

La reconstrucción del discurso filosófico de la modernidad según Habermas

En el presente artículo, mi pretensión fundamental es tematizar los elementos que configuran la teoría de la modernidad de J. Habermas. Para esto voy a tener en cuenta los diferentes trazos que presenta al respecto, a lo largo de su obra, pero, voy a utilizar como referencia básica, uno de sus últimos textos, *Der philosophische Diskurs der Moderne*¹, que con carácter monográfico aborda el problema en cuestión, y en el que Habermas sistematiza y expande sus aportaciones sobre el tema. Una lectura del índice de este texto nos revela, inmediatamente, que su estructura se despliega en torno a doce lecciones, de las que cada una de ellas constituye un tratamiento de los diferentes énfasis en torno al binomio «modernidad-Ilustración», desde Hegel a Niklas Luhmann. Dada la gran variedad de autores que Habermas elige, a los efectos de este artículo, resulta más adecuado entresacar la gramática profunda o la estrategia de fondo, que ofrecer un sumatorio de las aportaciones de los diferentes autores. En este sentido, en primer lugar, voy a ofrecer un

¹ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt 1985). En las referencias bibliográficas que hago de este libro entre el texto, cito primero la versión original alemana, y después la traducción inglesa de Fr. Lawrence, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Boston 1987).

bosquejo del pórtico de la modernidad como una «nueva conciencia del tiempo histórico-social»; en segundo lugar, veremos los dos senderos principales que, tomando como punto de referencia a Nietzsche, deconstruyen genealógicamente el legado de la Ilustración; en tercer lugar, veremos la crítica de Habermas en torno a los planteamientos genealógicos anteriores, y finalmente, reconstruiré el contenido normativo del legado ambivalente de la Modernidad, siguiendo a Habermas.

1. LA CONCIENCIA DEL TIEMPO DE LA MODERNIDAD

Desde fines del s. XVIII viene constituyéndose en la cultura occidental una nueva conciencia de la época (J. Habermas, 1988, 113; R. Kosselleck, 1985)². «El presente se concibe como una transición hacia *lo nuevo* y vive en la conciencia de la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro será distinto» (J. Habermas, 1988, 113). La modernidad es la época que vive para el futuro, que se abre a sí misma a la novedad del futuro (J. Habermas, 1985, 15; 1987a, 6). La modernidad depende exclusivamente de sí misma y *tiene que extraer de sí misma sus elementos normativos*. La modernidad se mira a sí misma desde sí misma, sin ninguna posibilidad de copiar o tomar prestado cualquier otro modelo histórico de producción de la Institución Sociedad (R. Kosselleck, 1985, Cap. III, 4). En el mismo sentido se pronuncia H. Blumenberg, a través de un gran despliegue de erudición histórica, subrayando la legitimidad o el *derecho propio* de la modernidad contra la cristiandad o la antigüedad (H. Blumemberg, 1983). Con la expresión de «edad moderna» o «nueva edad» emergen también nuevas significaciones sociales como: revolución, progreso, emancipación, desarrollo,

2 En este momento de delimitación del concepto de modernidad, Habermas sigue las investigaciones monumentales de R. Kosselleck, *Vergangene Zukunft* (Frankfurt 1979); yo sigo la traducción inglesa: *Futures Past. On the Semantic of Historical Time* (Boston 1985).

crisis y sobre todo *Zeitgeist* (R. Kosselleck, 1985; C. Castoriadis, 1975). Reinhard Kosselleck ha caracterizado la conciencia del tiempo de la modernidad en términos de una *creciente diferencia* entre el «espacio de experiencia» (el pasado) y el «horizonte de expectativas» (el futuro u-tópico, el por-venir). Su «tesis es que, en los tiempos modernos la diferencia entre la experiencia y las expectativas se ha expandido crecientemente; más precisamente, la modernidad ha sido entendida como la nueva edad desde que las expectativas han sido *distanciadas* cada vez más de toda experiencia previa» (R. Kosselleck, 1985, 276). La orientación específica de la modernidad hacia el futuro está conformada precisamente por el hecho de que la modernización social se desgaja del viejo espacio de experiencia europeo del mundo de la vida de los campesinos y de los artesanos... Estas experiencias tradicionales de las generaciones precedentes, son reemplazadas entonces, por una clase de experiencia del progreso, que presta a nuestro horizonte de expectativas, «una nueva cualidad sujeta a ser *históricamente sobrecargada de concepciones utópicas* (J. Habermas, 1985, 22; 1987a, 12; R. Kosselleck, 1985, 279).

Para Max Weber, la modernidad representa el estadio más reciente de un «específico proceso de racionalización cultural occidental»³, que configura una *diferenciación simbólica* de estructuras de conciencia —«Entzauberung der Welt» para Weber—, que se autonomizan de la tutela de la esfera de «lo sagrado». Esta modernidad cultural se convierte en «*modernización social*»⁴, cuando tales representaciones colectivas profanizadas (modernas) —tales como: la ciencia, la técnica, el derecho, el arte, etc.—, son incorporadas en

3 Ver 'La ética protestante y el espíritu del capitalismo', en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1 (Madrid 1983).

4 Sobre el concepto de «modernización» se puede ver con gran provecho: J. Coleman, 'Modernización', en *The Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10; Cl. Offe, 'The utopia of the zero-option modernity and modernization as normative political criteria', en *Praxis International*, vol. 7, 1 (1987); C. Castoriadis, 'Reflexions sur «le développement» et «la rationalité»', en *Domaines de l'homme* (Paris 1986).

instituciones sociales y permiten el despliegue de «sistemas» autónomos como la empresa capitalista y el aparato estatal de la burocracia que operan bajo criterios de acción económico-administrativa o teleológico-estratégica (J. Habermas , 1987b, vol. 1, 197-351).

