

Universidad de La Salle
Ciencia Unisalle

Filosofía y Letras

Facultad de Filosofía y Humanidades

1-1-2000

Defensa habermasiana de la modernidad

William Harold Romero Neisa
Universidad de La Salle, Bogotá

Henry Rivera Soto
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Romero Neisa, W. H., & Rivera Soto, H. (2000). Defensa habermasiana de la modernidad. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/404

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

DEFENSA HABERMASIANA DE LA MODERNIDAD

**WILLIAM HAROLD ROMERO NEISA
HENRY RIVERA SOTO**

**SANTA FE DE BOGOTÁ
UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
2000**

DEFENSA HABERMASIANA DE LA MODERNIDAD

**WILLIAM HAROLD ROMERO NEISA
HENRY RIVERA SOTO**

**Trabajo de grado presentado como:
Requisito parcial para optar por el
Título de Licenciado en Filosofía y Letras
Director: Dr. Enzo Ariza De Avila**

**SANTA FE DE BOGOTA
UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
2000**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

PRESENTACIÓN DE LA DISCUSIÓN FILOSÓFICA MODERNIDAD VS
POSTMODERNIDAD.

CAPÍTULO 2

CARACTERÍSTICAS QUE DEFINEN LA MODERNIDAD SEGÚN JÜRGEN
HABERMAS.

LA LLAMADA CRISIS DE LA MODERNIDAD: NECESIDAD DE ENDEREZAR EL
PROCESO DE RACIONALIZACIÓN.

ELEMENTOS BÁSICOS DE LA TEORÍA HABERMASIANA.

CAPÍTULO 3

EL PROCESO QUE LOS DIFERENTES PENSADORES POSTMODERNOS LE
HACEN A LA RAZÓN OCCIDENTAL: LA RAZÓN ILUSTRADA.

LA MODERNIDAD TIENE UNA CRISIS TAN RADICAL QUE YA NO PUEDE
SOBREVIVIR.

CAPÍTULO 4

DEFENSA HABERMASIANA DE LA MODERNIDAD, LA RAZÓN

**COMUNICATIVA DE HABERMAS: DEFENSA DE LA ILUSTRACION Y SALIDA A
LA CRISIS.**

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

El debate sobre la vigencia o no de los postulados de la modernidad ha implicado el campo de las Ciencias Sociales y la literatura, convirtiéndose en un terreno interdisciplinar que ha tenido la importancia de orientar buena parte de la investigación teórica contemporánea.

¿Qué es la modernidad? Pocos conceptos tan equívocos, ambiguos y polisémicos han suscitado tanto debate en los círculos intelectuales del mundo. Según el diccionario, la palabra viene del latín *Modo*, que significa recientemente. Lo moderno es, pues, todo lo que es de una época relativamente reciente o, mejor, actual, contemporáneo. También se entiende por moderno lo que se beneficia de los progresos recientes de la ciencia, de la técnica. De allí que el concepto de modernidad esté ligado al de progreso, es decir, a la valoración positiva de la novedad. Desde el siglo XVIII, el progreso por excelencia es aquel que se manifiesta en la novedad industrial, técnica y científica, así como en las correspondientes transformaciones sociales, políticas y culturales: urbanización, racionalización, democratización, secularización, modernización, etc.

La modernidad también ha sido definida a partir de los análisis de Carlos Marx y de JMax Weber, quienes fueron la fuente de inspiración para la Escuela de Frankfurt. En esta perspectiva, la modernidad sería la civilización capitalista-industrial moderna, basada en la economía del mercado, el valor de cambio, la propiedad privada, la cosificación, la masificación, la racionalidad instrumental, la legitimación burocrática, la democracia y la consagración de derechos, el espíritu del cálculo racional y el desencantamiento del mundo

frente a las cosmovisiones mítico-religiosas y el primado de la ciencia y la tecnología en los diferentes órdenes de la vida social. Sería la modernidad, entonces, todo el legado de la Ilustración, de la Revolución Francesa, del capitalismo industrial y del socialismo marxista.

Jürgen Habermas, bajo la utilización del discurso racional, defiende el proyecto de la razón ilustrada que es atacado por las corrientes antimodernistas.

