

EN TORNO A UN LIBRO DE J. HABERMAS (*)

Por AGAPITO MAESTRE SANCHEZ

SUMARIO

- I. A LA BÚSQUEDA DE UNA IDENTIDAD PARA LA VIEJA EUROPA.—
- II. «SAPERE AUDE!» Y/O «EN EL PRINCIPIO FUE LA ACCIÓN».

I. A LA BUSQUEDA DE UNA IDENTIDAD PARA LA VIEJA EUROPA

Habermas es el centro «secreto» de la izquierda europea, es decir, mundial, porque no se deja arrastrar por un papel público en la escena política y porque la izquierda «académica» se desgasta en su «criticismo». Sin embargo, Habermas quiere colaborar con toda la izquierda en la construcción de una identidad europea. Semejante empresa, que muy bien pudiera definirse como el sueño de una nueva identidad para la vieja Europa, pasa por el rechazo de las políticas comunistas y socialdemócratas. Por lo que se refiere a la relación de Habermas con estos últimos, no diré nada porque merece un capítulo aparte. En cuanto a los primeros, Habermas ha sido claro: «La forma particularista del partido se ve mediada por el universalismo de sus objetivos en virtud de la inclusión de la dimensión de futuro, esto es: en base a una descomposición diacrónica de la razón (...) Tal y como enseña la experiencia histórica a partir de la Revolución de Octubre, empero, los Partidos Comunistas que han llegado al poder se han establecido permanentemente como partidos de Estado altamente burocratizados, mientras que allí donde no han conquistado el poder han abandonado su misión revolucio-

(*) J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 1985; 449 págs.

naria, incluyéndose en un sistema multipartidista» (1). En pocas palabras: el Partido Comunista no ha podido desprenderse de los viejos lastres de una identidad estatal-nacional. Y esto, que fue sospecha hace diez años, se convierte hoy en una constatación: la identidad de la sociedad no se deja albergar en el seno de una organización, sea ésta el Estado nacional o el Partido paraestatal (2). Si la nación no puede ser ya el lugar donde hunda sus raíces la identidad, hemos de orientarnos por valores universalistas, valores que en ningún caso son intercambiables por una comunidad de valores atlánticos o un mercado común europeo: «La comunidad de valores atlánticos, que ha cristalizado en la OTAN, es casi poco más que una forma de propaganda para los Ministerios de Defensa. La Europa de Adenauer o de De Gaulle no va más allá de una superestructura, de una unión comercial» (3).

La construcción de una tal identidad europea sólo se encontrará en la oposición seria y decidida contra los cortocircuitos del crecimiento económico, contra la carrera de armamentos y contra la visión de aquellos viejos valores de un nuevo comienzo, siempre en erupción, procedentes de las violentas fuerzas sistémicas autoveladas. El fin de estas confusiones implicaría el desarrollo de esa nueva identidad, que no puede ser buscada en otro sitio que no sea la modernidad europea. Según Habermas, la Europa moderna ha conseguido los presupuestos espirituales y los fundamentos materiales para un mundo en el cual la razón ocupa el puesto más relevante (4). A pesar de ello, el hombre contemporáneo ha perdido su identidad en un marasmo de irracionalidades, y, lo que es peor, los paradigmas clásicos para sacarlo de esta situación ya no son válidos. Ante tal situación, Habermas propone una nueva cultura de la comunicación que hunda sus principios en la modernidad, demasiado vituperada por los críticos radicales de la razón.

Desde que Nietzsche, en el *Zarathustra*, mostró el espíritu del último hombre, se ha anunciado repetidas veces por filósofos, poetas, críticos de la cultura y gentes de gremios parecidos el fin de la modernidad, el fin de la conciencia moderna. La época de la razón, aquella que en otro tiempo había conseguido infundir en la civilización mundial un *pathos* de igualdad, libertad, progreso y tolerancia, se muestra hoy arruinada. Las catástrofes políti-

(1) J. HABERMAS: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, pág. 111 (hay traducción castellana de Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1981).

(2) J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Zwölf Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, pág. 424. J. HABERMAS: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, op. cit., págs. 111 y sigs.

(3) J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., págs. 424 y sigs.

(4) *Ibidem*, pág. 425.

cas, por ejemplo, de nuestro siglo parecen una confirmación de viejas profecías. Ante este panorama, Habermas abrió hace ya años (5) un interrogante: ¿Ha de ser considerada la modernidad como un programa acabado o, por el contrario, debe ser considerado como un proyecto no concluido? Tal cuestión ha sido contestada de diferentes modos, pero todos ellos coinciden en una defensa de la razón occidental, de la modernidad europea, si bien señalando a cada paso las patologías de una modernidad o, mejor, de un tipo de modernidad fracasada, pero no agotada (6).

