

## CRITICAS DE LA RACIONALIDAD SOCIAL

Norma Fóscolo

En estas páginas intento acercar al lector dos líneas de reflexión sobre problemas que son de estricta actualidad. Están representadas por dos autores aparentemente distantes en el tiempo y en el espacio: Max Horkheimer y Franz Hinkelammert. La temática, y así la problemática, aceptan, sin embargo, que se los coloque en un juego de oposiciones y comparaciones.

No se trata tanto de reflexionar sobre el estatuto epistemológico de las ciencias sociales, que sería planteo interno a la discursividad científico social. Tampoco ello sería posible pues a menudo los autores no hacen siquiera distinciones entre la ciencia económica, la sociología o la política. Se trata más bien, de un problema crítico-filosófico: son reflexiones ubicadas en torno a las dificultades que se presentan para establecer cuál es el tipo de racionalidad immanente a la sociedad y, al mismo tiempo y sobre todo, cuál es el tipo de racionalidad de las ciencias sociales que ellas utilizan el hablar de la sociedad.

Problema complejo: si se quiere escapar de la estrechez del empirismo -la razón instrumental- ¿se cae necesariamente en los esquemas racionalistas de la razón objetiva? y ¿cómo fundar, a partir de un esquema racional, una ciencia de la realidad social?

O, en el caso de la política: Si ésta tiene que ver con la acción humana ¿cuál es el límite entre lo descriptivo y lo valorativo, entre los hechos y las normas, entre las meras acciones y sus fines?

Otro problema se plantea por la dificultad propia de las ciencias sociales en la que lo humano es objeto y a su vez, sujeto de conocimiento. ¿Se pueden separar ambas formas

de ser en el que se interroga por sí mismo?

Y el tercer problema, que no es tanto histórico como crítico: ¿hasta qué punto estas ciencias son herederas de la Ilustración? ¿Es necesario desprenderse de esta herencia porque no es explicativa de lo que somos hoy, o porque los valores que rigieron el surgimiento de la modernidad ya no son los nuestros? Desde el punto de vista de la hermenéutica filosófica ¿tiene algún sentido interrogar a los textos de los modernos?

Está muy lejos de mi alcance el responder a tales preguntas. Sólo me ha permitido indagar cómo estos autores se las plantean.

### Los autores. Contextualización de su pensamiento.

Las obras que hemos consultado de Max Horkheimer abarcan, desde 1947 hasta 1972. 1947 es la época de la reconstrucción de Europa, que se encontraba empeñada en una tarea que requería un impresionante desarrollo técnico-industrial. Esto produjo economías "calientes", de plena producción y de pleno empleo, y fuertemente planificadas aún a nivel internacional, luego del balance de fuerzas que se había logrado al finalizar la guerra, para la reconstrucción de los países del bloque occidental.

La lógica de las relaciones sociales estaba precedida por los criterios de la utilidad, la eficacia, la maximización de la producción que pronto estaría acompañada por la ampliación del mercado de consumo y, consecuentemente, por la cultura de masas.

Horkheimer, en 1947 (*Dialéctica del iluminismo*) propone una crítica de la razón iluminista pues los gérmenes de la nueva barbarie, la de su época, se encuentran ya presentes en este pensamiento. En 1962 (*Crítica de la razón instrumental*) comprueba que, como nunca, se han dado las condiciones materiales para lograr una sociedad más humana y, sin embargo, el sentimiento predominante es el de angustia y falta de perspectivas.

La Escuela de Frankfurt se había visto teóricamente enfrentada con el problema de intentar comprender las formas de superación de la sociedad capitalista y a las teo-

ría emancipatorias. El hegelianismo y el materialismo dialéctico, a través de la filosofía de la historia podían responder a la primera cuestión y en Kant y la Ilustración se encontraría respuesta para la segunda cuestión, a través de la crítica de la razón. Pero la experiencia acababa de mostrar que el marxismo, en algo se había equivocado, el hegelianismo debía ser sospechoso y el estalinismo soviético era un mentís a la idea de libertad. Horkheimer señala las circunstancias que hacen que hoy la realidad social difiera de aquella criticada y teóricamente superada por Marx, pero no intenta -o no logra-, desde dentro de las mismas categorías marxistas una ampliación de la teoría para explicar la sociedad de su época y señalar los caminos de su superación.

La emancipación de la opresión de su época deberá pasar por una crítica de la racionalidad social, es decir, de la racionalidad de las relaciones sociales que incluye la crítica de las ciencias sociales imperantes en la época: empirismo, positivismo, pragmatismo y la búsqueda de una razón que logre tal emancipación del espíritu oprimido. Aquí se hacen oír los ecos kantianos de su pensamiento.

Franz Hinkelammert es un pensador perteneciente a la corriente de la filosofía latinoamericana de la liberación. Trabaja en Costa Rica, publica y enseña desde el Departamento Ecuménico de Investigaciones. Sus obras buscan el cuestionamiento de las tesis capitalistas a partir de la situación de opresión económica de América Latina, en un proyecto socialista y dentro del horizonte de la fe cristiana. Es autor de una *Crítica de la razón utópica* que hemos particularmente trabajado aquí.

