

Tiempo de indigencia en la filosofía

Miroslav Milovic/VnB

Resumo

Este artigo discute alguns tópicos da filosofia prática de Kant e duas propostas atuais de transformação desta filosofia. A questão principal seria até que ponto é necessária uma transformação da filosofia moderna e que podemos esperar de tais tentativas.

Abstract

This article discusses some topics of Kant's practical Philosophy and two current proposals for its transformation. The main question is up to what extent would be necessary a transformation of Modern Philosophy and what can we expect from such attempts.

I

Los temas fundamentales de la filosofía práctica de Kant son libertad y moralidad. La primera crítica deja abierta la cuestión sobre la posibilidad de la libertad humana. La pregunta sobre la libertad no se puede resolver en el nivel teórico. Es claro, que la tercera antinomia de la crítica de la razón pura solamente muestra la posibilidad de la libertad. En este sentido, el interés principal de la filosofía práctica de Kant es el de la determinación de la libertad.

En la segunda crítica no tenemos como fondo ya las facultades espirituales, sino la voluntad, aunque sí encontramos el mismo tipo de pregunta: ¿Cómo podemos determinar la síntesis entre la voluntad y nuestra acción práctica? ¿Se trata de los factores subjetivos de la determinación de nuestra práctica o se puede hablar más bien de leyes que rigen la dimensión práctica? ¿Puede nuestra razón, independientemente de las causas empíricas, determinar el orden de lo práctico? Con otras palabras, la pregunta es si podemos también hablar de juicios sintéticos *a priori* en el ámbito de lo práctico.

La pregunta sobre la libertad se puede encontrar en la teoría de Rousseau, en donde establece la diferencia entre el estado de naturaleza y la sociedad civil. La libertad, como idea de la independencia, es la característica del estado de naturaleza. Éste se pierde con el egoísmo de la sociedad civil, que puede ser entendido como producto de las contradicciones en la relación con dicho estado de naturaleza. Esta contradicción se puede superar gracias a la ética y a la educación. Así, la pregunta sobre la libertad está relacionada con la idea de la ética. Kant va a hacer lo mismo. La libertad, desde su concepción, no es posible en el ámbito político. El primado de lo práctico, donde se determina

la idea de la libertad, es el primado de lo ético y no de lo político. Pero, desde el principio podemos registrar las diferencias entre Kant y Rousseau. Kant rompe con la tradición del estado de naturaleza. La pregunta sobre la libertad es, para él, la pregunta sobre una nueva causalidad en el mundo que no se puede reducir a la causalidad de la naturaleza. La libertad forma parte de la teoría de la razón y de la subjetividad general y no del estado de naturaleza y de la individualidad. Esta diferencia se articula en la noción de la "buena voluntad".

La voluntad no es buena por sus efectos, sino que lo es en sí misma,¹ en su independencia de lo empírico. La autonomía de la voluntad es la base de la crítica kantiana del utilitarismo, que busca el objeto de la voluntad para convertirlo en el fundamento de las leyes prácticas. Pero este intento sólo puede desembocar en la heteronomía de lo práctico.²

El utilitarismo implica una forma de heteronomía. Es posible que este tipo de heteronomía tenga sus raíces en el pensamiento antiguo. Aristóteles hablaba ya de la felicidad como causa de nuestro comportamiento práctico. Kant, sin embargo, no quiere aconsejarnos acerca de cómo ser felices, pero sí de cómo ser morales. Nuestra autonomía se refiere a la voluntad, que es buena, no como medio para realizar algunas finalidades, sino como fin en sí misma.³ Autonomía significa que la razón, *a priori*, puede determinar lo práctico. La razón es, pues, práctica *a priori* y no práctica en la perspectiva histórica, como querían mostrar Hegel y Marx.

Las ideas prácticas, piensa Kant, no tienen un valor teórico. Se trata de ideas regulativas. Pero estas ideas abren la dimensión de la libertad, la dimensión nouménica, y en este sentido se puede hablar del primado de lo práctico. La idea de lo nouménico se refiere a la naturaleza bajo la autonomía de la razón práctica y la ley de esta autonomía es la ley moral. Moralidad es, pues, la posibilidad fundamental del mundo específico humano que muestra nuestra autonomía, nuestra libertad. En este sentido, la moralidad es "*ratio cognoscendi*" de la libertad.

La estructura de nuestras facultades espirituales es un "factum". En la primera crítica teníamos el *factum* del entendimiento y aquí, en la segunda, el *factum* de la razón. Es extraño y paradójico, no obstante, que Kant quiera fundar el pensamiento filosófico en contra de la duda escéptica, pero termine con un *factum* que no puede tematizar con ulterioridad.