Los esfuerzos filosóficos para «superar» la modernidad, y con ello una despedida de la misma, han conducido, de modo peligroso, a determinadas propuestas, a callejones sin salida. Esto es, dicho brevemente, lo que pretende probar Habermas en su obra *Der philosophische Diskurs der Moderne* (7). Así emprende Habermas el camino para descubrir las inconsecuencias del pensamiento de Nietzsche y Heidegger, pero también la de sus «maestros» Horkheimer y Adorno. Habermas se debate contra Derrida, Foucault y Bataille e inclusive, una vez más, contra su eterno contrincante Niklas Luhmann, por citar una corta nómina de todos los autores discutidos en una obra de no fácil lectura. Nos encontramos ante un texto de filosofía, a veces fascinante. Un libro que se vuelve una y otra vez contra la «destrucción de la razón», por expresarlo con el título de la famosa obra de Lukács, aunque, dicho sea de paso, el procedimiento habermasiano de análisis está en las antípodas de aquello que era para Lukács el patrón de medida de la razón: un marxismo dogmático. Habermas trata a sus adversarios a través de una argumentación crítica, que nada tiene que ver con polémicas personales.

El discurso filosófico de la modernidad se compone de doce grandes «lecciones», impartidas en Francfort, París y Boston. Cada conferencia se dedica a un autor o a un grupo de autores. La organización de los distintos capítulos obedece a una cuestión central: la realización o, mejor, la realización deformada de la razón moderna en la historia. Por eso la lectura que presenta Habermas de Nietzsche, con su consecuente debate, se convierte en una de las claves de la obra. Sobre el influjo que Nietzsche ha tenido en la filosofía contemporánea, Habermas reconoce haberse equivocado. En 1968 pensaba que aquél había perdido por completo su capacidad de contagio (8).

(5) J. HABERMAS: *Kleine politische Schriften*, I-IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, págs. 452 y sigs.

(6) A. MAESTRE: *Habermas y la modernidad o la relativización de un tópico*, Instituto Fe y Secularidad, Memoria académica 1981-1982, Madrid, 1982.

(7) J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit.

(8) Cfr. J. HABERMAS: «Epilog» a la obra de F. NIETZSCHE: *Erkenntnistheoretische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.

pero ahora tiene que reconocer que, debido a la recepción de autores como Foucault y Derrida en la República Federal de Alemania, Nietzsche vuelve a tener una influencia sorprendente no sólo en los contextos académicos, sino también como pensador dionisiaco, que ajusta cuentas con el pensamiento occidental (9). Esta afirmación la ha realizado Habermas en *Die Neue Unübersichtlichkeit* (10), una obra que ha de leerse paralelamente a la que comentamos, acentuando esta última las explicaciones políticas que no aparecen en *DFM*. Así las cosas, Habermas sabe perfectamente que aquel que desee analizar el irracionalismo tendrá que volver sus ojos al primer crítico radical de la razón, Nietzsche, y comenzar con sus preguntas. Del mismo modo, Habermas es consciente de que la razón «ilustrada» afirma su posición todavía indiscutible con Hegel, a pesar de la crítica de este último a la propia Ilustración. Habermas ha aprendido muy bien esa lectura en egregios defensores de la razón como K. Löwith (11), E. Bloch (12) o el ya citado G. Lukács. Sin llamarnos a engaño, Habermas se enfrenta a una «vieja moda» que hace su puesta de largo en un nuevo escenario. La farsa ha comenzado y las lentejuelas posmodernas pretenden ofrecer un contenido que ellas mismas saben que no existe, pero que se confunde con aquella verdad de la «modernidad», a saber: en filosofía no hay nunca el saber de *un* contenido; cada uno de sus principios o de sus resultados debe de nuevo ser pensado, ser producido una vez más (13).

El interrogante abierto por Habermas sobre la viabilidad de la modernidad no puede considerarse retórico para defender posiciones conocidas. Si alguien así lo interpretara, poco habría entendido de un libro de más de cuatrocientas páginas. Habermas reconoce a los críticos radicales de la razón, desde Nietzsche a los posestructuralistas franceses, que existen numerosas razones para una autocrítica de nuestra desmoronada modernidad. Tal reconocimiento no es una concesión para figuras panfletarias y enterradores de lujo de la modernidad, sino que más bien es el intento de diálogo sincero con otra corriente del pensamiento europeo, que podríamos llamar «la otra cara de la razón», de tal modo que ello pudiera ser utilizado para analizar

(9) J. HABERMAS: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Kleine politische Schriften V., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, pág. 61.

(10) *Ibidem*.

(11) K. LÖWITH: *Von Hegel Zu Nietzsche*, Frankfurt am Main, 1959 (hay traducción castellana de E. Estiú, en Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968).

(12) E. BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1959 (hay traducción castellana de F. González Vicen, Ed. Aguilar, Madrid, 1977). G. LUKÁCS: *El asalto a la razón*, trad. de M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1972.

(13) Cfr. M. BALLESTERO: *El devenir y la apariencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1985, pág. 78.

las contradicciones y fisuras del proyecto de la modernidad. Habermas nunca ha pensado, como más de un crítico le atribuye, que la modernidad sea un proyecto homogéneo y lineal; antes al contrario, y por eso, surge el discurso filosófico de la modernidad para analizar y explicar las contradicciones y patologías de la misma.