El capitalismo al que Hinkelammert se refiere abandonó, por los años 60, los intentos de una economía planificada que encargaba al Estado el control de los monopolios de capital y a los sindicatos el control de los monopolios de trabajo y cuyo último teórico fue Friedman. Desde los años '60 los teóricos del capitalismo proclaman la supresión del rol del Estado y la liberación de las relaciones económicas al supremo arbitraje del mercado, del mercado internacional.

La experiencia latinoamericana vivida por Hinkelammert (y por todos nosotros) es que tal programa económico viene casi necesariamente acompañado, en los '70 y los '80

por regímenes militares y/o autoritarios que, en aras de la libertad económica suprimen las libertades democráticas y cercenan vidas. Por otra parte, la economía latinoamericana, librada al juego del mercado, sólo ha producido, desde hace tres décadas, recesión, marginación, desocupación y miseria para sus poblaciones.

Hinkelammert intentará pues revelar los vicios ocultos de los discursos sociales dominantes, el neoconservadorismo y el neoliberalismo y los confrontará, sin ahorrar tampoco críticas para ellos, con el pensamiento anarquista y el socialista soviético, apuntando a una crítica de la racionalidad vigente en las ciencias sociales -fundamentalmente la economía política- y al develamiento del "panteón mítico" oculto tras tales racionalizaciones que se pretenden, sin embargo, positivas y antiutópicas.

**La herencia iluminista: razón objetiva o subjetiva, empírica y trascendental.**

Según Horkheimer la libertad, en la sociedad, es inseparable del pensamiento iluminista: "en el concepto mismo de tal pensamiento y en las formas históricas y en las instituciones sociales, sin embargo, se encuentra alojado el germen de la regresión de la libertad que hoy se verifica" (O.I., p. 9).

En efecto, el progreso social hacia un mundo más justo, que el iluminismo hacía posible a través de la racionalización del dominio del hombre sobre la naturaleza trajo como resultado el sometimiento del individuo a las potencias económicas.

Otro propósito confesado del iluminismo: el exorcismo de la realidad, el abandono, por parte del hombre, de las explicaciones míticas del universo, para convertir el hombre en amo de las fuerzas naturales. En efecto, la crítica del mito antropológico contenía al mismo tiempo la vocación de la razón objetiva de lograr un sistema racional total de la realidad. Pero el abandono del mito implica, también hoy, el abandono de una razón que pueda dar cuenta de la totalidad por considerarla abstracta e inoperante. Esta razón es limitada a la operación, el cálculo sobre los hechos observables (Id., p. 16).

Con el predominio de la razón subjetiva, la libertad metafísica anunciada se ha convertido en una necesidad ilusoria (es el caso, según Horkheimer, del pensamiento hegeliano y socialista), así como ha desaparecido la libertad económica de los empresarios.

Las tareas de la crítica, tematizadas en la *Crítica de la razón instrumental* parten de una distinción necesaria entre: la razón objetiva y la razón subjetiva.

Desde los primeros sistemas filosóficos, la razón objetiva era vista como aquella racionalidad -del hombre y de las cosas- que reúne las fuerzas de la conciencia individual y del mundo objetivo estableciendo relaciones entre la naturaleza y los hombres de manera que incluye la realización del hombre a través de la razón.

Incluye por lo tanto a la razón subjetiva que es aquella que establece los nexos entre medios y fines al responder a la necesidad o al interés de autoconservación del individuo. De ese modo, identifica lo razonable con lo útil, el razonamiento con el cálculo de factibilidad. El objeto de la razón subjetiva son pues los hechos y hechos es aquella parte de la realidad que queda cuando se le ha sustraído el valor.

Así, consecuentemente, nunca habrá garantías de que tal o cual plan político o económico sea mejor que el otro, pues la racionalidad o razonabilidad se ha limitado a los medios, pero la determinación de los fines cae fuera de la racionalidad.

Hinkelammert, por su parte, parece trabajar una tesis similar. La realidad, dice, trasciende a la empiria, a los hechos. Pero él afirma que lo que está más allá de los hechos y los engloba no es la realidad objetiva y su correspondiente razón, sino la realidad del sujeto actuante que trasciende el sujeto cognoscente de la empiria. El verdadero sujeto trascendental es el sujeto actuante. Consecuentemente la teoría, las categorías del pensamiento científico -y se refiere especialmente a las ciencias sociales- no pueden sino originarse en la acción. Por eso no ha de extrañar que, por esencia y no ya por vicio, las ciencias empíricas sean antropomórficas y subjetivas, aunque pretenden lo contrario.

Porque son ciencias de hechos ellas sólo pueden hablar de la experiencia posible. El sujeto actuante, en la ac-

ción, prueba las imposibilidades y sólo entonces, al medirse con ellas, concibe lo que las supera: lo posible. Por eso hace una distinción importante entre aquello que es teóricamente posible y aquello que es materialmente posible. Sobre este tema volveremos más tarde.

Pero también lo posible puede ser trascendido por la razón humana a través de la imaginación que es capaz de vislumbrar mundos imposibles.

