

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Modernidad e Ilustración en Jürgen Habermas

1. Importancia del problema

Continuando nuestro sondeo en el tema de la relación entre modernidad e Ilustración en algunos autores que han abordado de una u otra manera el problema, nos dirigimos en el presente estudio a la figura de Jürgen Habermas. El motivo es fácilmente detectable. En el abigarrado paisaje del pensamiento filosófico de nuestros días, Habermas ha demostrado gran interés por ambos temas, pues por una parte puede considerarse heredero de algunas orientaciones de la Escuela de Frankfurt, y en especial de algunos temas de su maestro T. W. Adorno, uno de los autores de la renombrada obra *Dialéctica de la Ilustración*¹. Este libro, aparecido en 1947, mostraba con angustiada dramaticidad, la ambivalencia del movimiento emancipatorio de la Ilustración, la lucha y la continuidad entre razón y mito, y ponía la simiente de una teoría crítica radical del mundo contemporáneo. En Habermas encontramos, ya desde sus primeras obras, una toma de distancia respecto de aquella «dialéctica», aun conservando la instancia de establecer una teoría crítica de la sociedad.

Podría decirse que hay en nuestro autor un eco débil de la lectura de Hegel, más cercana a Adorno y a Marcuse², y una casi total ausencia del toque de Schopenhauer, que tanto había sacudido a M. Horkheimer. El contacto con el pensamiento de Marx, sobre todo en las obras más tem-

¹ Cfr. M. HORKHEIMER & TH. W. ADORNO, *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Sur, 1970).

² Véase el retrato que hace Habermas de Adorno en *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid: Taurus, 1984), pp. 144-161. Sobre Marcuse, pp. 227-296, donde se incluye una interesante entrevista.

pranas, y de Max Weber³, sería incorporado por Habermas a algunas otras influencias, que lo irían acercando más a un perfil que no es desacertado denominar, en un sentido muy especial, como «neokantiano». Habermas aparece asociado, después de sus obras más definitorias, a la afirmación de un nuevo modo de entender la racionalidad: la *razón comunicativa*. Y ya desde esa postura que emprende una remodelación del ideal moderno de la racionalidad, una distancia fuertemente crítica respecto de las tendencias «postmodernas» que él a menudo identifica como «postestructuralistas», y una defensa de la Ilustración, a cuyos ideales quiere permanecer fiel, mitigando y casi desvaneciendo la tesis de que en la Ilustración habría necesariamente implícito un momento de dominación, contrapartida dialéctica del elemento de emancipación. Este autor nos interesa pues —desde el hilo conductor que venimos siguiendo en nuestros estudios sobre modernidad e Ilustración— por varios motivos: porque no ve o no acepta una eventual distinción entre espíritu de la modernidad y espíritu de la Ilustración (distinción que nosotros juzgamos necesaria aun reconociendo la continuidad histórica entre ambos momentos); en segundo lugar, porque une a ambos en la apuesta a favor de la razón y de su potencial liberador; porque rechaza francamente las tendencias irracionistas y de-constructivistas de las últimas décadas; y porque propone un concepto de racionalidad comunicativa, alternativa del modo unilateral de entender la razón en la era moderna.⁴

Es significativo que, frente a tendencias que apelan a una de-construcción del discurso «logocéntrico» y moderno, Habermas haya querido firmemente mantener una fidelidad a lo moderno, y haya concebido su razón comunicativa como un perfeccionamiento y corrección de la razón moderna después de la obra de Nietzsche, de Heidegger, y del denominado «giro lingüístico» de la filosofía. El hecho sin embargo, que no acepte desligar los valores de la modernidad del espíritu de la Ilustración, le lleva necesariamente a mantener la tesis del ocaso definitivo de la metafísica⁵. Por lo que se ubica a la vez como heredero y distante de una determinada etapa de la modernidad.

El motivo secreto de esa continuidad del pensamiento de Habermas con la modernidad filosófica, está dado por el hecho de que su itinerario filosófico se ha desarrollado en un marco muy distante de Heidegger y de Wittgenstein, dos de los principales artífices —no los únicos— del nuevo clima filosófico que ha favorecido la «quiebra» de la idea de modernidad en varios autores posteriores a la década de 1960.

³ Cfr. el interesante ensayo de A. Wellmer, «Razón, utopía y dialéctica de la Ilustración», en *Habermas y la modernidad* (Madrid: Cátedra, 1999), pp. 65-110, en el cual se pone de relieve la relación de Habermas con el pensamiento neomarxista y con la sociología de M. Weber.

⁴ Cfr. R. RORTY, «Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad», en *Habermas y la modernidad*, pp. 253-276.

⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990).

Habermas planteó expresamente el problema en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*⁶, en el cual identifica y analiza críticamente toda la «plataforma» sobre la que ha girado el movimiento «postmoderno» desde Nietzsche a Derrida, de Heidegger a Foucault. Comienza en efecto esas páginas con una significativa declaración:

«La modernidad: un proyecto inacabado», fue el título de un discurso que pronuncié en 1980 al recibir el premio Adorno. Este tema controvertido y rico en facetas no me ha dejado desde entonces. Sus aspectos filosóficos han penetrado más profundamente en la conciencia pública al traducirse las obras de los neoestructuralistas franceses, y también se ha generalizado el término de batalla “postmodernidad” a raíz de una publicación de F. Lyotard. El desafío que representa la crítica neoestructuralista a la razón constituye, por tanto, la perspectiva desde la que trato de reconstruir pasop por pasop el discurso filosófico de la modernidad»⁷.

La posición en la que Habermas ubica el propio pensamiento queda así claramente definida: frente a los movimientos genéricamente denominados como «postmodernos» —término que es utilizado actualmente más en ámbitos extrafilosóficos que estrictamente filosóficos— giro que ha sido acelerado a partir del auge del postestructuralismo, nuestro autor se mantiene fiel al ideal de la modernidad, una modernidad intrínsecamente ligada, en su destino y en su significado, a la Ilustración. La «dialéctica de la Ilustración» en el sentido de Horkheimer y Adorno, es sutilmente sustituida por la tesis de la insuficiencia de la concepción moderno-ilustrada de la racionalidad, a saber una racionalidad «centrada en el sujeto».

Veremos por lo tanto cuál o cuales son, según Habermas los rasgos esenciales de la modernidad cultural. Preciso es advertir que desde el inicio Habermas distingue esta modernidad, de sentido amplio y filosófico, del concepto socio-económico de modernidad, explicitado sobre todo por Max Weber: aquel que destaca la racionalización instrumental, la de la relación medios-fines, la técnica, el proceso de división del trabajo de la era industrial y la consiguiente fragmentación de las áreas culturales. Pero la distinción teórica no impide una cierta confluencia en su diagnóstico de la modernidad.

Una vez precisado el modo como concibe Habermas la «dialéctica» de la modernidad, que es en realidad concentrada en la problemática de la doble vertiente que reviste la racionalidad: la instrumental y la comunicativa, nos adentraremos en el diagnóstico que hace Habermas del giro postmoderno, a partir de Nietzsche, hasta llegar a los «postestructuralistas». Dialogaremos finalmente con su propuesta de la razón comunicativa, proponiendo una diversa visión de la relación entre modernidad e Ilustración.

⁶ Cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989).

⁷ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 9.

2. La razón como motivo característico de la modernidad: Hegel

Habermas se pregunta acerca del momento en el cual la filosofía toma conciencia de la modernidad. Y explica que, aunque su primera manifestación puede ubicarse en la segunda mitad del siglo XVIII, es sólo con Hegel cuando se produce la lenta conciencia de la relación entre razón y modernidad.

En un estudio anterior hemos analizado la temática sugerida por Habermas, notando que las afirmaciones de éste son susceptibles de múltiples observaciones y matices⁸. Preferimos documentar sus textos para proponer al final nuestro punto de vista sobre el conjunto del problema. Dice Habermas:

«Pues bien, fue Hegel el primer filósofo que desarrolló la autoconciencia de la modernidad; a Hegel será menester recurrir, por tanto, si queremos entender qué significó la *interna* relación entre modernidad y racionalidad, que hasta Max Weber se supuso evidente de suyo y que hoy parece puesta en cuestión»⁹.

Podría en este punto replicarse que Kant, como representante más eminente de la Ilustración alemana, tuvo plena conciencia de la «mayoría de edad» a que accedía el hombre moderno, relacionándola efectivamente con la hegemonía otorgada a la razón (*Vernunft*), no sólo como facultad organizadora del conocimiento científico, sino también como guía de la vida moral y de la marcha histórica de las instituciones. Sin embargo Habermas tiene sus motivos para colocar en el centro de este tema a Hegel, pues es con éste cuando se mira retrospectivamente a la razón moderna (entre otras cosas, Hegel es el primero en realizar una historia de la filosofía con sentido de desarrollo especulativo) y se intenta comprender *teóricamente* el significado de los tiempos nuevos, relacionando los pasos de la filosofía con el devenir mundano e histórico:

«Kant expresa el mundo moderno en un edificio de ideas. Pero esto sólo significa que en la filosofía kantiana se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la modernidad como tal. Sólo mirando retrospectivamente puede Hegel entender la filosofía de Kant como la explicitación decisiva de la modernidad»¹⁰.

La diferencia consiste, como veremos, en que Kant no advierte o no resuelve suficientemente, el grave problema de la «separación de las esferas», es decir, entre el dominio de la razón teórica y el de la razón

⁸ Cfr. F. LEOCATA, «Esencia y destino de la modernidad en Hegel»: *Sapientia* 56 (2001) 139-174.

⁹ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 15.

¹⁰ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 32.

práctica, además de los residuos de dualismo entre el mundo físico y el mundo moral, mientras que Hegel, después de detectar que en el mundo moderno hay dilaceraciones (ser-pensar; libertad-necesidad; bien-mal) entiende buscar un desenlace unificador dialéctico, un ulterior momento histórico de la razón moderna, con la consecuencia (adoptando aquí las categorías del propio Habermas), de poder interrelacionar e integrar nuevamente los fragmentos distanciados de las diversas áreas culturales. Es por ello que Habermas dedica el segundo capítulo de su libro al concepto de modernidad en Hegel. Y apela en primer lugar, desde luego, a los *escritos juveniles* de este autor, en los cuales se pone de manifiesto la conciencia de que la Ilustración, si bien ha emancipado al sujeto racional, no ha subsanado la fractura de un mundo cultural. El nudo o el punto focal de la fractura es la separación entre la religión (cristiana) y la totalidad de la cultura, lo que en realidad el joven Hegel denomina «espíritu del pueblo» (*Volkegeist*). La Ilustración, al emprender la crítica racional de la revelación, no resuelve en realidad la anterior fractura entre la fe y el mundo, sino que la acentúa aún más. Dice Habermas interpretando el pensamiento del joven Hegel:

«La razón sólo adquiere forma objetiva en la religión bajo las condiciones de la libertad política: la religión popular (*Volksreligion*) que engendra y nutre los grandes pensamientos va de la mano de la libertad»¹¹.

Creo que Habermas proyecta en el joven Hegel proposiciones más bien propias de su período de madurez. De todos modos es cierto que en los primeros escritos de este autor hay una búsqueda o una exigencia de una mayor unidad cultural. En ese contexto, la Ilustración sería sólo el reverso de la ortodoxia. Así como ésta se atiene a la «positividad» de la doctrina revelada separándose del resto del mundo cultural, así también la crítica iluminista, al enfatizar los mandatos de la razón, deja fuera de sus ámbitos elementos de la cultura que le parecen descartables. Una y otra se sirven, en un caso, de la autoridad de la Escritura, en el otro de la crítica contra ella; ambas afianzan el estado de desgarramiento, y son por igual incapaces de desarrollar la religión y de convertirla en «totalidad ética de todo un pueblo e inspirar una vida en libertad política»¹².

A pesar de esto, y sin negar la relación del pensamiento del joven Hegel con el posterior a 1807, el planteo explícito de la esencia de los «tiempos nuevos», se hace plenamente autorreflexivo sólo en el Hegel de la madurez. Todavía no hay propiamente, en los escritos previos al período de Jena, como parece afirmar Habermas, la tesis de que la modernidad filosófica comienza con el descubrimiento del sujeto-razón¹³. Y

¹¹ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 41.

¹² G. W. F. HEGEL, *Werke* (Frankfurt am Main, 1971), t. I, p. 41.

¹³ Un poco más cercana a esta tesis es el artículo de Jena, «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systeme der Philosophie» (1801), en *Werke*, t. II, pp. 9-140.

la superación de las divisiones es vista en perspectiva religioso-política, más que teórica especulativa. Dice Habermas: «Hegel opera en sus primeros escritos con la fuerza reconciliadora de una razón, que no es posible hacer derivar sin más de la subjetividad»¹⁴.