A partir de la década del ochenta se inició en Europa, y posteriormente se extendió al mundo entero, un debate teórico en torno a la crítica a la modernidad, hecha desde los filósofos que afirman estar viviéndose actualmente bajo las condiciones de un nuevo período histórico llamado postmodernidad.

El debate se enmarca en la apreciación generalizada de un agotamiento de la “razón ilustrada” o razón burguesa, que pone de manifiesto los aspectos deshumanizadores y alienantes de la sociedad capitalista, pero por igual un fracaso también de la utopía socialista. Esa razón, según los críticos postmodernos, ha mostrado su incapacidad para abrir nuevas vías de progreso humano y vislumbrar un futuro más seguro.

Weber fue el primer pensador en albergar la duda desconfiada hacia ambas promesas de emancipación, pero analiza la modernización como un proceso progresivo de racionalización. La postmodernidad se presenta como la crítica al discurso ilustrado y su legitimación racional. La postmodernidad representa la incredulidad en los metarrelatos

construidos por la razón moderna como proyectos a encarnar en la realidad histórica de los pueblos.

Contra esta visión ha reaccionado Habermas desde la teoría crítica alemana, que ve en todo esto un descontento contra la herencia del humanismo y la ilustración.

El núcleo de la discusión está en el siguiente interrogante: ¿debemos tratar de agarrarnos a las intenciones del iluminismo por débiles que puedan ser, o debemos considerar todo el proyecto de la modernidad una causa perdida?

Para Habermas el proyecto de la modernidad no es una causa perdida, sino más bien una trayectoria recuperable siempre y cuando se enderece el proceso racionalizador desde una teoría reconstructiva y se eliminen los aspectos patológicos que han ido apareciendo a lo largo del desarrollo de la modernidad.

El ideario habermasiano requiere, entonces, de una elaboración de categorías y conceptos para un examen sistemático de los diferentes modos de racionalidad, y una explicación de cómo éstos se plasman en la vida social y cultural.

Para Habermas antes de culpar a la razón ilustrada de los males que se padecen, hay que entender primero el carácter de la vida cotidiana, los sistemas sociales que la moldean y cómo surgen estos sistemas de la actividad de los agentes sociales.

Lo que ha sucedido, dice Habermas, es que se ha dado en la historia un proceso selectivo de racionalización, donde prevalece la racionalización de una razón determinada que nos invade y deforma la vida cotidiana. Ha habido una restricción, dice él, de la racionalización comunicativa y unas condiciones limitantes que imponen el sistema capitalista de producción.

El análisis de Habermas para defender la modernidad se inspira en una reconstrucción racional de las condiciones universales del desarrollo de la razón. De esta reconstrucción encuentra que la racionalización del mundo puede tomar una variedad distinta de formas históricas. Lo que sucede es que la modernidad se fue por una sola: la racionalización calculista y rentística del capitalismo.

Habermas reivindica, entonces, otras formas de racionalización: la comunicativa. Desde ella trata de salvar el potencial emancipador de la razón ilustrada, que, para él, además, es la condición necesaria de la democracia política.

Defiende así una noción sustantiva de la racionalidad comunicativa contra aquellos que critican a la razón en general, por ser una razón de dominación, creyendo así que abandonando la razón se liberarán de toda forma de dominio.

El enfrentamiento entre lo que ha sido la modernidad con sus logros y fracasos, y las teorías postmodernas que proclaman a voz en grito la claudicación de este gran proyecto ante el desencanto que los hombres sienten frente a las promesas que surgieron del giro

iluminista intelectual y racional que tomó la historia con la instauración del *cogito ergo sum*, si bien no se constituye en el tema central del cual nos ocuparemos sí es el camino que servirá de ruta para adentrarnos en la profundización de cada una de estas posiciones para llegar a lo que se considera *La defensa habermasiana de la modernidad*.

Jürgen Habermas centra sus esfuerzos intelectuales en hacer un planteamiento en el que se cristalicen los aspectos en los cuales se pregona el fracaso del proyecto de la modernidad, para retomarlos y, desde allí, replantear las promesas y perspectivas que no se vieron cumplidas y que han llevado a lo que la postmodernidad llama el gran desencanto de los metarrelatos modernos. En tal re-examinación busca reivindicar el proyecto de la modernidad, proyecto que el mismo Habermas considera *inacabado*.