Las ciencias sociales se pretenden, hoy, herederas del iluminismo. Se quieren antiutópicas pues dicen desmitificar al mundo y a las relaciones sociales para hacer manejable esas realidades, porque a la medida de las posibilidades humanas. Eso, dice Hinkelammert, es una ingenuidad porque en la concepción de los posibles está siempre presente el horizonte de lo utópico, lo imposible. Las utopías de la imaginación trascendental permiten conocer lo que está más acá de ese horizonte, dentro del él: el mundo posible.

El propósito de la crítica de Hinkelammert será, pues, seguir, en el análisis de corrientes claves del pensamiento de las sociedades modernas, este proceso de producción y crítica de las utopías, intentado analizar las más variadas formas de ellas: neoliberalismo, neoconservadorismo, anarquismo y socialismo soviético para sistematizarlos y hacer de este modo una crítica del pensamiento utópico y detectar -lo que yo llamaría- las "reglas de producción de los discursos utópicos".

Las ciencias sociales son, pues, herederas del Iluminismo.

Con él deben, sin embargo, "ajustar cuentas". Así, Horkheimer afirma que, desde la Revolución Francesa, la política iluminista se propuso modelar la sociedad según leyes de la naturaleza humana preparando así una sociedad armónica, basada en la propiedad privada y en el contrato. Una sociedad que abrió, por un lado, la perspectiva del progreso humano infinito y, por otro lado, la posibilidad de la participación de todos en los frutos de este progreso. Eso resume las propuestas económicas y políticas de la Revolución.

Pero Marx mostró la imposibilidad de la sociedad burguesa, basada en abstracciones, en tanto y en cuanto no

estuviera orientada en función de la vida humana. "La razón, dice Horkheimer jamás dirigió adecuadamente la realidad social ... finalmente hasta ha renunciado a su tarea de juzgar los actos y el modo de vivir del hombre" (D.I., 20).

La teoría crítica, según este autor, debe fomentar una crítica recíproca entre razón objetiva y razón subjetiva para preparar la reconciliación de ambas. La razón objetiva puede pensar la idea de autoconservación. Pero esto significa también que únicamente una definición de los fines objetivos de la sociedad (que incluyan la autonomía del sujeto, el respeto de la vida individual) merece ser llamada objetiva.

Para ello, la filosofía no debe presentarse como verdad suprema e infinita, como es el caso de los sistemas racionalistas ontológicos y metafísicos; pues, a la saga del pensamiento marxista, hoy sabemos que las ideas metafísicas, aún las más abstractas, se forjan según la situación social de los que las crean. Por ello es necesario concluir que las ideas culturales que hemos heredado: libertad, espíritu, justicia, tienen un fondo de verdad, pero es necesario desligarlas respecto del fondo social del que provienen.

Se trata pues de una doble negación.

La Ilustración y el progreso espiritual del hombre suponen su liberación de creencias y supersticiones en poderes malignos, en demonios y hadas, es decir, la emancipación de la angustia. Por eso hoy, la denuncia de esa razón, concluye Horkheimer, es el mayor servicio que la razón puede prestar para su emancipación.

### La inspiración kantiana

Eclos del pensamiento de Kant se hallan en las obras de ambos autores: el reconocimiento del genio que logró expresar en forma madura las ideas de la Ilustración, pero que dejó abiertas las perspectivas del pensamiento histórico-social por venir (Hegel y Marx) y mantuvo sin embargo una rigurosa e invencible actitud crítica frente a la racionalidad. Aquí intentaremos relevar no solamente los textos de nuestros autores que hacen explícita referencia a Kant, sino también la inspiración y el propósito crítico que los autores quieren recoger de aquel.

Las reflexiones de Horkheimer sobre la razón y el conocimiento, relacionados con la crítica a la razón científica actual, le adjudican la pesada herencia del antagonismo entre razón objetiva y razón subjetiva a Kant y el predominio de esta última estaría contenido nada menos que en el esquematismo trascendental.

El antagonismo entre ambas se plantea en Kant de esta manera: el trascendentalismo y el formalismo kantiano preanuncian una actitud idealista metafísica que hay que superar. La razón, de hecho, no se ha hecho nunca cargo de la injusticia real. El socialismo no hizo más que profundizar la distancia entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad pero con ello, confundió a ambos: La historia que debía ser la realización de la libertad es leída como una necesidad absoluta.

Por otra parte, Kant haría depender la legitimidad científica de las funciones trascendentales y no de las empíricas. La verdad, pues, no se equipara a las acciones prácticas de la verificación. En última instancia, intentó inclusive establecer la validez absoluta de determinadas ideas *per se*.

La filosofía dialéctica mantiene la idea de la filosofía crítico-trascendental, de que los rasgos fundamentales y las categorías de nuestro entendimiento dependen de factores subjetivos. Tarea de la razón crítica es elaborar los conceptos hasta llegar a determinar sus orígenes subjetivos. Para los modernos, desde Descartes, todos los juicios de la razón son falsos mientras se aferren a su carácter desvinculado y aislado de la realidad.

De allí la necesidad de la subjetivización de la razón a partir del proceso vital conjunto de la humanidad. Sólo el proceso histórico en que ningún hombre será medio para otro superará la escisión entre razón objetiva y razón formal.