Pero, el autor, que según Habermas, ofrece una tematización para la comprensión de la modernidad es Hegel. Según Hegel la filosofía está confrontada con la tarea de apropiarse comprensivamente *su propio* tiempo, en el pensamiento. No es posible obtener un concepto de la filosofía misma independientemente del concepto de modernidad (J. Habermas, 1985, 27; 1987a, 16).

Hegel ve la edad moderna como marcada, universalmente, por una estructura de auto-relación llamada «*subjetividad*». Cuando Hegel delinea la fisonomía de la nueva edad (o del mundo moderno), considera que el término «subjetividad» es el *portador*, primariamente, de cuatro connotaciones: individualismo, el derecho a la crítica, la autonomía de la acción y la filosofía idealista (G. W. F. Hegel, 1975b, 657 ss.). Los eventos históricos que son clave en el establecimiento del principio de subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la

cente, Hegel trata de articular la actividad de tal absoluto como un sujeto *universal*, que se manifiesta contra el mundo como la totalidad de objetos posibles, y al mismo tiempo como un yo *individual*, que aparece en este mundo como una actitud particular.

Tomando como base esta comprensión (filosófica) de la modernidad, Hegel trata de reconducir la herencia ambivalente de la Ilustración —no olvidemos que Hegel es un testigo de excepción de la «fractura involucionista» que se produce en el período postrevolucionario de la revolución francesa—, y lo hace reubicando la fundamentación ético-normativa de la colectividad *en el Estado*, actuando éste como una *subjetividad de nivel superior* sobre la libertad subjetiva del individuo⁵. La voluntad individual, que Hegel llama subjetiva está totalmente limitada al orden institucional, y sólo justificada cuando opera dentro del espacio social definido por tales instituciones (D. Hentich, 1983, 31)⁶.

La Razón, en Hegel, se sitúa en el umbral de la filosofía del sujeto —subjetividad—, y esta subjetividad actúa como la única fuente de normalidad, de la que emerge la conciencia del tiempo de la «nueva edad». No obstante, como conocimiento absoluto, la Razón asume una forma tan aplastante que no sólo resuelve el problema inicial de un re-aseguramiento de la modernidad, sino que lo resuelve *demasiado bien*. «La cuestión sobre el auto-entendimiento de la modernidad se pierde en la sonrisa irónica de la Razón. La Razón ha tomado ahora el lugar del *Destino*, y sabe que todo evento de esencial significancia ha sido *ya* decidido» (J. Habermas, 1985, 55

5 Según el Hegel de *La Filosofía del Derecho*, el Estado moderno representa a la «totalidad ética universal», mientras la *societas civilis* representa a la asociación de individuos que persiguen intereses particulares en el marco de un tipo de racionalidad teleológico-estratégica.

6 Un modelo diferente de mediación de lo universal y lo particular «es provisto por la intersubjetividad de nivel superior de la formación de la voluntad no sujeta a la coerción dentro de una comunidad de comunicación... en la universalidad de un consenso fundado, articulado entre las personas libres e iguales, los individuos disponen de un tribunal de apelación que puede ser solicitado contra cualquier forma de concretización institucional de la formación de la voluntad» (J. Habermas, 1985, 54; 1987a, 40).

s.; 1987a, 42). Los jóvenes hegelianos se distancian del intento de Hegel de reemplazar la Razón centrada en el sujeto por un conocimiento absoluto; Marx y la izquierda hegeliana anuncian la «*desublimación de un espíritu*», que meramente resuelve las oposiciones reales emergentes en un tiempo socio-histórico dado (mente/cuerpo, universal/particular, real/aparente, etc.), en la determinación de una autorelación absoluta, hipostatizada por el destino, desactualizando de esta forma tales oposiciones y haciéndolas depender de la sombría auto-transparencia del conocimiento absoluto (Hegel) (J. Habermas, 1985, 68; 1987a, 54). Para Marx no es una autoconciencia omnipotente y omnipresente el principio-fundamento de la modernidad, sino más bien, el *trabajo*, que en la «edad moderna» se manifiesta como una *praxis fragmentada*, ya que el circuito de externalización y apropiación de los poderes esenciales objetivados del ser humano es interrumpido. El productor es despojado del disfrute de sus productos, en los cuales podría encontrarse a sí mismo; de esta forma es alienado de sí mismo (C. Marx, 1976, vol. 1, 36-48; J. Habermas, 1985, 81; 1987a, 64)⁷. En el discurso de la modernidad los acusadores plantean una objeción que no ha cambiado sustancialmente de Hegel y Marx a Nietzsche y Heidegger, de Bataille y Lacan a Foucault y Derrida. «La acusación es dirigida contra una Razón fundada en el principio de 'la subjetividad'». Tal acusación pone de manifiesto que esta razón denuncia y socava todas las formas encubiertas de supresión y explotación, de degradación y explotación, sólo para situar en su lugar una forma de racionalidad no atacable. Este régimen de una subjetividad «inflada» como falso absoluto, transforma los medios de emergencia de la conciencia y la emancipación en meros instrumentos de objetivación y

