

Habermas y la Epistemología de la Comunicación. Conversación con Guillermo Hoyos y Ángela Calvo

Cesar Augusto Delgado Lombana*

A modo de introducción a la entrevista

“En ciencia decide la forma de plantear la pregunta.” Que uno se encuentre en el camino acertado no se reconoce exclusivamente por el hecho de que éste conduzca a una respuesta. Lo contrario puede ser el caso. Quien se encuentra en el camino acertado del preguntar no tiene por qué tener fácilmente a mano una respuesta. Al revés, quien tenga dificultades para responder aprende a ver preguntas nuevas. A pesar de los desvíos y extravíos, este es el camino de la investigación científica. Los caminos de la investigación conforman caminos hechos de preguntas.

Hans-georg Gadamer¹.

El papel de las preguntas en la ciencia es fundamental, afirmar que el cuestionar constante es el nous de la investigación científica es imponer un imperativo a la razón misma, que reclama para sí una reflexión sobre sus posibilidades y límites. En efecto, la razón está dada por principio fundamental, nuevamente como sustancia inmanente que permite al sujeto la facultad de ordenar los datos del entendimiento

¹ GADAMER, Hans-georg. “Tras las huellas de la hermenéutica (1994).” En: El giro hermenéutico. Madrid, Catedra, 2001. P. 102.

en ideas². Empero, la razón, al cumplir esta empresa, necesita volcarse sobre sí y reformular el papel que cumple dentro de las estructuras fundamentales de la ciencia, lo cual posibilita acercarse al problema fundamental de la gnoseología: ¿Qué es el conocimiento? De esta pregunta general se desprenden otras: ¿cuáles son las estructuras del conocimiento?, ¿cuál es el origen del conocimiento? Interrogantes que se sintetizan en los siguientes: ¿qué es la realidad? y ¿cuáles son las posibilidades del sujeto de conocer la realidad?

Kant vuelve sobre el asunto, con el objetivo de hallar los límites del conocimiento puro y, a su vez, de captar el origen de este conocimiento, el cual es un enigma y lleva a la metafísica a caer en el error de una especulación sin objeto. Unida a esta preocupación, se encuentra la de explicar las estructuras de la ciencia que, aunque los pilares de su edi-

² Es necesario volver sobre la diferencia establecida por Kant entre razón y entendimiento, la cual es descuidada por no efectuar un análisis sobre el conocimiento. Del entendimiento puede afirmarse que es la facultad que permite al sujeto aprehender los fenómenos mediante datos de la sensibilidad que son esquematizados en categorías. De la razón se dice tiene por tarea dar unidad a las categorías creadas mediante la sensibilidad y presentarlas en ideas. Empero, debe abordarse la diferencia entre razón y razón pura. La razón debe comprenderse como una facultad mayor del conocimiento obtenido por la mera experiencia, que tiene sus orígenes en los sentidos. La razón pura, por otra parte, se encarga de rastrear las posibilidades y estructura del entendimiento.

*Cesar Augusto Delgado

Lic. en Ciencias Sociales Universidad Pedagógica Nacional, Master en Filosofía Pontificia Universidad Javeriana. Estudiante de doctorado en Filosofía Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente profesor asociado tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura y profesor cátedra de la Universidad Pedagógica Nacional.

E-mail: hermeneia18@gmail.com



ficio descansan en el conocimiento a priori, necesita indagar sobre la función de la experiencia. En suma, el objetivo es alcanzar la explicitación del camino que permita conformar la unidad de la síntesis del conocimiento científico.

El filósofo de Königsberg emprende el análisis formulando el problema del conocimiento, lo cual sugiere que se encuentra frente a una aporía que lo lleva a preguntar sobre las posibilidades de la metafísica de erigirse como ciencia; para esto, efectúa un estudio de las áreas de conocimiento de su época y, llevando el método de las ciencias físico-matemáticas al campo de la metafísica, pretende consolidar una revolución copernicana que culmine en la estructuración de la metafísica. En efecto, en el prólogo a la *Crítica de la razón pura*³, ya es posible rastrear la inversión propuesta por Kant, la cual dejó como objetivos: trazar los límites de la razón, diferenciar entre el objeto propio del entendimiento y el objeto de la razón y finalmente presentar los límites del conocimiento en la cosa en sí.

Ahora bien, el análisis propuesto por Kant tiene ya un primer punto de partida (enunciado anteriormente): *el giro copernicano*. Enseguida y con base en éste pretende, en la

Introducción a su crítica, iniciar la resolución de su problema angular: ¿Qué es el conocimiento? Para esto divide la Introducción en VII partes que culminan con la formulación de la "Crítica de la razón pura" como ciencia especial.

Kant y la distinción del conocimiento: conocimiento puro y empírico

Al formular la pregunta ¿qué es el conocimiento?, Kant se ve en la obligación de diferenciar entre dos formas del mismo, que aunque posean un punto de partida en común, no por ello provienen del mismo lugar. En efecto, el punto inicial del conocimiento es la *experiencia*, la cual pone al sujeto frente a una serie de objetos que se le dan en el plano fenoménico y excitan los sentidos, lo que tiene por resultado activar la facultad de conocer. En suma, afirma Kant, todo conocimiento inicia con la *experiencia*, lo cual queda comprobado al contrastarlo con el orden temporal. No obstante, el problema que se le manifiesta al filósofo es el de hallar de dónde proviene el conocimiento cuya génesis no es la experiencia.

En rigor, Kant pretende indagar sobre las posibilidades de alcanzar un conocimiento que se encuentre libre de todo factor empírico, es decir, libre de la contingencia de los sentidos, empresa que lo pone de cara a la estructuración crítica

de la ciencia. La formulación es la siguiente: ¿de qué tipos de conocimiento se compone la ciencia para alcanzar su estatuto? Empero antes de dar respuesta, Kant diferencia entre *conocimiento a priori* y *conocimientos a posteriori*.

Consiguientemente, al menos una de las cuestiones que se hallan más necesitadas de un detenido examen y que no pueden despacharse de un plumazo es la de saber si existe semejante conocimiento independiente de la experiencia e, incluso, de las impresiones de los sentidos. Tal conocimiento se llama *a priori* y se distingue del empírico, que tiene fuentes *a posteriori*, es decir, en la experiencia⁴.

Kant traza la guía para diferenciar entre dos tipos de conocimiento de los cuales hasta el momento se ha dicho lo siguiente: tienen en común que comienzan en un mismo punto: la experiencia; sin embargo, no proceden los dos del mismo lugar. Para el caso del conocimiento *a posteriori* su génesis es la experiencia, la cual nos entrega datos como color, textura, peso y tamaño. De estos datos se encarga el entendimiento, que los clasifica en categorías. En este orden de ideas, también es posible decir del conocimiento *a posteriori* que por tener sus raíces en la experiencia lo obtenido no puede consti-

tuirse como conocimiento necesario ni universal ya que queda capturado en la contingencia; de esto se desprende que la ciencia se fundamenta en conocimientos *a priori* que se formulan en leyes necesarias y universales, sin embargo Kant deja una pregunta abierta: ¿De dónde procede este conocimiento y cuál es su posibilidad de ser?

Kant, al continuar con su análisis, advierte que la expresión *a priori* no es suficiente para diferenciar el conocimiento puro del empírico, dado que puede afirmarse que ciertos conocimientos *a priori* pueden proceder de datos de la experiencia, esto lo obliga a crear una esquematización más completa de los tipos de conocimiento: Conocimientos *a posteriori* y conocimientos *a priori*, que a su vez se distingue del conocimiento *puro*, el cual no se ve sometido a los datos empíricos.