Esta afirmación se aplica más a la etapa madura del pensamiento hegeliano, en el cual de hecho todos los elementos «fundadores» de la modernidad comienzan obrando una fractura. Pero el verdadero destino de estas separaciones es llega a una reconciliación y unificación a través de una razón que lo engloba y lo interrelaciona todo. Es preciso reconocer que en su análisis de los textos juveniles de Hegel, Habermas fuerza un poco la argumentación a fin de destacar los adelantos de su propia concepción comunicativa de la razón:

«Hegel moviliza contra las encarnaciones autoritarias de la razón centrada en el sujeto el poder unificador de una intersubjetividad que se presenta bajo los rótulos de “amor”, y de “vida”. El puesto de la relación reflexiva entre sujeto y objeto queda ocupado por una mediación comunicativa, en sentido lato, de los sujetos entre sí»¹⁵.

Sin embargo, según Habermas, estos gérmenes que en la filosofía juvenil de Hegel podían haber derivado hacia un aflorar de la razón comunicativa, no alcanzaron su pleno desarrollo. Para superar la fragmentación de los aspectos particulares del mundo de la vida, Hegel debió recurrir a la reunificación de la razón con la vida del absoluto, es decir, derivar su «intuición» primera a una restauración de la metafísica¹⁶.

Es comprensible que Habermas, siguiendo una tendencia abierta por *El joven Hegel* de G. Lukács¹⁷, busque en las obras anteriores a la *Fenomenología del espíritu* gérmenes de ideas prometedoras luego perdidas con la construcción del sistema «definitivo». La realidad histórica pone en evidencia, sin embargo, que la unificación a que tendía el joven Hegel era de carácter religioso-político, y que en ella no había lugar para una verdadera razón comunicativa en el sentido tomado por Habermas. Lo que ha hecho el Hegel de la madurez es llevar adelante su diagnóstico de las difracciones de la conciencia moderna, ofreciendo la perspectiva de un idealismo del primado de la razón: una razón, es verdad, que intentaba superar el encierro en la subjetividad egocéntrica.

¹⁴ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 42.

¹⁵ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 45.

¹⁶ Sin embargo, esa restauración no debe ser entendida todavía como reconciliación de la fe con la filosofía especulativa. «Ahora bien, la época moderna había cobrado conciencia de sí a través de una reflexión que prohibía todo recurso sistemático a tales ejemplaridades del pasado. La oposición entre fe y saber, como podía verse en la disputa entre Jacobi y Kant, y en la reacción de Fichte, había quedado trasladada a la filosofía misma» (*Ibid.*, p. 46).

¹⁷ Cfr. G. LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas del capitalismo* (Barcelona & México: Grijalbo, 1972). Como veremos, la presencia de Lukács explica algunas tomas de posición de Habermas respecto a las tendencias irracionalistas.

Todo esto nos interesa para seguir el hilo conductor de la interpretación que Habermas da de la modernidad. El ve en el joven Hegel la promesa de una nueva racionalidad «comunicativa», comprometida y arruinada por un paso a la racionalidad metafísica, que encuentra su expresión mayor en la *Lógica*. De modo que Hegel sería la muestra de la primacía de la razón en la filosofía moderna. Esta primacía se había iniciado con Descartes y había tenido un desarrollo nuevo en Kant. Para ambos el mundo externo, si bien «ordenado» racionalmente era ajeno al mundo interno del sujeto. Esto no estaba plenamente reconciliado con el mundo de la vida cultural y social. Habermas da a entender que, para comprender el espíritu de la razón moderna, hay que volver a Kant después de haber pasado por Hegel, es decir, liberar a Kant de su dualismo y despojar a Hegel del elemento metafísico. Eso daría lugar a una nueva concepción de la razón que en lugar de estar anclada en el sujeto, como en los tiempos de la modernidad, se abra a la comunicación intersubjetiva:

«El Absoluto no es concebido ni como substancia ni como sujeto, sino sólo como el proceso mediador de la autorrelación que se produce a sí misma exenta de toda condición. Esta figura de pensamiento, peculiar a la filosofía de Hegel, utiliza los medios de la filosofía del sujeto con la finalidad de superar la razón centrada en el sujeto. Con esta figura de pensamiento puede el Hegel maduro dejar convicta a la modernidad de sus deficiencias, sin recurrir a *otra* cosa que al principio de subjetividad que le es inmanente»¹⁸.

Es decir, el Hegel de la madurez pretende presentar una vía superadora de los límites de la modernidad. Pero no alcanza a hacerlo porque eleva a caracteres metafísicos absolutos el presupuesto de la subjetividad. Esto hace que la razón de Hegel sea «víctima» y artifice a la vez de la «dialéctica de la ilustración»: mientras por un lado la Ilustración denuncia la liberación producida por la razón, por otro transforma y erige a la misma razón como sujeto de dominio¹⁹.

Aunque no compartimos esta visión de la filosofía de Hegel, comprobamos efectivamente que en el concepto hegeliano del Estado puede verse una cierta ejemplificación —con algunos reparos desde luego— de lo que los autores de Frankfurt denominaron «dialéctica de la Ilustración», pues el Estado debería ser la Totalidad en la que la libertad de los sujetos y la necesidad del devenir racional de la historia se hallan unificados. Pues al erigirse en totalidad, reflejo y realización mundana de la Idea, se otorga un *poder* que en principio puede «superar» —que es también suprimir— esas libertades que han dado lugar a su nacimiento.

¹⁸ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 49.

¹⁹ «La dialéctica de la Ilustración, alcanzando su objetivo, ha consumido aquel impulso de crítica de la época, que fue el que empezó poniéndola en marcha. Este resultado negativo se muestra de forma aún más clara en la construcción de la "superación" de la sociedad civil en el Estado» (*El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 52-53)

Según Habermas, Hegel ha acertado en el diagnóstico de que la razón moderna nace bajo el signo del desasosiego y de la inquietud²⁰. Pero permanece encadenado a la concepción de la razón «centrada en el sujeto», endiosándola en el plano especulativo y en el plano político. De este modo la razón moderna ha mostrado su agotamiento, y ha debido pasar a una crisis, cuya única salida es la de la razón comunicativa. Habermas sugiere por tanto que, dejando de lado el edificio metafísico del pensamiento maduro de Hegel, la herencia de la modernidad filosófica —una herencia que es capaz de evitar según él la «dialéctica de la Ilustración»— estriba en la *conversión de la razón especulativa centrada en el sujeto, en razón comunicativa*, basada en la intersubjetividad y en el mundo de la vida (dos conceptos, es oportuno recordar, que son centrales en Husserl).

La contradicción latente en la resolución metafísica de Hegel, la imposibilidad de mantener su unidad monolítica, se ve reflejada en la división que siguió su escuela, entre una derecha y una izquierda, y en la ulterior aparición del pensamiento de Nietzsche. Sintetizando cuanto hemos visto, afirma nuestro autor:

«Hegel abrió el discurso de la modernidad. Introdujo el tema —el cercioramiento crítico de la modernidad— y dio reglas conforme a las cuales hacer variaciones sobre ese tema —la dialéctica de la Ilustración—. Al dar rango filosófico al momento histórico, puso a la vez en contacto lo eterno y lo transitorio, lo intemporal con lo actual, y con ello introdujo una inaudita mudanza en el carácter de la filosofía. Ciertamente que Hegel *quiso* todo menos romper con la tradición filosófica; de esa ruptura sólo se tomaría conciencia en la generación siguiente»²¹.

Llegados a este punto, es importante constatar que Habermas, ya en su reinterpretación de Hegel, no separa el concepto de modernidad del de la Ilustración. Por el contrario, la crisis desencadenada por la dialéctica de la Ilustración está ya implícita en el principio moderno de la subjetividad, es decir, en una interpretación de la razón *todavía* no comunicativa.

«Los partidos que desde los días de los jóvenes hegelianos continúan la competición en torno a la correcta comprensión de la modernidad, convienen en un punto: los procesos de aprendizaje a los que el siglo XVIII dio el nombre de Ilustración llevan aneja un importante dimensión alusiva. Convienen también en que los rasgos autoritarios de la Ilustración caracterizada por unas miras un tanto estrechas tienen su origen en el principio de autoconciencia o de subjetividad»²².

²⁰ Cfr. *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 58.

²¹ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 69.

²² *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 74.

Es decir, una vez más, el descubrimiento moderno de la racionalidad hubiera debido seguir el camino entrevisto por el joven Hegel: reconciliar la razón subjetiva con sus relaciones concretas en el mundo vital de la cultura. Habiéndose anclado en la concepción de una razón centrada en el sujeto, ha terminado haciendo una metafísica de la razón, dando lugar tanto en sus derivaciones de derechas como de izquierda, al lado autoritario de la Ilustración-modernidad:

«Los hegelianos de derechas siguen a Hegel en la convicción de que la substancia del Estado y de la religión bastaría a compensar el desasosiego del mundo burgués, con tal que la subjetividad de la conciencia revolucionaria que crea ese desasosiego cediera ante una cabal comprensión objetiva de la racionalidad de lo existente»²³.

Por el contrario, la vertiente así llamada de la izquierda hegeliana lleva a sus últimas consecuencias el sentido crítico y cuestionador de la razón frente a las instituciones, e imposibilita la síntesis que había intentado construir en la historia:

«En este sentido la crítica de los hegelianos de izquierdas, vuelta a lo práctico, excitada hasta la revolución, trata de movilizar el potencial históricamente acumulado de la razón, potencial que aún aguarda ser liberado, contra las mutilaciones de la razón, contra la racionalización unilateral del mundo burgués»²⁴.

De ese modo, la conciencia filosófica de la modernidad vuelve a presentarse como *conflictiva*, problemática. Hegel había intentado tomar por primera vez conciencia filosófica de la modernidad, y dar respuesta a su inherente inquietud. Había propuesto una absolutización metafísica de la razón que seguía todavía encadenada al principio del sujeto y de la autoconciencia.

Juzgo oportuno, llegado a este punto, hacer algunas observaciones. Es difícil compartir la valoración de los escritos juveniles de Hegel para la problemática que nos interesa, tal como la realiza Habermas. Quien hace una «autorreflexión de la modernidad filosófica» es en realidad el Hegel de la madurez, autor entre otras obras, de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*²⁵, obra que no ha de ser subestimada por el hecho de ser un curso académico. En un estudio dedicado a este tema, hemos visto que varios son los aspectos que según Hegel caracterizan los «tiempos nuevos»: la contraposición entre pensar y ser, entre libertad y necesidad, entre bien y mal. Detrás de estas divisiones está la exigencia de la razón dialéctica, que busca a través de la oposición de las formas

²³ *El discurso filosófico de la modernidad*, p.75.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke* (Frankfurt am Main, 1971), vol. 18-20.

mundanas y teóricas, una unidad en la vida del Espíritu. El pensamiento de Hegel era que la modernidad debía superar sus gérmenes de división interna, cuyas manifestaciones afloraban en la Ilustración, para llegar a un principio unificador, todo lo cual significaba, en términos históricos, *la entrada en una era nueva*, «posterior» a la moderna²⁶. Habermas, que identifica demasiado filosofía moderna con Ilustración, o al menos considera a ésta como un momento interno inseparable del desarrollo de la primera, quiere *llevar a ambas a una nueva etapa*, evitando o amortiguando la dialéctica de la Ilustración: confía en que la modernidad puede ser conservada y llevada a su natural paso progresivo mediante la transfiguración de una razón centrada en el sujeto en un modelo de *razón comunicativa*, que es al mismo tiempo *acción comunicativa*.

Y es aquí donde se inserta la peculiar relación del pensamiento de Habermas con el marxismo, que ha tenido desde luego una significativa evolución. En el punto que es objeto de nuestro estudio, la filosofía de la praxis de K. Marx es vista como la prosecución y la inversión del proyecto de Hegel²⁷. Pero por ello mismo genera una nueva dialéctica: en lugar de establecer una razón totalizante, la razón volcada a la praxis, potencia la fuerza de la razón instrumental, que como es sabido, en el pensamiento de Habermas es la contrapartida de la razón comunicativa:

«La filosofía de la praxis, que por buenas razones abandonó esta vía idealista, no puede desembarazarse, empero, del correspondiente problema; ese problema que incluso se agudiza. Pues ¿qué puede oponer a la razón instrumental de una racionalidad con respecto a fines elevada a totalidad social, si, dado su enfoque materialista, no tiene más remedio que entenderse a sí misma como componente y resultado de esa totalidad cosificada —si la coacción que empuja al sujeto a objetivar y a objetivarse penetra hasta lo más íntimo de la razón misma que ejerce la crítica?»²⁸.