El *DFM* se define negativamente (a la contra) como arma crítica frente a un «nuevo» y «elegante» concepto, que es conocido por la palabra «posmodernidad». No deseo entrar en la mediatez de este concepto, entre otras razones porque no sé si daría para tanto, pero lo que sí he de resaltar es su procedencia netamente francesa, como es casi todo lo que se refiere a modas filosóficas, pues de otro tipo hace ya tiempo que les aventajaron italianos y españoles. La palabra posmodernidad pertenece a esa familia de «conceptos» y tampoco sé si también pertenece a determinadas formas de pensar, que se definen por el prefijo «pos»; así, por ejemplo, «pos-estructuralismo», «pos-racionalismo», «pos-industrial», «pos-empirismo», que muy bien pudiera ser interpretado como *postizo* o *falso añadido*. ¡Pero quién soy yo para opinar sobre gustos en un mundo de tanto intelectual-esteta! La idea de posmodernidad, en la medida que la entiendo, intenta articular la «conciencia» de una nueva época, el inicio o umbral de un nuevo tiempo, cuyos perfiles son equívocos, enmarañados y oscuros, pero que en todo caso tiene la marca o la impronta de la letalidad de la razón, el fin definitivo de un proyecto histórico: el proyecto de la modernidad o, expresado más pomposamente, el final del proyecto de la civilización greco-occidental. Sin embargo, si antes, como acabamos de ver, Habermas reconocía la existencia de numerosas razones para una autocrítica de esa modernidad, también ahora hay motivos más que suficientes como para relativizar una despedida demasiado rápida de la misma. De ahí que el trabajo de Habermas se incardine en un proyecto hasta cierto punto imposible: es el trabajo en el proyecto de la modernidad. Ella implica, conjuntamente, una acumulación de saber y construye su imagen del mundo. No obstante, ese proceso de conocimiento muestra que no se consigue un saber válido-final. Las antiguas seguridades no sirven. Constantemente nuevos mensajeros nos informan que «Dios ha muerto». Las imágenes religiosas se desmoronan y en sus escombros se eleva la modernidad con un interrogante que ya se ha hecho maduro: ¿Qué es la Ilustración?, y que ya no admitirá respuestas metafísicas tradicionales, más o menos inmediatas, sino que será una búsqueda sosegada y silenciosa, sin fin posible. Todo lo que antes había sido incuestionado, se somete al tamiz de la reflexión. A partir de la modernidad, todo aquello que quiera obtener validez universal tendrá que fundamentarse a partir del *aquí y ahora*.

La aventura de la dialéctica de subjetividad y autoconciencia, considerada

en su propio movimiento, expresa la fuerza de la modernidad, es decir, su deseo de autofundamentación constante; de ahí que una reflexión cultural ilustrada que sea consecuente contradice siempre una nueva solución. Ilustración es algo más que un período de la historia del espíritu que inaugura la modernidad (14). Ilustración es, dicho en el lenguaje de teoría de sistemas, un mecanismo reflexivo que se puede aplicar a sí mismo: Ilustración sobre la Ilustración, la crítica criticada y, naturalmente, esa crítica puede ser continuada, es decir, se podrá llevar a cabo una nueva crítica ilustrada sobre lo mismo criticado. Se diría que la modernidad como tal es imposible, aunque nos ha legado su *aporética*, que toma diversos nombres, según época y lugar; por ejemplo: «Ilustración insatisfecha» (Hegel), «Ilustración sobre la Ilustración» (Nietzsche) o «modernidad inconclusa», como la llama Habermas. Este es el terreno del *DFM*, que Habermas recorre con gran brillantez, alcanzando sus más altas cotas literarias en los primeros capítulos y, en especial, el delicado a Bataille.

De todas las interpretaciones de la modernidad que hoy se debaten en el discurso filosófico, Habermas representa una línea a todas luces mediadora entre los que predicán su muerte y los que se sitúan en una unidimensional lectura de su experiencia. Habermas dejaba claro, como decía hace un momento, que la modernidad era un proyecto no concluido, acaso por imposible, comentaba yo. Pero expliquemos qué significa esa imposibilidad. En primer lugar, ello puede ser interpretado como que el proyecto ilustrado está agotado, lo cual no sería más que el reflejo del agotamiento de las nuevas formas de representación de la experiencia que dejó abiertas la Ilustración, a saber: ciencia, moral y arte. Ahora bien, y esto es lo que más me interesa en estos momentos, este agotamiento o fracaso puede ser observado desde dos ópticas. Primero, como independización y autonomización de cada uno de estos campos mencionados, es decir, la *separación* tajante y cada vez más acentuada, tal y como lo expresa Habermas, entre los proyectos de la modernidad y la praxis comunicativa de la vida social cotidiana. En segundo lugar, podría pensarse, como hacen los críticos radicales de la razón y posmodernos, que no es que se hayan independizado y, en cierto modo, cosificado tales espacios, sino que pura y simplemente se han *agotado*, con el consecuente agotamiento de la fuerza emancipadora que ellos mismos postulaban. Habermas llega incluso a reconocer que «el examen desde adentro del desarrollo cultural da motivos para dudar y desesperar del proyecto de la modernidad» (15); sin embargo, frente a las posiciones posmodernas, reac-

(14) J. HABERMAS: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., pág. 130.