Puede ser que no se trate del mismo *factum*. El desarrollo de la física puso en entredicho el *factum* de la filosofía teórica de Kant. Resulta verdaderamente difícil defender la estructura cuasi eterna de nuestras facultades cognitivas cuando no presentan ningunas coordenadas históricas. Y, en este sentido, podemos preguntarnos cómo se puede explicar la fortuna que nos ha tocado en suerte de poseer las facultades cognitivas que hacen posible un conocimiento general y necesario.

Pero parece que, respecto al *factum* de la razón, no se trata de la misma cosa. Los críticos de Kant dicen que en dicho *factum*, la descripción de las facultades espirituales no puede ser utilizada lógicamente para derivar los principios normativos de nuestra acción práctica. Por otro lado, podemos imaginar la situación de la revolución francesa, donde los revolucionarios, desarrollando prácticamente la idea de la autonomía de la subjetividad humana, cometían un error lógico: el de derivar, desde la facticidad de la libertad humana, el orden social basado en la libertad. El *factum* de la razón es el *factum* de la libertad, cuya existencia no sería posible si estuviera condicionado por algo. El fondo de la libertad es la libertad misma. Y, por tanto, intentar fundar la libertad significa no comprender su esencia. El hecho de que no haya fundamento para la libertad y que no se pueda utilizar ninguna reflexión teórica para encontrarlo, muestra su origen práctico y no teórico. El paso siguiente en esa dirección viene dado por la posición de Fichte, quien pone en entredicho que el pensamiento constituya la característica principal de la subjetividad moderna. El pensamiento es solamente un tipo de actividad. En este sentido, no se puede decir lo que afirmaba Descartes: "pienso, luego existo". Más bien, Fichte diría: "actúo, luego existo". Como hombre, existo sobre la base de lo práctico.⁴

Mas, como la razón pura puede ser práctica, encontramos el inconveniente de no poder explicarla.⁵ Hemos visto que la pregunta de la segunda crítica es la misma que la pregunta de la primera crítica -¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?- Ahora tenemos la síntesis entre la voluntad y nuestra acción práctica. Ahora bien, la voluntad puede ser determinada por muchos motivos que no proceden solamente de nuestra razón. Entonces, la regla para nuestra acción tiene que ser un imperativo. Y los imperativos tienen que excluir los motivos subjetivos de la actitud. Ello sólo es posible utilizando la forma misma de la actividad y no su contenido. Esta es otra interpretación de la tesis

que sostiene que la razón es práctica únicamente *a priori*. El imperativo categórico determina *a priori* la relación entre la voluntad y la acción práctica.

Solamente en este sentido, como un juicio sintético *a priori*, el imperativo categórico puede ser el principio de la moralidad. Desde esta óptica vemos que nuestra acción práctica puede tener un valor intersubjetivo y poseer su propio gobierno. De este modo, estamos, al mismo tiempo, sometidos a nuestra propia ley y a la ley general.⁶ Y es aquí donde encontramos la esencia de la buena voluntad. La buena voluntad en el sentido absoluto es la voluntad que no puede ser mala, es decir, que no puede contradecirse a sí misma al ser transformada en ley general.⁷ El principio -obra según la máxima que puede convertirse en ley universal- no puede ser autocontradictorio. Un tal imperativo es, necesariamente, categórico.⁸ La voluntad, si es buena presupone la universalidad del comportamiento práctico para no caer en contradicción. El imperativo categórico indica esta generalidad, y por eso, puede ser el principio de la moralidad.

Tomando este criterio moral, debemos preguntarnos si nuestras máximas subjetivas pueden llegar a ser ley moral -eso es lo único que tenemos que hacer para verificar nuestra moralidad. El ejemplo de Kant sobre las falsas promesas ilustra este tipo de verificación. Podemos mentir, pero la cuestión fundamental es la de si el juicio que justificaría esa acción es susceptible de ser formulado como ley de nuestro comportamiento. El intento de universalización de esta máxima hace patente una contradicción inherente a ella.

La mentira puede tener éxito si los otros nos creen, si piensan que decimos realmente la verdad. Pero en el caso de que quisieramos hacer ley moral de las falsas promesas, nuestra acción no podría llevarse a cabo porque los otros, simplemente, no nos creerían. Nuestra máxima, pues, se autodestruiría.

En este punto surge otro problema de la filosofía práctica de Kant. La prueba de la universalidad sobre la cual se habla no necesita la reflexión trascendental; basta un análisis lógico basado en el principio de no contradicción. Puede ser que, en este sentido, no necesitemos la reflexión trascendental para establecer la dimensión ética. Mas por otro lado, hemos visto que el presupuesto de la segunda crítica era la estructura constitutiva, trascendental del sujeto. Es así, como en la segunda crítica se repite la cuestión principal sobre los juicios sintéticos *a priori*.