De este modo se va haciendo manifiesta una tendencia que seguirá el destino de la razón en los tiempos modernos: la inversión de la razón especulativa en la razón de la praxis histórica, y el inevitable acercamiento y confluencia de ésta a la razón instrumental. El positivismo

²⁶ Cfr. nuestro estudio «Esencia y destino de la modernidad en Hegel»: *Sapientia* 56 (2001) 139-174.

²⁷ «Ciertamente que la perspectiva del joven Hegel no se ha transformado en absoluto para el joven Marx: es menester romper el hechizo —que el pasado ejerce sobre el presente— sólo en un futuro comunista podrá regir el presente sobre el pasado. Pero lo positivo ya no aparece ahora en forma de algo solidificado y persistente; antes bien, es menester un esfuerzo teórico para descubrir en la persistencia de las mutaciones la positividad de una compulsión repetitiva. Una revolución de las formas de vida ejecutada de forma ajena a *toda conciencia*, es la apariencia que encubre las tendencias a un verdadero movimiento revolucionario» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 80). Como puede verse, hay una clara influencia de Lukács en toda esta lectura de ambos autores.

²⁸ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 84.

puede considerarse también, aunque por motivos muy diferentes del marxismo, como una expresión del predominio de la razón instrumental por la conexión que establece entre ciencia y técnica. Poco a poco, en los últimos tramos de los tiempos modernos, las ciencias naturales y las ciencias sociales pasan a ser concreciones de la razón instrumental, dando cumplimiento al aspecto manipulador de la dialéctica de la Ilustración, que en el fondo no es otra cosa que la dialéctica de la modernidad²⁹. Aun cuando las fuentes de la racionalidad del positivismo sean distintas de las de la línea que va de Descartes a Kant y de éste a Hegel, la expansión de la tecnociencia en las últimas décadas ha acentuado la crisis ya apuntada por la naciente modernidad.

El mundo moderno se debate así en una dialéctica, de la que es necesario tomar conciencia, entre la razón autorreflexiva y la razón instrumental, entre la búsqueda de la fundamentación de «verdades últimas» y el primado de la utilidad. La salida no puede consistir, según Habermas, en un abandono de la racionalidad moderna, sino en un paso a la primacía de la acción comunicativa, que implica un nuevo modo de entender la racionalidad. A través de estos análisis, Habermas va acercándose, casi insensiblemente, a la puesta en juego del concepto weberiano de racionalización³⁰, como examinaremos a su tiempo.

En síntesis, el primado de la razón —de una razón «centrada en el sujeto» que no puede dejar de transformarse en algo objetivador y *reificante*—, sería el hilo conductor, según Habermas, del drama de la modernidad, a la que no hay que abandonar sino perfeccionar. El pensamiento de Hegel —del Hegel maduro, según nuestra interpretación, más que del joven Hegel, como propone en cambio la lectura de Habermas—, constituye la toma de conciencia de esta componente de la modernidad, y el preanuncio de las fracturas y fragmentaciones que la mentalidad de la Ilustración produciría en el mundo de la vida. Su respuesta, sin embargo, resulta fallida, y el marxismo, como inversión del hegelismo en términos de filosofía de la praxis, va a confluír, por diversas vías, con el primado de la razón instrumental. Las grandes ausentes, en este diagnóstico de Habermas son las *corrientes modernas empiristas*, y en especial el positivismo formado durante el siglo XIX y continuado en el neopositivismo «lógico» del siglo XX³¹. Ellas han prepara-

²⁹ «Las ciencias modernas han renegado de la pretensión de razón de la tradición filosófica. Con ellas se invierte la relación clásica entre teoría y praxis. Las ciencias de la naturaleza, que generan un saber técnicamente utilizable, se han convertido en la primera fuerza productiva. Pertenecen al plexo funcional de la sociedad moderna. Y en un sentido distinto, lo mismo cabe afirmar también de las ciencias del espíritu» (*Ibid.*, p. 96).

³⁰ Cfr. M. WEBER, *Soziologie: Weltgeschichtliche Analysen. Politik* (Stuttgart: A. Kröner, 1956), pp. 292-298.

³¹ En efecto, no hay en *El discurso* un capítulo dedicado a estas corrientes. Con ellas se confronta en cambio Habermas en *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid: Tecnos, 1990). Pero allí pone de relieve la contraposición entre dos tipos de racionalidad, sin involucrar al positivismo en la crisis «postmoderna».

do el terreno para la expansión de la concepción instrumental de la razón.

Habermas se opuso firmemente a la búsqueda de una salida «post-moderna» a través de la tesis del abandono del primado de la racionalidad, tesis que tentó a muchos otros autores. Combatió a este respecto las tendencias por él llamadas «postestructuralistas», que en confluencia con elementos de la filosofía heideggeriana, tuvieron su epicentro en la Francia de las décadas de 1960 y 1970. Propuso en cambio la alternativa de una transformación de la razón moderna, centrada en el sujeto e incapaz de resolver la dialéctica entre teoría y praxis, conocimiento e interés³², en una *razón comunicativa*, sustituyendo la teoría crítica de sus maestros por una teoría de la acción comunicativa.

3. Nietzsche y el inicio de la postmodernidad

Según la interpretación de Habermas, al fracasar el intento idealista hegeliano de dar a la razón especulativa el poder de unificar la totalidad de la cultura como lo había hecho antes la religión, el mundo moderno siente un vacío. Nietzsche es el autor que toma conciencia de esto, y decide no ya reformar el sentido y el destino de la racionalidad moderna, sino eliminar su hegemonía, sustituyéndola por la vigencia del mito:

«En esta constelación Nietzsche sólo tenía la elección, o bien de someter una vez más a una crítica inmanente la razón centrada en el sujeto —o la de abandonar el programa en conjunto. Nietzsche se resuelve por esta segunda alternativa, renuncia a una nueva revisión del concepto de razón y *licencia* a la dialéctica de la Ilustración»³³.

Como observará el lector, esta visión supone que el intento hegeliano de erigir una razón omniabarcadora en la historia en lugar de ser una superación de la dialéctica de la Ilustración, era un producto más de la misma. Era preciso abandonar por completo el concepto moderno e ilustrado de subjetividad racional. En Nietzsche por lo tanto «la modernidad pierde su posición de privilegio»³⁴.

Después de haber descrito los antecedentes románticos de esta recuperación del mito presocrático³⁵, Habermas debe explicar por qué y en qué sentido Nietzsche se separa también de este contexto romántico.

³² Cfr. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés* (Madrid: Taurus, 1986).

³³ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 112.

³⁴ *Ibid.*, p. 113. Véase nuestro estudio «Modernidad e Ilustración en los primeros escritos de Nietzsche»: *Sapientia* 56 (2001) 445-480.

³⁵ «Nietzsche no es pues original en su consideración dionisiaca de la historia. Su tesis histórica acerca del origen del coro de la tragedia griega a partir del antiguo culto de Dionisos cobra su aguijón de crítica a la modernidad a partir de un contexto que estaba ya bien formado en el primer romanticismo. Tanto más urge entonces explicar por qué Nietzsche se distancia de este trasfondo romántico» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 119).

Y el motivo es hallado en el violento rechazo del acercamiento que habían hecho los primeros románticos entre los mitos antiguos y el cristianismo:

«El Nietzsche maduro se da cuenta de que Wagner, en quien a su juicio “se resume” la modernidad, compartía con los románticos la perspectiva de una consumación y plenitud “aún pendiente” de la Edad moderna. Es precisamente Wagner quien lleva a Nietzsche al “desengaño acerca de todo lo que a nosotros los modernos nos queda para entusiasrnarnos”»³⁶.

Por lo tanto Nietzsche abandona los residuos del primado del intelecto, de la razón o de la moral, que todavía permanecían ocultos en algunos representantes del romanticismo, y opta por un arte y una visión de la vida que hace hincapié en un impulso vital que descoloca al sujeto racional de su centralidad. Lo que Habermas no tiene suficientemente en cuenta es que Nietzsche entiende permanecer fiel a una determinada línea de la Ilustración (Voltaire, Helvecio, d’Alembert, Diderot, y en general la vertiente neopieciúrea), lo que sería en cierto modo un signo de la no identidad entre la modernidad (rechazada) y la Ilustración (radicalizada). La carencia de esa diferenciación hace decir a nuestro autor:

«Con Nietzsche la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón [...] la vía para escapar de la modernidad ha de consistir en “rasgar el principio de individuación”»³⁷.

Es cierto sin embargo que Nietzsche hace más explícito que cualquiera de los autores que lo precedieron el ataque a la centralidad del sujeto humano autorreflexivo³⁸, y con ello también se constituye en el primer filósofo que abandona definitivamente el sueño de una razón autoregulatoria y reguladora del mundo. Como observamos, Habermas que en definitiva da un viraje —dentro del contexto de la Escuela de Frankfurt— a favor de una fidelidad más franca a la Ilustración, que él identifica con la modernidad filosófica *tout court*, pasa por alto el hecho de que Nietzsche proviene en parte también de fuentes ilustradas,

³⁶ *Ibid.*, p. 120.

³⁷ *Ibid.* Esta explicación tiene en cuenta la influencia de Schopenhauer, pero no el intento de radicalización de la Ilustración operado por Nietzsche a partir de *Humano, demasiado humano*.

³⁸ «La teoría de una voluntad de poder que se cumple en todo acontecer, ofrece el marco en que Nietzsche explica cómo surgen las ficciones de un mundo del ente y de lo bueno, así como la apariencia de identidad de los sujetos cognoscentes y que actúan moralmente, cómo la metafísica, la ciencia y el ideal ascético llegan a dominar, y finalmente: cómo la razón centrada en el sujeto debe todo este inventario a una fatal inversión masoquista acontecida en lo más íntimo de la voluntad de poder. La dominación nihilista de la razón centrada en el sujeto es concebida como resultado y expresión de una perversión de la voluntad de poder» (*El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 123-124).

las cuales son algo más que un episodio intermedio en el devenir de su pensamiento. En él la voluntad de inmanencia y la radicalización de la abolición de lo metafísico, lleva a la opción por una fuente no racional de la vida, y consiguientemente arrasa también la primacía del sujeto autorreflexivo³⁹.

De todos modos, estamos de acuerdo con el hilo conductor fundamental de la investigación de Habermas. Nietzsche es de hecho un declarado «antimoderno». La visión de Habermas es desde luego diferente a la presentada por Lukács en su obra *Die Zerstörung der Vernunft*⁴⁰, en la cual se presentaba, de manera altamente discutible, una lucha entre filosofías «racionalistas» (cuyo heredero hubiera debido ser el marxismo) y filosofías irracionalistas. Nietzsche era ubicado en este último grupo, y no sin motivo, pero Lukács no había precisado, como lo hace en cambio Habermas, el alcance de su ruptura con el primado del sujeto, y en qué medida (como observamos nosotros) su postura es *a la vez* antimoderna y radicalizadora de una corriente de la Ilustración. Puede decirse que en Nietzsche la modernidad se critica a sí misma, o mejor que la más lúcida conciencia de la línea de orientación iluminista que él elige le sirve de ariete para la de-construcción de la modernidad filosófica.

Ahora bien, con mucha perspicacia, Habermas establece aquí un puente de continuidad con la filosofía de un autor decisivo en el siglo XX: Martin Heidegger. El punto es delicado, pues encontrar en Heidegger temas y lugares en los que ataca y «supera» los planteos cartesianos o incluso las interpretaciones neoidealistas de Kant, no es muy difícil. Basta mirar por otra parte a su distanciamiento respecto de la fenomenología de Husserl y de su teoría de la reducción trascendental. Sin embargo su relación con Nietzsche tiene matices nuevos y el impacto de su lectura coincide aproximadamente con los años 1935-1937⁴¹. En su famoso curso, Heidegger interpreta el pensamiento de Nietzsche como el punto de la consumación de la historia de la metafísica occidental, en su aspecto de explicitación de la voluntad del ente⁴². Consecuencia de ello sería por una parte la manifestación del nihilismo y por otra el nuevo horizonte abierto por la manifestación del ser.

³⁹ Es lo que hemos puesto en evidencia en nuestro artículo «Modernidad e Ilustración en los primeros escritos de Nietzsche», cit.

⁴⁰ Cfr. G. LUKÁCS, *El asalto a la razón* (Barcelona: Grijalbo, 1971).

⁴¹ La versión francesa del *Nietzsche* de Heidegger, a cargo de P. Klossowski apareció en 1971 (Paris, Gallimard), diez años más tarde de la primera edición alemana.