⁷ No obstante, para Habermas, Marx, así como Hegel, permanece dentro de la filosofía del sujeto que localiza la razón en la racionalidad teleológica del *sujeto actuante* en lugar de en la reflexión del *sujeto cognoscente* (Hegel). Pero, en la relación entre un agente y un mundo de objetos perceptibles y manipulables sólo la racionalidad cognitivo-instrumental sustenta una actitud pragmático-formal hacia el mundo (J. Habermas, 1985, 82; 1987a, 65; 1987b, vol. 1, 285 ss.).

control, tal régimen difunde para sí mismo una inmunidad misteriosa en la forma de una prolongada dominación enmascarada. La opacidad de la «jaula de hierro» de una razón que ha devenido positiva desaparece, como en la brillantez resplandeciente de un palacio de cristal completamente transparente. Todos coinciden en este punto: *estas fachadas cristalinhas tienen que ser hechas añicos*» (J. Habermas, 1985, 70 s.; 1987a, 55-56).

2. LOS TRAZOS GENEALOGICOS EN LA MODERNIDAD

La «impureza» aplastante de la Razón, su inevitable encarnamiento en la historia y la tradición, en la sociedad y en el poder, en la práctica y el interés, en el cuerpo y el deseo, aparece en la proclamación heroica del fin de la filosofía de Nietzsche, en el «adiós terapéutico» de la filosofía de Wittgenstein, y en la «superación dramática» de Heidegger. Siguiendo el planteamiento de Habermas, voy a mostrar cuáles son los rasgos fundamentales del «*contradiscursos*», que como crítica del subjetivismo y sus consecuencias, ha acompañado a la modernidad desde el principio; su foco de atención es la «*contra-Ilustración*» que tiene su momento álgido en la deconstrucción de Nietzsche, y en dos senderos que teniendo a él como punto de referencia, nos llevan hasta Heidegger y Derrida, por una parte, y a Bataille y Foucault, por otra. Nietzsche representa el primer eslabón de la «*coupure*» con la experiencia de la razón modernista, y despliega con su enfoque genealógico un primer «*horizonte postmoderno*». Nietzsche usa la escalera de la Razón histórica para desecharla al final ganando un pedestal en *el mito*, considerando a éste como *el otro de la Razón* (J. Habermas, 1985, 107; 1987a, 86). En Nietzsche la modernidad pierde su estatus singular, constituye sólo una larga época en la larga historia de una racionalización iniciada por la disolución de la vida arcaica y el colapso del mito (F. Nietzsche, 1967, 136;

Adorno/Horkheimer, 1970)⁸. Nietzsche proyecta sobre la conciencia del tiempo de la modernidad *una actitud utópica* «sui generis», ya que, considera que sólo el futuro constituye el horizonte para la emergencia de los pasados míticos: «el pasado siempre habla como un oráculo: sólo como arquitecto del futuro que conoce el presente, construirá tal futuro». Para Nietzsche, este arquitecto —el destino— se proyecta en la figura de Dionysos: *el Dios que está por venir, o el Dios adviniente* (M. Frank, 1982, 12 ss.; K. H. Bohrer, 1983, 127). Con esta nueva mitología renovada estéticamente, Nietzsche se diferencia de Hegel, ya que para él no es la Razón especulativa, sino la poesía, tan pronto como deviene pública, en la forma de nueva mitología, la que reemplaza el poder unificante de aquél *Imaginario Social Central* que fungía como *Verdad-Fundamento-Ser-Dios*. La poesía que ha devenido autónoma, abre la puerta al mundo de las fuerzas primordiales del mito. Sólo el arte moderno puede comunicar con las fuentes arcaicas de integración social que han sido desecadas en la modernidad. Nietzsche vuelve grupas hacia el «caos primordial» o magma de sentido que es el mito, como el otro de la Razón.

En la estela de Nietzsche Manfred Frank subraya, como motivo decisivo, el hecho de que Dionysos, como *el Dios adviniente*, podría atraer esperanzas redentoras hacia sí mismo (M. Frank, 1982, 12 ss.). «Con Semele, una mujer mortal, Zeus dio vida a Dionysos, que fue perseguido con la ira divina por Hera, la esposa de Zeus, y finalmente acabó en la locura. Desde entonces, Dionysos vaga errante con un rebaño de sá-

8 Adorno y Horkheimer inspirándose en esta intuición de Nietzsche, posteriormente tematizada también por Heidegger, afirman que la consumación de todo ese proceso de racionalización cultural occidental, que sirve de caldo de cultivo a la deconstrucción nietzscheana, se manifiesta como «dominación técnica en la era planetaria», como «maquinización» integral de las cosas y como amaestramiento de los seres humanos; el despliegue de un tal tipo de racionalidad lógico-identitaria, con los griegos, culmina con la cristalización institucional hegemónica de un tipo de «racionalidad instrumental», que constituye el último estadio de tal génesis ontológico-identitaria (Th. Adorno, M. Horkheimer, *La dialéctica del iluminismo* [1970]; M. Heidegger, 'La época de la imagen del mundo', en *Sendas perdidas* [1979] 68-100; C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* [1975]).

tiros y bacantes a través del Norte de Africa y Asia Menor, un 'Dios extranjero', nómada, como dice Hölderlin, que surge a occidente en la «noche de los dioses» y deposita el regalo de la intoxicación. Pero, se supone que Dionysos volverá algún día, renacido a través de los misterios y liberado de la locura (J. Habermas, 1985, 114; 1987a, 91). El se distingue de todos los otros dioses griegos como aquél que está ausente, cuyo retorno está todavía por producirse.