(15) J. HABERMAS: *Kleine politische Schriften*, I-V, op. cit., pág. 461.

ciona desde el seno de la modernidad, buscando los elementos emancipatorios suficientes que hagan posible el ideal moderno de racionalidad y fundamentación.

Habermas, pues, apela al contenido normativo de la modernidad. Ante el fracaso de la escisión, Habermas esgrime el argumento que la distancia producida entre la cultura de los expertos y la praxis cotidiana exige ya en la propia Ilustración la demanda de ser suprimida. Frente al segundo fracaso, la reivindicación vuelve a ser la «razón moral», que la modernidad no ha podido realizar, pero que ha postulado. Si se quiere, ésta es la propuesta Contra-ilustrada habermasiana —Ilustración sobre la Ilustración—: crítica del triunfo apoteósico de la racionalidad instrumental; crítica de la cerrazón dogmática, que significa un proyecto de racionalización instrumental-total, efecto habitual de todos los científicismos, tan neutrales como ideológicos. Es evidente que la propuesta ética habermasiana tiene una clara intención ilustrada, que intenta una vez más dar razón de las contradicciones generadas en el seno de la modernidad. Si aceptamos, con Habermas, que en buena medida nos seguimos moviendo en el marco abierto por Kant —crítica de la tradición, fundamentación de la ciencia, de la moral y del arte—, afirmaría, coincidiendo con gran parte del pensamiento contemporáneo, que deberán ser buscadas las «mediaciones» que hagan posibles aquellos monumentales proyectos, a la vez que se intenta dar al traste con el hechizo de «Kant como el mago de un falso paradigma de cuya coacción intelectual hemos de liberarnos» (16). Mediaciones que tienen uno de sus objetivos clave en la *rehabilitación* de la razón práctica, insistimos, como reivindicación de un fracaso, el de la razón moral, que la Ilustración no ha podido realizar; precisamente, ésta será una de las vías de resolución de la modernidad. Se trata de potenciar un valor fundamental de la modernidad consistente en la posibilidad de realizar aquella subjetividad moderna, capaz, por un lado, de superar la dinámica de las condiciones objetivas, así como de canalizar, por otro, las contradicciones generales en el mismo seno de la modernidad. El contenido normativo de la modernidad es lo que intenta descubrir el *DFM* como único camino para dar cuenta de nuestra propia situación. Ello exige un nuevo contexto de análisis, que Habermas ha desarrollado a lo largo de toda su obra, y que resumiría como un nuevo intento por reconstruir el sujeto de la modernidad, transformándole en un sujeto dialógico. La realización de la modernidad demanda como principio decisivo la comunicación entre sujetos

(16) J. HABERMAS: *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, Frankfurt am Main, 1981, en *Kant oder Hegel?*, Klett-Cotta, Stuttgarter Hegel-Kongress, 1981, páginas 42 a 58.

libres, como lugar clave de la formación de la identidad, que sólo el paradigma comunicativo pone en marcha.

La alternativa es clara: o mantenemos firme la intención ilustrada, o damos por perdida la modernidad y su proyecto. La aporética de la modernidad nos sigue atrapando, merced a esa apuesta por la razón, que es la apuesta de la filosofía en todas las épocas. Una razón que ya no puede venir definida por la filosofía de la conciencia, sino por una filosofía de la intersubjetividad y de la comunicación. Sólo desde el paradigma comunicativo será posible dar una nueva y mejor explicación de las contradicciones y patologías de la modernidad (17). La teoría de la modernidad habermasiana se constituye en la teoría de la acción comunicativa como representante directo del «interés emancipatorio», es decir, todavía hoy es posible proseguir los espacios de emancipación que dejó abiertos la Ilustración frente a los intentos posmodernos de entrada en una nueva época. La crítica radical de la razón paga un alto precio por su despedida de la modernidad: no puede dar cuenta de su propia posición. Genealogía, deconstrucción, arqueología y dialéctica negativa se sustraen de forma parecida a las categorías que dan razón de nuestra situación, según las cuales el saber moderno se ha diferenciado y especificado, y esto es algo que ha sucedido no de modo casual, siendo la base de nuestro entendimiento de los textos (18). En la teoría de la acción comunicativa se desarrolla una teoría de la modernidad en conceptos teórico-comunicativos, que intentan explicar el «desacoplamiento» (*die Entkoppelung*) entre sistema social y mundo de vida, casi patológico en nuestras sociedades debido, entre otras causas, a la presión ejercida por los sistemas operativos, autónomos y organizados en los ámbitos estructurales de vida (19). Se entenderá ahora mucho mejor que una teoría adecuada de la modernidad requiera un nuevo marco de tratamiento de la racionalidad, en la que ésta no quede reducida a racionalidad instrumental, como, en último término, quedó reducida en los análisis de Weber, Adorno y Horkhei-

(17) Aunque ello no quiere decir que desde el paradigma comunicativo se resuelvan todas las aporías de la modernidad. Habermas ha sido explícito: «Only at the cost of Occidentalrationalism itself could we rescind the differentiation of reason into those rationality complexes to which Kant's three critiques of reason refer. Nothing is further from my intention than to make myself an advocate of such a regression, to conjure up the substantial unity of reason» (J. HABERMAS: «A Reply to my Critics», pág. 235, en THOMPSON y D. HELD: *Habermas, Critical Debates*, Macmillan, 1982).