⁴² «Ahora es el Ser el que se ha retraído del ente y el que anuncia su indefinida llegada haciendo sentir su ausencia y mediante el creciente dolor de la privación. El pensamiento dedicado a seguir los vericuetos de ese olvido del ser que pende como un destino sobre la filosofía occidental tiene una función catalizadora. El pensamiento que, al tiempo que brota de la metafísica, se remonta hacia atrás para preguntar por los orígenes de ésta y dentro de sus límites, ya no comparte la confianza en sí misma de una razón que exige terminantemente autonomía» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 128).

Cualquiera fuere la interpretación a que pudiera dar lugar el pensamiento de Heidegger, está fuera de discusión que ataca el primado moderno de la razón, y da un golpe significativo a la centralidad del sujeto autoconsciente. Cuando apareció *Sein und Zeit*, no se había tomado plena conciencia en los ambientes filosóficos de su significado más profundo a este respecto⁴³. Desde la década de 1960, el impacto de la difusión del pensamiento de Nietzsche y la recepción más plena del mensaje heideggeriano en los ambientes europeos, académicos y no académicos, facilitaron y aceleraron el paso a una «superación de la modernidad».

Heidegger había hecho suya la crítica y el desplazamiento de lo que luego se llamó «logocentrismo», y de la centralidad anexa del sujeto expresada en el *cogito*, atacado por Heidegger con una intención oblicua hacia su versión husserliana. En su lugar coloca una «historia del ser». El hombre es el lugar en el que el sentido del ser se manifiesta y se oculta. Lo que los autores de Frankfurt denominaban la «razón instrumental», aunque inspirado más inmediatamente en Max Weber, no está tan lejos de lo que Heidegger aborda bajo el nombre de «técnica» (*das Gestell*), y es un modo por el que el ser y su verdad se ocultan. La manifestación plena del ser —que nunca llega a su acabamiento puesto que está ligada a la temporalidad— no ha de esperarse de una reforma de la razón, con la consiguiente reubicación del valor de la razón científica, sino de una presencia poética del ser en el «decir» de lo inefable⁴⁴:

«Pero en esta tentativa —dice Habermas— se ve envuelto en el mismo dilema que Nietzsche: la teoría del poder no puede satisfacer la exigencia de objetividad científica y cumplir al mismo tiempo el programa de una crítica total y por tanto autorreferencial de la razón, que como tal tiene que acabar afectando también a la verdad de los enunciados científicos»⁴⁵.

Este tema, o sea, la identificación de un hilo conductor entre Nietzsche y Heidegger, es ahondado en el capítulo expresamente dedicado a este último autor. Sabido es que en la escuela de Frankfurt la figura de Nietzsche es casi siempre «evitada» —no propiamente atacada— por la mayoría de sus representantes, y que fue Adorno el que más directamente mostró su antagonismo con respecto a Heidegger⁴⁶ (en lo que difiere notoriamente de Marcuse)⁴⁷. Habermas, que ha abandonado

⁴³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11a ed. (Tübingen: M. Niemeyer, 1967) pp. 24-27. Los primeros lectores e intérpretes de la obra repararon más bien en sus aspectos de filosofía de la existencia.

⁴⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, Neske, 1959).

⁴⁵ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 134.

⁴⁶ Cfr. especialmente TH. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, en *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), vol. VI.

⁴⁷ «Sospecho que entre los actuales lectores de Marcuse, habría muy pocos que si se encontraran en ese libro [*Ontología de Hegel*] con la última frase de la introducción, no se quedarían del todo perplejos: "Lo que este trabajo aporta al desarrollo y clarificación de los problemas lo

gran parte de las tesis de su maestro Adorno, conserva sin embargo su postura crítica respecto a Heidegger.

La tesis sostenida por Habermas es que Heidegger había atado intrínsecamente el destino de la racionalidad moderna al destino de la metafísica occidental, más precisamente, de la onto-teología tradicional. Y que al concebir la caída o el agotamiento de la metafísica como onto-teología, había destruido al mismo tiempo toda ulterior posibilidad de dar una nueva repuesta al problema de un nuevo tipo de racionalidad, la racionalidad ya no centrada en el sujeto sino abierta a la comunicatividad. Habermas reclama en cambio que, una vez superada la etapa metafísica de la filosofía, pueda restablecerse ese nuevo modelo de razón comunicativa. En Heidegger el sujeto racional del *cogito* o del *Ich denke* de Kant, es correlativo al imperio de la razón científico-técnica⁴⁸, que oculta la verdad del ser:

«Heidegger puede someter la razón moderna a una destrucción tan radical, que ya no distingue entre los contenidos universales del humanismo, de la Ilustración e incluso del positivismo, de un lado, y las ideas de autoafirmación particularista anejas al racismo y al nacionalismo, o a tipologías regresivas al estilo de Spengler y de Jünger, de otro. Lo mismo si las ideas son modernas aparecen en nombre de la razón, el prisma de la comprensión moderna del ser descompone todas las orientaciones normativas en pretensiones de poder de una subjetividad empeñada en su propia autopotenciación»⁴⁹.

El mensaje de Heidegger en torno al ser, de esta manera, da un giro a la metafísica occidental en cuanto meditación sobre el ente, en su doble vertiente de *perceptio* y de *appetitus* (tema que se remonta, como es sabido a Leibniz)⁵⁰. La razón es ahora considerada como un derivado de una verdad más profunda: la que emana del ser. Para ello, el ideal racional y científico de la modernidad, intrínsecamente unido al sujeto en cuanto voluntad de saber y voluntad de dominio, pasan a ser episodios transitorios de una historia del ser más abarcadora.

En adelante no ha de buscarse una autocrítica y perfeccionamiento del sentido de la razón, sino una «superación» de la misma en el decir poético. La situación se halla así en una situación ambigua. Pues por una parte la radicalización heideggeriana, tras las huellas de Nietzsche descalifica la metafísica tradicional «occidental», y toda la historia del pensamiento, de Platón a Kant y a Hegel, es vista como un inicio del olvido del ser. Por otra parte el protagonista de la nueva manifestación es el *ser* en su *alétheia*, por lo que se deja entreabierto una nueva posibi-

debe al trabajo filosófico de Martin Heidegger» (J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 228).

⁴⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 89-101.

⁴⁹ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 166.

⁵⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part [Holzwege]* (Paris: Gallimard, 1987), p. 285.

lidad (un tanto ambigua) de acceso a lo metafísico, aunque con un lenguaje distinto.

Según Habermas, Heidegger tiene razón en considerar la metafísica como cosa del pasado, pero no queda satisfecho con el modo en que lo hace. Le reprocha fundamentalmente dos cosas: una es la de haber unido demasiado estrechamente el destino de la vieja metafísica con la concepción moderna de la racionalidad (el concepto clave al respecto es el de *subiectum*); la otra es la pretensión de reanudar un cierto «discurso» sobre el ser, aun después de haber socavado los cimientos de la metafísica clásica. Es por ello que el pensamiento de Heidegger se desentiende del desafío de una nueva racionalidad, y se aleja de los planteos relacionados con las ciencias:

«De la última filosofía de Heidegger se sigue como segunda consecuencia la independencia de la crítica a la modernidad respecto de todo análisis científico. El "pensamiento esencial" se niega a entrar en toda cuestión empírica y normativa que pueda elaborarse con medios históricos y científicos, o que en general pueda tratarse en forma argumentativa. Tanto más libremente pueden entonces moverse las abstractas intuiciones de esencia en el no aclarado horizonte de prejuicios de la crítica burguesa de la cultura»⁵¹.

En otras palabras, el lenguaje de Heidegger sobre el ser y sobre la «diferencia ontológica» respecto del ente, evade los desafíos nuevos de la sociedad y de su relación con las ciencias, y resulta insuficiente para la solución coherente de los problemas que la situación histórica actual impone. Es necesario que los frutos de una nueva racionalidad —que ha pasado por la experiencia de las ciencias y de la técnica—, sean asumidos en una nueva autocrítica de la razón moderna. Esto sería dar una respuesta a la «dialéctica de la Ilustración», sin evadir su problemática.

4. El momento «postestructuralista»

Después de haber señalado los hitos de Nietzsche y de Heidegger en el proceso de la crisis del racionalismo moderno, Habermas se concentra en el impacto que esas ideas tuvieron en el medio francés posterior a la década de 1950. Por una interesante paradoja, Habermas toma tal vez inadvertidamente el puesto de la tradición alemana del pensamiento, especialmente la línea que va de Kant a Husserl, pasando por el idealismo, y la contrapone al contexto filosófico francés en el que tanto Nietzsche como Heidegger habían tenido una recepción y una resonancia que en cierto modo hacía olvidar su matriz cultural originaria. La tesis sostenida por Habermas es, desde luego, un rechazo de todo este giro, y la propuesta de un nuevo racionalismo, mejor dicho, de una

⁵¹ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 179.

renovación de la racionalidad moderna sobre el hilo conductor de la comunicatividad. Selecciona para ello algunas de las figuras más representativas de lo que él llama el «postestructuralismo». Antes de pasar a su análisis quisiéramos aclarar que en la década de 1960 en París se había asentado la influencia, ciertamente genérica e imprecisa, del estructuralismo lingüístico. El motivo o la ocasión para ello fue la resonancia de la obra de C. Lévi-Strauss. Pero es bueno recordar que aunque en las obras de Deleuze, Foucault, Derrida, hay huellas de una cierta influencia de la susodicha vertiente, ninguno de ellos, ni siquiera Lacan o Althusser, se reconocía como «estructuralista»⁵². De todos modos el tema del lenguaje pasó a primer plano y contribuyó notablemente al cuestionamiento de la hegemonía de la racionalidad en sentido moderno. Es a ese contexto que se suma la creciente influencia de Heidegger y de Nietzsche, que incorporados fuera del ambiente alemán originario, son leídos de un modo diferente. Es significativo que un descendiente de la escuela de Frankfurt sea quien detecte ese giro, y tome distancia respecto de él. En Derrida, por ejemplo, Habermas detecta un hilo de continuidad con la postura de Heidegger, especialmente con algunas tesis de la *Carta sobre el humanismo*, pero al mismo tiempo ve una radicalización de la de-construcción del sujeto humano:

«Heidegger se contenta con peraltar globalmente el lenguaje como “casa del ser”; pese a la privilegiada posición que le atribuye, nunca estudió sistemáticamente el lenguaje. De aquí parte Derrida. Un clima científico determinado por el estructuralismo de Saussure le anima a servirse de la lingüística para fines de la crítica a la metafísica. De este modo Derrida puede efectuar también en términos metodológicos, el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, procurándose con la *Gramatología* un campo de investigación para análisis que en el nivel de la historia del ser, no podía ya haberlos para Heidegger»⁵³.

Una de las tesis centrales de la *Grammatologie*, la del «primado» de la escritura sobre la palabra hablada, implica algo más que el estructuralismo lingüístico (al que en parte también critica), y la manera con que articula su discurso Derrida supone ya no solamente el abandono de la metafísica, sino también la *negación del primado del lógos*,⁵⁴ tesis que ya se encontraba enunciada en la obra anterior *La voix et le phénomène*⁵⁵:

⁵² Véase el interesante testimonio de M. Foucault en la entrevista «Estructuralismo y post-estructuralismo», publicada en *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999), pp. 307-324.

⁵³ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 199.

⁵⁴ «Or le logos ne peut être infini et présent à soi, il ne peut se produire comme auto-affectation, qu'à travers la voix: orde de signifiant par lequel le sujet sort de soi en soi, n'emprunte pas hors de lui le signifiant qu'il émet et qui l'affect en même temps» (J. DERRIDA, *De la grammatologie* [Paris: Minuit, 1967], p.146).

⁵⁵ Cfr. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967).

«Como el logos, según veremos, es siempre inmanente a la palabra hablada, Derrida se propone atacar el logocentrismo de Occidente en su forma de fonocentrismo»⁵⁶.

Habermas explica con cierto detalle las crítica de Derrida a la lógica de la *presencia*, que llevaría implícita un presupuesto metafísico, y una postura logocéntrica, y pone de relieve el papel central de la *diferencia* (el juego entre *différence* y *différance*)⁵⁷, todos temas que implican una traslación de gérmenes puestos por el pensar de Heidegger en un contexto totalmente diferente. Ataca luego el carácter «subversivo» de la de-construcción de Derrida haciendo notar su cuota de influencia «rabínica», en torno al tema de la Tora⁵⁸.