Paradójicamente, esa herencia de Kant se ha desvirtuado pues el esquematismo de la razón ha servido a la lógica "manufacturera y empresarial". Por encima de él, las ideas de libertad, espíritu y justicia que orientan al entendimiento, se hallan en la razón. Por lo tanto, para Kant, el conocimiento y con él los sucesos a conocer alcanzan el infinito de la verdad. Entendida ésta como consumación y no como un medio del proceso cognoscitivo.

Valora, en cambio, Horkheimer, el esfuerzo de Schopenhauer de mantener el dualismo pues la mirada hacia lo incondicionado no enseña qué se debe hacer. La esperanza kantiana de que la idea de libertad se realizaría en la historia llevó a sus sucesores a concebir la historia como autorrealización del Absoluto. Pero la libertad real, la libertad de vivir y de vivir mejor, dice Horkheimer, poco tiene que ver con la necesidad de realización del Absoluto.

Por lo años '30 la Escuela de Frankfurt había intentado recuperar la postulación de universalidad de la razón práctica que, aunque proveniente de la cultura burguesa, mantenía promesas de liberación. Hay un fuerte acento normativo de este propuesta: después de Kant, dice Horkheimer, todo ser dotado de razón tiene la posibilidad y el deber de desarrollarse libremente con la limitación única en consideración al derecho -idéntico- de los demás. Pero el liberalismo europeo, juzga nuestro autor unos años después ('60) ha reducido la libertad a la libertad económica.

Sin embargo, aún habrá que recuperar para la crítica la distancia entre lo que es y lo que debe ser. La crítica de la diferencia ha sido la fuerza del pensamiento filosófico: el concepto no se ha reconciliado jamás.

En el año 62 escribe Horkheimer: la ética formal de Kant no es tan formal como parece: en la conciencia habita la utopía; la idea de una sociedad conforme a la cual debe medirse el propio Estado. Esta ética (y la utopía) confieren a la conciencia un criterio de poder. Pero sigue: "la diferencia entre subdesarrollo y desarrollo no depende tanto del nivel de vida cuanto de la concepción personal, de la calidad y formación de sus individuos, de su independencia de juicio y diferenciación de sus sentimientos" (S. en t., p. 76).

Hinkelammert, al referirse al título de su obra, la *Crítica de la razón utópica*, dice estar convencido de que una crítica a la razón utópica, en última instancia, consiste en una transformación de los contenidos utópicos de los pensamientos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales... "Yo intento demostrar que también la crítica de la razón utópica no puede ser sino una crítica trascendental" (C.r.u., 16).

En primer lugar, se trata de mantener la distancia entre

lo fáctico y lo ético: desde Marx se nos enseña que la visión de la política y su realismo hace que la discusión se centre en el ámbito de lo posible, de lo realizable. No se trata pues de juicios éticos, sino de relaciones entre medios y fines. El juicio fáctico nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio, sólo si es factible (Id., 21).

Sin embargo, una voluntad pura -sin consideración de la factibilidad- siempre aspira a lo imposible en cuanto espera lo mejor. Es a través de la imaginación trascendental, pero también de la conceptualización que se descubre recién el marco de lo posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de factibilidad. Sin embargo, no puede evitarse la ilusión de perseguir o realizar lo imposible de cuya conceptualización se ha partido (Id., 26).

La mejor sociedad posible será pues aquella que anticipe o se aproxime a la mejor sociedad concebible, pero será sumamente inferior a ésta. Las valoraciones éticas se dan pues en esta dialéctica entre lo posible y lo imposible.

Al analizar los marcos categoriales de los pensamientos neoliberal, neoconservador, anarquista y socialista soviético, pondrá de relieve la presencia de conceptos límites, negativos y positivos, que encuadran la realidad empírica que se trata de explicar empíricamente; hay un uso inevitable de tales conceptos trascendentales, pero también un buen uso y un mal uso de ellos.

El buen uso es aquél que, a partir de la particularidad de lo observado utiliza los conceptos trascendentales para comprender la totalidad empírica e imaginar el funcionamiento de la misma como una totalidad inalcanzable por el procedimiento empírico. Estos conceptos son mal utilizados cuando se los hipostasias. Allí se revela su contradicción: una sociedad de plausibilidad perfecta suprime las legitimaciones, que, para el pensamiento neoconservador se identifican con la misma sociedad; el concepto de competencia perfecta o de equilibrio de mercado es contradictorio pues la competencia es en sí desigualdad, desequilibrio. La sociedad de la planificación total es, al mismo tiempo, para el socialismo soviético, la sociedad de los productores libres. Sólo la libertad anarquista, porque no reconoce mediaciones teóricas ni institucionales, puede pensarse en forma pura, pero la

distancia entre la realidad empírica que se vive y la sociedad por venir es insalvable: no hay praxis, sólo acción directa. Luego, ¿cómo puede la sociedad realizarse históricamente? Esta libertad es una idea pura de la imaginación trascendental.

El uso trascendente de los conceptos límites trascendentales conduce a la mitificación de los mismos y a una concepción maníquea de la realidad. Por un lado, la sociedad buena, por el otro, el caos. Proporcionan visiones bipolares y, por lo tanto, valorativas de la sociedad, es decir, no científicas.