Criterios indispensables para diferenciar el conocimiento puro del empírico

Kant para adelantar su empresa, necesita establecer límites seguros a los tipos de conocimientos anteriormente esquematizados. De este intento descubre que el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori* comparten un elemento en común y es que ambos expresan una forma de ser, una realidad. En efecto, el conocimiento *a posteriori* menta un ser causal inmerso

KANT, Immanuel. "Prologo a la segunda edición." En: *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e índices, Pedro Ribas. México, Taurus, 2006. P. 15-35. A VII-XLIV.

⁴ *Ibíd.* P. 42. B2. Las cursivas son mías.



en el plano fáctico, caracterización que limita sus objetos a un ahora y a un aquí que no le permiten sino la disposición inmanente. De otro lado, los conocimientos *a priori* se levantan sobre toda facticidad presentando un ser que se expresa en la necesidad y la universalidad de leyes que son trascendentales y, por tanto, apodícticas. Éste es el resultado encontrado por Kant, a pesar de hallar que ambos tipos de conocimiento expresan un ser, sus características son distintas: unos son universales y otros contingentes.

En consecuencia, se encuentra, en *primer lugar*, una proposición que, al ser pensada, es simultáneamente *necesaria*, tenemos un juicio *a priori*. Si, además, no deriva de otra que no se válida, como proposición necesaria tenemos un juicio *a priori*. En *segundo lugar*, la experiencia nunca otorga a sus juicios una *universalidad* verdadera o estricta, sino simplemente supuesta o comparativa (inducción), de tal manera que debe decirse propiamente: de acuerdo con lo que hasta ahora hemos observado, no se encuentra excepción alguna en esta o aquella regla. Por consiguiente, si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino

que es válido absolutamente *a priori*⁵.

La cita anterior evidencia los límites trazados a los tipos de conocimiento y, más aun, acentúa la diferencia entre el conocimiento *a priori* y el *puro*, este último explicitándose en su universalidad, en la trascendentalización de sus juicios que lo dejan libre de toda experiencia y es precisamente en el juicio donde el conocimiento se presenta a la consciencia del sujeto pero ya determinado por un factor, sin el cual caerían en el error: el principio de contradicción. En efecto, todo juicio se compone de dos términos o premisas que deben conducir a una conclusión lógica, es decir, que el juicio captado se inscribe en los límites de la lógica formal, o proposicional, que obliga a que tanto el sujeto como el predicado no se destruyan mutuamente. Esta regla la comparten ambos tipos de conocimiento; sin embargo, ya se afirmó que se alcanza un conocimiento *puro* cuando éste es capaz de universalizarse. Siguiendo a Kant, puede concluirse parcialmente que, "necesidad y universalidad estricta, son, pues, criterios seguros de un conocimiento *a priori* y se hallan inseparablemente ligados entre sí"⁶.

5 Ibid. P. 43. B4.

6 Ibid. P. 44. B4-B5.

La metafísica como analítica de los conocimientos *a priori*

La diferenciación entre los tipos de conocimiento ha llevado a Kant a trazar límites rigurosos entre lo *a priori* y lo *a posteriori*; sin embargo, aún quedan dos fisuras en el análisis kantiano: la primera versa en estudiar la existencia de un conocimiento que se coloque por delante de toda experiencia, en donde ningún objeto empírico se encuentre y en el cual los juicios se extiendan más allá de la causalidad. Es aquí donde Kant ve la posibilidad de plantear nuevamente el problema de la metafísica. El objetivo es que la razón concrete su teleología: formular la investigación de los objetos de la razón pura. Allí donde la experiencia no puede servirnos de directriz, ingresa la metafísica que una y otra vez vuelve sobre la aporía fundamental.

Estos inevitables problemas de la misma razón pura son: *Dios, la libertad y la inmortalidad*. Pero la ciencia que, con todos sus aprestos, tiene por único objetivo final el resolverlos es la metafísica. Esta ciencia procede inicialmente de forma *dogmática*, es decir, emprende confiadamente la realización de una tarea tan ingente sin analizar de antemano la capacidad o incapacidad de la razón para llevarla a cabo⁷.

7 Ibid. P. 45. B7.

El imperativo de la formulación kantiana es evidente, la razón se dispone a delimitar y abordar su propio objeto: los conocimientos puros, donde la razón se pone frente de sí; en efecto es aquí donde el *lógos* se somete a examen frente al tribunal de la razón pura. Sin embargo, la ciencia que pretende captar el espíritu de la razón es la metafísica. En rigor, el Filósofo de Königsberg vuelve sobre el problema central de toda su formulación y el cual implícitamente se ha venido planteando: *¿Cuál es el origen de estos conocimientos?, ¿cómo son captados por el entendimiento del sujeto? y ¿cuál es su carácter de validez?*

Para Kant, el carácter de predicción insinúa una pérdida constante del examen crítico que la razón debería efectuar sobre el conocimiento *a priori*. En efecto, todos dan por conocido su origen y validez, esta certeza se ha heredado de la matemática en donde se ha supuesto que todo su conocimiento es *puro*. Sin embargo, Kant insiste en que el olvido por la pregunta de los límites, extensión y validez de los conocimientos *a priori* lleva a confundir a estos con los conocimientos *puros*, los cuales no se ven inmiscuidos en la trama conceptual, en donde se agrega al concepto dado sobre el objeto, otras formas de las que se desconoce su procedencia.

La segunda problemática denunciada por Kant es ésta: si no se vuelve a efectuar un análisis crí-



tico sobre los conceptos del conocimiento *a priori*, se le dará validez a una serie de conceptos que se añaden al concepto presentado *a priori*, sin conocer su origen, lo cual lleva a la confusión entre lo verdaderamente *puro* y lo *a priori*.

Una buena parte –tal vez la mayor– de las tareas de nuestra razón consiste en analizar los conceptos que ya poseemos de los objetos. Esto nos proporciona muchos conocimientos que, a pesar de no ser sino ilustraciones o explicaciones de algo ya pensados en nuestros conceptos (aunque todavía de forma confusa), son considerados, al menos por su forma, como nuevas ideas, aunque por su materia o contenido no amplíen, sino que simplemente detallan, los conceptos que poseemos. Ahora bien dado que con este procedimiento obtenemos un verdadero conocimiento *a priori* que avanza con seguridad y provecho, la razón con tal pretexto, introduce inadvertidamente afirmaciones del todo distintas, afirmaciones en las que la razón añade conceptos enteramente extraños a los ya dados y, además, lo hace *a priori*, sin que sepa cómo los añade y sin permitir siquiera que se plantee este cómo. Por ello quiero tratar desde el principio, de la dife-

rencia de estas dos especies de conocimiento⁸.

En rigor, la razón debe efectuar un análisis de los conceptos que ha construido sobre el objeto; esto le permite avanzar sobre suelo firme, es decir, no descuidar la procedencia de cada concepto dado *a priori* sin antes estar completamente seguro de ello; de ahí que el examen crítico de Kant se dirija a dos puntos fundamentales: la formulación de los juicios *analíticos* y *sintéticos* y el examen crítico de la matemática.