Aunque los núcleos problemáticos de la modernidad y la Postmodernidad han sido abordados desde diferentes perspectivas, nuestro estudio busca centrarse en el establecimiento de los ejes que desarrolla Habermas para hacer una defensa de la modernidad. La investigación busca considerar los aspectos expuestos por una y otra parte en confrontación y delimitar los elementos que se yuxtaponen para así tener claridad de qué es lo que se problematiza y, asimismo, llegar al núcleo de la cuestión. La posición habermasiana ha sido rebatida por diferentes pensadores del ala conservadora y liberal que afirman encontrar en Habermas un cúmulo de contradicciones entre lo que es su posición frente a la razón instrumental y lo que él considera la razón comunicativa. Aun así, corriendo el peligro de caer en una discusión que para muchos todavía no toca fondo y que vuelve sobre lo mismo; lo importante de la investigación está en el propósito de

fundamentar los argumentos que presenta Habermas para aducir que este proyecto merece una nueva oportunidad y, por lo tanto, un replanteamiento.

CAPÍTULO 1
PRESENTACIÓN DE LA DISCUSIÓN FILOSÓFICA MODERNIDAD VS
POSTMODERNIDAD
ACLARACIÓN DE CONCEPTOS. ESTADO DE LA DISCUSIÓN.

Hoy en día se han presentado varias discusiones sobre la crisis de la Modernidad y los llamados críticos de la Modernidad, que en ocasiones son nominados postmodernos. Tanto los que defienden la Modernidad como proyecto inacabado, como los que afirman que la modernidad ha culminado como proyecto mismo, entran en una constante encrucijada sobre la validez de sus razones en pro o en contra.

Se ha escuchado en voces diversas, no sin algarabía en varias de ellas, el anuncio del fin de la historia, del fin de la razón, del fin de la noción de progreso, del fin del sujeto. Se habla del proyecto de la Ilustración y hay quienes lo reivindicán, como en el caso de Habermas, y quienes se quieren deshacer de él, entre ellos, Lyotard, Vattimo y Foucault. Se ve aparecer en las declaraciones al respecto, una palabra que pretende designar, a modo de corte substancial, en lo que se promete, amenaza con el anuncio de que el presente se ha transformado: Postmodernidad.

Pronto ha resultado obvio que los pronunciamientos anteriores, términos de una pretendida correcta adjetivación, de una cosa llamada presente ha orillado a pensamientos operacionales a creer que se trata de una disputa entre lo moderno y lo postmoderno, entre

un período y otro, entre lo negro y lo blanco, entre lo nuevo y lo viejo, entre los buenos y los malos. Parece cada vez más evidente que, planteada de ese modo, la disputa se introduce en un callejón sin salida.

Las confrontaciones existentes entre la Modernidad y la Postmodernidad se ven reflejadas en todos los campos del saber, especialmente ha implicado el campo de las ciencias sociales y la literatura, convirtiéndose en un terreno interdisciplinar que ha tenido la importancia de orientar buena parte de la investigación contemporánea.

Pero para empezar la presentación misma entre la Modernidad y la Postmodernidad, primero señalaremos lo que significa la Modernidad, ya que es interesante descubrir los diferentes postulados que frente al auge de las ciencias y de la técnica preconizan el inicio de una nueva época de cambios acelerados en los diferentes campos del saber y la cultura. Pero ¿qué es la Modernidad? Pocos conceptos son tan equívocos, ambiguos y polisémicos. Según el diccionario, la palabra viene del latín MODO, que significa *recientemente*. Lo moderno es, pues, todo lo que es de una época relativamente reciente o, mejor, actual, contemporáneo. También se entiende por moderno lo que se beneficia de los progresos recientes de la ciencia, de la técnica. De allí que el concepto de Modernidad esté ligado al de progreso, es decir, a la valorización positiva de la novedad. Desde el siglo XVIII, el progreso por excelencia que se manifestó en la novedad industrial, técnica y científica, así como en las correspondientes transformaciones sociales, políticas y culturales: urbanización, racionalización, secularización, modernización, etc.