Hinkelammert acerca la concepción anarquista de la libertad a la concepción kantiana de la libertad de la voluntad pura. La libertad anarquista, dice, no es un concepto empírico sino una libertad trascendental no empírica. Este es el sueño máximo de la libertad humana. La realidad es imaginada de una manera tal que cada uno, siguiendo su libre espontaneidad, realiza espontáneamente, un orden complementario con las acciones de todos los otros. Es la "bella armonía" del reino de los fines de Kant.

Y, sin embargo, admite el autor, esto no es una imaginación arbitraria, sino la realidad concreta del hombre concreto, llevada, por un progreso infinito, absolutamente riguroso, hasta su plenitud. En la libertad del anarquismo no hay contradicciones, como en los conceptos límites de los otros modelos. Pero no ha habido, no hay sociedades anarquistas. Las ideas anarquistas sí tuvieron, en Marx, un valor crítico y de transformación de la sociedad presente, es decir, un valor práctico trascendental, porque hizo de ellas un uso regulativo.

Los conceptos trascendentales no son metas ilusorias sino motivaciones de la acción que mueven a la historia. No indican ni deben indicar la dirección en que se marcha. "Esta dirección se deriva únicamente de las necesidades de la reproducción de la vida real, siendo la libertad trascendental, el horizonte de un desarrollo puro de esta vida que es inaccesible a esta misma acción aunque es su sueño objetivo. A partir de esta realización de la vida plena, la reproducción de la vida real sólo permite derivar próximos pasos que el hombre tiene que dar en su historia, si efectivamente afirma

la vida y rechaza someterse a las tendencias siempre presentes hacia la muerte" (Id., 251).

### La 'Crítica de la facultad de juzgar' de Kant.

Ya que nuestros autores, explícita o implícitamente se refieren a Kant y hacen uso de sus conceptos, nos ha parecido interesante traer aquí algunos textos kantianos que tienen que ver, estrechamente, con los temas aludidos. Nos referimos sobre todo a una obra de Kant, escasamente conocida y que nunca ha sido citada por nuestros autores: La 'Crítica de la facultad de juzgar'.

Ya en la **Crítica de la razón práctica** Kant afirma que todo interés de la razón, tanto especulativo como práctico, está contenido en tres preguntas:

1) ¿qué puedo saber?, 2) ¿qué debo hacer?, 3) ¿qué me es permitido esperar?

La primera pregunta es puramente especulativa. Su respuesta señala los límites de la razón teórica. La segunda cuestión es puramente práctica, tiene que ver con el orden de la acción moral. "La tercera pregunta: si hago lo que debo hacer ¿qué me es permitido esperar? es, a la vez, práctica y teórica de forma que el orden práctico no conduce más que como un hilo conductor a la solución de la pregunta teórica, y cuando ésta se eleva a la cuestión especulativa" (O.S., p. 659). Existe pues un uso legítimo de la razón teórica en una interacción con la práctica.

Es en la **Crítica de la facultad de juzgar** que Kant se preguntará por los modos de este uso de la razón. La filosofía teórica, dice, es la filosofía de la naturaleza. La filosofía práctica es la filosofía moral. La voluntad, sin embargo, como facultad de desear, es una de las causas naturales en el mundo.

Si el concepto que orienta a la causalidad es un concepto de la naturaleza, los principios que de ella se derivan son técnico-prácticos, y sus máximas, corolarios de la filosofía teórica. Es el caso de la economía, de la dietética, etc. Si el concepto que la orienta es el concepto de la libertad, los principios son morales-prácticos y se deducen de la filosofía práctica. (Imaginamos que sería el caso de la política

como acción voluntaria dirigida a la consecución de un fin).

Si bien en las **Críticas** anteriores, reconoce Kant, "se ha establecido un abismo insalvable entre uno y otro dominio, entre lo sensible y lo suprasensible" ... "al fin y al cabo el último tendría una influencia en el primero, en el sentido de que el concepto de libertad ha de hacer real en el mundo de los sentidos, el objetivo propuesto por sus leyes y, en consecuencia, la naturaleza debe poder concebirse asimismo de suerte que la legalidad de su forma coincida por lo menos con la posibilidad de los fines en ella logrables en virtud de leyes de libertad" (C.j., p. 18). Debe haber pues un concepto propio que permita el paso de uno a otro dominio, adelanta Kant.

La facultad de juzgar es mediadora entre el entendimiento y la razón, así como el sentimiento de agrado o desagrado es el intermediario entre la facultad de conocer y la de desear. Ahora bien, la facultad de juzgar puede ser determinante, cuando subsume bajo leyes universales que ella no crea, lo particular (es el caso de los hechos físicos comprendido a la luz de las leyes generales de la física). Y es reflexionante cuando se eleva de lo particular de la naturaleza a lo universal. Esta última es la que nos interesa.

Esta facultad necesita un principio que no puede extraerse de la experiencia; se da pues a sí misma esa ley que es un principio trascendental, de esa manera puede organizar las leyes particulares empíricas como si un entendimiento que no fuera el nuestro las presentara a nuestra facultad de conocimiento.