Cuando Kant habla sobre el imperativo categórico piensa en la forma de la ley que puede hacer práctica a la razón. El dominio de lo empírico pertenece, entonces, a la sensibilidad y a la causalidad de la naturaleza. Teniendo en cuenta que los intereses y necesidades concretas pertenecen a la dimensión empírica de la realidad de los individuos, habría que decir que Kant no se interesa por la dimensión social e intersubjetiva de la razón. Entonces ¿cómo podemos pensar la validez intersubjetiva de los juicios morales? Lo que exige Kant permanece en el orden de la decisión individual, de la decisión individual sobre la posibilidad de generalizar las máximas subjetivas de la voluntad y de elevarlas a principios legislativos. Pero la interacción, bajo esas leyes, se reduce a un conjunto de meras acciones de los sujetos aislados.⁹ Por un lado, propugna Kant la universalidad de la ley práctica, afirmando incluso, que esa ley vale, de manera necesaria, no solamente para los hombres, sino también para todos los seres razonables.¹⁰ Por otro lado, abandona la clarificación de la ley práctica a individuos que pueden obrar moralmente sin relación explícita con los otros.

Esta relación aporética entre universalidad e individualidad, implícita en la segunda crítica de Kant, provocará distintas interpretaciones en el ámbito de la modernidad y la postmodernidad.

II

La transformación de la modernidad, que se comprende como la modernidad más radical, se encuentra en la posición de Apel y Habermas. La pregunta es la misma que al principio de la modernidad, pero las consecuencias son más radicales. ¿Existe la certeza bien sea en sentido teórico, bien en sentido práctico? Certeza cognitiva existe en la conclusión de Descartes: "pienso, luego existo". Pero -y ésta es la cuestión- dicha certeza no proviene de una conclusión lógica. El *cogito* precede a todo pensamiento e, igualmente, precede a las condiciones de validez de toda deducción. Este hecho es un motivo de reflexión para la filosofía de Kant, en la que la "apercepción" tiene el papel del *cogito*. No se trata allí ni de certeza deductiva, ni de certeza intuitiva.

La peculiaridad de la afirmación cartesiana se hará clara si analizamos la

proposición "pienso, luego no existo". Esta proposición es contradictoria, no en un sentido semántico, sino en un sentido pragmático. La proposición contradice las condiciones que la hacen posible, condiciones que pertenecen a la parte performativa de los actos de habla. Dicha parte performativa incluye la existencia del sujeto que habla. Por lo tanto, "cogito, ergo sum" es una proposición no contradictoria en un sentido pragmático. "Cogito" forma parte de las condiciones necesarias de la "constitución del sentido" de la afirmación cartesiana y da la reflexión en general, porque su negación conduce a una contradicción performativa.

La pragmática del lenguaje de Apel y Habermas pretende tematizar esta cuestión cartesiana, no como la base de una metafísica de la subjetividad, sino como investigación de la pregunta sobre las condiciones del sentido en general. Tales condiciones se expresan a través de la dimensión pragmática, performativa, de los actos de habla, y las presuponemos "ya siempre" en toda afirmación explícita. El *cogito* no es el único presupuesto pragmático-lingüístico. Sin embargo, es especialmente relevante en nuestra discusión. Y en lo que concierne a la idea de la transformación de la subjetividad práctica moderna. Descartes dice solamente: "Pienso, luego existo", pero no dice "pienso, luego existes" o "pienso, luego alguien existe". La certeza moderna es una certeza sobre el sujeto y no una certeza sobre los otros.

Ahora bien, la tesis misma sobre la certeza posee presupuestos comunicativos en los que el "otro" se revela como elemento constitutivo de la comunicación. En este sentido, la idea de la pragmática del lenguaje se presenta como más radical que la moderna idea de certeza. El *cogito* presupone la existencia de los otros como miembros de la comunidad de comunicación.

La existencia de los otros es un presupuesto necesario del lenguaje y del pensamiento. Su negación supondría una contradicción por cuanto dicha negación, como argumento, se puede formular con pleno sentido únicamente en el ámbito lingüístico de una comunidad de comunicación. Cabe pensar que el escéptico fuese el último hombre en la tierra. Pero en este caso, todavía tendría que suponer, en todo acto argumentativo, el *a priori* del lenguaje, es decir, el *a priori* de la comunidad de comunicación. Esto es lo que no ha visto la moderna filosofía de la conciencia, y por lo que se puede denominar "metafísica de la subjetividad".

