento moderno ha mostrado ser paradójico: junto a los logros de la razón ha creado la sinrazón.

Las ciencias triunfan y el progreso del hombre se reafirma en ello; la razón nos ha concedido lo que nos prometió: desafío y poder sobre la naturaleza, y ha creado también su lado oscuro, el dominio irracional; y al mismo tiempo, la sensibilidad humana se cuestiona, objeta y se rebela, critica y pregunta por la opción de la vida en momentos en donde supuestamente lo real ha llegado a ser racional y lo racional, real.

La filosofía y la política no pueden limitarse a la dolorosa oposición entre lo ideal y lo real, porque basta con lanzar una ligerísima mirada a las condiciones de colonialidad en que está sumida América Latina para darse cuenta de la vaciedad de la proclama de unidad entre lo real y lo racional, por ello es preciso continuar la reflexión sobre nuestras posibles opciones y sobre los fundamentos desde los que podemos ejercer estas opciones.

La pretensión de racionalizar el mundo en un todo en donde se funden los intereses de la razón y la empiria no puede prescindir de una antropología filosófica, en donde se evidencie la problemática del sujeto constitutivo de la relación ser-deber ser, y ciertamente que llegar a este punto como lo hacen los movimientos filosóficos de hoy, es estar ante un complejo de situaciones, en donde el sujeto está desorientado; o como diría Nietzsche, que a partir de Copérnico, "el hombre rueda del centro hacia la X" (7); o a la manera heideggeriana, al Ser hay que entenderlo no como fundamento, sino como "dirección" en la que el ser-ahí y el ente están encaminados a una perma-

nente dislocación, encontrándose privados de todo centro.

Todo parece conducir a un profundo aislamiento o quizá a un abandono de la noción de sujeto y de la historia ligada a la metafísica tradicional que ha modelado un sujeto "responsable", un sujeto "fundante", un sujeto "conciliado" cuyo producto es una visión metafísica del mundo.

El ocaso no es sólo del sujeto y de la noción de historia de la tradición humanística y de la metafísica tradicional, también lo es de conceptos como el de "totalidad", "ser", "verdad", cuyo colapso nos enfrenta a la reflexión desde múltiples ángulos interpre-tativos.

En lo presente, el horizonte hermenéutico en donde se modela el sujeto no es el subjectum cartesiano, ni la constitución trascendental de la razón kantiana, ni la autoconciencia hegeliana, ni la universalidad y genericidad de lo humano planteado por el marxismo, sino un proyecto histórico-finito que expresa la sustitución del ser como eternidad y tranquilidad, por la del ser como devenir que se desliza en nacimiento y muerte, en los límites de una época, de un lenguaje, de una sociedad, de una nación, de una etnia.

El horizonte en donde los objetos se hacen visibles y las experiencias individuales se hacen posibles no responde a una estructura de la razón pura, sino a un horizonte históricamente "situado" y "calificado".

El proceso de desconstitución del sujeto de la tradición humanística y de la metafísica occidental es innegable, y ha sido expuesto no sólo por ciertas filosofías modernas, sino también postmodernas, por ello es necesario plantearse las condiciones de posibilidad de una nueva filosofía de la conciencia que no parta de un sujeto trascendental que recorre del "en sí" al "para sí", en cuya trayectoria incluye las múltiples diversidades del ser para convertirse en un sujeto portante de la conciencia universal, sino que tome como punto de partida al "ser-así" (8), que no es otra cosa que una determinada "situación", o un horizonte históricamente calificado.

La relación razón empiria, ser-deber ser, o el intento de racionalizar el mundo, no pasa exclusivamente por los absolutos trascendentales, aunque haya que remitirse necesariamente a ellos, sino por la ubicación de los sujetos en una situación determinada, esto es, como particulares que producen específicas formas de ser. Este entendimiento

permite el paso del ser en sí y del para sí, al "ser así", y la comprensión de las modalidades singulares del ser social.

Su constitución está en el proceso de objetivación que realiza en la naturaleza y en la sociedad, a través de la praxis, entendida como proyecto teleológico, porque la apropiación de la realidad lleva consigo una finalidad, la misma que no la concebimos en términos absolutos, como un fin predeterminado, inevitable y necesario, sino como un horizonte de sentido cuya relación modela o constituye la conciencia.

La dialéctica entre realidad y finalidad provoca el surgimiento de la conciencia, que podría funcionar como instrumento crítico y como mediación entre el proceso de producción del hombre y la naturaleza.