Este es el concepto de una **finalidad** de la naturaleza. Es análogo, pero sólo análogo a la finalidad práctica, éste es metafísico, aquel trascendental. "De allí que la facultad de juzgar tenga que admitir, como principio a priori para su propio uso, que lo que, para la intelección humana hay de causal en las leyes empíricas de la naturaleza, contiene, sin embargo, una finalidad legal (insondable para nosotros pero por lo menos concebible) en el enlace de lo que tiene de diverso en una experiencia de suyo posible" (C.j., p. 27).

(Llamamos la atención sobre el término "finalidad". **Zweckmassigkeit** podría traducirse también por: conformidad a fines, o: conveniencia, utilidad, oportunidad).

Este es el concepto que le permite a Kant concebir la idea de una historia universal: "Querer concebir una historia según la idea de la marcha que el mundo tendría que seguir para adecuarse a ciertos fines racionales constituye, en apariencia, un proyecto extraño y extravagante: semejante intención sólo produciría una novela. Sin embargo, esa idea podría ser perfectamente utilizable, si admitimos la posibilidad de que la naturaleza (en Kant 'naturaleza' es también la especie humana y su vida en sociedad) no procede sin plan e intención final, inclusive en el juego de la libertad humana. Y aunque seamos demasiado miopes como para penetrar en el mecanismo secreto de su organización, tal idea podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales y como sistema, lo que de otro modo no sería más que un agregado sin plan de las acciones humanas (F.d.h., 53).

Creemos que aquí están sentadas las bases para una epistemología crítica de las ciencias sociales. A condición, pues, de que no se olvide que el principio de finalidad es sólo un principio subjetivo de la facultad de juzgar, mediador entre el conocer y el desear, entre el entendimiento y la voluntad, entre la naturaleza y la libertad, entre lo sensible y lo supra-sensible. Este concepto "no atribuye nada al objeto, sólo expresa, dice Kant, el modo como debemos proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza con vistas a la experiencia total coherente" (C.j., p. 27).

Creemos que Hinkelammert ha comprendido, mejor que Horkheimer, la posibilidad que tiene la facultad de juzgar kantiana (los clásicos la llamaban: *syndéresis*, el juicio práctico) que, ahora sí, hace posible la prudencia política, la política como arte de lo posible, de lo materialmente posible, en la definición de Hinkelammert.

Si no es legítimo, sigue Kant, porque se trataría de una interpolación, atribuir causalidad objetiva por los fines a la naturaleza (la interpolación la hizo Hegel), si es lícito usar "problemáticamente" el modo de juzgar teleológico, pero sólo a condición de que, por analogía con la causalidad por fin (la libertad libre) se lo supedite "a principios de observación y exploración" (Id., p. 210).

Los principios que Kant proporciona pueden ayudarnos

a comprender los tipos de objeto susceptibles del uso de este concepto. Es un principio aplicable al estudio de los organismos vivos (la biología) o a la mutua adaptación de esos organismos entre ellos (la ecología).

Hay ejemplos de otro orden: el dibujo de un triángulo sobre la arena nos hará desear la causalidad natural, la influencia de las olas o el viento y podremos atribuirlo, lícitamente, a la obra de una voluntad humana. Los vestigios del arte rupestre nos puede hacer pensar, por analogía, en la causalidad de una voluntad humana.

En conclusión: "todos los objetos cuyo conocimiento rebasa la capacidad del entendimiento los concebimos según las condiciones subjetivas necesariamente inherentes a nuestra naturaleza (o sea, la humana) para el ejercicio de sus facultades; y si los juicios de esta suerte formulados no puede ser principios constitutivos que determinen el objeto tal como está constituido, seguirán siendo, pues, principios regulativos, lineamientos seguros en el ejercicio y adecuados a la intención humana" (C.j., p. 253).

La lectura de este Kant, habría podido ayudar a Horkheimer en la superación de aquél irremediable antagonismo entre razón objetiva y subjetiva, apreciar algo más a esta última y, quizás superar una crítica demasiado negativa que no le permitió tender un puente entre el campo limitado de las ciencias empíricas, consagradoras del *factum social* y las proclamas emancipatorias, sin obligarlo, por tanto, atribuir un sentido necesario a la historia (reproche que él hace al hegelianismo y al socialismo) y, como veremos más tarde, habría ampliado su noción de libertad que parece quedar reducida a la frágil libertad individual. Creemos que Horkheimer ha caído él mismo, ora en la trampa del racionalismo, ora en la trampa del empirismo que, aunque subjetivista se prohíbe el tratamiento teleológico de la empiria social. Ahora bien este tratamiento es inevitable y legítimo, cuando se trata de la praxis política, la cual puede que no deba ser reducida a lo mero técnico-práctico.

Si no nos consta que Hinkelammert haya trabajado esta obra de Kant, sí advertimos que él acepta: 1) la tendencia subjetiva de la naturaleza humana de atribuir fines a la experiencia científica; 2) el uso legítimo, regulativo de la idea



de fin para la comprensión de los problemas sociales; 3) también como lo veremos luego, la atribución -crítica- de fines a la naturaleza social del hombre.