El problema de los juicios en la formulación Kantiana

Cabe volver sobre la relación de juicio y conocimiento; en efecto, se insinuó que tanto el conocimiento *a priori* como el *a posteriori* tienen una relación: ambos predicen una realidad, empero con distinta forma de ser, una causal y otra universal. Se afirmó, además, que este ser se manifiesta a la conciencia del sujeto mediante juicios que se ven determinados por el principio de contradicción, en donde *sujeto-predicado* no pueden presentarse como antípodas, sino que deben conducir a una síntesis lógica. Sin embargo, esta estructura de los juicios es insuficiente y es necesario estudiar por separado el esquema presen-

tado por Kant: Juicios *analíticos* y juicios *sintéticos*.

Los juicios *analíticos* tienen una característica específica y es que no agregan nada al sujeto, el predicado se halla contenido en el mismo y esto permite que se enmarquen en el principio de identidad. Son también denominados como *explicativos* en la medida que descomponen al sujeto en sus conceptos, los cuales, puede insistirse, se hallan contenidos ya en él. Esto lleva nuevamente a afirmar, que el predicado no pone nada al sujeto. De aquí se explicita su carácter de universalidad y validez.

En tanto, los juicios *sintéticos* expresan una relación en la que el predicado no se encontraba implícito en el sujeto añaden algo a éste; también son denominados *extensivos*. En efecto, el agregado que pone el predicado al sujeto hace que el concepto tenido se relacione con una cualidad que lo lleva a avanzar.

O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna conexión. En el primer caso llamo al juicio *analítico* (afirmativos) son, pues, aquellos en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad; aquellos

en que se piensa dicho lazo sin identidad se llamarán *sintéticos*. Podría también denominarse a los primeros juicios *explicativos*, y *extensivos* los segundos, ya que aquellos no añaden nada al concepto de sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa). Por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse a ninguna descomposición suya⁹.

Frente a este requerimiento, Kant adelanta un argumento que toca directamente a la constitución crítica de la ciencia, que radica en captar cómo para la fundamentación de la misma es necesario que ésta se valga no sólo de los juicios *analíticos* que hasta el momento le permiten transitar de manera firme por los caminos de la razón; además, estos conocimientos necesitan de una síntesis que en todos los casos permitan su avance. En efecto, la seguridad del lindero analítico no puede sacrificar la posibilidad de captar nuevo conocimiento, en este caso de agregar al sujeto un predicado que le permita extenderse sobre lo ya pensado. En rigor, la ciencia tiene una pretensión fundamental y es la de levantarse sobre los cono-

8 Ibid. P. 47. A6-B10.

9 Ibid. P. 48. A7-B11.



cimientos ya obtenidos y esto sólo se logra cuando la síntesis fundamental se explicita: el encuentro de horizontes del juicio *analítico* y del *sintético*.

Sin embargo, puede advertirse que al insinuar que la síntesis de los juicios *analíticos* se encuentra en la experiencia, se vuelve a caer en un problema ya enunciado. Si la universalidad se capta en lo *a priori* y para que el conocimiento avance debe encontrar un anclaje fáctico, al parecer se regresa al relativismo y a la imposibilidad de presentar conocimientos apodícticos. De esta forma, es necesario pensar qué salva la universalidad del conocimiento. El argumento de Hume es demoledor: se enmarca en el escepticismo radical, no hay diferencia entre los juicios, la síntesis es un argumento suficiente para comprobarlo, la ciencia es una ficción a la que hemos atendido por costumbre. La secuencialidad presentada por ésta nos ha llevado a creer ciegamente en la universalidad de ciertos conocimientos. Según Hume, todo nuestro conocimiento proviene de la experiencia, los sentidos son el único vehículo capaz de transmitir conocimiento. Hume, de esta forma, advierte que aquello que conocemos por conocimiento simplemente se compone de imágenes y sensaciones.

Inmediatamente, Kant refutar el argumento de Hume. El alemán ya advirtió que todo nuestro cono-

cimiento comienza con la experiencia, pero no todo precede de ella. Hasta el momento se conoce de dónde provienen los conocimientos *a posteriori* y los juicios *sintéticos*, pero la incógnita fundamental aún no ha sido resuelta: ¿de dónde proviene nuestro conocimiento *a priori*? El problema parece encontrar en el análisis kantiano una solución parcial. Hume olvida revisar el contenido tanto de los conocimientos como de los juicios y en esto radica el problema. Las sensaciones se remiten a la causalidad propia de la contingencia y, de otro lado, lo *a priori* se refiere de un objeto a otro; de esto es posible adelantar que Kant salva el argumento en la diferencia que posteriormente entabla entre intuición pura y intuición empírica. Por el momento se evidencia que la ciencia necesita de conocimientos que tengan la posibilidad de ser *a priori* y a la vez *a posteriori*, para alcanzar por esta vía la síntesis necesaria.

El objetivo final de nuestro conocimiento especulativo *a priori* se basa por entero en semejantes principios sintéticos o extensivos. Pues aunque los juicios analíticos son muy importantes y necesarios, solamente lo son con vista a alcanzar la claridad de concepto requerida para una síntesis amplia y segura, como corresponde a una adquisición realmente nueva¹⁰.

¹⁰ Ibid. P. 50. B14.

Análisis crítico de las ciencias: fundamentación de los juicios sintéticos a priori

Kant deja abierto un nuevo interrogante: ¿cómo es posible la fundamentación de un conocimiento que, en tanto *a priori* también, sea *a posteriori*? O, en otras palabras: ¿cuál es la posibilidad de estructurar la ciencia sobre los juicios *sintéticos a priori*?

Para responder a la cosa, el Filósofo de Königsberg emprende un examen crítico de las ciencias que se presupone están estructuradas en los juicios *a priori*. En principio, de la matemática, de la cual asegura que, contrario a lo que se ha creído, sus juicios son sintéticos. Para comprender la tesis kantiana, es necesario volver a la metafísica propuesta por Descartes. En efecto el francés, ve en el conocimiento y juicios de la matemática el acceso perfecto para fundamentar un conocimiento libre de las imperfecciones de los sentidos¹¹, lo que lleva a Descartes a exigir que toda representación científica y universal debiera pasar por el método enseñado por esta ciencia. En rigor, Descartes tiene por cer-

¹¹ Recuérdese la afirmación de descartes en el desarrollo de la primera meditación. "Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien; he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez." DESCARTES, Renato. "Meditación primera." En: Meditaciones metafísicas. Traducción, notas, e índices, Manuel García Morente. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1937. P.20.

teza que toda la matemática se fundamenta en los presupuestos analíticos; muestra de ello es que es la expresión perfecta del principio de contradicción.

Sin embargo, el francés olvida algo: que la fundamentación de la matemática en los juicios analíticos la deja sin anclaje alguno, es decir, que no es más que la explicación de los conceptos que pertenecen a ella misma, cae indefinidamente en el axioma y el conocimiento no avanza. Más aun, los presupuestos de regularización de la analítica contrastados con el plano objetivo y su posible concatenación no poseen una explicación satisfactoria. De esta forma, la explicación metafísica descansaba sobre un suelo endeble: la congruencia entre la matemática y la realidad se manifiesta gracias a Dios, o aun raciocinio proveniente de lo divino (metateología).