Puede también definirse la Modernidad a partir de los análisis de Carlos Marx y de Max Weber, que han servido de inspiración a la Escuela de Frankfurt. En esta perspectiva, La Modernidad sería la civilización capitalista-industrial moderna, basada en la economía del mercado, el valor del cambio, la propiedad privada, la cosificación, la masificación, la racionalidad instrumental, la legitimación burocrática, la democracia y la consagración de derechos, el espíritu del cálculo racional y el desencantamiento del mundo frente a las cosmovisiones mítico-religiosas, y el primado de la ciencia y la tecnología en los diferentes órdenes de la vida social. Sería la Modernidad, entonces, todo el legado de la Ilustración, de la Revolución Francesa, el capitalismo industrial y del socialismo marxista.

Cinco fenómenos del proyecto de Modernidad que prevalece, se prestan para ordenar en torno a ellos, y sobre todo a las ambivalencias que en cada uno se pretenden superadas, las innumerables marcas que permiten reconocer a la vida moderna como tal:

- El Humanismo. La tendencia de la vida humana para crear para sí un mundo autosuficiente o independiente respecto de lo otro, a constituirse como Hombre en calidad de sujeto o fundamento no sólo de la realidad de ese mundo suyo, sino también de la que corresponde a la contraparte del mismo, a lo que es puro objeto, es decir, a lo otro constituido como Naturaleza. Supresión o expulsión permanente del caos y eliminación o colonización siempre renovada de la barbarie, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tiene origen en el triunfo definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica; en algo que puede llamarse "la muerte de la primera mitad de Dios" o la abolición de lo divino, en tanto que garantiza la afectividad

del medio instrumental de la sociedad, es decir, en tanto que fundamento de la necesidad del orden cósmico o del pacto entre la comunidad y lo Otro. Si antes la productividad era puesta por el destino, por una voluntad superior, arbitraria pero asequible a los conjuros, ahora es el resultado de un Azar que puede ser domado por la astucia de la razón. El triunfo de la razón instrumentalista, matemático-cuantitativa, de la razón humana -dispositivo de un conocer que es ante todo un "trabajo intelectual" de apropiación de lo otro y que comienza por obligar a lo otro a tener realidad sólo como Naturaleza, es decir, como un conjunto de reservas- es la clave de la *hybris* humanista. "Para ser sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, el Hombre debe ejercer como *animal rationale*, debe estar empeñado en trasladar la fórmula de su buen éxito técnico a todos los elementos -de la simple naturaleza humanizada, sea del cuerpo individual o del territorio común, al más elaborado de los instrumentos y comportamientos-, a todas las funciones -de la más material (productiva, procreativa) a la más espiritual (política, artística)- y a todas las dimensiones de la más rutinaria y automática a la más extraordinaria y creativa del proceso de producción social"¹.

- *El progresismo*. La historicidad es una característica de la actividad social; la vida humana sólo es tal porque se interesa en el cambio al que la somete el transcurso del tiempo; porque lo asume e inventa disposiciones ante su inevitabilidad. Dos procesos coincidentes pero de sentido contrapuesto constituyen siempre a la transformación histórica: el proceso de innovación o sustitución de lo viejo por lo nuevo y el proceso de

¹ ECHEVERRIA, Bolívar. Modernidad y Capitalismo (quince tesis). En : Debates sobre Modernidad y Postmodernidad. Quito: Editores Unidos Nariz del Diablo, 1991. Pág. 77-78