En la presentación y crítica de las ideas de Derrida, Habermas apunta a dos temas que se van repitiendo y de los cuales él acepta uno para rechazar el otro: el primado de la metafísica ha ya caducado, y en eso Habermas está plenamente de acuerdo, aunque por motivos diferentes a los de Derrida: este parte de una ataque a la ontología de la presencia, tal como se daba todavía, de distinta manera, en Husserl y en Heidegger. Pero lo que que Habermas considera inaceptable por la componente disolvente que lleva implícita, es el rechazo del *logos*, el abandono no sólo del modo moderno de racionalidad centrada en el sujeto, sino de todo primado de la racionalidad:

«Derrida llama a su procedimiento “deconstrucción”, porque tiene por fin desmontar los armazones ontológicos que la filosofía ha levantado en el curso de esa historia de la razón centrada en el sujeto»⁵⁹.

Otro autor muy tenido en cuenta por Habermas en todo este giro, como exponente de la instancia «postmoderna» es Michel Foucault. También en éste hay un ataque a la concepción moderna de la razón centrada en el sujeto, y hay una evidente presencia de motivos nietzscheanos. Los estudios de Foucault sobre la locura tienen algo más que una intención de hacer una historia o genealogía de las ciencias. Quieren detectar un primado unilateral de la razón en el modo de interpretar la vida:

⁵⁶ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 200.

⁵⁷ Cfr. J. DERRIDA, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989); e ID. *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1989), pp. 37-62.

⁵⁸ «Pero la retórica que en Heidegger sirve a la ejercitación en el *fatum* del Ser da pábulo en Derrida a una actitud distinta, a una actitud subversiva. Derrida se halla más cerca del deseo anarquista de hacer saltar el continuo de la historia, que del mandato autoritario de plegarse al destino. Esta actitud contraria puede que provenga de que Derrida, pese a todos sus desmentidos, permanece próximo a la mística judía. No quiere saltar en términos de un nuevo paganismo por detrás de los inicios del monoteísmo, por detrás del concepto de una tradición que se atiene a las huellas de la escritura divina perdida y que se reproduce por medio de una exégesis herética de las escrituras» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 220).

⁵⁹ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 229.

«Lo que eleva este libro [=Historia de la locura en la época clásica] por encima de los estudios planteados en términos de historia de la cultura, que suelen ser típicos del historiador de la ciencia, es un interés filosófico por la locura como fenómeno complementario de la razón: la razón convertida en monológica mantiene a distancia la locura para poder apoderarse de ella sin peligro alguno como de un objeto purgado de todo elemento de subjetividad racional»⁶².

También en Foucault hay no sólo el supuesto de la desaparición de la metafísica —problema que ni siquiera se plantea—, sino también (en las páginas famosas de *Las palabras y las cosas*) la afirmación de que el humanismo es una edad superada; se proclama la muerte del hombre⁶¹, y se insinúa la sospecha nietzscheana de que la razón, bajo la máscara de una búsqueda desinteresada de la verdad, oculta una sorda tendencia al poder:

«Las ciencias humanas sólo le interesan desde el principio como medios que en la modernidad refuerzan e impulsan el inquietante proceso de esta socialización, es decir, de la erección de relaciones de poder en el seno de interacciones concretas, mediada por el cuerpo»⁶².

La dialéctica immanente en las palabras y las cosas consiste en que un proceso estructurado de clasificación y de exploración de la realidad, se vuelve en contra de la primacía del hombre mismo. El lenguaje, surgido de «estructuras» sin sujeto, transforma al sujeto mismo en un episodio transitorio de sus manifestaciones. Y el esfuerzo de la razón, que obedece en último término a la necesidad intrínseca del lenguaje, manifiesta una voluntad de dominio que se revierte sobre el hombre mismo:

«Con esto hemos tocado otro tema que Foucault perseguirá con intensidad creciente: la conexión constitutiva de las ciencias humanas con las prácticas de aislamiento vigilante; el nacimiento de la institución psiquiátrica, de la clínica en general, constituye un buen ejemplo de una forma de disciplina que Foucault describirá más tarde, *tout court*, como moderna tecnología de la dominación. El arquetipo de la institución cerrada que Foucault descubre primero en el mundo del asilo reconvertido en clínica retorna en las figuras de la fábrica, de la prisión, del cuartel, de la escuela y del colegio militar»⁶³.

El mismo Foucault, en entrevistas publicadas hacia el fin de su vida, ha mostrado una evolución de su pensamiento que, desde una declaración de la muerte del hombre para a una recuperación de la sabiduría pagana del «cuidado de sí»⁶⁴. Es cierto sin embargo que la tesis (de ori-

⁶² *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 286.

⁶¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose: Un'archeologia delle scienze umane* (Milano: Rizzoli, 1978), p. 368.

⁶² *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 291.

⁶³ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 293.

⁶⁴ Cfr. M. FOUCAULT, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999), pp. 417-430.

gen baconiano, pero que Foucault traslada a una mentalidad nietzscheana) que afirma que *el saber es poder*, es una constante en su pensamiento⁶⁵. Y no son sólo las ciencias tanto naturales como humanas las que obedecen a esta dinámica del poder. Hay en general en la sociedad múltiples formas en las que se van estructurando las formas de poder, tanto en lo grande como en lo «microfísico», y que condicionan los endebles o ilusorios deseos de la libertad. La autonomía del sujeto, basada en su racionalidad, se ve puesta en jaque por la misma genealogía del saber. Y una de sus expresiones es la declarada caducidad de la conciencia histórica moderna. Aunque Foucault reclama a su manera el título de historiador, historiador de las formas de poder⁶⁶, su filosofía de fondo coincide en este punto con el cuestionamiento nietzscheano de la historia como un desarrollo dotado de un sentido racional:

«Los conceptos básicos de la filosofía del sujeto no sólo dominan el tipo de acceso al ámbito objetal, sino también la historia misma. De ahí que Foucault quiera sobre todo poner fin a esa historiografía globalizante que, en el fondo, concibe la historia como una macrociencia. La historia en singular, la historia concebida como un todo, ha de ser disuelta de nuevo, mas no en una pluralidad de historias narrativas, sino en un pluralismo de islas de discurso, que sin ley ni orden emergen para volver a sumergirse otra vez»⁶⁷.

El tema del poder constituye así en Foucault la contrapartida de las tendencias modernas a la afirmación de un sujeto racional. El lenguaje se abre a la constitución de «sistemas» estructurados, incluidas las lógicas, y a la voluntad de poder, pues él tiende secretamente a clasificar y ordenar las cosas con el fin de dominarlas:

«De este modo la *episteme* moderna viene determinada por la peculiar dinámica de una voluntad de verdad para la que cada frustración sólo representa un acicate para una renovada producción de saber. Pues bien, esta voluntad de verdad se convierte para Foucault en la clave de la interna conexión entre saber y poder»⁶⁸.

A través de una «arqueología del saber», Foucault quiere demostrar, bajo la directa influencia de Nietzsche, que la razón moderna tiene también su origen en el deseo de dominar. Por lo tanto, toda la modernidad queda bajo la sospecha de haber desplegado un majestuoso edificio de ciencia y de racionalidad que ocultan una real sed de poder, de control y de dominio. El diagnóstico de la modernidad afecta desde luego también a las instituciones a la vida socio-cultural.

⁶⁵ Cfr. M. FOUCAULT, «Verdad y poder», en *Estrategias del poder* (Barcelona: Paidós, 1999), pp. 41-56.

⁶⁶ Véase el diálogo entre M. FOUCAULT y S. HASUNI, «De la arqueología a la dinástica», en M. FOUCAULT, *Estrategias del poder*, pp. 145-158.

⁶⁷ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 300-301.

⁶⁸ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 315.

La toma de conciencia de este juego maniqueo entre libertad y dominación sería el signo de que ha concluido el «episodio» del humanismo, de la primacía de la racionalidad y del sujeto. Algo análogo podría decirse, como ya hemos visto, del concepto moderno de la historia, que es sustituido por el de «genealogía». Esta sume el papel de un crítica arqueológica de la razón, y no tiene como objetivo reconstruir una secuencia de acontecimientos para desentrañar su sentido, sino más bien desmontar las piezas que constituyen diversas configuraciones del poder a lo largo del tiempo. La idea de discontinuidad se filtra en la serie de los ordenamientos del poder-saber. Observa Habermas:

«De ahí que la genealogía no deba andar a la búsqueda de un origen, sino sacar a la luz los inicios constituyentes de las formaciones de discursos, analizar la pluralidad de genealogías fácticas y disolver la apariencia de identidad, sobre todo la supuesta identidad del sujeto historiador y la de sus contemporáneos»⁶⁹.

Por ese motivo hay en Foucault, y en general en los «postestructuralistas» y «postmodernos» franceses, una eliminación de la idea de la historia como conjunto racionalmente comprensible (según la orientación abierta por Kant y por Hegel), pero también del concepto de hermenéutica como interpretación del pasado histórico según los cánones trazados por Schleiermacher y Dilthey⁷⁰. Su puesto es reemplazado ahora por los juegos y configuraciones diversas que van tomando las relaciones de poder. Esta genealogía, que afirma resueltamente la influencia escondida del poder, filtrado por el lenguaje, en las formas del saber, derriba la primacía de la razón del sujeto, y conmueve hasta la solidez de la antigua y moderna afirmación del hombre:

«Foucault lleva a efecto una neutralización de contenido: des-diferencia la voluntad de saber y la convierte en una voluntad de poder, que sería inmanente a todos los discursos, y no sólo a los especializados en la verdad, de forma similar a como a las ciencias humanas les es immanente la específica voluntad de autoavasallamiento del sujeto moderno»⁷¹.

El fin del antropocentrismo moderno tendría así una íntima conexión con las modernas tecnologías del poder, que naciendo de un substrato inconsciente permite la estructuración de nuevas formas de domi-

⁶⁹ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 299.

⁷⁰ «Esto explica por qué la segunda "consideración intempestiva" de Nietzsche se convierte en una verdadera mina para Foucault. Pues Nietzsche había sometido ya, con similar intención, el historicismo de su tiempo a una crítica implacable [...] De ahí que la genealogía no deba andar a la búsqueda de un origen, sino sacar a la luz los inicios contingentes de las formaciones de discursos, analizar la pluralidad de las genealogías fácticas y disolver la apariencia de identidad, sobre todo la supuesta identidad del sujeto historiador y la de sus contemporáneos» (*Ibid.*).

⁷¹ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 323.

nio. Habermas sorprende aquí a Foucault en una suerte de *petitio principii*, en cuanto la descripción empírico-genealógica de las relaciones de poder, estaría siempre condicionada por un papel cuasi-transcendental —aunque no racional— de una voluntad de poder⁷².

Creemos que a Foucault no se lo debiera interpretar en base a un trasfondo semi-metafísico o cripto-metafísico que asoma, se lo quiera o no reconocer, en autores como Schopenhauer y Nietzsche. Sin embargo Habermas toca uno de los puntos débiles de este pensamiento. Siendo necesaria esta misma presencia del poder para la construcción de las instituciones sociopolíticas y para el armazón del saber que las acompaña, no se ve por qué el crítico debiera intentar desenmascarar (en nombre de una supuesta verdad o autenticidad) y rechazar esta mecánica oculta del poder en lugar de subordinarse a ella. La intención de identificar y desarticular (o de neutralizar o utilizar en provecho propio) las relaciones de poder en lo grande y en lo pequeño, supone necesariamente una dualidad entre poder y liberación, que es siempre una liberación de la subjetividad.

De todos modos, aquí nos interesa subrayar que Habermas detecta en Foucault la misma crisis del primado del sujeto y de la racionalidad centrada en el sujeto que se había anunciado antes con la tesis heideggeriana de la historia del ser, y con las instancias estructuralistas de Lévi-Strauss o de Lacan. Pero este ataque a la razón subjetiva sólo sirve para sustituirla con una entidad anónima no racional. Con lo cual la instancia crítica de la *Dialéctica de la Ilustración* es desbordada y hasta privada de significado. Las instituciones sociopolíticas modernas no son vistas como un desarrollo corregible, sino privadas de justificación y reducidas a manifestaciones no racionales o pseudoracionales de juegos del poder. Aflora entonces una fundamental ambivalencia y paradoja: la rebelión contra las injerencias del poder, se va asimilando y transformando en una pasiva aceptación de nuevas configuraciones del poder. El mismo saber de las ciencias humanas —que no son ya las *Geisteswissenschaften* de Dilthey o de Husserl— es visto ambiguamente en su doble potencial para desenmascarar las relaciones de poder (en la psiquiatría, en la política, en la educación, etc.) y como un recurso para penar nuevas formas de instrumentación del poder en diversos ámbitos sociales y culturales⁷³.

⁷² «Pero esta misma genealogía juega, por otro lado, el papel transcendental de un análisis de tecnologías de poder, cuyo fin es explicar cómo son en general posibles los discursos científicos sobre el hombre. Las relaciones de poder interesan aquí como condiciones de constitución del saber científico» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 328).