Kant descubre, que lo que toca a la relación analítica se limita a la unión de dos elementos que componen una operación, pero el desarrollo de la misma es la que arroja el resultado, es decir, es necesario acudir a la percepción (intuición), en donde el predicado le agrega algo al sujeto, $7+5=12$. En efecto, en el desarrollo de la operación el sujeto se vale de sus manos para efectuar la distribución de las cantidades, o en otros casos reemplaza sus manos por una operación mental, y es aquí en donde se presenta la síntesis.



En seguida, Kant dirige su atención a la ciencia natural en donde observa la unidad de su argumento: la física contiene juicios *sintéticos a priori* como principio.

En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia», o bien: «En toda transmisión de movimiento, acción y reacción serán siempre iguales». Queda claro en ambas proposiciones no sólo que su necesidad es a priori y, por consiguiente, su origen, sino también que son sintéticas. En efecto, en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo su presencia en el espacio que llena. Sobrepaso, pues, realmente el concepto de materia y le añado *a priori* algo que no pensaba en él. La proposición no es por tanto, analítica, sino sintética y, no obstante, es pensada *a priori*¹².

En rigor, Kant pretende avanzar en la metafísica valiéndose de este presupuesto. En efecto esta ciencia se encuentra en una posición en la que no avanza, ya que se ha detenido en la especulación conceptual en la que ninguna intuición se aplica a un objeto. Se presupone analítica, por tanto universal, empero no ha procedido a un examen de los límites de la razón y de su objeto. Bajo esta perspectiva, Kant espera

que la metafísica no sólo se límite a la interpretación de conceptos que el sujeto se hace *a priori*, además, exige de ésta ampliar nuestro conocimiento, es decir, crear un cuerpo tético capaz de añadir algo al concepto presupuesto, pero a su vez con la posibilidad de arrancarse de la experiencia. En rigor, la metafísica debe poseer juicios *sintéticos a priori*.

Empero, en el análisis propuesto, queda aun descuidado un elemento fundamental. La explicación kantiana de las matemáticas nos dejó algo claro: éstas se fundan en juicios sintéticos, pero al tiempo son *a priori*, en tanto sus leyes son universales, es decir, se funda en una intuición pura. En efecto la percepción pura o intuición no necesita de los sentidos para formular sus juicios a esto corresponde la existencia de una intuición empírica que se funda en la experiencia. Ahora el imperativo es diferenciar entre los dos tipos de intuición, para de esta forma fundamentar los juicios *sintéticos a priori*.

Conclusión

Hasta este instante la obra capital de Kant nos permite presentar siete conclusiones parciales:

- La formulación de la metafísica como ciencia nos obliga a realizar un examen crítico de los tipos de conocimiento, a diferenciar el conocimiento a priori del a posteriori,

que aunque los dos comienzan con la experiencia no por esto proceden ambos de ella.

- La diferencia de los dos tipos de conocimiento radica en el contenido de los mismos. En efecto, el conocimiento a priori se refiere a un objeto mediado por la intuición pura y el a posteriori, a objetos de los sentidos.
- De los dos tipos de conocimiento surgen dos tipos de juicios: Analítico y Sintético. Los primeros se caracterizan por ser la expresión perfecta del principio de contradicción, de esto se desprende su carácter de necesidad y universalidad (apodícticos). Los segundos se hallan mediados por la contingencia de los sentidos, de lo cual radica que sus productos sean contingentes.
- El análisis de los tipos de juicios lleva a presuponer que la ciencia se fundamenta en principios a priori, sin embargo, a la vez que es analítica también extiende su conocimiento. Esto llevó a pensar en la existencia de un conocimiento que a su vez que puro, también fuera sintético.
- El error de la metafísica moderna es dar por sentado que la matemática se fundamenta enteramente en juicios a priori, la matemática posee juicios sintéticos que al correlacionarse con el a priori permiten extender el conocimiento.
- La ciencia incluyendo la metafísica, debe sustentar su conocimiento en juicios sintéticos a priori, los cuales permiten no sólo un análisis del

concepto ya tenido del sujeto, sino además, agregar un predicado que nos permita avanzar en nuestro deseo de saber.

- Esta clase juicios se fundamentan en dos tipos de intuición: pura y empírica que permitirá a Kant en el planteamiento de la estética trascendental asegurar el que espacio no es un concepto sino una intuición.

Toda conclusión es una puerta a reflexiones futuras, por este motivo esta última parte esta dedica ha encontrar puntos de discusión en torno al planteamiento kantiano.

Problemas del análisis

Entenderse no implica desde luego coincidir. Al contrario, allí donde se da plena coincidencia se hace superfluo entenderse. Siempre se busca o se alcanza el entendimiento sobre algo determinado, sobre algo acerca de lo que no hay un entendimiento pleno.

Hans-georg gadamer¹³

El análisis kantiano es el pilar fundamental de la filosofía moderna, ya que por primera vez se somete a examen los límites de la razón y de aquí las posibilidades de la metafísica para erigirse como ciencia. El trabajo de Kant pretende heredar un suelo firme a la tradición metafísica

¹² Ibid. P53. B18.

¹³ Gadamer, Hans-Georg. Op. Cit. P. 85.



y además dejar planteados los presupuestos fundamentales de lo que hoy en día conocemos como ciencia. En suma, efectuar una reflexión que indague por dos regiones específicas: la teoría del conocimiento y la epistemología. De las dos primeras secciones de la *Crítica de la razón pura* se pueden ya extraer algunos puntos que nos pueden colocar en problemas para entender el presupuesto kantiano; sin embargo, el no entendimiento es el no ser que permite a la ciencia avanzar hacia el ser.

- A ¿Cuál es el papel del análisis kantiano en la comprensión gnoseológica de la ciencia en el siglo XIX?
- B Las limitantes del método kantiano, son quizá el punto más sensible de su estructura, restringir el análisis del conocimiento a las ciencias físicas deja encerrada toda reflexión en ellas, en donde es posible no se pueda más que obtener una leves pistas de las posibilidades del conocimiento en esta área de la investigación y no en general.
- D Si todo el trabajo descansa sobre el presupuesto de la física todas las ciencias quedan atada a ella, por tanto, supeditadas a comprender lo ente desde este único horizonte de interpretación
- E Cómo dar el paso de la pregunta por el fundamento a la esperanza normativa por la vía del lenguaje como centro constitutivo del entendimiento humano

Estás preguntas nos permiten entender con Hoyos y Calvo que gran parte de los retos que asume pensar la modernidad, implica, por un lado, afrontar la imposibilidad de responde a las por la intersubjetividad y el lenguaje desde el horizonte cartesiano kantiano, y por el otro, lanzarnos a la búsqueda del sentido por la vía del lenguaje, al actuar comunicativo. Con Hoyos y Calvo afirmar que la cosa en sí kantiana no es más que el mundo de la vida, en el que se me presenta el Otro y la Otra como horizonte de experiencia. Demos paso a la conversación.

Referencias

- Descartes, R. (1937). Meditación primera. En: Meditaciones metafísicas. Traducción, notas, e índices, Manuel García Morente. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Gadamer, H. (1994) Tras las huellas de la hermenéutica. En: El giro hermenéutico. Madrid: Catedra.
- Kant, I. (2006) En: Crítica de la razón pura. Traducción, notas e índices, Pedro Ribas. México: Taurus.