renovación o restauración de lo viejo como nuevo. El progresismo consiste en la afirmación de un modo de historicidad en el cual, de estos dos procesos, el primero prevalece y domina sobre el segundo. En términos estrictamente progresistas, todos los dispositivos, prácticos y discursivos, que posibilitan y conforman el proceso de reproducción de la sociedad desde los procedimientos técnicos de la producción y el consumo, en el un extremo, hasta los ceremoniales festivos, en el otro, pasando, con intensidad y aceleración decrecientes, por los usos del habla y los aparatos conceptuales, e incluso por los esquemas del gusto y la sociabilidad se encuentran inmersos en un movimiento de cambio indetenible que los llevaría de lo atrasado a lo adelantado, de lo imperfecto a lo insuperable. Modernista, el progresismo puro se inclina ante la novedad innovadora como ante un valor positivo absoluto; por ella, sin más, se accedería de manera indefectible hacia lo que siempre es mejor: el incremento de la riqueza, la profundización de la libertad, la ampliación de la justicia, en fin, el perfeccionamiento de la civilización. En general, su experiencia del tiempo es la de una corriente no sólo continua y rectilínea sino además cualitativamente ascendente, sometida de grado a la atracción irresistible que el futuro ejerce por sí mismo en tanto que sede de la excelencia; el presente, siempre ya rebasado, vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, sólo tiene una realidad instantánea, evanescente, mientras que en el pasado, carente de realidad propia, no es más que aquel residuo del presente que ofrece resistencia a la succión del futuro.

- *El Urbanismo*. Es la forma elemental en que adquieren concreción espontánea el humanismo y el progresismo. La constitución del mundo de la vida, como sustitución

del caos por el orden y de la barbarie por la civilización, se encauza a través de los requerimientos del proceso de construcción de la Gran Ciudad, es decir, de un proceso que tiende a concentrar en el plano geográfico los cuatro distintos polos de gravitación de la actividad social específicamente moderna: el de la industrialización del trabajo productivo; el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales; y el de la estatalización nacionalista de la actividad política. Es el progresismo transmutado a la dimensión espacial; la tendencia a construir el territorio humano como la materialización incesante del tiempo del progreso. Afuera, como reducto del pasado, dependiente y dominado, reparado de la periferia natural por una frontera inestable: el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o puestos por la red de interconexiones urbanas, el lugar del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio. En el centro, la city o el downtown, el lugar de la actividad incansable y de la agitación creativa, el abismo en que se precipita el presente o el sitio donde el futuro brota o comienza a realizarse. Y adentro, desplegada entre la periferia y el núcleo, la constelación de conglomerados ciudadanos de muy distinta magnitud, función e importancia: el espacio urbano, el lugar del tiempo vivo que, al repetir en su traza la espiral centrípeta de la aceleración futurista, reparte topográficamente la jerarquía de la independencia y el dominio.

- *El individualismo.* La tendencia del proceso de socialización de los individuos, de su reconocimiento e inclusión como miembros funcionalizables del género humano, a privilegiar aquella constitución de la identidad de éstos que parte de un núcleo

abstracto: su existencia en tanto que ejemplares integrados desde fuera en una masa, interesados sólo indirectamente en la vida pública, en la medida en que ésta puede ser un instrumento de la vida privada. Se trata de una constitución de la persona que se impone a través e incluso en contra de aquellas fuentes de socialización concreta del individuo, capaces de generar para él identidades comunitarias complejas. Una constitución que, primero, parte en dos la substancia natural-cultural del individuo, de manera que éste, como facultad libre de disponer sobre las cosas, se enfrenta a sí mismo como objeto ubicado en el centro de sus propiedades; y que, en consecuencia, convierte a la oposición de lo íntimo a lo colectivo en la vida cotidiana, en la contradicción entre lo privado y lo público. Originado en la muerte de la otra mitad de Dios, la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad, es decir, en el fracaso de la metamorfosis religiosa de lo político, el individualismo pretende colmar esa ausencia divina y reparar esa desviación de lo político mediante una re-sintetización puramente artificial de la sustancia social en la figura de la Nación. Entidad de consistencia puramente funcional, dependiente de la empresa estatal, la Nación moderna descansa sin embargo en la confianza de que la identidad concreta que ella necesita se dará espontáneamente, a partir de los restos de la “nación natural” que ella misma niega y desconoce, es decir, a partir de la mera aglomeración o masificación renominante de los individuos perfectamente libres o abstractos en calidad de compatriotas o connacionales. El relativismo cultural y el nihilismo ético resultantes, el uno, del desvanecimiento de la garantía divina para la asimilación de la esencia humana a una de sus figuras particulares y, el otro, de la consecuente emancipación de la vida cotidiana respecto de las normaciones arcaicas del código de comportamiento social caracterizan

a la plataforma de partida de la construcción moderna del mundo social. Comprometido con ambos, el individualismo capitalista conduce su defensa de tal modo que, inesperadamente, llega a invertir el sentido de la misma: absolutiza el relativismo como condición de la cultura nacional e institucionaliza el nihilismo como condición de la vida civilizada.