El discurso sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento

intersubjetivamente válido tiene, según Apel, un doble sentido: o se piensa, como en Kant, en las condiciones que *a priori* valen para cada conciencia o, como en la pragmática del lenguaje, en las condiciones del *consensus* sobre el sentido y la verdad de las proposiciones. El punto supremo de la argumentación sobre las condiciones de posibilidad y de validez del conocimiento y del orden normativo no es la "apercepción", o el *factum* de la razón, sino la síntesis de la interpretación del signo y el establecimiento del *consensus* en una comunidad de comunicación ilimitada. La cuestión principal sobre los juicios sintéticos *a priori* está también aquí presente. Pero, esta vez, la síntesis se busca entre cualquier proposición (descriptiva o normativa) y las condiciones de su afirmación. Las condiciones del discurso no se pueden evitar sin caer en un sin sentido. Escapar del discurso puede llevarnos al suicidio o a la esquizofrenia, piensa Habermas.¹¹ La interpretación de algo como "algo" presupone las condiciones del entendimiento intersubjetivo entre los cosujetos de la comunicación. En esto consiste el paso de la moderna filosofía de la conciencia a la pragmática del lenguaje. Toda relación sujeto-objeto, toda relación sujeto-sujeto y toda tematización del sujeto mismo, presupone la intersubjetividad como base de la constitución del sentido y de la validez.¹² El carácter monológico del sujeto moderno no es apto para establecer una ética que presuponga las relaciones con los otros. En lugar de la tentativa de convertir las máximas subjetivas en ley moral –y eso es lo que quiere el sujeto kantiano– tenemos ahora la idea regulativa de la aptitud de las normas para el *consensus* de todos a los cuales la norma se refiere.

¿En qué consiste, entonces, la estructura normativa del nuevo paradigma de la comunicación? Con cada argumento suponemos la irrefragabilidad de la argumentación. La fundamentación está referida ahora a la base argumentativa del pensamiento y al reconocimiento de los otros como los interlocutores iguales de la comunicación. Como la comunicación siempre está inserta en un ámbito histórico y contingente, la estructura normativa de la argumentación se puede comprender, consecuentemente, como idea regulativa para mediar las condiciones de la comunidad real e ideal y realizar las condiciones históricas de esta última.

La idea central de la modernidad sobre la razón y su fundamentación conduce al punto en el que nos encontramos, esto es, al análisis de la comunicación, y a la búsqueda de las condiciones de validez de nuestras

proposiciones. Por primera vez salimos, piensan Apel y Habermas, de la metafísica, porque no necesitamos más fundamentos en filosofía que los pragmáticos-comunicativos. La comunicación se refiere a sí misma y de ella no podemos salir. El *factum* de la razón aparece, en esa radicalización de la filosofía de Kant, como el *factum* de la comunicación. Investigar la razón podía parecer legítimo cuando se trataba de la investigación de las condiciones metafísicas del pensamiento kantiano. Pero, una investigación ulterior del *factum* de la comunicación parece superfluo: la investigación de este *factum* ya lo presupone. En este sentido se habla de la irrebalsabilidad de la comunicación.

Parece también, que la transformación de la filosofía de Kant significa una transformación del objeto de la discusión misma. La nueva formulación del imperativo categórico, como un procedimiento democrático para el establecimiento de normas, parece que se refiere a la dimensión política y no a la dimensión ética del problema. Se diría que Habermas no se ocupa de los aspectos específicamente morales de la comunicación, sino de los aspectos políticos.¹³ Pienso, sin embargo, que esos dos aspectos del pensamiento de Habermas no se pueden separar. La intención de la teoría de la comunicación es la superación crítica de la acción instrumental y estratégica de la modernidad. Esa acción se orienta por el éxito y no por la investigación de sus propios presupuestos morales. Por eso, ni Maquiavelo ni Hobbes se preguntan sobre la moralidad. Para ellos parece que la discusión sobre la moralidad es irrelevante cuando se trata de la cuestión de la integración social. Hegel intenta renovar la relación entre ética y política, pero no de una manera reflexiva, como se propone en el ámbito de la tradición aristotélica. La eticidad presupone la moralidad kantiana y esta, por su parte, está mediada por la reflexión, es decir, por los presupuestos transcendentales del sujeto. Habermas sigue esta intención de Hegel; si bien, la relación entre ética y política, en su posición, no radica en los presupuestos metafísicos del desarrollo del espíritu, sino en los presupuestos comunicativos, que son, al mismo tiempo, producto de un desarrollo histórico sobre el cual nos encontramos. Ésta es, en sentido político, la idea del final de la metafísica.