(18) J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., págs. 390 y sigs. Cfr. H. GRIPP: *J. Habermas, Ferdinand Schöning at Paderborn, München*, Wien, Zürich, 1984, pág. 106.

(19) J. HABERMAS: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., pág. 180.

mer. Un marco donde la sociedad pueda ser tratada en su doble aspecto de mundo-de-la-vida y de sistema, gracias al análisis de la acción comunicativa y la teoría de la evolución social.

El *DFM* ha de leerse teniendo presente la *TKH* en un doble sentido. Primero, porque formalmente así se exige a lo largo de toda la obra; apenas hay capítulos donde no se esgrima tal perspectiva, por no hablar de las citas al respecto. Segundo, porque la *TKH*, o sea, el esfuerzo en favor del «acuerdo» y el «consenso», crece en el *DFM* desde otras claves. Mientras que la *TKH* se enfrenta a una lectura de la tradición sociológica, el *DFM* se debate con una tradición filosófica, intentando «aplicar» o «poner en práctica» el paradigma comunicativo, aunque —y aquí continúa dándose uno de los elementos de más ambigüedad a la hora de interpretar a Habermas— no se puede desligar el intento de fundamentación con el esfuerzo de llevarla a cabo, es decir, propuesta formal y análisis concreto se confunden en más de una ocasión. No obstante, la *TKH* se ve enriquecida en el *DFM* por los nuevos análisis de la tradición filosófica a la que se enfrenta Habermas. Una tradición que tiene un denominador común, a saber: el cuestionamiento de la modernidad. Si quisiéramos calificar a tal corriente no dudaríamos en hablar de «escepticismo filosófico-moral» por un lado, y «humanismo revolucionario» por otro; es decir, los hijos naturales de la Ilustración... Pero, a pesar de legislaciones, hijos (20). Por eso, sería erróneo que alguien pensase que éste es un libro «contra posmodernos» o «contra neoconservadores». Ciertamente, el problema del neoconservadurismo desempeña, según Habermas, un motivo y un puesto importante en el debate de la modernidad, pero deformarlo y reducirlo a un único asunto significa no haber entendido mucho y, a lo peor, no haber leído lo suficiente.

Formalmente, la obra de Habermas se vertebra en torno a la herencia de la filosofía hegeliana: *a)* de la derecha hegeliana al neoconservadurismo; *b)* de la izquierda hegeliana (especialmente, Marx) a la llamada «filosofía de la praxis» (este último término incluye no sólo a Gramsci y a Lukács junto a las diferentes versiones del marxismo occidental, sino también las diferentes formas de democracia radical del pragmatismo americano —G. H. Mead y Dewey— y la filosofía «analítica» de Ch. Taylor); *c)* de Nietzsche a los posestructuralistas franceses, pasando por Heidegger. Habermas destaca de todas estas corrientes lo que les acerca, a través de una «reducción» de sus argumentos en lo que se refiere a la crítica ejercida por todos ellos a la modernidad, desde paradigmas distintos. Dicho de otro modo: se «conside-

(20) A. WELLMER: *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, páginas 7 y sigs.

ran» casi todas aquellas tendencias que representan una problemática «teórico-cognoscitiva» frente a la modernidad, de ahí que se dejen de lado las formas de protesta expresivo-corporales y hasta «psicológicas» de determinadas corrientes cínicas contemporáneas, portadoras únicamente de elementos psicológico-morales, pero de un bajo interés teórico-cognoscitivo. Una problemática, dicho sea de paso, que ha desarrollado de modo excelente P. Sloterdijk en su libro *Crítica de la razón cínica*, que considera a nuestra época como un tiempo para una nueva crítica del temperamento. Donde la Ilustración comparece como una triste ciencia, «fordert sie wider Willen die melancholische Erstarrung» (21). Tampoco son tratados en el libro de Habermas, al menos formalmente, arte y literatura en la modernidad, remitiendo a autores como Bürger, Jauss y Wellmer.

La tarea del *DFM* es clara; frente a irracionalismos posmodernos, neoconservadurismos premodernos y funcionalismos «práxicos», ésta consiste en la construcción de una nueva identidad europea a través de la reflexión de la herencia del racionalismo occidental, es decir, de la filosofía de la razón europea. Habermas pretende, como Diderot, alcanzar una Europa racional; por ello podría suscribir: «Se ha hablado de la Europa salvaje, de la Europa pagana; se ha hablado de la Europa cristiana, y quizá se hablará todavía de cosas peores; pero al final es necesario que se hable de la Europa racional» (22).