⁷³ «Dicho en otros términos, el conocimiento es siempre una determinada relación estratégica en la que el hombre está situado. Esta relación estratégica definirá el efecto de conocimiento, y por esto sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese por naturaleza necesariamente parcial, oblicuo, de perspectiva. El carácter de perspectiva del conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre de su carácter polémico y estratégico. Se puede hablar del carácter de perspectiva del conocimiento porque hay lucha, y el cono-

La postura de fondo de Habermas es que la rebelión contra la razón tiene un precio muy alto: la razón no puede ser negada ni subordinada a potencias a-rationales. Lo que es posible —y lo que se proyecta como un programa cultural— es corregir la manera moderna de entender la razón, ya sea despojándola de todo resabio metafísico, ya sea transformándola y desplazando su centralidad puesta en el sujeto, ya sea equilibrando su uso instrumental con una vida comunicativa.

5. La dialéctica de la Ilustración

Llegado a este punto, el lector habrá concluido que en Habermas existe una propuesta de una reforma de la modernidad a través de un nuevo modo de entender la racionalidad, y al mismo tiempo un rechazo a las propuestas que para abreviar podríamos englobar en el término, hoy ya desgastado, de *postmodernidad*, que sería más exacto discernir como una quiebra del reconocimiento del *logos* en cuanto guía de la vida individual y social. Lo curioso es que en todo este camino hay subyacente la convicción de que modernidad e Ilustración se corresponden, y que por lo tanto con su propuesta de reforma de la racionalidad moderna, Habermas entiende *eo ipso* dar una respuesta a la dialéctica de la Ilustración. Es el momento por lo tanto que volvamos una mirada retrospectiva a los que han sido los maestros más inmediatos de Habermas: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. La obra que sirve como punto de referencia decisivo es, por supuesto la *Dialektik der Aufklärung*. Estudiar el modo como ve Habermas esta obra tiene un doble interés: ante todo el de calibrar mejor cuál es su verdadera relación con la teoría crítica de la escuela de Frankfurt; y luego ayudar a esclarecer un poco más la manera en que nuestro autor interpreta la relación entre modernidad e Ilustración.

La ubicación de un capítulo destinado a la *Dialéctica de la ilustración* en un libro sobre el paso a la postmodernidad⁷⁴, tiene como objeto el de deslindar las diferencias y prevenir cualquier eventual malentendido o confusión entre los autores de Frankfurt y las orientaciones de los autores franceses en torno a los años sesenta, que incorporan como se ha visto una determinada recepción *sui generis* de Nietzsche y de Heidegger. El discernimiento se hacía necesario por la repercusión en los ambientes europeos y americanos⁷⁵ de aquellos años, de la obra de Marcuse, autor por el que Habermas nutrió una gran estima.

cimiento es el efecto de esta lucha» (M. FOUCAULT, «La verdad y las formas jurídicas», en *Estrategias del poder*, p. 183).

⁷⁴ El capítulo en cuestión se titula «Horkheimer y Adorno: El entrelazamiento entre mito e Ilustración» (*El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 135-162).

⁷⁵ Habermas se detiene también en la repercusión de Derrida, Foucault y los postestructuralistas en los ambientes norteamericanos (cfr. *ibid.*, pp. 197-254).

De todos modos, el mismo Habermas advierte en el libro que estamos analizando que él toma distancia respecto del famoso texto de Horkheimer y Adorno, y que, por lo tanto, su manera de interpretar la Ilustración, es diversa⁷⁶.

¿Por qué Horkheimer y Adorno tuvieron una visión tan trágica de la Ilustración? Sabido es que la obra pretende ver en la Ilustración un doble movimiento: uno que conduce a la emancipación, y otro que crea nuevos factores de dominio; ambos pretenden al mismo tiempo denunciar el potencial de opresión latente en el destino de la Ilustración, y radicalizar por otra parte el potencial liberador con que nació. La razón ilustrada es una negación de la anterior visión «mitológica», y como tal lleva el sello de su poder emancipador y de su oculta deuda y parentesco con el mito⁷⁷: en tanto libera, en cuanto genera inevitablemente nuevas maneras de dominio:

«La Ilustración —explica Habermas— contradice al mito escapando con ello a su poder. A este contraste, de que tan seguro se siente el pensamiento ilustrado, oponen Horkheimer y Adorno la tesis de una secreta co-implicación entre Ilustración y mito: "ya el mito es Ilustración, y la Ilustración se torna mitología"»⁷⁸.

En *Dialektik der Aufklärung* hay en efecto una referencia muy conocida a Ulises, para sacar como conclusión que ya en su figura está la idea de la «astucia de la razón», que esquivo los peligros y se libera. La racionalidad ilustrada, en apariencia tan lejana de Homero, lleva en sus entrañas esta misma astucia que posibilita inseparablemente la liberación de antiguas formas de esclavitud y nuevas formas de dominio:

«En el proceso histórico-universal de la Ilustración la especie humana se ha alejado, pues, cada vez más de los orígenes, y sin embargo, no se ha liberado de la compulsión mítica a la repetición»⁷⁹.

Observa Habermas que en esta lectura sus maestros están influidos por la tesis de Max Weber en torno al proceso de racionalización del mundo moderno, que conlleva la aparición de nuevas formas de poder

⁷⁶ «Según sus propios análisis, nada podían esperar ya de la fuerza liberadora del concepto. Pero llevados de la esperanza de los desesperados, que en Benjamin se torna irónica, no quisieron desistir, empero del trabajo del concepto, que en sus manos se torna pues paradójico. Este estado de ánimo, esta actitud ya no es la nuestra. Sin embargo, bajo el signo de un Nietzsche renovado en términos postestructuralistas se difunden estados de ánimo y actitudes que pueden confundirse con aquellas. Lo que por mi parte pretendo es prevenir tal confusión» (*El discurso filosófico de la modernidad*, p. 135).

⁷⁷ «El elemento de aventura de sus empresas no es —económicamente— más que el aspecto irracional de su racionalidad respecto a la forma económica tradicional aún prevaleciente. Esta irracionalidad de la *ratio* se ha depositado en la astucia, en el adecuarse de la razón burguesa a toda irracionalidad que se le oponga como fuerza aun superior» (M. HORKHEIMER & TH. W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 80). La tesis sobre la relación entre mito e Ilustración ha sido criticada en la obra de S. COCHETTI, *Mythos und «Dialektik der Aufklärung»* (Königstein: A. Hain, 1985).

⁷⁸ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 136.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 139.

despersonalizadas⁸⁰. El límite de esta visión es que no se distingue claramente la racionalidad instrumental de la racionalidad comunicativa. En la medida en que se asimila en exceso el proceso de racionalización de la Ilustración con la expansión de la razón instrumental, se abre la vía a esta «dialéctica»: pues la fuerza liberadora de la racionalidad crítico-instrumental se transforma en una generación de nuevas formas de opresión.

De este modo, habría en Horkheimer y Adorno una afirmación de continuidad entre la razón moderna, las ciencias tales como han sido presentadas por el programa positivista, y el aspecto «violento» del dominio ilustrado. El sutil movimiento realizado por Habermas consiste en liberar la racionalidad moderna de su deuda dialéctica con el mito, y en desplazar el lado peyorativo de dicha racionalidad en la razón instrumental. En este movimiento, como hemos visto, la concepción weberiana⁸¹ es integrada a la racionalidad, tal como es concebida en la filosofía moderna, como una de sus partes, que debe ser compensada y contrabalanceada con una nueva concepción de la racionalidad comunicativa, que es al mismo tiempo *acción comunicativa*. Por lo tanto Habermas sacude ese dualismo fatalista que se insinúa en sus maestros mediante la tesis de una reforma de la concepción de racionalidad. Por eso mismo critica el discutible acercamiento entre Kant y Sade⁸² del capítulo titulado «Juliette o Ilustración y moral»:

«La argumentación obedece, pues, a un mismo motivo en lo tocante a la ciencia, la moral, el arte: la propia separación de ámbitos culturales, el hundimiento de la razón sustancial que antaño encarnaron la religión y la metafísica, tornan tan impotentes a los momentos aislados de la razón, privados ahora de su conexión recíproca, que éstos entran en regresión y se reducen a una racionalidad al servicio de una autoconservación que se ha vuelto salvaje»⁸³.

Habermas se pregunta la razón por la cual sus antiguos maestros aceptaron tal visión, y lo explica a través de la influencia de la crítica marxista a la ideología⁸⁴. Es como si la sospecha de la ideología hubiera

⁸⁰ R. BERNSTEIN (*Habermas y la modernidad* [Madrid: Cátedra, 1999], p. 21). atribuye a Lukács un papel mediador en la lectura que los de Frankfurt hicieron de M. Weber.

⁸¹ «Der Fortschritt der gesellschaftlichen Differenzierung und Rationalisierung bedeutet also, wenn auch nicht absolut immer, so im resultat durchaus moralerweise, ein im ganze immer weiteres Distanzieren der durch die rationalen Techniken und Ordnungen praktisch Betroffenen von deren rationalen Basis, die ihnen, im ganzen, verborgener zu sein pflegt wie dem "Wilden", der Sinn der magischen Prozeduren seines Zauberers. Ganz und gar nicht eine Universalisierung des Wissens um die bedingheiten und Zusammenhänge des Gemeinschaftshandelns bewirkt also dessen Rationalisierung, sondern meist das gerade Gegenteil» (M. WEBER, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», en *Soziologie: Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, pp. 149-150).

⁸² Cfr. M. HORKHEIMER & Th. W. ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 102 y 144.

⁸³ *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 142.

⁸⁴ «La crítica que se inspira en tal sospecha tratará de demostrar que la teoría sospechosa, en los enunciados para los que frontalmente reclama validez, expresa a *tergo* dependencias que no podría confesar sin perder credibilidad. La crítica se convierte en crítica ideológica cuando trata de mostrar que la validez de la teoría no se ha desligado lo bastante del contexto de emer-

sido extendida a la totalidad de la razón moderna e ilustrada. El diagnóstico de Habermas es diferente: la racionalidad moderna es una racionalidad centrada en el sujeto, y es por eso que se ha convertido o al menos ha posibilitado la expansión desproporcionada de la racionalidad instrumental, con toda la carga negativa que ve en ella Weber.

Hasta tanto no se haya sustituido el concepto moderno e ilustrado de racionalidad con un nuevo concepto de racionalidad comunicativa, no podrá evitarse el pesimismo y la rebelión estéril hacia estas nuevas formas de dominio. Aunque es difícil hoy compartir la tesis del nexo entre mito y *Aufklärung* tal como fue propuesta por Horkheimer y Adorno, Habermas concede todavía que tal nexo tiene algo de verdad, pero que la solución está en encontrar vías nuevas para conservar la secularización conquistada y continuar la marcha hacia una sociedad mejor, más libre y más adulta⁸⁵. Es decir, una vez más sustituye sutilmente la dialéctica por la reforma de la Ilustración a través de un nuevo sentido que él quiere dar a la racionalidad. En algún pasaje, incluso, parece atribuir la postura de Horkheimer y Adorno a una cierta influencia, un tanto ambigua, de Nietzsche. Pero esto último, tal vez apoyado en la escucha directa de aquellos, no está suficientemente documentado en los textos, en los cuales se detecta, sobre todo en figuras como Adorno y Marcuse, un sospechoso silencio respecto de Nietzsche⁸⁶.

En este tratamiento de la *Dialektik* aparecen claras las respuestas a las dos preguntas que nos poníamos al inicio. La relación de Habermas con Adorno y Horkheimer es la de quien acepta el diagnóstico de una cierta crisis del ideal de racionalidad de la era moderna. Ya hemos notado que Habermas no reconoce un marco de modernidad filosófica no integralmente reductible a la Ilustración. Modernidad e Ilustración tienen como característica el haber adelantado el avance de la libertad y de una racionalidad centrada en el sujeto proyectándolas a la creación de instituciones sociopolíticas nuevas, y el haber por ello dado lugar a una expansión unilateral de la racionalidad instrumental (lo que Habermas, con un vocabulario weberiano denomina «razón respecto a fines» [*Zweckvernunft*]). No comparte por lo tanto la visión innegablemente velada por el pesimismo, de la Ilustración. Quiere continuar el camino de la racionalidad moderna e ilustrada, haciéndola entrar en una etapa de acción comunicativa⁸⁷. De ese modo, aunque conserva alguna huella

gencia, que en la trastienda de la teoría se oculta una impensable mezcla de poder y validez, y que es precisamente tal mezcla a lo que la teoría debe su reputación» (*Ibid.*, p. 145-146).