Pero, ya en *El nacimiento de la tragedia* (1872), se observa cómo *detrás* del arte (manifestado en la nueva mitología de la que son portadores los románticos alemanes y los simbolistas franceses) está la *vida*. Nietzsche ha encontrado una teodicea peculiar, según la cual, el mundo sólo puede ser justificado como un fenómeno estético. «La crueldad y el peligro, así como la alegría y el placer, cuentan como las proyecciones de *un espíritu creativo* que se rinde a sí mismo, sin la necesidad del disfrute difuso del poder y la arbitrariedad de sus apariencias ilusorias. El mundo aparece como una red de distorsiones e interpretaciones para las cuales ninguna intención, ni texto, provee una base (fundamento).

Junto con una sensibilidad que se permite a sí misma ser afectada de todas las maneras posibles, *el poder* de crear significado constituye el auténtico núcleo de la *voluntad de poder*. Esta es al mismo tiempo una voluntad de ilusión, de simplificación, de enmascaramiento. El arte cuenta como la actividad metafísica genuina del hombre, porque la vida en sí misma está basada en la ilusión y el engaño... De acuerdo con este análisis, detrás de las pretensiones normativas aparentemente universales se esconden las pretensiones subjetivas del poder de valoraciones. Pero, en estas pretensiones de poder, no son las voluntades estratégicas de individuos las que cuentan, sino *la voluntad transubjetiva de poder* es la que se manifiesta en el flujo y reflujo de procesos anónimos de subjugación (J. Habermas, 1985, 117 s.; 1987a, 94 s.). En este sentido, «la dominación nihilista de una Razón centrada en el sujeto es concebida como el resultado y expresión de

una perversión de la voluntad de poder» (J. Habermas, 1985, 118; 1987a, 95).

De la inflexión nietzscheana surgen dos senderos que prosiguen el despliegue de un «contradiscurso» de la modernidad. Sus principales representantes son Heidegger y Bataille como iniciadores, y Derrida y Foucault como epígonos críticos de aquéllos.

El objetivo de de-construir el racionalismo occidental, que Nietzsche persiguió con una crítica totalizadora de la ideología, Heidegger pretende conseguirlo a través de una «destrucción» de la metafísica (de los fundamentos que procuran el sustento a las ideas, creencias y sentimientos colectivos).

La filosofía última de Heidegger puede ser entendida como un intento de desplazar el énfasis nietzscheano del área de una *mitología* estéticamente revitalizada al de la *filosofía*. «Heidegger investiga los conceptos ontológicos básicos de la filosofía de la conciencia en orden a poner al descubierto la voluntad de control técnico de los procesos objetivados, como aquel impulso subyacente que gobierna el tren del pensamiento de Descartes a Nietzsche. La subjetividad y la reificación distorsionan nuestra imagen de lo inmanipulable... En el sendero de de-construcción de Nietzsche y Marx, Bataille investiga los imperativos de utilidad y eficacia, a los cuales han sido, cada vez más exclusivamente subordinados el trabajo y el consumo, en orden a identificar dentro de la producción industrial una tendencia inherente hacia la autodestrucción en todas las sociedades modernas» (J. Habermas, 1985, 1987a, 102) ⁹.

⁹ Este aspecto se encuentra ampliamente desarrollado en los dos tomos de Heidegger, *Nietzsche* (Pfullingen 1961) 2 vols. (de los que hay traducción francesa, inglesa, y en breve aparecerá la traducción española en la editorial Ariel); también toca este tema en 'The question concerning technology' en Heidegger, *Basic Writings* (New York 1977) en 'Diálogo de Der Spiegel con Martin Heidegger' en *Revista de Occidente* (1976); y en la 'La época de la imagen del mundo' en *Sendas Perdidas* (Buenos Aires 1979).

Ambos para desplegar su «trazo deconstructivo», utilizan otros conceptos como contrapartes de la Razón: así, *Ser* en Heidegger, y *Soberanía* en Bataille. «Como Nietzsche, Heidegger y Bataille buscan más allá de los orígenes de la historia occidental, volviendo a los tiempos arcaicos en orden a redescubrir los trazos de «lo dionisiaco», bien en el pensamiento de los presocráticos (Heidegger) o en el estado de excitamiento alrededor de los ritos sagrados de sacrificio (Bataille). ...«Ser» y «soberanía» son introducidos como contraconceptos de la Razón, de tal manera que permanecen resistentes frente a cualquier incorporación racional. El «Ser» es definido como aquello que se ha *retirado* de la totalidad de los entes que pueden ser aprehendidos y conocidos como algo en el mundo objetivo; la «Soberanía» es aquello que ha sido *excluido* del mundo de lo útil y calculable... Mientras la Razón es caracterizada por una manipulación y valoración calculativas, su contraparte puede ser sólo retratada negativamente, como lo que es invalorable, como un medio en el que el sujeto puede zambullirse si renuncia a sí mismo y se trasciende *como* sujeto (J. Habermas, 1985, 127; 1987a, 102-3).