La pregunta pertinente ahora es si existe de hecho la comunicación. Podemos preguntarnos al hilo de esto ¿Cómo resuenan las palabras de Habermas, por ejemplo, en Sarajevo? Allí, su posición está muy lejos de la realidad, aparece como muy fría e indiferente.¹⁴ El aspecto político de su teoría

puede ser tematizado como el intento de realizar las condiciones del discurso. La comunicación no puede obligar a nadie y por eso necesitamos su realización en el ámbito político y jurídico. Pero, para alguien en Sarajevo esa intención se asemeja al intento artificial de Lenin de formular algunos consejos para el gobierno.¹⁵ Que la comunicación posea una estructura doble significa que en la comprensión de algo no sólo está implicada la dimensión semántica, sino también la dimensión pragmática de los actos de habla. A propósito de esto se puede definir, al mismo tiempo, la diferencia entre Wittgenstein y Habermas. Para Wittgenstein, la comprensión de una proposición no está referida a la intención del sujeto, sino al saber sobre las circunstancias de la verdad de la proposición. Para Habermas, la comprensión de algo coincide con la interpretación o el consensus sobre eso mismo. La realidad no es la totalidad de las cosas, sino la totalidad de las interpretaciones sobre la realidad.¹⁶

En realidad, es en la teoría del discurso donde toman asiento los presupuestos del disenso. Ahora bien, disenso y consenso se coimplican.¹⁷ A la vista de ello, nos asalta la pregunta de por qué no existe de hecho la comprensión. La retórica armonizante¹⁸ del discurso presenta al *consensus* como el ámbito de la justificación de la verdad y del orden normativo. En el plano de los hechos, sin embargo, puede aparecer la inevitable fuerza del estado de las cosas, y eso es, a mi juicio, lo que ocurre en Bosnia, cuya situación no llega a articularse en las estructuras de la interpretación argumentativa. La realidad en Bosnia es la realidad de las cosas y no la de las interpretaciones. Parece pues, que el monólogo del sujeto moderno no se puede transformar sin más en un diálogo abstracto.

En este sentido, en el ámbito de la teoría social, cobran fuerza las críticas a la noción del mundo de la vida en Habermas. Habermas intenta liberar al mundo de la vida del peligro de la cosificación a través de un funcionalismo como el de Luhmann. Pero, al mismo tiempo, parece reducir el mundo de la vida a una estructura comunicativa. El mundo de la vida se convierte de nuevo en otro tipo de sistema. Esa reificación del modelo del consenso¹⁹ queda adherida, así, al campo de la hipóstasis de lo racional. En Hegel el particularismo de la sociedad tiene que ser superado por el universalismo del espíritu y en Habermas lo particular del contexto histórico tiene que ser superado por el universalismo del discurso. La voz de Sarajevo tiene una validez contextual, mas para su validez no necesitamos ningún consenso intersubjetivo.

El desarrollo del orden democrático no depende solamente del logro de una fundamentación racional, sino también de la fuerza emotiva. Finalmente, los niños no pueden comprender a Habermas y la democracia no es solamente algo para los sabios viejos. El mundo de la vida tiene que ser tendencialmente universalizado, para que sea posible la realización de la universalización propia del discurso.²⁰ Para mí, ahí se cifra también el error de la oposición democrática actualmente en Yugoslavia, donde se espera realizar un discurso universal entre los diferentes grupos étnicos, cuando, al mismo tiempo, no existen tendencias de este tipo de universalización en el ámbito del mundo de la vida.

III

Hemos hablado, hasta ahora, de las teorías modernas sobre la razón y sobre la radicalización de la razón en el ámbito del discurso. Pero ¿es posible la razón?. Lyotard piensa que no. Y para mostrarlo utiliza la misma fuente –la filosofía de Kant. La diferencia entre lo teórico, práctico y estético es, para Lyotard, un ejemplo (válido para el mismo Kant) de la ausencia de la razón única, o de la ausencia de un metadiscurso. En su argumentación Lyotard utiliza la tercera crítica de Kant, la cual confirma, a su juicio, la idea de que no existe ni un metadiscurso, ni una relación entre lo práctico y lo teórico. El papel del arte, por ejemplo, no es, sino el de mostrar que existe algo que no se puede mostrar.²¹

El poder espiritual de la reflexión solamente muestra la existencia de un “sentido común” para que se pueda pensar sobre el gusto. Pero esta reflexión no aporta ningún tipo de prueba al pensamiento. Existen los argumentos, pero no tienen un carácter concluyente. Existe un tipo de relación afectiva respecto a las ideas prácticas y a su realización, pero no la prueba de realidad de esas ideas. A este afecto en relación a lo práctico Kant lo llama entusiasmo. El entusiasmo es un afecto, pero no nos da prueba alguna sobre el orden práctico.