II. «SAPERE AUDE!» Y/O «EN EL PRINCIPIO FUE LA ACCION»

Según Habermas, con Hegel comienza el «discurso filosófico de la modernidad»; ha sido el primer pensador que ha desarrollado una filosofía de la modernidad. Nadie, pues, puede saltar sobre el pensador del absoluto para llevar a cabo un diagnóstico de la modernidad. Y comprende este problema como un autoconvencimiento o autoestabilización de la razón; a Hegel, el autocercioramiento de la modernidad se le presenta como problema filosófico, y ciertamente como un problema fundamental de su filosofía puede ser percibido. Hegel «descubre» como principio de la nueva época, de la edad de la razón, la «subjetividad» (23) como «universal concreto», o mejor, como

(21) P. SLOTERDIJK: *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 Bd., Frankfurt am Main, 1983, vol. 1, pág. 26. Cfr. J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., pág. 335.

(22) D. DIDEROT: *Debats*, Valencia, 1984, pág. 86.

(23) Cfr. G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Akademie-Verlag-Berlin, 1981, págs. 150-151.

«totalidad concreta» que comienza su singladura por la historia, después de reconocida la fragmentación de la unidad de la conciencia del hombre (24).

En la modernidad se manifiestan ciencia, moral y arte, así como muchas otras esferas de la vida, como representaciones del principio de subjetividad. También las objetivaciones de la sociedad burguesa —instituciones, fundamentos del derecho, etc.— pueden ser concebidos como expresión o *Setzung* del espíritu subjetivo. Hegel sintetizó muy bien este principio en su *Filosofía del Derecho*: «El derecho de la libertad subjetiva constituye el punto central y de transacción (crítico) de la diferencia entre antigüedad y época moderna. Este derecho ha sido expresado en su infinitud por el cristianismo y establecido en efectivo principio universal (*allgemeinen*) y real de una nueva forma del mundo. A su más precisa configuración pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna bienaventuranza del individuo, etc.; así como también la moralidad y la conciencia (moral), y las demás formas que aparecerán a continuación como principios de la sociedad civil y como momentos de la constitución política, o bien que se manifiestan en general en la historia, especialmente del arte, de las ciencias y de la filosofía» (25).

Por ese camino, que ha rastreado Hegel, sobre todo a partir de Kant, aparece un criterio distintivo de la modernidad y una señal histórica que la define con respecto a otras épocas. Empero, no sólo aparece el principio de subjetividad, sino que Hegel tuvo el mérito de haber buscado un principio de inteligibilidad de las diferentes etapas históricas. La filosofía misma, como puro pensamiento, es «la suprema flor de una cultura», es la conciencia de la cultura de su tiempo, es decir, *autoconciencia de la época*. En fin, Hegel ha desentrañado como muy pocos el sentido de la historicidad de la filosofía, la importancia que el pasado filosófico tiene para todo pensar actual en tanto que le es constitutivo.

La consecuencia más inmediata de esa concepción hegeliana es la asunción del tiempo histórico como un tema filosófico. Con lo cual, Hegel puede acercarnos a la esencia de la modernidad como concepto, reconociendo como

(24) Únicamente desde ese «universal concreto» puede ser entendida en sus justos términos la crítica de Hegel a la pura y abstracta subjetividad kantiana; aunque, y en esto tienen más de un argumento los defensores de Kant, por este camino Hegel convierte al sujeto kantiano, al hombre, en un potencial omnisciente, un dios vergonzante (cfr. M. SACRISTÁN: *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983, pág. 188). También por esta parte la polémica Kant-Hegel permanece viva. Sin embargo, lo que se pretende resaltar es que fue Hegel el primero que concibió ese principio descubierto por Descartes —seguido por la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa— como el principio de la filosofía moderna, y en ese sentido la modernidad en su conjunto aparece como expresión de la «subjetividad».

(25) G. W. F. HEGEL: *Grundlinien...*, op. cit., págs. 150-151.

signo distintivo de la misma su carácter contradictorio y rupturista (26). En definitiva, con Hegel, y con él toda la filosofía romántica, adquiere carta de naturaleza al atreverse a pensar sin certezas recibidas de la tradición o de cualquier otro sitio. El *Sapere aude!* ilustrado comienza un nuevo camino. El reconocimiento romántico de la fragmentación de la cultura y de la consciencia ilustrada conducirá a la postulación de certezas y absolutos rabiamente antikantianos. Schiller, el primer Schelling y los románticos en general buscarán en el arte la reconciliación. Hegel, por su parte, pretende, a través de la dialéctica, poner los límites a la filosofía del entendimiento, es decir, hacer de la razón el instrumento clave del conocimiento; pero ni siquiera esta razón reconciliada hegeliana pudo impedir que la Ilustración, definidora de lo moderno, permaneciese dialéctica, Ilustración insatisfecha, pues cada progreso lleva consigo la experiencia de la negatividad.