Cesar Delgado (C.D): en primera instancia quiero agradecer al doctor Guillermo Hoyos y a la doctora Angela Calvo por recibirnos en el Instituto de Bioética y concedernos la entrevista, la cual girará en torno a la teoría Habermasiana. Dos personas que se han interesado por la filosofía para no filósofos; es decir, para nosotros, para los que siempre seremos eternos aprendices. Yo quisiera que los dos doctores se presentaran, que nos cuenten un poco de su recorrido académico, antes de comenzar con la parte más formal.

Angela Calvo (A.C): mi nombre es Angela de Saavedra, trabajo en la facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana, estoy aquí con mi maestro ilustre el profesor Hoyos con quien realizo mi tesis doctoral. Mis áreas especiales de trabajo son: filosofía práctica y filosofía moderna, actualmente estoy trabajando la tesis en David Hume.

Guillermo Hoyos (G.H): soy Guillermo Hoyos, esta vez estaré en la Universidad los Libertadores virtualmente, tengo alumnos que trabajan en las diversas áreas de la Universidad. Estudie Filosofía en la Javeriana, luego Teología en una Universidad en Alemania en Frankfurt. Hice un doctorado en Filosofía en la Universidad de Colonia en Alemania, una de las universidades más antiguas del mundo y relativamente tradicional, a mi regreso a Colombia estuve trabajando un tiempo en la Javeriana y en el Centro

de Investigación y Educación Popular (CINEP), entré a la Universidad Nacional como profesor de Filosofía en el año 1975, me jubilé en el año 2000 con 25 años de trabajo y desde el momento de jubilarme en la Universidad Nacional estoy de director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Javeriana. Doy clases en la facultad de Filosofía con Angela Calvo, normalmente en las áreas de Filosofía Moral, Política y del Derecho. Mi trabajo en Filosofía fue fenomenología y me intereso mucho por temas de Filosofía Política.

C.D: ¿Cómo entramos a la modernidad? ¿Cómo en la modernidad el problema de la comunicación y del lenguaje todavía no se presenta? ¿Cómo entramos a una postmetafísica, algunos la identifican con la postmodernidad? ¿Cuál es la transición de una a otra? No sé si lo podemos tomar desde Habermas directamente o por el paso de las post ontologías en Heidegger, o si se quiere directamente por la gran transición kantiana que hay de Descartes a Kant.

G.H: Bueno la pregunta es sumamente complicada, yo lo tomaría de una manera sencilla y es que piensen ustedes cuál es la diferencia entre algo que consideramos premoderno y algo que consideramos moderno. Habermas efectivamente en su obra fundamental para ustedes como comunicadores, que se llama la teoría



de la acción comunicativa, tiene una introducción muy larga de doscientas páginas y en esa introducción él trata de defender cómo el asunto de las Ciencias Sociales Contemporáneas tiene una componente histórica, y la historia para él de las Ciencias Sociales Contemporáneas tiene un quiebre, el más importante de todos en el paso de lo que él llama del mito a la modernidad, y caracteriza el mito como el de las sociedades cerradas donde todo tiene que ver con todo, donde no se distingue entre el conocimiento referido al mundo objetivo, las ciencias de la naturaleza, el conocimiento referido al mundo social, las así llamadas Ciencias Sociales y el conocimiento referido al mundo personal o subjetivo que son las humanidades y las artes. Caracteriza el paso a la modernidad como la apertura a una sociedad abierta, sociedad abierta que significa una sociedad que se abre a las tres regiones del mundo, por un lado y que por otro, es una sociedad que va tejiendo un sentido de lo público con base en comunicación efectivamente, claro que no está muy explícito porque falta un paso del cual hablaremos seguramente más adelante que se llama el giro lingüístico, el giro del lenguaje, pero ya ahí en la modernidad juega un papel muy importante lo público y la posibilidad de expresarse públicamente sin que a uno lo coaccionen, sin que a uno lo persigan, por decir lo que piensa y yo por ahora dejaría ese rasgo

de modernidad - sociedad abierta, premodernidad - sociedad cerrada y luego ya podemos seguir avanzando un poquito.

A.C: complementando esa idea de modernidad como apertura, quisiera hacer alguna referencia a la modernidad inglesa, que estuvo ligada en primer lugar a la libertad de prensa, de manera que de entrada hay un nexo con la comunicación, justamente el espacio de la metrópolis se movía en las casas de té y en los cafés, donde los periódicos empezaban a generar una opinión pública que sería la matriz de la sociedad civil. Ahora la sociedad moderna tiene que basarse en la comunicación entre los hombres, y un poco dinamizar la vida cotidiana, puesto que es una sociedad desencantada, donde los dioses ya no organizan un solo modelo de vida buena. El otro rasgo que me parece central de la modernidad y que proviene de la reforma protestante que lo rescata tanto Rawls como Habermas, es la evidencia del pluralismo en concepciones religiosas del mundo.

G.H: habría que acentuar todavía en la modernidad algo que es definitivo y es la Ciencia Moderna. Sin el surgimiento de la Ciencia Moderna, pues fundamentalmente lo que a uno le enseñan desde el bachillerato: Galileo, Copérnico, todos los autores de la Física, la Química, es definitivo para la modernidad, es una crítica ante todo

a la Metafísica, podemos hablar de Postmetafísica si queremos, pero sobre todo, es una crítica a que uno conoce o por fe, o por religión, o por creencias. No. Para la modernidad solo se conoce con base en la experiencia, ya es donde el filósofo Kant va a hacer su mejor discurso donde para él, el pensamiento científico que surge en la modernidad es un pensamiento que tiene todas las posibilidades y tiene todas las garantías de conocer objetivamente y por tanto en la modernidad ya se establece una especie de canon de conocimiento científico, en general de conocimiento con base en la experiencia, esto significa un descrédito de la metafísica que es importante y una relativización muy fuerte de la religión, ya el mundo no gira en torno a la religión, si no al conocimiento humano, a la razón humana va a decir Kant.

El conocimiento tiene un momento muy importante: el de la ciencia, la técnica y la tecnología, tiene otro momento importante y es que en asuntos de moral, en asuntos de comportamiento humano, en asuntos de organización de la sociedad, también va a primar un concepto de autonomía, de manera que con la modernidad surge el Estado de Derecho, casi que uno podría decir el estado de derecho va a reemplazar el poder la iglesia. El derecho es algo que nos inventamos los humanos para poderle dar estatuto a una serie de acuerdos a los que llegamos para solucionar

el problema de la violencia, que ya no se soluciona desde Dios o desde la religión, si no desde el contrato social que nos obliga a los ciudadanos y ciudadanas adoptar una serie de normas básicas, en las cuales estamos de acuerdo que son los mínimos para que podamos entendernos.

C.D: ahora me gustaría preguntarles desde la introducción a la crítica de la razón pura, Kant ya esta desvelando de una u otra forma una crisis de la razón, crisis que después acentuará ya con el problema de la técnica, y la tecnología. Pero en concreto, a qué le podríamos llamar crisis de la razón o crisis de la modernidad, profesora Angela.