El tema sobre el entusiasmo aparece también en la esfera política de la filosofía de Kant, esto es, en el contexto de la pregunta de si hay progreso en la Historia y de si somos capaces de reconocerlo. La pregunta sobre lo que puedo saber aparece en la primera crítica, la pregunta sobre lo que puedo hacer en la segunda y la pregunta sobre lo que puedo esperar y sobre qué es el

hombre, en la esfera política, es decir, en el campo de la realización de la razón. Las condiciones de esa realización están conectadas con el futuro y no se pueden verificar. "Si nos hacemos una idea... de la serie entera de todos los cambios *futuros* del mundo, ello significa que no hay allí sino un ser de razón, que sólo concebimos de una manera arbitraria y que la razón no supone necesariamente",²² dice Kant en la primera crítica. En el contexto postmoderno esto se puede comprender como una falta de pruebas que permitan pasar de un tipo de discurso a otro. Cómo comprender ahora el progreso de la revolución francesa, se pregunta Kant. La respuesta no está en Francia, sino en Alemania, en el entusiasmo del pueblo causado por la revolución. Los espectadores pueden juzgar esos acontecimientos sin ningún tipo de interés particular. Esto es para Kant condición para verificar la revolución y, al mismo tiempo, también condición para no confundir la idea con la realidad. Los espectadores no tienen ningún interés empírico y, sin embargo, pueden incluso sufrir la represión por parte de sus gobiernos.²³ Con esto se garantiza el valor estético de este sentimiento. Pero el entusiasmo se refiere a la posibilidad de universalización de un determinado proyecto político. En este sentido, el entusiasmo es la señal de lo universal, la señal de la esperanza, o de la "promesa" de la universalidad.²⁴ En la esfera política disponemos también de un "sentido común", sin embargo, este "sentido común" no puede especificar nada más concreto. El entusiasmo solamente apela a un consenso posible.²⁵ "Dicha comunidad es "solamente" el objeto de una idea que se señala en este caso solamente por el sentimiento".²⁶ Podemos hablar sobre aquello que puede ser generalizado en el sentido político, pero no tenemos pruebas. Una situación semejante teníamos en el ámbito de la discusión sobre lo sublime en la tercera crítica. Al desarrollo del sentimiento para lo histórico lo llama Kant "la cultura", que se puede comprender al mismo tiempo como desarrollo de la sociedad civil y del cosmopolitismo, es decir, como el despliegue de una federación mundial.

En la parte dedicada a lo bello, en la tercera crítica, se habla sobre la posibilidad de realización de "lo bueno", mientras que en la parte sobre lo sublime se habla de la posibilidad de realización de "lo mejor" en la historia. Lo sublime es la señal del progreso posible. Los espectadores alemanes son, por su desinterés, la comunidad posible de la interpretación de esta señal. El entusiasmo, como sentimiento para lo sublime, nos dice que hay progreso. "El

'hay progreso' de Kant no hace sino reflejar el "hay progreso" de los pueblos, progreso necesariamente implícito en el entusiasmo de los pueblos." ²⁷ Para la postmodernidad la discusión sobre el entusiasmo ofrece claridad sobre la inexistencia de un tipo de discurso unificador o de un tipo de metadiscurso. El entusiasmo es el sentimiento "en el que se experimentaría no sólo la división irremediable entre una idea y lo que se presenta para realizarla, sino, además, la diferencia entre las diversas familias de proposiciones y sus respectivas presentaciones legítimas." ²⁸ Podemos reflexionar sobre las condiciones de la realización de lo práctico (de las ideas de la libertad, de lo bueno, etc.) pero no podemos dejar de señalar que la realización de esas ideas se puede convertir en terrorismo. ¿No era, por ejemplo, el comunismo el terror de la idea? La realización de las ideas prácticas, piensa Lyotard, no puede aspirar a una validez universal. Por lo demás, parece que en el año 1968 desapareció la última señal real del entusiasmo. Así, pues, la cuestión sobre la validez se deja a los juegos particulares y monológicos del lenguaje. El monólogo del sujeto moderno ha sido reemplazado por el monólogo del individuo postmoderno.

En la base de la reflexión filosófica no encontramos el metadiscurso o la idea de la comunicación. Parece lógico, incluso, que no podamos referirnos al *factum* de la comunicación cuando la comunicación no existe. Por tanto, a la base se encuentra, o tiene que encontrarse, tal vez, una nueva sensibilidad estética en nuestro encuentro con la realidad. Esta era la idea de Kant en su tercera crítica al referirse a las estructuras estéticas y no a las estructuras generales del pensamiento.