⁸⁵ Tal convicción permanece en escritos más recientes, como por ejemplo en la conferencia de 1995 «La fuerza liberadora de la figuración simbólica: La herejía humanista de Ernst Cassirer y la biblioteca de Warburg», en J. HABERMAS, *Fragmentos filosófico-teológicos* (Madrid: Trotta, 1999), pp. 11-38.

⁸⁶ Hay una elíptica alusión al Zarathustra en *Dialéctica del iluminismo*, p. 126.

⁸⁷ En su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) Habermas basa su distinción entre razón comunicativa y razón instrumental más en vista de las influencias empiristas que en la «razón centrada en el sujeto», aunque ambos aspectos parecen en él como implicados mutuamente: «Si partimos de la utilización no comunicativa de un saber proposicional en acciones teleológicas, estamos tomando una pre-decisión a favor de ese concepto de racionalidad cognoscitivo-ins-

de sus lecturas neomarxistas, renuncia a la dialéctica entre razón y poder, y distancia francamente su postura de los neonietzscheanos franceses. Eso explica también la diversa actitud de Habermas respecto de la relación entre filosofía y ciencias sociales si se compara con la de Foucault y con la del neopositivismo⁸⁸.

En otros términos, la tesis de Horkheimer-Adorno no es ya compartida por Habermas —tal vez nunca lo fue en realidad, al menos plenamente— pero éste se cuida mucho de que no se confunda la postura de la Escuela de Frankfurt con la de autores como G. Bataille⁸⁹, G. Deleuze, F. Lyotard, Derrida, Foucault, Lacan. El entiende, a pesar de todo, llevar adelante la herencia del planteo del tema de la racionalidad y de su relación con la Ilustración, evitando la renuncia o la quiebra de una confianza fundamental en el ideal de racionalidad, tomada en un sentido contrapuesto o al menos complementario a la racionalización weberiana. Llevar adelante la teoría crítica significa para Habermas recuperar el sentido liberador de la razón ilustrada haciéndola converger con la praxis en el concepto de acción comunicativa. Por eso no ha de extrañar que la reciente producción de este autor revele un nuevo acercamiento a la tradición neokantiana⁹⁰ y también (aunque no lo manifieste expresamente) a algunas tesis maestras de Husserl⁹¹, como la de intersubjetividad y de mundo vital, convenientemente depuradas de toda implicación metafísica. La dialecticidad hegeliana, que vuelve tortuosos y oscuros tantos pasajes de Adorno, está ausente, así como está puesto en sordina el elemento vitalista presente en Marcus⁹².

6. El paso a una racionalidad «postmetafísica»

La voluntad de Habermas de permanecer fiel al proyecto de la Ilustración, corrigiendo el concepto de racionalidad centrada en el sujeto propio de la modernidad, aparece manifiesta en su resuelta afirmación

trumental que a través del empirismo ha dejado una profunda impronta en la autocomprensión de la modernidad. Ese concepto tiene la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente. Si partimos, por el contrario, de la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una predecisión a favor de un concepto de la racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea del logos» (*Teoría de la acción comunicativa*, t. I, p. 27).

⁸⁸ Cfr. TH. MCCARTHY, «Reflexiones sobre la racionalización en la *Teoría de la acción comunicativa*», en *Habermas y la modernidad*, pp. 277-304.

⁸⁹ Habermas se detiene sobre la teoría del erotismo de G. Bataille en un capítulo de *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 255-284.

⁹⁰ La obra más clara al respecto es la voluminosa *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Madrid: Trotta, 2000). Véase también J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso* (Ibi: Id., 2000).

⁹¹ Es notorio el hecho de que, cuando se trata de conceptos tan importantes como el de intersubjetividad (subyacente en el de razón comunicativa) y *Lebenswelt*, tan citado en la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas no haga demasiado explícita su proveniencia de Husserl.

⁹² Cfr. H. MARCUSE, *Eros y civilización* (Buenos Aires, 1968). Cfr. J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 258.

de la entrada en una era «postmetafísica»⁹³ Este es el presupuesto que recibe no sólo de su escuela de origen, sino también de la asimilación de otras instancias, como la neomarxista⁹⁴, el positivismo (salva su oposición a las corrientes analíticas del siglo XX) y la reelaboración del giro lingüístico en un sentido cercano a K. O. Apel⁹⁵.

La puesta en crisis de la metafísica tiene como punto de referencia obligado la obra de Kant. Pero se ha afianzado en el siglo XX por la influencia creciente de todas aquellas escuelas que aceptan, en un sentido o en otro, la herencia de la Ilustración. Es sin embargo interesante constatar que Habermas sume a todos estos hechos la inserción de los planteos de Heidegger, cuyo pensamiento es comúnmente asociado a la pregunta por el ser, a pesar de que la historia de la filosofía presente numerosos ejemplos de otros modos de abordarla. El discurso de Habermas conduce las cosas como si el nexo entre Heidegger y el giro «postmoderno» fuera una demostración más de lo inútil que resulta la resurrección de cuestiones metafísicas. R. Bernstein ha notado ya que, a pesar de la enemistad de los pensadores de Frankfurt (exceptuado en cierto sentido Marcuse) con Heidegger, hay cierta analogía entre los ataques de los primeros contra la razón instrumental y el tratamiento heideggeriano del tema de la técnica⁹⁶. Pero la ambigüedad con la que Heidegger trata el tema de la metafísica, fue un motivo más para que Adorno, y luego Habermas, consideraran el tema del ser como una instancia definitivamente superada. El anclaje en lo metafísico es visto por Habermas como un anclaje en épocas pasadas, como un llamado a un pensamiento convencional y en el fondo ideológico. Con ello confirma su postura típicamente ilustrada, con un nuevo retorno a temas neokantianos, que se pone en evidencia en obras de envergadura, como *Facticidad y validez*, en muchos de sus planteos morales, jurídicos y políticos⁹⁷. Su misma manera de defender la crítica de las ideologías contra la vertiente hermenéutica de Gadamer⁹⁸, ha ido perdiendo la mordiente dialéctica, y se ha acercado al ideal de la racionalidad, como la búsqueda del diálogo y de la única coerción aceptable: la del mejor argumento. Nuestro autor ha dedicado un libro específico al tema, titulado justamente *Pensamiento postmetafísico* (1988). En él toma nota de los elementos que a lo largo de la filosofía del siglo XX han hecho imposible —a su criterio— un retorno a los enfoques metafísicos del pasado:

⁹³ A este tema es dedicado J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990).

⁹⁴ Cfr. J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid: Taurus, 1981).

⁹⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 109-232.

⁹⁶ Cfr. *Habermas y la modernidad*, p. 21.

⁹⁷ Cfr. *Facticidad y validez*, p. 95.

⁹⁸ Cfr. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid: Tecnos, 1990), pp. 277-306.

La respuesta de H.-G. GADAMER, *L'art de comprendre* (Paris: Aubier, 1982), pp. 147-174.

«Cuatro motivos caracterizan la ruptura con la tradición. Los rótulos son los siguientes: pensamiento postmetafísico, giro lingüístico, carácter situado de la razón e inversión del primado de la teoría sobre la praxis —o superación del logocentrismo»⁹⁹.

La postura de Habermas no se identifica con la simple negación de la metafísica hecha en nombre del dominio de las ciencias, tal como lo había concebido antes el positivismo de Comte o de J. Stuart Mill, y el neopositivismo austríaco después. Estas últimas líneas de pensamiento contrastarían demasiado con la herencia de la escuela de Frankfurt, que a pesar de todo conservaba una cierta deuda con Hegel y con Marx y con la crítica de la ideología. Lo que hace Habermas es en realidad un deslizamiento de esta última herencia al retorno de una racionalidad moderna, negadora de la metafísica tradicional, pero rebelde al tipo de racionalidad (ideológica) del neopositivismo lógico: tal modelo sólo podía ser encontrado en la confluencia entre motivos en parte neokantianos y en parte fenomenológicos (corregidos estos últimos de sus ambiciones ontológicas y de su reducción transcendental).

Quien lea con atención los trabajos más recientes de Habermas, no podrá dejar de constatar sospechosas huellas de una «filosofía del espíritu» depurada convenientemente de toda aspiración ontológica. A lo que hay que renunciar es a la pretensión de abarcar especulativamente el «Uno», el «fundamento», el «todo», etc., de explicar el fondo de los problemas en torno la naturaleza y al hombre, a aspirar a un saber sapiencial. El devenir de la filosofía, especialmente a raíz del giro lingüístico y de la acentuación pragmática del lenguaje —dos rasgos que nuestro autor comparte con K. O. Apel— ha demostrado como inútiles y ambiciosas las discusiones en torno a fundamentos últimos. Por lo que la razón ha de afianzarse sobre sí misma, pero con un sentido nuevo que colme la brecha entre teoría y praxis, conocimiento e interés, y se descubra no sólo ni principalmente como razón instrumental, sino como razón procedimental y comunicativa:

«Por esta razón el pensamiento metafísico hubo de quedar perplejo cuando el saber quedó asentado en una racionalidad procedimental en vez de material. La autoridad de las ciencias experimentales obligó a la filosofía desde mediados del siglo XIX a una estrategia de asimilación. Desde entonces los retornos a la metafísica proclamados una y otra vez no logran liberarse de la mancha de lo puramente reaccionario. Pero los intentos de asimilar la filosofía a las ciencias de la naturaleza o del espíritu, o a la lógica y la matemática, no hicieron sino crear nuevos problemas»¹⁰⁰.

Como se ve, el recurso expeditivo es el de asimilar extrañamente lo metafísico a lo «reaccionario», como si la obra de Nietzsche y otros au-

⁹⁹ *Pensamiento postmetafísico*, p. 16.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.47.

tores menos solemnes no lo hubieran, al menos en parte, desmentido. En muchas de sus obras Habermas destaca la quiebra de la razón moderna que estaría basada en una primacía del sujeto, la cual habría llevado a los excesos del idealismo y, en el campo de la ética, al dualismo kantiano entre el reino de lo moral y el reino de la naturaleza. La evolución del pensamiento posterior a Hegel y a Nietzsche es interpretada como una clausura definitiva de ese período. Pero la resultante no debiera ser una hegemonía de la irracionalidad, sino una nueva razón concebida intersubjetivamente, que es *eo ipso* acción comunicativa.

La mentalidad neoiluminista de Habermas —muy diversa por supuesto de lo que podría ser el neoiluminismo de los filósofos formados en la disciplina «analítica» del positivismo lógico, o de algunos derivados neopragmatistas como R. Rorty¹⁰¹— le hace ser consecuente con la premisa de prescindir metodológicamente de toda fundamentación ontológica. La razón comunicativa no se basa ni en una ontología ni en una autorreferencia de la razón en un hipotético «yo transcendental», sino que encuentra su justificación en la marcha argumentativa de la acción comunicativa entendida como procedimiento progresivo hacia un mayor entendimiento, que en el diálogo sólo cede ante el mejor argumento. La acción comunicativa encuentra su justificación en la marcha argumentativa de la razón dialogante, que se supone deba ser progresiva, a pesar de las advertencias de Adorno y Horkheimer a este respecto. Hay por lo tanto en Habermas *residuos* (no reconocidos) de fundamentación metafísica, aunque despojados de su carácter definitorio e insertos en la inmanencia de la racionalidad comunicativa. Se trata de una inmanencia que contiene implícita una trascendencia desde dentro, es decir un apuntar a algo otro respecto del discurso de la razón, pero que de ningún modo puede ejercer el rol de «fundamento»¹⁰².

La racionalidad de Habermas es fundamentalmente neokantiana, pero ha pasado por la experiencia de Hegel. Por lo tanto la razón no se mantiene en su pura afirmación universal interior, sino que se proyecta a un mundo concreto, con sus situaciones particulares y su desarrollo histórico. Pero de la filosofía hegeliana se abandona la metafísica del espíritu, de la idea, del saber absoluto. Todo es dinámica de una praxis racional que va ejerciéndose en el ámbito de un mundo vital, en la cual no hay nada de definitivo ni de cerrado.

También hay en el pensamiento de Habermas elementos heredados de la fenomenología de Husserl: especialmente el tema de la intersubjetividad y del mundo vital (*Lebenswelt*). Pero ellos están despojados de todo posible sentido ontológico. No hay pluralismo intermonádico de

¹⁰¹ Véase la interna tensión inherente a la posición de Rorty a favor de la Ilustración en E. DEUTSCH (Ed.), *Cultura y modernidad* (Barcelona: Kairós, 2001), pp. 19-36.