A.C: bueno la imagen que Kant trae en el prólogo me parece que es muy bella, porque muestra que crisis no es caos, si no crisis es dinámica interna, él habla de la razón perpleja, la razón apunta mas allá de lo que sus límites como conocimiento objetivo le permite. Entonces la paradoja que hay en la razón, es que la razón tenía por tarea no solamente fundar el conocimiento objetivo, si no fundar lo que el profesor Guillermo decía ahora, el derecho, la política y un poco todo lo que son los proyectos de la libertad; sin embargo, en el transcurrir de la modernidad lo que se llama la modernización capitalista se privilegia una sola esfera de la razón que condujo a la positivización entendido muy generalmente,



como que hay un único modelo de conocimiento, que es el modelo del conocimiento científico y por ende, una sola imagen de mundo, la crisis de la modernidad proviene, de una parte de esa unilateralidad del conocimiento entendido como Ciencia y Tecnología, con el desprecio de toda la dimensión práctica, pero por otro lado, el problema de la modernidad es que al despoblarse el mundo de dioses, se endiosó la razón como facultad individual, entonces quedo presa toda la posibilidad de racionalización del mundo en el individuo, entonces la crisis de la modernidad va a cuestionar ese meta relato de la subjetividad y es donde va a parecer lo que ya se mencionaba como el giro lingüístico, como el único camino para garantizar el reconocimiento y la diferencia.

G.H: la expresión de Kant es muy bonita para concretar lo que se preguntaba sobre la crisis de la modernidad, entonces está muy claro para Kant, la razón humana es más extensa que el entendimiento humano, entonces una cosa es lo que podemos conocer con base en la experiencia y con base en las categorías científicas, fundamentalmente la categoría de causalidad, y Kant tiene esta expresión en la crítica de la razón pura, mas allá o más acá de lo que el hombre puede conocer con base en su experiencia tiene sentido para el hombre pensar, y lo que piensa el hombre sin hacerle competencia a la ciencia, y la modernidad es completa

por, es mucho más amplia la modernidad que la Ciencia Moderna, lo que puede pensar el hombre es la libertad humana con la cual puede solucionar el asunto moral, el hecho de la moral, que ya no lo pude solucionar todo el mundo solo con religión, porque no todos creen, no todos pertenecen a religiones, hay algunos que no son musicales religiosamente. Y Kant dice que con base en la idea de libertad, y con base en la utopía, en poder pensar utopías, puede ser un zumo bien exterior a la historia para los que son musicales religiosamente, puede ser un sin noble dentro de la historia, como una sociedad cada vez con menos sufrimientos, con una realización del hombre cada vez más plena, sin que signifique que el hombre deje de ser insociable sociabilidad, y Kant dice que eso forma parte del sentido del hombre.

La modernización como decía Angela, empobrece la modernidad y convierte todos los ideales de la modernidad, en ideales de mera productividad, en ideales de mercado, en ideales de competitividad, que en último término hacen al hombre, casi como ponerlo en función del mercado, en función del capital, en función de un progreso, donde parece que no está incluido el hombre. Un premio nobel de economía Amartya Sen puede decir tranquilamente: desarrollo como libertad en contra del neoliberalismo, de manera que ahí se conservaría la idea kantiana de

la complementariedad entre Ciencia, Técnica, Tecnología y Sociedad donde los términos en los que hablábamos de sociedad, son términos libertarios, términos emancipatorios, autonomía, ilustración, atreverse a pensar, todas estas cosas, la estética, la comunicación misma. Pero la crisis de la modernidad es haber convertido todos estos ideales simplemente en modernización.

C.D: Bueno, a mi me gustaría ahora enfatizar un poco, en cómo llega ya durante el siglo XIX la gestación de las Ciencias Sociales y cómo de una u otra forma ya se venía dando una división, que ya Kant hacia entre la posibilidad de una Ciencia empírica que nos da datos sobre fenómenos, es capaz de presentar los racionalizaciones, y esquemas, y cómo nos hace falta una Ciencia que sea capaz de interpretar este giro a la intersubjetividad, este giro al lenguaje. Cuál es esa relación, que se gesta en la modernidad entre Filosofía y Ciencias Sociales o estamos equivocados al suponer.

A.C: Ciertamente en la modernidad en Kant, ya se abre el espacio que ya Guillo mencionaba de lo que se puede pensar, aunque no se pueda conocer objetivamente, porque es el escenario de la libertad; sin embargo, no hay todavía una Ciencia Social, el siglo XIX un movimiento que se conoce como el neokantismo, empieza a pensar cómo las ideas de la razón, eso que esta mas allá del conocimiento objetivo, pero que

daría sentido a la existencia de los proyectos políticos y sociales, podría ser objeto de la Ciencia. Ahí empieza un problema y es cómo garantizar objetividad, cuando el lugar del sujeto que investiga ya no es neutro, si no que es un participante y no un observador. Eso genera a su vez que ante el temor de ser tachadas como ciencias blandas, como conocimiento no objetivo, como ideología entonces esgrimen un método absolutamente rígido y estricto particularmente Max Weber, cuyo criterio es la neutralidad valorativa, con ese modelo se acaban positivizando metodológicamente las Ciencias Sociales y quizás el epígono de esto sea la proclama de Augusto Comte, el padre de la Sociología Moderna: el estadio positivo de la humanidad será el que supere el estadio metafísico y religioso previo. Ahora, igualmente en la curva del camino aparece la mirada que empieza desde la fenomenología de Husserl y que cristaliza en toda la tradición hermenéutica, que pone la sospecha a la imposibilidad de esa neutralidad valorativa, pero más que la imposibilidad, es el reconocimiento de que toda dimensión de realidad está constituida subjetiva e intersubjetivamente. Entonces la ciencia social se caracterizaría por ese mirarse del sujeto así mismo en su práctica que fundamentalmente es lingüística.

G.H: Yo vuelvo un poco al sitio de quiebre, lo que se llama neokantismo, sobre todo al neokantismo que establece la distinción entre ciencias



de la naturaleza y Ciencias Sociales, el desarrollo ya lo pintó Angela. Kant tiene la problemática de la insociable sociabilidad, de la paz perpetua, pero todavía simplemente, sobre eso se hacen discursos filosóficos y se puede decir que toda la filosofía post kantiana es tratar de defender ese sentido trascendente de la persona humana, de la subjetividad, del sujeto lo llamaban ellos. Pero bueno en 1900 se consolidan esas dos corrientes: ciencias de la naturaleza basadas fundamentalmente en un mundo objetivo y en un principio del conocimiento que es el principio de causalidad y por tanto, se requiere que el desarrollo de esas ciencias parta de la actitud del observador, es lo que nos ha llegado hoy en día en los procesos de investigación científica, donde el observador que es el hombre, el científico, el investigador, toma distancia para poder observar de la manera más objetiva posible sus objetos de conocimiento, esto es relativamente fácil en las ciencias de la naturaleza, donde los objetos, son objetos estáticos y se los contempla, se los observa y se lleva a protocolos donde se constata fundamentalmente su comportamiento cuantitativo, también cualitativo con respecto a la causalidad. Entonces tenemos como resultado una explicación causal de los fenómenos, todo cambio tiene su causa etc. Y al otro lado están las ciencias del espíritu muy bonito el primer término, después se van llamando Ciencias Sociales, hoy en

día las llamamos Ciencias Blandas por que a diferencia de las Ciencias de la Naturaleza que pretenden ser universales, necesarias, exactas, rigurosas, las Ciencias Sociales no pueden ser eso. Las Ciencias Sociales entonces en lugar de una explicación causal, deberían esforzarse en una comprensión de sentido y por eso se presenta siempre la dificultad de lo que se suele llamar el obstáculo epistemológico; en la Ciencias Sociales y es que el investigador social, el que está tratando de valorar, investigar y evaluar un fenómeno social. Pongamos el caso del autoritarismo, de la violencia, del unanimismo, del patriotismo, todo este tipo de cosas que hoy en Colombia ya son cartas común y corriente, esa persona que pretende hablar de eso ya no puede decir que esté hablando con neutralidad valorativa, que tome distancia, claro que todo lo dicen, pero cuando comienzan hablar uno se da cuenta que hablan de la fiesta, como les va en ella, y es que en realidad los fenómenos sociales solo se pueden captar si los comprendo y yo los comprendo cada vez mejor cuanto más cercano este de ellos, yo quiero comprender algo tengo que acercarme a eso, si quiero observarlo.