A este nuevo tipo de sensibilidad se refiere Lyotard en su disputa con Apel. ²⁹ Esa sensibilidad se perdió ya para el pensamiento filosófico. No constituye Auschwitz, piensa Lyotard; ahora podemos mostrar Bosnia como el ejemplo de la pérdida de dicha sensibilidad. Ahora es, al parecer, tiempo de seminarios sobre Bosnia. Pero, ¿tiene sentido convencerse del sufrimiento en Auschwitz o en Bosnia a través de las estructuras mediadoras del discurso? En Bosnia se pueden ver los ejemplos de la hipocresía e insensibilidad mundial y, como he dicho, de la reducción de la realidad a los discursos. ³⁰ El desarrollo democrático no significa el aumento de la comprensión hacia los otros, hacia los países del tercer mundo por ejemplo.

Por todo ello, la filosofía hoy tiene que ser la nueva sensibilidad para la diferencia. La filosofía no puede limitarse a oír solamente su propio discurso.

Esa es su condición necesaria. El hecho de la comunicación, en este contexto, parece no ser suficiente y en ella no se pueden fundar ni la solidaridad, en el sentido de Rorty, ni la filosofía en el sentido de los teóricos del discurso. "La base de la razón crítica no está ni en la lógica, ni en la pragmática, ni tampoco en la evidencia subjetiva, sino en la sensibilidad original para el acontecimiento que en lo dado existe. Sin esa recepción del otro, que constituye el secreto de la crítica, no hay nada para pensar."³¹

Pero, ¿en qué puede consistir la nueva sensibilidad en la filosofía? ¿puede la filosofía limitarse a una mejor comprensión de la realidad, a una nueva *phronesis*?³² La emancipación no es posible, piensa Lyotard. El comportamiento ético puede formularse solamente en un sentido negativo –en el sentido de lo que no tenemos que hacer. Pero, ¿no es eso un nuevo cinismo? ³³ ¿cómo se puede optar por el individuo sin contemplar las normas que se refieren a él? ¿Qué significa la pura comprensión, cuando se refiere a los órdenes existentes del poder?³⁴ Parece que aquí el afecto contra la racionalidad no es suficiente. En otras palabras; la nueva sensibilidad en la filosofía puede terminar fácilmente en un nuevo conservadurismo.

También, y siguiendo con el problema de Bosnia, tengo que decir que no podemos quedarnos en la afirmación de qué es lo que no tiene que existir, por ejemplo, el conflicto militar. De esta manera lo único que se consigue es propiciar nuevos conflictos para el futuro. Entonces, ¿qué hacer? ¿optar por terminar el conflicto militar y por que se establezca un nuevo particularismo de los estados nacionales como origen de futuros conflictos? Optar por el particularismo no es la solución. Pero ¿cómo justificar un nuevo universalismo y los presupuestos de la crítica que éste necesariamente conlleva? Parece que en este momento podemos recurrir de nuevo a la idea de la comunicación. Los fundamentos de esta crítica pueden apoyarse en la simetría de la comunicación, y no en el reino del monólogo del sujeto o del individuo. La validez normativa es un predicado; ¿quién decide sobre este predicado?

La crítica del *significante*, desde la perspectiva postmoderna, parece que puede ir en la dirección de constituir un *significante democrático*. El proyecto de la pluralidad del racionalismo, o de la razón en plural abre una nueva perspectiva a la filosofía.³⁵

¿Existen hoy señales de progreso? Kant necesitaba, no solamente a los revolucionarios franceses, sino también a los espectadores alemanes para mostrarlo. ¿Si, y cómo, pueden los revolucionarios ser espectadores, o los espectadores revolucionarios? Esa no era la pregunta de Kant para establecer la relación entre lo teórico y lo práctico. Puede que hoy nosotros no tengamos que ser revolucionarios, pero todavía podemos ser filósofos.