Desde Hegel hasta hoy aparece una serie de programas de «salvación» recordados por Habermas, pero fáciles de retener en la memoria, que han pretendido resolver la dialéctica de la Ilustración sin conseguirlo. Después del romanticismo todos esos programas han tenido un denominador común: Nietzsche; con él comienza algo radicalmente nuevo. Mientras que ni Hegel ni sus seguidores inmediatos, a su izquierda y a su derecha, quisieron formular cuestiones claves a las conquistas de la modernidad y al principio de libertad subjetiva en que se fundamenta la razón, Nietzsche, por el contrario, va a proceder de modo totalmente distinto. O mejor dicho, es invertida una tradición. El suelo de la filosofía de la identidad se hunde. Quiere hacer saltar por primera vez el racionalismo occidental. El antihumanismo de Nietzsche es el auténtico desafío para el discurso de la modernidad. Nietzsche se presenta como la plataforma de entrada en la «posmodernidad», el gozne que conduce a todos los desarrollos negadores de la razón.

En ninguna otra parte del libro argumenta Habermas más apasionadamente que en la confrontación con Nietzsche, el pensador que ha pretendido situar el mito dionisiaco, en una borrachera de éxtasis, en el lugar de la acción racionalmente fundamentable. Nietzsche renuncia con su crítica de la

(26) Sirvan de ejemplos de este carácter de la modernidad los términos que la definen, y que a partir de Hegel forman parte importante del lenguaje filosófico, como *Entzweiung* o *Entfremdung*, que hacen referencia a un tipo de fragmentación. Sería difícil no reconocer nuestra modernidad en esa caracterización, así como su traducción contemporánea en el término crisis. En esta perspectiva, Taylor ha demostrado la imposibilidad de realizar un diagnóstico de la modernidad más allá de Hegel (cfr. CH. TAYLOR: «Legitimation Crisis?», en *Philosophical Papers*, vols. 1 y 2, Cambridge, 1985). Habermas ha retomado este análisis como se puede comprobar en el *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., págs. 79 y sigs., 96 y sigs. y 374 y sigs.

modernidad a los posibles contenidos emancipatorios de la misma; al renunciar a una revisión renovada del concepto de razón está optando por la despedida de la dialéctica de la Ilustración. Contra el dominio de la razón moderna como voluntad de poder, Nietzsche propugna la vuelta a un tiempo arcaico, la total subversión de todos los valores, el rechazo de la modernidad a través de «la otra razón». El arte será para Nietzsche, finalmente, el camino de realización más importante para una nueva época (27).

Nietzsche, según Habermas, propone una nivelación ostentosa de las distintas épocas, como, en general, hacen todos aquellos que quieren escapar a la dialéctica de la Ilustración. Esto es también válido para Horkheimer y Adorno, que en este sentido se aproximan a Nietzsche, Bataille y Heidegger. De tal modo que la modernidad pierde su excelente posición para el análisis, convirtiéndose sólo en una última época en la incomprensible historia de una racionalización, que se impone con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito (28).

El precio a pagar por los nietzscheanos es evidente. Una vez más, ese discurso no da cuenta de su propio lugar, de su posición. Se aferran a una paradoja carente de fundamentación. El «discurso» crítico radical de la razón no se fundamenta a sí mismo, dando lugar a una simbiosis extraña o amalgama de elementos incompatibles, opuesto a cualquier tipo de análisis científico «normal». Es un discurso «sin» referente, puesto que es imposible definirlo por un sistema de referencia científica o filosófica; más bien son obras de literatura, imposibles de ajustar a cualquier «norma» institucionalizada de *falibilismo* (29).

En fin, la crítica radical de la modernidad eleva una serie de objeciones a la razón moderna, pero todas ellas coinciden en resaltar el agotamiento de la filosofía del sujeto. Habermas coincide con los críticos radicales de la modernidad en la afirmación del agotamiento de la filosofía del sujeto. Sin embargo, considera que el rechazo adialéctico de la subjetividad acarrea más conflictos que soluciones. Esos críticos no encuentran otros caminos y se enredan en las aporías de la misma filosofía del sujeto, bien desde la perspectiva de una filosofía del lenguaje, bien desde las arenas movedizas de determinadas metodologías.

Frente a tales programas, Habermas proyecta un concepto de razón en términos de teoría del consenso. Si ya no es la autoconciencia ni la auto-

(27) *Ibidem*, págs. 107 y 108.

(28) A. MAESTRE: «Notas para una nueva lectura de la Ilustración», en *¿Qué es Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1988, págs. xxxi y xxxii.

(29) J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., págs. 391 y sigs. Por lo que se refiere a la relación filosofía-literatura, cfr. págs. 219-247.

referencia de un sujeto aislado de conocimiento y acción, el punto de partida de la reflexión filosófica, entonces necesitamos en su lugar un *acuerdo* («entendimiento») reconocido entre los individuos. A partir de aquí, Habermas llevará a cabo la crítica al racionalismo occidental, intentando localizar los potenciales emancipatorios de la modernidad. Se trata de liberar los potenciales de la razón existente en la acción comunicativa y diagnosticar no un demasiado, sino un poco en la razón. El objetivo de la teoría de la acción comunicativa es claro: transformar la dialéctica entre saber y no saber en la dialéctica de acuerdo conseguido o no alcanzado (30).