Ahora la ventaja de lo que buscamos en Ciencias Sociales es que no estamos buscando tanto exactitud, cuanto sobre todo, estamos buscando comprensión, o sea son blandas como el papel

secante que es blando, yo no puedo llegar a secar algo con un vidrio, el vidrio si es mucho más exacto, entonces el problema ha sido siempre, que tanta objetividad podemos obtener en ciencias sociales, entonces viene el proyecto Habermasiano, que ya es hora que lo vayamos planteando, y es que para él la verdad entre comillas la objetividad de las Ciencias Sociales no está en el punto de partida, en el punto de partida yo hago un diagnóstico más o menos acertado; por ejemplo, el gobierno de Uribe es autoritario yo hago ese diagnóstico, ahora lo correcto que sea un gobierno de un Estado de Derecho, que se apoya en la legitimidad, que le puede dar la opinión publica etc., eso correcto es casi que un proyecto o sea, como dice Habermas, no importa que en Ciencias Sociales el investigador, no sea observador si no participante, porque lo objetivo, la verdad de las Ciencias Sociales, no está al principio, no es punto de partida es punto de llegada, entonces el punto de llegada, si es el acuerdo al cual podemos llegar diversos investigadores, diversos participantes en un acuerdo sobre mínimos, de cómo podría ser el cambio de esa situación. De esta manera, yo le doy un estatus diferente a las Ciencias Sociales. De pronto Angela puede profundizar un poco más en la perspectiva que ya anunciaba Richard Rorty cuando decía: las Ciencias Sociales y la Filosofía no solo, no pueden ser

teorías, ¿por qué?, porque para hacer teorías tengo que ser participante, tengo que tomar distancia, tengo que abstenerme de valorar, no solo, no pueden ser teorías, si no que afortunadamente no se inventaron para eso, ya en la perspectiva kantiana las ciencias se inventaron para conocer objetivamente, pero lo que va mas allá o más acá de la ciencia es pensar lo que para el hombre tenga sentido, o sea es cierto aspecto motivacional, Rorty va a decir que las Ciencias Sociales y la Filosofía se inventaron para convocar, para motivar, para mover, para inspirar, edificar, un poco para edificar, para construir nación, para construir sociedad civil, cosas de este estilo y yo no sé qué tan importante sea para eso la exactitud, es mucho más importante el sentido retórico, el sentido inspirador, el sentido motivador, y entonces si podríamos dar un paso más adelante de cómo damos el estatuto epistemológico de la Ciencia Dura, de las Ciencias Naturales y qué tipo de estatuto tenemos para las Ciencias Sociales, donde yo ni siquiera me atrevería hablar de estatuto epistemológico, sino más bien de estatuto social, estatuto de pensamiento, estatuto motivacional, estatuto libertario etc.

C.D: Ya entrando a Habermas. Profesora Angela, en concreto que sería la teoría de la acción comunicativa y como la *Teoría de la acción comunicativa* de alguna u otra forma se está nutriendo de dos escuelas básicas; Fenomenología y



Hermenéutica que son las que van a provocar el giro al lenguaje y que de una u otra forma van a permitir, ya sea iniciar sobre el problema de la sociabilidad, sobre el problema del consenso y sobre el problema del disenso, que Habermas va a estar constantemente insistiendo en el.

A.C: Antes de esto quería añadir un detalladito sobre Rorty a la pregunta anterior, el giro lingüístico implica el abandono a la problemática epistemológica y sustituir un poco la pretensión del conocimiento como conocimiento con fundamento por la pretensión de la esperanza social, entonces mientras el fundamento mira a sus raíces, el pensamiento mira al futuro y ese es quizá lo más importante del pragmatismo y eso me permite conectar con el giro pragmático en la filosofía de Habermas, que él lo llama el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia al actuar comunicacional, aquí el experto es Guillo por supuesto muy brevemente yo quisiera señalar lo siguiente: básicamente es el paso de una razón entendida como facultad individual, intra mental a la razón mirada en su uso, es decir somos capaces de lenguaje y de acción, ahí es donde se percibe la razón, entonces el lugar de convocatoria de lo real es esa práctica comunicativa cotidiana, es muy importante señalar que la teoría de acción comunicativa no es una teoría sobre lo que debe ser, es una ciencia reconstructiva, que pretende como su nombre lo indica

reconstruir, como los hablantes cotidianos no los filósofos, ni los científicos, ni los expertos, realmente producen cosas con palabras, es la figura de la razón práctica que antes se llamaba pensamiento, en estos momentos se llama *práctica comunicativa cotidiana*, ahora la expectativa es que esa práctica comunicativa cotidiana, va a permitir aciertos que construyen realidad que si podrían intentar vindicarse o legitimarse, a partir de los diálogos reales que inicialmente fortalece en términos de la argumentación. La argumentación a lo que apuntaría sería encontrar unos mínimos posibles de convivencia social y de proyecto histórico compartido.

G.H: El cuento casi que empezaría con el cambio de paradigma, ya Angela inclusive aludió al título del autor inglés Austin *¿cómo hacer cosas con palabras?*, y la teoría del actuar comunicacional asume que todo absolutamente, todo es posible hacerlo con palabras, inclusive la violencia misma y ese sería un poco el final de la historia, el final de la historia es que hay cosas que la humanidad inveteradamente cree que solo se puede solucionar a bala, a violencia. Pues la teoría de la acción comunicacional que tiene gran intervención con todo lo que se llama política deliberativa, democracia radical, democracia participativa, opinión pública política, opina que el ideal hacia la paz perpetuamente de Kant, si es en el momento, en que pudiéramos

llegar a cambiar balas por palabras, en Bogotá hay un sacerdote que cambia armas blancas por mercado. Nosotros los comunicadores, los filósofos, entre otra cosa, porque los filósofos, señores comunicadores somos políglotas, así no hablemos si no un solo idioma, pero el esfuerzo nuestro es poner a comunicar gente, el ideal sería un día que pudiéramos cambiar en Colombia la guerra por las conversaciones, por la paz, por el entendimiento, de manera que ese cambio de paradigma de una filosofía de la conciencia, de la reflexión, de la epistemología, del diálogo del alma consigo misma, a como conversamos, como nos entendemos. Tiene dos niveles, un primer nivel, el nivel hermenéutico, el de la comprensión, muchas veces piensa uno que las clases en la universidad, y los programas, y las carreras son para ir encontrando verdades, no solo es posible hablar de algún conocimiento, de alguna verdad a partir de una comprensión de todo el fenómeno y de todo el problema por eso ustedes como comunicadores lo importante es que piensen que la comunicación no es para lograr consensos; fundamentalmente la comunicación primero que todo es para abrir, para abrir espacios, para abrir horizontes, para abrir problemas, para abrir preguntas, para todo este tipo de cosas y en ese momento estamos hablando de hermenéutica, de comprensión, de interpretación, de comprender al otro, reconocer