Heidegger y Bataille desarrollan su teoría por el camino de una reconstrucción narrativa de la historia de la Razón occidental. Heidegger interpreta la Razón como Autoconciencia, en línea con los motivos de la filosofía del sujeto, concibe al nihilismo como la expresión de un dominio técnico del mundo perdido en su moda totalitaria. Bataille, que interpreta la Razón como trabajo, en línea con los motivos de la filosofía de la praxis de Marx, concibe al nihilismo como la consecuencia de un proceso de acumulación compulsivo. El destino enfermo de la producción de plusvalía, que se manifiesta como la necesidad de incrementar el nivel de productividad, culmina en los cambios extravagantes, y en el consumo productivo, anulando las bases para la soberanía autotrascendente y creativa. «El olvido del ser, y la expulsión de 'lo fuera de la ley' son dos imágenes dialécticas, que han inspi-

rado hasta ahora todos los intentos de disociar la crítica de la Razón del modelo de una dialéctica de la Ilustración, y para hacer surgir el otro de la Razón, en un tribunal de apelación ante el que la modernidad pueda ser llamada al orden» (J. Habermas, 1985, 128; 1987a, 104).

Si bien Heidegger y Bataille comparten el objetivo de socavar los fundamentos del racionalismo occidental, la diferencia surge en el procedimiento para llevar a cabo tal objetivo. Mientras Heidegger pretende socavar la fundamentación de la racionalización *cognitiva* o las presuposiciones *ontológicas* de la ciencia objetivamente y la tecnología, Bataille apunta, más bien, con su «contradiscurso» a minar la racionalización *ética*, que como Max Weber ya vio, ha hecho posible el sistema capitalista y ha sujetado la vida social como una totalidad a los imperativos del trabajo alienado y los procesos de acumulación. Bataille establece el principio de la modernidad, no en relación a una autoconciencia autónoma, sin raíces, «inflada» en una pose autoritaria, sino en relación a una acción utilitaria orientada al éxito que sirve a la realización de cualquier propósito subjetivo dado (J. Habermas, 1985, 150 s.; 1987a, 213-14). El enfoque de la crítica 'moral' de Bataille está relacionado no con el descubrimiento, todavía más profundo, de los *fundamentos* de la subjetividad, sino con poner límites a tal subjetividad, a todas luces peligrosa (J. Habermas, 1985, 251; 1987a, 214).

El epígono de Heidegger, Derrida, como aquél, toma en consideración a «occidente en su totalidad» y lo confronta con su «otro», que se anuncia a sí mismo en comociones radicales económica y políticamente, por nuevas constelaciones entre Europa y el Tercer Mundo, y metafísicamente, por el final del pensamiento antropocéntrico.

Si en el enfoque de Heidegger el punto de mira estaba fijado en la destrucción del «Logos», es decir, en el socavamiento de la comprensión del racionalismo occidental como «*logocentrismo*», en el enfoque de Derrida el combate al «*logocentrismo*» se torna de-construcción del

«fonocentrismo», y el dispositivo que se despliega para tal fin es la Gramatología, cuyo objeto lo explicita Derrida recurriendo al planteamiento que subraya la necesidad de encontrar una «primera escritura» o archeescritura (*Ur-Schrift*), que fije el texto para entender el mundo y lo que ocurre dentro de tal mundo (J. Derrida, 1967; 1971; J. Habermas, 1985, 210-11; 1987a, 178-79). Esto se puede entender con el recurso que hace Derrida a la metáfora del Libro de la Naturaleza o el Libro del Mundo, que apunta a una dura lectura para descifrar la escritura a mano de Dios. Derrida cita un pasaje de Jaspers al respecto: «El mundo es la escritura a mano de otro mundo, que nunca es legible completamente, y que sólo la existencia logra descifrar». Sólo hay libros en plural porque el texto original se ha perdido (J. Habermas, 1985, 194; 1987a, 164 ss.). En este sentido, «la modernidad está en busca de los trazos de una escritura (*Ur-Schrift*) que nunca más mantendrá el prospecto de una totalidad de significado, como han hecho el Libro de la Naturaleza o la Santa Escritura» (J. Habermas, op. cit., 195; 165). En la estructura auto-referencial de la «protoescritura»¹⁰, a la que se menta en un contexto socio-histórico, el sujeto ha desaparecido. La tal «escritura» cuenta como el signo absolutamente originario, abstraído de todo contexto pragmático de comunicación, independiente de sujetos que hablan y escuchan.

Quizás sea Michel Foucault, epígono crítico de Nietzsche, Marx y Bataille, quien con mayor ahínco ha perseguido el desenmascaramiento del «vínculo sospechoso» existente entre conocimiento y poder en la modernidad. Foucault plantea que la voluntad de *saber* moderna determina el conjunto de reglas según las cuales lo verdadero y lo falso son efectos separados y específicos del *poder* vinculado a un régimen constitutivo de verdad (M. Foucault, 1980, 132; 1979, 188). Foucault separa esta voluntad de saber del contexto de una historia de la metafísica, y la deja converger dentro de la ca-

10 Esta «retrospección fonográfica» a los orígenes, está influenciada por el enfoque de la *Ursprungphilosophie* que ya tematizara Heidegger.

tegoría de poder en general. Foucault postula una voluntad constitutiva de verdad para *todos* los tiempos y *todas* las sociedades: «Toda sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad: es decir, los tipos de discurso que tal política acepta y hace funcionar como verdaderos» (M. Foucault, 1980, 131; 1979, 187). Para Foucault el «dispositivo de la verdad» funciona como uno entre otros muchos «dispositivos de poder» (J. Habermas, 1985, 317; 1987a, 270).