Es en la perspectiva de la relación realidad-finalidad en donde se van constituyendo e interrelacionando los particulares, tanto en su forma objetiva como subjetiva; en esta dinámica se influyen y adquieren su específica imagen del mundo.

Cada particular ni en su constitución, ni en su conciencia se construye a la manera de una mónada, sino que la imagen del mundo de cada particular se constituye como "un 'holismo local' o como una percepción global, no sumatoria, de la parte del mundo a la cual accede el sujeto social o individual. Esto es, percibimos desde nuestra situación un fragmento de la realidad, pero no lo hacemos integrando imágenes segmentarias, sino que la construimos como una unidad -aunque analíticamente distinguimos sus componentes-" (9).

Su especificidad no implica que cada particular se agota en sí mismo y en su situación, sino que en su proceso de constitución siempre están mediados por fines.

Si la problemática del sujeto está expuesta en el contexto de la noción de particularidad, es necesario también, que los fines sean vistos en este mismo horizonte, es decir, en relación a la praxis cotidiana de los individuos, única forma de terrenalizarlos, de hacerlos accesibles a los hombres, de lo contrario, éstos seguirán ubicados en el más allá, y no harán más que alimentar la irracionalidad de la resignación fatalista.

La relación entre realidad y finalidad posibilita la creación de un núcleo axiológico articulador de alternativas ideológicas críticas, cuyo centro no sea el dogma como mo-

nopolio de la verdad, sino tenga como eje la problematización, y la resistencia a los valores absolutos de la dominación.

La crisis del sujeto es un problema planteado al hombre en el mundo de la postmodernidad, pero no es exclusivo de estas sociedades, ya que sus características se han definido en relación con el mantenimiento de la dominación en nuestros países, de ahí que la reflexión sobre el sujeto en nuestra realidad tenga sus específicas formas de ser. La noción de crisis es una realidad que atraviesa la vida diaria, por ello la importancia de ubicar su análisis en sociedades como la nuestra.

Al decir de muchos críticos es imprescindible ubicar el debate sobre el sujeto en nuestras formaciones sociales, lugar que no puede ser otro que el de la colonización de la diversidad de formas de expresión de nuestra vida, ya que las hemos ido construyendo en relación a lo Otro, y no a partir de sí mismo.

Situar el debate en América Latina es analizar las repercusiones que tiene la modernidad y postmodernidad en nuestra sociedad, y sobre todo aclarar el estatuto de neocolonialidad y postcolonialidad sobre el que se levantan los países industrializados, y a la vez plantear el proceso de construcción de nuestro ser como proceso no cerrado, como el que hoy, una nueva metafísica quiere imprimir a la historia.

La construcción de nuestra mismidad pasa por el afianzamiento y consolidación del Nosotros como particular, única forma de expresión de nuestras propias posibilidades frente a lo Otro, y por la afirmación de lo posible como lo realizable.

El discurso filosófico de América Latina deberá superar la trágica oposición entre lo ideal y lo real para centrarse en el análisis de las condiciones de posibilidad del "ser-así" en la perspectiva de construcción de su propio futuro, que por el horizonte que le rodea es amplio, porque todavía no se ha agotado en los límites de la llamada "democracia liberal", sino que está abierta a posibilidades realizables.

Al "ser-así" lo entendemos como una categoría que si bien no resuelve la relación entre razón y empiria, al menos, permite continuar el diálogo entre razón y empiria, porque la concebimos como la expresión y el referente axiológico de lo realizable.

## NOTAS

(1) Cerroni, U., **La libertad de los modernos**, Ed. Martínez Roca, S.A., Barcelona, 1973, p. 145.

(2) Kant, **Principios Metafisicos del Derecho**, Ed. Amicalee, Buenos Aires, 1943, p. 147.

(3) Immanuel Kant, **Filosofía de la Historia**, Ed. Nova, Buenos Aires, 1958, p. 192.

(4) *Ibidem*, p. 158.

(5) Kant, **Principios Metafisicos del Derecho**, Op. Cit., p. 155.

(6) Kant, **Filosofía de la Historia**, Op. Cit., p. 136.

(7) Retomado por Gianni Vattimo, en: **Más allá del Sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica**. Ed. Paidós Ibérico, S.A., Barcelona, 1989, p. 50.

(8) Categoría que la estamos tratando en términos operativos, tomada de la Ontología de Nicolai Hartmann.

(9) Rojas, C., "Fin de las filosofías de la conciencia y emergencia de la intersubjetividad de la acción comunicativa", p. 2