La teoría crítica de Horkheimer renunció demasiado pronto a las mediaciones conceptuales, pues quería evitar la formulación de un "modelo" de sociedad. Paradójicamente, le pide a la sociología este tipo de conocimiento orientativo que le rehúsa a la teoría crítica: "La sociedad no puede entregarse simplemente al juego de las fuerzas económicas" (Sciol, p. 19). "Toda investigación, por mucho que se las pueda dar de puramente empírica, lleva incluidos momentos subjetivos que deciden acerca del material y que están, en una relación múltiple, debida o indebida, con aquella voluntad (...) y el mismo hacer conscientes estos momentos se encuentra en el dominio de la sociología" ... "Ante el caos de los hechos condicionados socialmente y la infinita abundancia de puntos de vista posibles, la objetividad pura no es sólo una ilusión. Como si el resultado no hubiera de determinar la praxis" (Id., 20). "El motor más suyo, lo que la mueve teórico-prácticamente, no es del dominio de la naturaleza, ni tampoco de la sociedad, por muy de utilidad que pueda ser en particular, sino el esfuerzo por penetrar cognoscitivamente la vida social en lo que respecta a su sentido, que le está conferido por los hombres" (Id., 21).

### El individuo. El sujeto.

Cuando Horkheimer quiere referirse al existente, lo nombra como sí mismo, "individuo" o "yo". El concepto del Sí mismo - sí propio y particular y distinto de los demás "pero sólo para concebirse más seguramente en idéntico" fue creación del iluminismo, pero sospechoso a sus ojos que, incluso en el período liberal, simpatizó con la constricción social.

Todo el objeto de la crítica del iluminismo es pues el que el individuo tome conciencia de sí. Es quizás el modo de resistir la caída en el totalitarismo.

El rescate de lo mejor de la razón subjetiva permitirá quizás la conciliación del orden objetivo con la existencia humana y su autoconservación (Soc. 269). Así, no quedará

excluido del orden del conocer lo valioso, lo orientador: "Cuanto más penetremos en lo verdadero, con mayor seguridad sabremos qué hay que hacer" (Id., 260).

En 1970, en cambio, escribe: "Así, nuestra teoría crítica más moderna ya no defiende la revolución porque ... la revolución se convertirá de nuevo en terrorismo, en una situación terrible. Se trata más bien de conservar aquello que es positivo, por ejemplo, la autonomía de la persona individual, ciertos factores de la cultura, sin poner obstáculos al progreso" (S.e.t., 59). O, en 1962: Lo que significa realmente el asentimiento de los ciudadanos en la era de la manipulación depende de su concepción personal, de su educación y formación, de la diferenciación de sus sentimientos, de la independencia de sus juicios (Id., p. 76).

En la Crítica de la razón instrumental el individuo es visto como entidad histórica que incluye su existencia espacio-temporal y sensoria de un miembro particular de la especie humana, y también la conciencia de su propia individualidad como ser humano consciente, proceso del que forma parte el conocimiento de su identidad (C.r.i., 138).

Como Horkheimer rechaza, con buen tino crítico la visión metafísica del hombre, no puede evitar, sin embargo, caer en el psicologismo: "Así, esta experiencia de la identidad del Yo no es experimentada con la misma intensidad por todos: es menor en los niños, en los primitivos y en la población blanca pobre del Sur norteamericano (Id. 139). Como la individualidad supone la capacidad de suspender la satisfacción inmediata en aras de la seguridad, de la preservación material y espiritual de la propia existencia, ésta se halla mucho menos integrada entre las masas que entre la "así llamada élite" (Idem). Es esencial a la individualidad el antagonismo entre la individualidad y sus condiciones (suponemos: materiales) de existencia. Este antagonismo ha sido desplazado hoy por la adaptación a la realidad (Id., 141).

Admite, sin embargo, que el renacimiento de la individualidad dependerá también de que, al crear la conciencia de que la presión que se ejerce sobre la vida del individuo no es fatal, los hombres comprenderán que tal presión no emana de las exigencias técnicas de la producción, sino de la estructura social (Id., 169). Y, aunque se muestra desconfiado

del principio de autoconservación "que impulsa a la razón subjetiva a la locura", esa misma idea puede preservar a la razón objetiva; "Únicamente una definición de los fines de la sociedad que incluya la finalidad de la autoconservación del sujeto, el respeto de la vida individual, merece ser llamada objetiva" (Id. 184). La autoconservación "sólo puede ser lograda en un orden superindividual, vale decir, mediante la solidaridad social" (Id. 184-185).

Estos textos dibujan, creemos, la ética materialista de Horkheimer. En la compasión se ejercita mejor la negación de una ética universalista en favor de una ética individualista. Es en la concepción que Horkheimer tiene del individuo, en la manera como pone su esperanza en él, que se revela el fondo pesimista de la teoría crítica. No propone una planificación económica, hace tiempo abandonada la crítica de la economía política, sino un programa "utópico" más abstracto, basado en la categoría de negación del presente, por opresivo y del futuro, porque él no puede ser nombrado ni anticipado. "El saber y la ciencia de la melancolía recogen en ese relato de la subjetividad herida que tiene sus raíces en la sensibilidad finisecular transformada por la presión de la crítica racional y por el fracaso insuperable de la barbarie bélica" (Thiebaut, E.d.F., 454-5).