La historiografía genealógica foucaultiana se manifiesta como una «*anticiencia*» (M. Foucault, 1980, 83 ss.; 1979, 129 ss.), como una nueva historia que niega todas aquellas presuposiciones que han sido constitutivas para la conciencia histórica de la modernidad y para la filosofía de la historia y la Ilustración histórica desde el final del s. XVIII. Foucault 1) Quiere abandonar la conciencia del tiempo presentista de la modernidad. Quiere romper con el privilegio de un presente que es escogido, bajo la presión de problemas que hacen frente al futuro responsablemente, y para el cual el pasado es vinculado narcisísticamente. La genealogía para Foucault no busca los *orígenes*, sino que pretende desenmascarar los *comienzos* contingentes de las formaciones discursivas, analizar la multiplicidad de historias fácticas de derivación. 2) Foucault rompe con la hermenéutica, ya que no busca el significado profundo (la Verdad, el Ser), que inhabita en el seno de las formaciones discursivas; la nueva historia hace uso no de la *Verstehen*, sino de la destrucción y el desmantelamiento de ese contexto de la historia efectiva que putativamente conecta al historiador con su objeto y con lo que entra en comunicación, sólo para encontrarse a sí mismo en ello. Donde la interpretación hermenéutica busca la *verdad* de las operaciones de poder «*debajo de*» las prácticas superficiales, la genealogía persigue *en* las prácticas superficiales mismas aquellos modos en los que opera el poder y la manera en que nos afecta (M. Foucault, 1977, 142 ss.). 3) Foucault quiere poner un final a la historiografía global, que de forma encubierta concibe a la historia como una macroconciencia, por

ejemplo, como metarelato de la conciencia del «progreso hacia adelante», en la escatología cristiana y en la escatología secularizada del comunismo. El historiador crítico deberá disolver las falsas continuidades y totalidades y poner atención a las rupturas, discontinuidades, contingencias, mentiras, etc., (F. Nietzsche, 1980).

3. CRITICA DE LOS TRAZOS GENEALOGICOS DE LA MODERNIDAD

Con el repaso de las aportaciones de los diferentes genealogistas de la Ilustración, hemos visto que, a la necesidad que caracteriza a la Razón en la imagen cartesiano-kantiana, los críticos radicales típicamente oponen la contingencia y la convencionalidad de las reglas, criterios y productos de lo que cuentan como lenguaje y acción racionales en un tiempo determinado; a la universalidad, ellos oponen una irreductible pluralidad de mundos de la vida inconmensurables; a lo apriori oponen lo empírico; a la certeza, la falibilidad; a la unidad, la heterogeneidad; a la homogeneidad, la fragmentariedad; a la facticidad autoevidente, la mediación universal por diferentes tipos de signos (Saussure); a lo incondicionado, un rechazo de los fundamentos últimos de cualquier forma (Th. McCarthy, 1987a, VIII-IX).

El sujeto moral y epistemológico ha sido definitivamente *descentrado* —así como las imágenes del mundo—, y la concepción de la Razón conectada a él, ha sido irrevocablemente desublimada (A. Wellmer, 1985b, 74-75). La subjetividad y la intencionalidad, no son aprioris, sino una función de formas de vida y sistemas de lenguaje, ellas no constituyen el mundo, sino que son ellas mismas elementos de un mundo lingüísticamente despejado.

No obstante, Habermas critica las insuficiencias y las aporías de los trazos genealógicos de los críticos radicales de la Ilustración. Así:

1) Crítica a Heidegger, la actitud hipostatizante del lenguaje «desvelador» del mundo, porque lo desconecta de los procesos de aprendizaje que acaecen dentro de *este mundo*. Esta concepción del lenguaje no se prueba a sí misma por su capacidad de arrojar luz sobre los seres en este mundo (J. Habermas, 1985, 182-83; 1987a, 154). Heidegger nos proporciona un tipo de historicismo lingüístico, aderezado con las trampas cuasireligiosas de un «acontecimiento de la verdad», de un «destino del Ser», al cual nosotros sólo nos podemos someter en una actitud de «*indeterminación expectante*» (Th. McCarthy, 1987a, XI). Habermas argumenta que Heidegger pierde de vista la interdependencia dialéctica entre una comprensión históricamente conformada y la experiencia y la práctica dentro de ese horizonte. La praxis en este mundo es informada, en general, por las estructuras de comprensión del mundo ya-dadas; pero estas *estructuras* son a la vez *afectadas* y *cambiadas* por los resultados acumulativos de la experiencia y actividad dentro del mundo. La praxis social se somete al acervo de conocimiento del mundo de la vida, a un «test ininterrumpido» a lo largo de la totalidad del espectro de pretensiones de validez. El *significado* no se puede deslindar de los problemas de *validez-plausibilidad*. Habermas considera que en el diagnóstico de Heidegger sobre la modernidad, las distorsiones palpables de una racionalización cultural quedan supeditadas a un «*Seinsgeschik* impalpable administrado por los filósofos».

2) Crítica a Derrida, el que, en el planteamiento de éste no sea posible distinguir entre el lenguaje de la vida diaria (tal como funciona dentro de los contextos de la acción comunicativa) y el discurso poético. Derrida pretende analizar todo discurso dado con medios retórico-literarios. En el enfoque de Derrida la fuerza ilocucionaria de los actos de habla del lenguaje ordinario es «puesta entre paréntesis», y el lenguaje es desvinculado de las rutinas prácticas diarias. En la práctica comunicativa diaria, el lenguaje funciona como un medio para conducirse con problemas que surgen dentro

del mundo. En el discurso poético, en contraste, la presión diaria para decidir y actuar es *sublimada*, y el camino es liberado para el *desvelamiento* innovador del mundo por el lenguaje. En Derrida y sus seguidores, la capacidad del lenguaje para resolver problemas desaparece detrás de su capacidad para «crear el mundo» (Th. McCarthy, 1987a, XIII). Ellos no logran reconocer el estatus único de los discursos especializados diferenciados que se conducen con específicos tipos de problemas y pretensiones de validez: ciencia y tecnología, derecho y moralidad, economía y ciencia política, y otros (J. Habermas, 1985, 243; 1987a, 207).