Quien busque en esta obra de Habermas una nueva alternativa a la filosofía de la subjetividad que ofrezca un *novum* a la ya mencionada *Teoría de la acción comunicativa* (31), quedará defraudado. La crítica al sujeto ofrecida aquí se presenta como un voto favorable a la *Teoría de la acción comunicativa*; de ahí se desprende que esta teoría no es un bloque monolítico, como algunos pretenden presentarla, sino algo que está desarrollándose. En cierto sentido, esta teoría habermasiana es parecida al proyecto de la modernidad: ambos están *inconclusos*. La Ilustración continúa insatisfecha.

En resumen, frente al pluralista, puntualista y antieuclediano concepto de razón propuesto por algunos defensores de la posmodernidad (32), Habermas proyecta un concepto de razón en términos de teoría del consenso. Una tarea, insisto, que se lleva a cabo en el ámbito de la crítica del sujeto o, mejor dicho, de la crítica de la filosofía del lenguaje al sujeto donador de sentido. Desde esta plataforma, la crítica psicológica del sujeto, y aun aque-

(30) Según Habermas, la posmodernidad ha hecho la crítica a la filosofía del sujeto en relación con una crítica de la razón sin distinguir el genitivo *objectivus* del genitivo *subjectivus*, un error gramatical que se paga caro: «Sie verbinden die Kritik der Subjektphilosophie mit einer Vernunftkritik, bei der die Vernunft nur noch im genitivus objectivus auftritt bei der es auf paradoxe Weise offen bleibt, wer oder was den Platz des genitivus Subjectivus einnehmen soll (wenn schon nicht mehr die Vernunft selber) Mit dieser totalen Vernunftkritik verbinden sich die grossen Verabschiedung nicht nur von Descartes, sondern auch von dessen Tugenden (...). Der Kreuzzug gegen eine zur Totalität aufgespreizte instrumentelle Vernunft nimmt selber totalitäre Züge an», en J. HABERMAS: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit., pág. 134.

(31) J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.

(32) Cfr. A. WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, pág. 54. Contrasta esta forma de presentar la discusión sobre la modernidad con aquella otra de un representante egregio de la condición posmoderna: F. Lyotard; según este autor Habermas construye un «puente por encima del abismo que separa el discurso del conocimiento del de la ética y la política, y abre así el paso a una unidad de la experiencia», en F. LYOTARD: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Salílee, Paris, 1986, págs. 15 y 16.

lla de la razón instrumental que opera en términos de lógica de la identidad, quedarán asumidas en el nuevo paradigma habermasiano. Desde luego, todos esos pasos es algo que no se puede mostrar en este espacio de presentación general de la obra de Habermas, mas la herencia ilustrada es patente: la verdad de la razón argumentativa habermasiana, es decir, del concepto de razón en términos de teoría del consenso, reside en su provisionalidad histórica y su constante revisabilidad. El atreverse a pensar desde lo movedido, sin certezas recibidas, era el *estros* de Kant y de todos los ilustrados y continúa siendo el *leit-motiv* de Habermas. El *sapere aude* ilustrado no tiene otra mejor traducción que el goetheano y romántico *en el principio fue la acción*. No obstante, tal y como nos enseñó Sacristán, el mejor romanticismo sigue preso en la bronceína de la concepción redonda o sistemática del mundo, en la necesidad ideológica de fabular toda una procesión y un paisaje del ser para poder pensar y vivir (33). Se hace necesario superar a Hegel.

En otro lenguaje, Habermas nos ha recordado que permanecemos siendo «todavía contemporáneos de los jóvenes hegelianos» (34), nuestro objetivo debe continuar la crítica al ideal hegeliano de una razón que niega cualquier aporía; en fin, que reconcilia cualquier contradicción. Se trata, pues, de recuperar el contenido normativo de la modernidad y rechazar aquella idea totalizante y omnicomprensiva que Hegel manejaba. Con la reivindicación de los postulados racionales de la Ilustración, aparece la crítica de la filosofía de la historia hegeliana que hacía del hombre antes un escenario de una cadena de conflictos, más que el realizador de un drama o el autor de una historia (35). La razón y el sujeto que la sustenta reciben una nueva oportunidad que, evidentemente, ya no es de la misma naturaleza que la que profetizó la «primera» Ilustración, la kantiana, pero que, sin embargo, algunos de sus ideales permanecen intactos, por ejemplo, que Ilustración vuelva a significar que el pueblo pueda dirigirse por sí mismo.

(33) Cfr. M. SACRISTÁN: *Papeles de Filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984, pág. 349.

(34) J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., págs. 67 y sigs.

(35) A. WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, op. cit., pág. 71.