¹⁰² Esta relativa apertura hacia «lo otro» aparece en algunos ensayos más recientes, uno sobre Gershom Scholem (pp. 67-76), y otro en respuesta al teólogo J. B. Metz (pp. 89-100), incluidos en *Fragmentos filosófico-teológicos*, cit.

sujetos, los cuales ya no están dotados de una vida del yo trascendental puro, sino que los sujetos están insertos en la comunicación tal como se da en el devenir de la razón y de la praxis. La intersubjetividad es introducida como un correctivo de la racionalidad centrada en el sujeto propia de la modernidad, y tiene por así decirlo un carácter funcional: hay una pluralidad de sujetos en cuanto viven en una razón comunicativa puesta en acción, que implica evidentemente una acción teleológicamente orientada.

El «mundo vital» es introducido para resolver el tema de la fragmentación de las áreas culturales¹⁰³, la cual a su vez es fruto de la racionalidad instrumental de la era de la técnica. Pero el *Lebenswelt* ha perdido su relación con la ontología de la intersubjetividad, a la que Husserl había dado tanto importancia:

«El enfoque articulado en términos de la teoría de la comunicación parte con Humboldt del modelo del entendimiento lingüístico y supera a la filosofía del sujeto poniendo al descubierto en el "auto" de la autoconciencias, de la autodeterminación y de la autorrealización la estructura intersubjetiva de perspectivas que se entrelazan entre sí y en su reconocimiento recíproco. La relación epistémica y la relación práctica que el sujeto guarda consigo mismo son objetos de deconstrucción. Pero de suerte que los conceptos transmitidos por la filosofía de la reflexión se transforman en los del conocimiento intersubjetivo, libertad comunicativa e individuación por socialización»¹⁰⁴.

El pensamiento de Habermas se mantiene fiel al principio de la Ilustración de rehuir el cuestionamiento de los problemas de fundamentos. Incluso cuando aclara sus diferencias respecto de la ética de su amigo Apel, lo hace atribuyendo a éste cierto residuo del concepto kantiano de la razón práctica. El papel de la filosofía, de aquí en más, debería ser el de favorecer y estimular el diálogo entre las áreas culturales y entre la pluralidad de las formas de vida, no el de erigir un espacio hegemónico sobre las otras ramas del saber:

«En conjunto, es implanteable poner abstractamente una frente a otra a la filosofía y a la ciencia (concebida con arreglo al modelo de las ciencias empíricas nomológicas). Lo más propio de la filosofía no consiste ni en que procede mediante el análisis de los conceptos ni en el carácter universalista de las preguntas que plantea. La filosofía se caracteriza en todo caso por la autorreferencialidad de algunas de sus argumentaciones. Sólo que la autorreferencialidad del análisis de los presupuestos universales de la argumentación, un análisis sin duda central y que únicamente como argumentantes podemos practicar, no le asegura al negocio filosófico la autarquía e infalibilidad que Apel une a la idea de fundamentación última»¹⁰⁵.

¹⁰³ Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, t. II, pp. 485-501.

¹⁰⁴ *Pensamiento postmetafísico*, p. 243.

¹⁰⁵ *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 199.

No hay por tanto fundamentación última alguna ¹⁰⁶, ni en el sentido de una razón pura, ni en el sentido de una espíritu universal o de una ontología de la intersubjetividad. Lo que constatamos es una racionalidad que se mueve en modo falible en medio de factores irracionales, y que por lo tanto se constituye en la única guía para el devenir humano; pero se trata de una razón puesta en acción, y en acción comunicativa. Nos hallamos así frente a la paradoja de que Habermas se halla más cerca de una filosofía neokantiana —completada si se quiere por el componente de «crítica de la ideología» de fuente neomarxista— despojada de la idea de autofundamentación última del espíritu o de la razón, que de las ideas nucleares de la escuela en que se había formado. Tanto Horkheimer como Adorno y Marcuse eran más plenamente conscientes de la «faz negativa» de la Ilustración. Habermas ha insensiblemente desactivado el potencial «subversivo» de la dialéctica del iluminismo, y ha continuado por una línea más acorde con la *Filosofía de la Ilustración* de E. Cassirer ¹⁰⁷.

7. Apuntes críticos

Dentro del panorama de la filosofía contemporánea, la defensa de la racionalidad, que en el fondo es también una defensa de lo humano, nos parece digna de respeto y de encomio. También aceptamos que dicha racionalidad está muy ligada a los tiempos modernos, y que por lo tanto defenderla es ver el período del que hablamos bajo una perspectiva no principalmente negativa, sino como revestida de valores y conquistas auténticas. La idea de la modernidad que presenta Habermas gira en efecto en torno al tema de la racionalidad. Pero él observa dos aspectos de dicha racionalidad que deben ser corregidos o reformados, a fin de evitar los lados críticos del proceso moderno e ilustrado. El primero de ellos es lo que nuestro autor denomina la «racionalidad centrada en el sujeto», esto es en el yo como su fundamento y su punto de referencia. El segundo es la configuración creciente de una racionalidad instrumental (una razón respecto a fines) que termina por ahogar la racionalidad comunicativa.

La Ilustración, por otra parte, es considerada como un momento privilegiado de la modernidad, o más bien como su cristalización histórica. Pues en ella aflora el triunfo de dicha racionalidad en todos los frentes de la cultura y de la vida humana, con la consiguiente seculari-

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 198.

¹⁰⁷ Cfr. E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración* (México & Buenos Aires: F.C.E., 1943). Cassirer efectivamente pone en continuidad el movimiento de la Ilustración con Kant. La *Filosofía de las formas simbólicas*, aunque todavía prisionera de una filosofía del espíritu neoidealista, puede considerarse retrospectivamente como un preanuncio de la razón comunicativa al poner en el centro la dimensión del lenguaje.

zación respecto a lo religioso, y el afianzamiento de las ciencias y de las instituciones políticas y sociales más avanzadas. Como hemos visto, Habermas no acepta, aunque se cuida de declararlo muy explícitamente, que en la Ilustración haya un *dialéctica* entre un momento liberador y un elemento opresor. La razón no es esencialmente bifronte, y cualquier intento de hacerla depender de un principio instintivo a-racional conduciría a alguna de las formas de postmodernidad que él rechaza. Es preciso, por lo tanto recuperar y preservar el sentido de la racionalidad moderna e ilustrada aligerándola de todo resabio de una ontología del yo puro o del espíritu, y sobre todo *de toda teoría del ser*, y transformándola en una razón comunicativa que procura la integración del mundo vital, la interrelación de las áreas culturales y el entendimiento ético, jurídico y político entre los sujetos humanos¹⁰⁸.

La coherencia de su opción neoiluminista le hace postular por lo tanto el paso a una modernidad «postmetafísica», antítesis de la postmodernidad irracionalista por la que han optado otros defensores de la Ilustración¹⁰⁹. La postura de Habermas sería la de una modernidad que ha radicalizado la apuesta por la razón, llevándola a una etapa de «razón comunicativa» aun sacrificando un ámbito de justificaciones últimas.

He aquí donde quisiéramos destacar dos observaciones. La primera de ellas es que si bien puede hablarse del período moderno de la filosofía como una época de la hegemonía de la razón, no todas las concepciones de la razón han sido iguales. Para no mencionar sino un ejemplo muy llamativo, recuérdese la diferencia entre el modo de considerar la razón que nace con Descartes y el presentado por su contemporáneo Hobbes. La razón centrada en el sujeto está más claramente presente en el primero que en el segundo de estos modelos; en cambio la racionalidad instrumental es más cercana al segundo. Sin duda, Habermas entiende denunciar ante todo la racionalidad centrada en el sujeto por la relación que tiene, a través del puente de Kant, con el idealismo especulativo de Fichte y luego de Hegel, que es «todavía» metafísico.

Pero —y aquí viene la segunda observación— no explica nunca en el fondo por qué dicha racionalidad centrada en el sujeto está íntimamente ligada a la razón instrumental, es decir al dominio de la técnica. Creemos que hay en Habermas un acercamiento no tan profundamente meditado, entre el sentido de la racionalidad como se da en la tradición racionalista moderna (cartesiano-idealista) y el concepto de *racionalización* utilizado por Weber, que apunta más a los efectos sociológicos del

¹⁰⁸ En el volumen coordinado por E. DEUTSCH (Ed.), *Cultura y modernidad* hay varios ensayos sobre el problema de cómo compatibilizar el sentido universal de la razón con las diversas culturas y la superación del «eurocentrismo». Véase en modo especial el trabajo de K. O. APEL, «Una macroética planetaria para la humanidad: Necesidad, dificultad aparente y posibilidad eventual», pp. 217-236.

¹⁰⁹ Cfr. R. RORTY, *Verdad y progreso* (Barcelona: Paidós, 2000).

saber científico, y cuyas fuentes más inmediatas hay que buscar en el neokantismo de Heidelberg¹¹⁰. No vemos tan claro por qué el *cogito* deba estar necesariamente ligado a la racionalidad instrumental, en el sentido utilizado por Weber. Una vez hecho este acercamiento, Habermas pide, en nombre del proseguimiento del proceso ilustrado, único representante según él de la modernidad, que se corrija la razón centrada en el sujeto y se la transforme en una razón dialogante, comunicativa, capaz de resolver su relación con una praxis también comunicativa. Lo que conduce algunos aspectos de la modernidad a la opresión no es por lo tanto la naturaleza misma de la razón, sino un uso corregible de la misma, un determinado modelo. No hay una «dialéctica de la Ilustración», sino diferentes etapas perfectibles de la misma.

Este proyecto, digámoslo sin ambages, está intrínsecamente ligado a una concepción pluralista de la sociedad, pero al rechazar toda fundamentación ontológica, tal vez por excesivo temor a todo «fundamentalismo» socio-político-religioso, debe recaer en una solapada filosofía del espíritu, despojada de los resabios metafísicos neohegelianos y neokantianos. La opción por la racionalidad sigue siendo, a pesar de todo, una opción práctica, que recibe una suerte de confirmación a partir del funcionamiento coherente de la sociedad en la que está inmersa. Al rehuir los fundamentos últimos —bajo el pretexto de evitar el retorno a épocas pasadas— socava en cierto modo sus mismas raíces. En realidad la filosofía de Habermas, teniendo presente que ha pasado por una lectura muy atenta de la literatura neomarxista, termina siendo una nueva forma de criticismo —muy distinta de la «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt—, despojado de cualquier resabio de ontología, y dotado de la absorción de algunos motivos husserlianos, previamente lavados también de cualquier tentación ontológica. Si se sincerara plenamente consigo misma, la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso, deberían aceptar que sólo son sustentables sobre la base de un neoidealismo no confeso.

Sería preferible, con todo, desde nuestro punto de vista, esta opción por la racionalidad antes que la concesión a nuevas formas de irracionalismo, tales como las que Habermas denuncia en el libro que hemos analizado. Sin embargo, en la medida en que se rehuye el tema de los fundamentos en sentido filosófico, la razón queda suspendida en un devenir sin apoyo. Entonces deberá optar entre dos caminos: o bien aceptar un sinceramiento volviendo a sus fuentes neoidealistas, o bien renunciar a un primado de la razón. Si en cambio se superara el dogma antimetafísico de la Ilustración, la razón podría ser restituida a sus fuentes genuinas, conservando las mejores riquezas de la experiencia de la modernidad.

¹¹² Cfr. M. WEBER, *Soziologie: Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, p. 302.

Por lo que se refiere al tema específico de la Ilustración, es nuestra convicción que es sólo una modulación selectiva de un conjunto de ideas modernas y que no constituye por sí misma la totalidad del significado de la modernidad filosófica y cultural. Entre esas ideas, está la de la hegemonía de la razón, pero creemos que el predominio de la denominada razón instrumental está más ligado al proyecto ilustrado que a la modernidad en cuanto tal. Por lo tanto la racionalidad centrada en el sujeto debería ser reinsertada en un conjunto ontológico coherente y corregida de su inmanentismo, es decir relacionada con el tema del ser. Nuestra convicción —y en esto nos sentimos más cercanos a la postura de Charles Taylor— es que los valores de la modernidad tienen un sentido que es discernible respecto de los proyectos de la Ilustración¹¹¹. Por lo tanto el único modo de superar los riesgos del irracionalismo es volver a las *fuentes ontológicas de la racionalidad*, recuperando su referencia al ser y a los valores. Entonces se justificaría plenamente una teoría de la intersubjetividad, como era sin duda la intención de Husserl, y se haría más viable una orientación hacia una racionalidad verdaderamente comunicativa, así como a la instancia de la unión entre teoría y praxis. Otro de los temas pendientes para esta filosofía es, en efecto, explicar en qué medida la relación entre conocimiento y acción pueda ser suficientemente satisfecha por la sola introducción de la categoría de «comunicación», sin recurrir a una fundamentación ontológica.

Buenos Aires.



¹¹¹ Cfr. CH. TAYLOR, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 1996).