3) En la crítica a Foucault, Habermas no esgrime un rechazo global a los planteamientos de aquél. Habermas está de acuerdo con Foucault en que, la Razón es «una cosa de este mundo». Pero de aquí no se puede obviar, según Habermas, que las distinciones entre las cuestiones de *validez y poder* sean absolutamente inseparables y en todos los casos «sospechosas». La innegable «*inmanencia*» de los standards que usamos para diseñar estas distinciones —y su incardinación en lenguajes, culturas y prácticas concretas— no debería cegarnos ante la innegable «*trascendencia*» de las pretensiones que tales distinciones representan —de su apertura a la crítica y revisión y de sus relaciones internas vinculadas al reconocimiento intersubjetivo originado por la «fuerza» de razones. Las ideas de Razón, Verdad, Justicia *también* sirven como ideales con referencia a los cuales podemos criticar las tradiciones que heredamos. Lo que Habermas reprocha a Foucault es la «totalización» de su crítica, a una transformación de la crítica de la razón por la Razón —que desde Kant a Marx ha tomado la forma sociohistórica de una crítica de las ideologías—, a través de una crítica de la razón *tout court* en el nombre de un «otro de la razón afirmando retóricamente». En este sentido, para Habermas, el problema real es *poca, más que demasiada Ilustración* (Th. McCarthy, 1987a, XV; J. Habermas, 1988, 265 ss.). Por otra parte, Foucault no puede escapar de la «contradicción performativa» que surge del uso

de las herramientas de la razón para criticar la razón; las ideas de significado, validez y valor que debían ser eliminadas por la crítica genealógica, vuelven a aparecer en ella en la forma espectral de «presentismo», «relativismo» y «criptonormativismo», Habermas afirma que la ambivalencia misma de los procesos de racionalización es lo que debe ser capturado, es decir, sus innegables logros, así como sus palpables distorsiones; y esto llama a una *reconstrucción dialéctica* de la Ilustración más que a su *crítica autorebasadora y totalizante*.

4. LA RECONSTRUCCION DEL CONTENIDO NORMATIVO DE LA MODERNIDAD

Habiendo examinado la principal encrucijada en este «contradiscurso» de la Ilustración, Habermas apunta hacia un sendero abierto con la Ilustración pero *que no se ha tomado*: la apropiación de la Razón en términos de una intersubjetividad no coercitiva de comprehesión y reconocimiento recíproco¹¹. Volviendo a la primera encrucijada, Habermas usa esta noción, para reconstruir la idea de Hegel de una «vida ética» y para argumentar que el otro de la razón invocado por los psotnietzscheanos no está adecuadamente interpretado en sus «modelos de exclusión»; es visto mejor como una totalidad ética dividida y destruida. Habermas sigue a Hegel también al considerar a la razón como un poder curativo de unificación y reconciliación; sin embargo, él no tiene en cuenta «el absoluto», sino «la intersubjetividad no-forzada del mejor argumento». En la segunda encrucijada sigue la indicación de Marx, de que la filosofía debe ser práctica, es decir, que el

¹¹ En esta reconstrucción del legado ambivalente de la modernidad, me ha sido de gran utilidad la introducción de Th. McCarthy al texto de Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*.

contenido racional debe ser movilizado en la práctica. Esto conduce a una contraposición con los psotnietzscheanos que privilegian «lo extraordinario-límite» de experiencias estéticas, místicas o de proveniencia arcaica. Si la razón situada es vista desde la interacción social, el potencial de la razón tiene que ser realizado en la práctica comunicativa ordinaria.

Habermas entiende que el «*descentramiento de la comprensión del mundo*» (de las imágenes del mundo sacrocentradas, y de la psique egocentrada), se realiza sobre la base de una «lingüistificación de lo sagrado», que se manifiesta como una creciente desublimación del poder hechizante y aterrorizante del «*misterium tremendum fascinans* («lo sagrado»), la autoridad de la tradición es crecientemente abierta a un cuestionamiento *discursivo* (J. Habermas, 1987b, vol. 2, 134; Th. McCarthy, 1984). «En la acción comunicativa el momento creativo de la constitución lingüística del mundo forma un *síndrome* con los momentos cognitivo-instrumental, moral-práctico y expresivo de las funciones lingüísticas intramundanas de representación, de relación interpersonal y de expresión subjetiva» (J. Habermas, 1987b, vol., 1, 99 ss.; J. Habermas, 1985, 393; 1987a, 339). En el mundo moderno, «esferas culturales de valor» han sido diferenciadas dentro de cada uno de estos momentos —a saber, por una parte, arte, literatura y la crítica especializada en cuestiones de gusto alrededor del axis del *desvelamiento del mundo*; y por otra parte, discursos especializados en la resolución de problemas, en cuestiones relativas a la verdad y la justicia, alrededor del axis de lo *procesos de aprendizaje intramundano* (J. Habermas, 1985, 393; 1987a, 339).