El sujeto actuante, decíamos, rebasa, según Hinkelammert, al sujeto cognoscente. Y aquél es rebasado por el sujeto práctico, quien marca la limitación de los proyectos técnicamente posibles en proyectos prácticamente posibles. El límite pues de los proyectos posibles es más estrecho que el de los técnicamente posibles. Por ello el universo económico condiciona los fines realizables por la necesidad de inscribirlos en el producto social de la economía. El producto social no es más que el conjunto de las condiciones materiales de posibilidad de lo económico.

El sujeto práctico es el sujeto vivo: hay que vivir para poder concebir fines y dirigirse hacia ellos. La decisión sobre los fines tiene que ver con la vida de los sujetos: no se agota en una relación medio-fin. Pero el sujeto vivo trasciende, a su vez, al sujeto práctico: sólo son factibles por lo tanto, los fines que se articulan a un proyecto de vida.

Aquí aparecen las necesidades; ellas trascienden a la

elección de los fines: el proyecto de vida, sea cual fuere, presupone un ordenamiento forzado de los fines por realizar y no se los puede combinar arbitrariamente. La libertad se ejerce, por ello, sobre las preferencias y no sobre las necesidades.

De aquí la condena de Hinkelammert a la economía organizada en torno a la satisfacción de preferencias, pues ella, dice, encubre la reducción del hombre a sujeto práctico y lo niega como sujeto vivo. De allí también su condena de la pura economía de mercado: el origen más profundo de la dominación radica en el manejo y la distribución de los medios materiales de vida, en el producto social.

Por eso también auspicia Hinkelammert una economía planificada que, si no excluye el mercado, es responsabilidad humana, es garantía de racionalidad. Una economía que garantice la satisfacción de las necesidades por la distribución de los ingresos y la posibilidad de empleo para todos.

Así, poniendo a la base la vida real, los hombres vivos, no hay peligro de perderse en la imaginación trascendental. La libertad trascendental, decíamos, es sólo un horizonte imposible que marca la dirección. Tampoco queda suprimida la institucionalización: ella sirve a la vida como mediación, porque la vida es naturaleza. El trabajo humano es mediación de la naturaleza, objetivación.

La intersubjetividad, el reconocimiento de los sujetos y la fiesta, es decir, la ausencia de mediaciones, son imposibles. Pero su imaginación parte de la realidad de la vida concreta, configurándose en la imagen de una vida plena a partir de "la vivencia de plenitud que proporciona el reconocimiento entre sujetos en la vida real, que ocurre en determinadas situaciones, especialmente en el amor al prójimo y en la alegría festiva" (C.R.u., p. 257).

Hinkelammert nos asegura que la imaginación trascendental no aspira a la supresión del hombre, sino a su satisfacción plena. Descubre la misma naturaleza humana sin la muerte; no excluye la historia, porque implica la historicidad de la vida misma. La satisfacción de las necesidades básicas permitirá la aparición de necesidades históricas que deberán romper con las viejas formas de institucionalización. "Lograr conformar el sistema institucional sobre las necesidades

básicas es la condición de la liberación", aunque no su cumplimiento.

Una vez criticadas las ilusiones metafísicas o antropomórficas de las ciencias sociales, queda un lugar *ad extra* de las ciencias empíricas que Hinkelammert reivindica para otro tipo de reflexión que no es científica: se refiere a la teología que aparece a partir de la imaginación trascendental. En su caso, una teología política que avizora la transformación social para esta vida.

La noción de sujeto aquí presente, rebasa también la razón objetiva y la subjetiva. Pero la rebasa por debajo: es la vida misma, soporte de todas las mediaciones. Una vez acotado el campo de las mediaciones, le queda a Hinkelammert la posibilidad de lanzarse, optimistamente, a la imaginación de mundos empíricamente imposibles.

\* \* \* \* \*

Los autores aquí trabajados no son los únicos en plantear tal problemática. Desde la filosofía y a partir de puntos de vista disímiles lo hacen también Habermas, Heller, Foucault, Lyotard y muchos otros. Y ello, con un acento renovadamente crítico. Es que, con toda probabilidad, las ciencias sociales se han vuelto problemáticas porque nuestras sociedades -y su racionalidad o razonabilidad- se han vuelto un problema.

## Bibliografía

- HINKELAMMERT, Franz, *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica, DEI, 1984. (Citado como C.r.u.)
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*, Bs. As., Sur, 1969, (C.r.i.).
- , *Sociología*. Madrid, Taurus, 1966 (Soc.).
- , *Dialéctica del iluminismo*. Bs. As., Sudamericana, 1987 (D.I.).
- , *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1986 (S. en t.).
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*. Paris, Librairie Vrin, 1968.
- KANT, *Crítica del juicio*, Bs. As., Losada, 1961 (C.j.).
- KANT, Immanuel, *Filosofía de la historia*. Bs. As., Nova, 1958, (F.d.h.).
- KANT, Manuel, *Crítica de la razón práctica*. En *Obras selectas de ...* Bs. As., Lima, 1961 (O.S.).
- THIEBAUT, Carlos, *La escuela de Frankfurt*, en CAMPS, Victoria, Ed. *Historia de la ética*, V. 3, Barcelona, Grijalbo, 1987 (E.d.F.).