al otro como diferente y ese es el primer momento de la comunicación que todavía no es argumentación. De manera que casi uno tendría que tomar las dos terceras partes de la clase al principio en desorganizar la cosa, y en ampliar la problemática, en abrir y solo al final de pronto con todas esas alternativas que se han abierto, todas las opiniones los cincuenta opinan cosas diferentes, ver si de todo eso se puede todavía conseguir un ramillete muy pequeño, muy breve, muy sencillo de algún acuerdo o alguna cosa de este estilo, de manera que la comunicación Habermasiana tiene dos momentos obvio cuando el empieza a insistir en la comunicación, se insiste mucho en el acuerdo, en el consenso, y por eso se hablaba de cierto racionalismo consensual Habermasiano. No. hay un momento mucho más importante que el consenso, que son los desacuerdos, que es la apertura, es la hermenéutica, es la comprensión, quizá pudiera quedar como resumen de todo una última expresión que tiene Habermas en su último libro donde dice: "sin la intersubjetividad del comprender ninguna objetividad es saber", aquí cuando el científico me dice que el ya puede dar razón de la libertad humana, con base en estudios muy avanzados de la neurociencia, lo primero que yo tengo que preguntarle al científico es el que estima qué es libertad, qué es libertad humana, el que estima que es el hombre, como el científico es tan sensato, yo creo que no me



va a decir, que el hombre es ese cuerpo que en algún momento va a estar en la morgue, no, el hombre es mucho más que eso y desde ese punto de vista Habermas piensa que con la comunicación, con el diálogo, con la conversación, con el debate público político y también en la academia, en la Universidad, con la argumentación, con las demostraciones, nosotros vamos reelaborando, recomponiendo el mundo y la sociedad, un campo muy importante de la comunicación es el ámbito de lo público, donde uno podría decir si la educación, proceso en el que ustedes están, podemos decir que es comunicación fundamentalmente, tenemos que decir que la comunicación fundamentalmente es la llave de la democracia, Habermas dice que la democracia se fortalece, no con la seguridad democrática de este gobierno que es apunta de bala, si no que la democracia se fortalece en el palpitar de lo público, ojo a este término señores comunicadores, en el palpitar de lo público se fortalece, se va fortificando la democracia, la fortaleza de la democracia no es la unanimidad, no es el 91% de aprobación a este gobierno, que no es democrático, la democracia es el fortalecimiento de los disensos, de la posibilidad de estar en desacuerdo, de la posibilidad de pensar diferente, porque solo a partir de pensamientos diferentes podemos ir reelaborando alguna sociedad un poco más alternativa, con más posibilidades

de ofrecerle a cada quien justicia, como equidad, cierto bienestar etc. De manera que ese final para Habermas es un Estado de Derecho democrático donde la democracia es de ciudadanos, el dice no el filósofo, las ciudadanas y ciudadanos han de tener la última palabra y por eso yo creo que ya es hora de que nos vayamos retirando Angela y yo que somos los filósofos, para que las ciudadanas y ciudadanos que son los alumnos tengan la palabra.

C.D: Yo quisiera terminar esta entrevista con algo que me parece muy importante, un asunto que tiene que ver con la formación de los comunicadores en nuestro país, ¿Cómo se puede pensar un comunicador desde la teoría de la acción comunicativa? a propósito de lo que ustedes están conversando sobre problemas del disenso, construcción de ciudadanía, construcción democrática, como pensar utilizando la expresión habermasiana, unas Ciencias Sociales críticas, que no solamente sean reconstructivas, y como el comunicador del estado, como "científico social" puede pensarse desde ahí.

A.C: Bueno yo creo que lo primero sería que los comunicadores se abran a todo el potencial que su área de trabajo encierra, me parece que es terrible el recorte a pensar que la comunicación es una técnica de manejo de instrumentos, digamos elaborar informaciones

muy sofisticadas, hay en todos los escenarios virtuales y de mas, no sé si miraron la entrevista que le hicieron a Alvin Toffler, va a cumplir 80 años, salió en el periódico del domingo, donde él dice que la crisis de todo el desarrollo de lo virtual va a hacer que hemos perdido todo el potencial que tenemos de enriquecernos los unos de los otros, lo primero sería ampliar el sentido de comunicación, no simplemente como medios de comunicación, no simplemente como técnicas de comunicación, si no reconocer que está en el espacio justamente de lo público, pues yo creo que el lugar del comunicador social, hay que entusiasmarse con eso, es el movimiento en la esfera de lo público. Lo segundo es plantear que esa noción no es filosofía pura, por el contrario, es una filosofía que usando la expresión de Habermas, es una filosofía que ha bajado a la plaza de mercado, de alguna manera esa democracia radical que se está proponiendo es la democracia que combina el poder político de las esferas políticas, con el poder comunicativo que es el sensor, es la sensibilidad para la dinámica social, sus necesidades y sus demandas.

G.H: Yo no creo que haya una diferencia muy fuerte entre una comunicación desde el punto de vista filosófico y una comunicación desde el punto de vista del comunicador, eso si hay una crítica desde el punto de vista filosófico, ya Angela en parte lo sugirió, de lo que piensan muchas veces los medios de comunicación,

qué es la comunicación, o sea la comunicación es algo más que simplemente hacer encuestas, la comunicación es algo más que tratar de captar las opiniones de los oyentes, o de oyentes privilegiados como puede ver en un momento esto los gobernantes, para Habermas por eso se llama teoría del actuar comunicacional, es decir, la comunicación es una acción, es un actuar precisamente para ir creando opinión, no es que el comunicador se encuentra la opinión, ahí simplemente la capta y la retransmite y entonces él dice que tiene que ser neutral, que tiene que ser objetivo, que no se puede meter, y entonces tenemos que en un país como estos la opinión no puede cambiar, porque lo único que hacen los grandes medios los financiados por el gran capital, los cercanos a la casa de Nari, esos medios lo único que hacen es entrevistar al presidente, a sus asesores, a sus admiradores, y cuando entrevistan a los opositores es como para tratar de ver como efectivamente la oposición no tiene razón porque de todas maneras el gobierno va ganando. Aquí la teoría del actuar comunicacional es óptimo manejo de los medios y óptimo manejo de las opiniones ya establecidas, pero los comunicadores parece que no se han puesto como función, en que la comunicación crea sentido, en que la comunicación crea opinión, el que la comunicación por tanto crea cambio de opinión, el que la



comunicación crea democracia, el que la comunicación constituye cultura, el que la comunicación constituye educación etc. Los comunicadores casi llegan como Hegel al atardecer a constatar que va ganando Uribe punto, y yo creo que deberían llegar al atardecer de la víspera con alguna idea, por que los comunicadores tienen idea de sociedad y tienen que lucharle a esa idea de sociedad con base en dinamizar lo público, para que efectivamente en esa revolución de lo público, en ese palpitar de lo público se vaya fortaleciendo la democracia, y bueno ustedes estudiantes de comunicación podrán hacer una evaluación ver en qué están: Caracol, RCN, El Tiempo, ahora en manos de Planeta, todas esta cosas donde a ustedes desafortunadamente les va a tocar ir hacer sus prácticas, por que parece que son los únicos, pero que por favor ojala los comunicadores y jóvenes sigan a una serie de opinadores, de la prensa que los hay muy buenos, pero están absolutamente solos, porque la opinión pública política y sobre todo la ciudadanía, está en manos de otros.