A través del *uso comunicativo* del lenguaje proposicionalmente diferenciado, que es propio de nuestra forma de vida sociocultural, los actos de habla elementales despliegan tres componentes fundamentales: el componente proposicional para la representación de un estado de hechos, el componente ilocucionario para desarrollar relaciones interpersonales y, finalmente, el componente intencional del

hablante en su expresión. Con esta estructura de la acción comunicativa Habermas da respuesta a: 1) Una *teoría del significado*, para la que el receptor puede rechazar una expresión del hablante *in toto*, por la puesta en cuestión de la *verdad* de una proposición enunciada, o por la *rectitud* de un acto de habla en relación al contexto de legitimidad normativa en que se produce la expresión, o por la *sinceridad* de intención expresada por el hablante. 2) Unas *presuposiciones ontológicas* de la teoría de la comunicación, según las cuales, con un acto de habla el sujeto hablante adopta una relación hacia algo en el mundo objetivo, hacia algo en el mundo social común, y hacia algo en su propio mundo subjetivo. 3) A un *nuevo concepto de racionalidad* que es «desvelado» en los términos de la capacidad de los participantes en la interacción para orientarse a sí mismos en relación a pretensiones de validez articuladas en torno al reconocimiento intersubjetivo en que se pueden redimir argumentativamente las pretensiones de verdad, rectitud normativa y sinceridad subjetiva.

El mundo de la vida se puede dividir de acuerdo con los componentes «dados» de los actos de habla en: cultura, sociedad y persona, y estos núcleos estructurales del mundo de la vida son posibilitados por sus correlativos procesos de *reproducción*, así: la reproducción cultural, la integración social y la socialización. La racionalización del mundo de la vida no significa que se incremente la reproducción social exenta de conflictos, sino que, más bien, cambia *el nivel* en donde surgen los conflictos (J. Habermas, 1985, 402-3; 1987a, 348 1987b, vol. 2, 202-3). En las sociedades postindustriales capitalistas los conflictos-crisis sociales adoptan una forma crecientemente cultural, ya que las crisis económicas, políticas y administrativas —en definitiva, sistémicas—, *hacen peligrar* al mundo de la vida, en sus tres procesos de reproducción, cuando son *desplazadas* de los procesos de reproducción material y afectan a los procesos de *reproducción simbólica*, esto es, cuando afectan a la estructura del «mundo

instituido-instituyente de significaciones sociales» (J. Habermas, 1987b, vol. 2, 451 ss.; 1975; C. Castoriadis, 1975; J. Baudrillard, 1972; 1980).

JOSETXO BERIAIN

BIBLIOGRAFIA

- Th. Adorno - Max Horkheimer, *La dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires 1970).
- J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Paris 1972).
- *El intercambio simbólico y la muerte* (Caracas 1980).
- H. Blumemberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Boston 1983).
- R. J. Bernstein, (compilador), *Habermas and Modernity* (Boston 1985).
- K. H. Bohrer, (compilador), *Mythos und Moderne* (Frankfurt 1983).
- C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (Paris 1975); 'Reflections sur le «development» et la «rationalité»' en *Domaines de l'homme* (Paris 1986).
- J. Coleman, 'Modernization', en *The Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10.
- J. Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris 1967).
- *De la gramatología* (Buenos Aires 1971).
- M. Foucault, *Language, Countermemory, Practice* (compilador D. F. Bouchard) (New York 1977).
- *Las palabras y las cosas* (México 1978).
- *Vigilar y castigar* (Madrid 1976).
- *Power and Knowledge* (compilador G. Gordon) (New York 1980); versión castellana: *Microfísica del poder* (Madrid 1979).
- M. Frank, *Der kommende Gott* (Frankfurt 1983).
- *Was ist Neostructuralismus?* (Frankfurt 1983).
- *Die Grenzen der Verständigung* (Frankfurt 1988).

- J. Habermas, *Los problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires 1975).
- *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt 1985); Traducción inglesa: *The Philosophical Discourse of Modernity* (Boston 1987).
 - *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. (Madrid 1987).
 - *Escritos políticos* (Barcelona 1988).
- G. W. F. Hegel, *Principios de filosofía del derecho* (Buenos Aires 1975a).
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid 1975b).
- D. Henrich, «*Einleitung*» zu *Philosophie des Rechtes* (Frankfurt 1983).
- M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols. (Pfullingen 1961).
- 'Diálogo de Der Spiegel con Martin Heidegger' en *Revista de Occidente* (1976).
 - 'The Question Concerning Technology' en *Basic Writings* (New York 1977).
 - 'La época de la imagen del mundo' en *Sendas Perdidas* (Buenos Aires 1979).
- R. Koselleck, *Futures Past. On the Semantic of the Historical Time* (Boston 1985).
- C. Marx, *El capital*, vol. 1 (México 1976).
- Th. McCarthy, *Introduction to J. Habermas, The philosophical Discourse of Modernity* (Boston 1987).
- F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia y el caso de Wagner* (Madrid 1985).
- *Genealogía de la moral* (Madrid 1980).
- Cl. Offe, 'The utopia of the zero-option modernity and modernization as normative-political criteria' en *Praxis International*, vol. 7, 1 (1987).
- M. Weber, 'La ética protestante y el espíritu del capitalismo' en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1 (Madrid 1983).
- A. Wellmer, 'Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment' en R. J. Bernstein (Boston 1985).
- 'On Modernism and Postmodernism' en *Praxis International*, vol. 4 (1985b).