Notas

1. KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt : [s.n.], 1982, p. 19.
2. KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt : [s.n.], 1982, p. 182.
3. KANT, I. *Grundlegung...*, p. 21.
4. En la autoconciencia la conciencia no está en el ámbito del entendimiento como todavía piensa Kant. Autoconciencia es la conciencia sobre la libertad. En la segunda crítica de Kant no se puede encontrar la palabra autoconciencia.
5. KANT, I. *Grundlegung...*, p. 98-99.
6. *Ibid.*, p. 65.
7. *Ibid.*, p. 70-71.
8. *Ibid.*, loc., cit.
9. HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt, 1979, p. 20-21.
10. KANT, I. *Grundlegung...*, p.36.
11. HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt : [s.n.], 1985.
12. De esta noción de intersubjetividad no dispone Heidegger. En su "Discurso del rectorado", él habla sobre un sujeto particular y sobre la fuerza de la raza: "Los guías son ellos mismos guiados por esa misión espiritual que obliga el destino alemán a tomar la impronta de su historia." En mi opinión se puede decir que el carácter diabólico del "Discurso del rectorado" (cf. DERRIDA, J., *Del espíritu*, p. 68) sigue al monólogo del "Da-sein" del "Ser y tiempo".
13. KERSTING, W. *Positionen der politischen Philosophie der Gegenwart*. Hagen : [s.n.], 1989, v.3, p. 55.
14. Véase la discusión de Gajo Sekulic (in: STEFANOV, N., (Ed.) *Bosnien und Europa*. Frankfurt, 1995, p. 140).
15. *Ibid.*, loc. cit.
16. La misma intención se puede encontrar en la posición de Popper en el ámbito de la teoría de la ciencia o en Gadamer en el ámbito hermenéutico. Para Popper la ciencia no se puede fundar en la experiencia, sino en la falsación de la hipótesis. Para Gadamer esa falsación se refiere a la modificación de nuestras interpretaciones del mundo. Aquí no voy a seguir las diferencias entre la posición hermenéutica y la posición del discurso. (Cf., WELLMER, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt : [s.n.], 1985, p. 83.)
17. Véase la discusión de Apel (in: RÖTZER, F. (Ed.) *Denken das an der Zeit ist*. Frankfurt : [s.n.], 1987, p.70).
18. FRANK, M. *Grenzen der Verständigung*. Frankfurt : [s.n.], 1988, p. 63.
19. Cf. MÜNCH, R. *Teorie des Handelns*. Frankfurt : [s.n.], 1988, p. 293.

20. Ibid., p. 596.
21. LYOTARD, J.F. Beantwortung der Frage: was ist postmodern? *Tumult* 4, 1982, p. 138.
22. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt : [s.n.], 1982, p. 275.
23. LYOTARD, J.F. *El entusiasmo*. Barcelona : [s.n.], 1994, p.76.
24. Ibid., p. 77.
25. Ibid., p. 78.
26. Ibid., p. 82.
27. Ibid., p. 86.
28. Ibid., p. 124.
29. En lugar de la constitución subjetiva o intersubjetiva Lyotard habla sobre la síntesis pasiva entre la realidad y nuestros sentidos. (Cf. Grundlagenkrise. In: *Neue Hefte für Philosophie*, H. 26 : [s.n.], 1986, p. 27.)
30. Esos discursos reflejan también, la mayoría de las veces, y de manera provocativa, las estructuras del poder. En este sentido el presidente croata pinta a mano, en el reverso del menú de una cena el reparto de Bosnia entre Tudjman y Milósevic. Este discurso del banquete, que se oye en Belgrado también, muy lejos de los discursos del Banquete de Platón, muestra la posición demoníaca de las estructuras del poder.
31. LYOTARD, *ibid.*, p. 23.
32. Cf. LYOTARD. *Au juste*, París : [s.n.], 1979, p. 52.
33. Cf. FRANK, *ibid.*, p.102.
34. En este sentido los metadiscursos ya existen como estructuras del poder. Esta era la motivación para el psicoanálisis en su intento de transformar la modernidad. Freud nos deja sin el *cogito* de Descartes. "Ello" piensa y no "Yo". La estructura del significante despótico fue después tematizada por Lacan y también por Deleuze. Aquí se encuentra también la posibilidad de la investigación del pensamiento sin sujeto.
35. Cf. WELLMER, *ibid.*, p.107-109. Cf. la entrevista de Van Reijen y Veerman con Lyotard: *Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik*. In: REESE SCHÄFER, W. *Lyotard zur Einführung*, Hamburg : [s.n.], 1988, p. 105.

Referências bibliográficas

- APEL, K. O. Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik. In: Simon, J. (Ed.). *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*. Freiburg : [s.n.], 1974.
- DERRIDA, J. *Del espíritu*, Valencia : [s.n.], 1989. FRANK, M. *Grenzen der Verständigung*. Frankfurt : [s.n.], 1988.
- HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt : [s.n.], 1979.
- _____. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt : [s.n.], 1985.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt : [s.n.], 1982.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt : [s.n.], 1982.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt : [s.n.], 1982.
- KERSTING, W. *Positionen der politischen Philosophie der Gegenwart*. Hagen :

[s.n.], 1989, v.3.

LYOTARD, J. F., Beantwortung der Frage: was ist postmodern? *Tumult* 4, 1982.

_____. *El entusiasmo*. Barcelona : [s.n.], 1994.

_____. *Au juste*, Paris : [s.n.], 1979.

_____. Grundlagenkrise. In: *Neue Hefte für Philosophie*, H. 26 : [s.n.], 1986.

MÜNCH, R. *Theorie des Handelns*. Frankfurt : [s.n.], 1988.

RÖTZER, F. (Ed.). *Denken das an der Zeit ist*. Frankfurt : [s.n.], 1987.

STEFANOV, N. (Ed.). *Bosnien und Europa*. Frankfurt : [s.n.], 1995.

WELLMER, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt : [s.n.], 1985.