- *El economicismo.* El predominio determinante de la dimensión civil de la vida social la que constituye a los individuos como burgueses o propietarios privados sobre la dimensión política de la misma la que personifica a los individuos como ciudadanos o miembros de la república; predominio que exige la supeditación del conjunto de las decisiones y disposiciones políticas a aquellas que corresponden particularmente a la política económica. La masa de la población nacional queda así involucrada en una empresa histórica, El Estado, cuyo contenido central es el fomento del enriquecimiento común como incremento igualitario de la suma de las fortunas privadas en abstracto. Originado en la oportunidad de alcanzar la igualdad, en la posibilidad de romper con la transcripción tradicionalmente inevitable de las diferencias cualitativas interindividuales, como gradaciones de la escala de una jerarquía del poder, el economicismo reproduce, sin embargo, sistemáticamente, la desigualdad. “Tanto tienes, tanto vales”, la pertinencia de esta fórmula abstracta e imparcial, con la que el economicismo pretende poseer el secreto de la igualdad, descansa sobre la vigencia de la ley del valor del trabajo como dispositivo capaz de garantizar una “justicia distributiva”, un reparto equitativo de la riqueza. Sin embargo, para imponer la ley del valor, el propio economicismo tiene que violarla; debe aceptar, por encima de ella, que

la propiedad sobre las cosas no se deja reducir a la que se genera en el trabajo individual. "Tiene que hacer de ella un mero principio de coherencia que no es ni omniabarcante ni todopoderoso; aceptar que su ámbito de acción, aunque es central e indispensable para la vida económica moderna, está allí justamente para ser rebasado y utilizado por parte de otros poderes que se ejercen sobre la riqueza y que nada tiene que ver con el que proviene de la formación del valor por el trabajo"².

Las características que presenta la modernidad son los fundamentos mismos de la crítica que la propia postmodernidad hace de la misma, ya que los ideales presentados por el hombre de la técnica y dueño de la razón no favorecieron el humanismo idealizado desde el siglo XV hasta nuestros días. Las corrientes de pensamiento existencialistas, vitalistas, nihilistas, voluntaristas y hasta evolucionistas pusieron en crisis la esperanza de un futuro próximo mejor y un pasado oscuro enriquecedor. Los críticos de la modernidad se suman a este valle de incertidumbre y desesperanza.

Ahora es bueno descubrir cuál es la crítica de los modernos cuando requieren de la semántica para iniciar su feroz defensa sobre sus utopías, ya que su primera crítica recae sobre el término mismo de "postmodernismo", e igualmente inician los postmodernos su ataque hacia los sofismas defendidos por los modernos durante muchos siglos.

Hablando en términos postmodernos, "el postmodernismo" no existe. Solamente los que no son postmodernos pueden utilizar un concepto único para identificar fenómenos tan

² Ibid, pág. 93

heterogéneos y multifacéticos como son los postmodernos. Ante esta multiplicidad de teóricos postmodernos que no tienen más en común que el hecho de presentar una crítica a la “modernidad”, se puede de alguna manera entender el porqué de este término tan equívoco.

"Los modernos se caracterizan por buscar siempre el denominador común de los fenómenos, pretenden obtener generalizaciones que permiten crear conceptos, marcos teóricos y métodos únicos. De esta forma convirtieron a todas las sociedades y comunidades del mundo en diferentes expresiones de un mismo sistema social, que funciona de acuerdo con los mismos mecanismos en todas partes: así también pudieron uniformar a todos los despojados de sus medios de producción y obligarlos a vender su fuerza de trabajo al capital como proletariado; esto les facilitó hablar del mercado como un campo que se regirá por las leyes que impone su propia dinámica, y casi por la naturaleza de su ser se convertirá en la fuente de progreso y bienestar"³.

Una de las cosas con las que han roto muchos postmodernos es la misma unidad. La deconstrucción no es más que descomponer los conceptos, fragmentarlos, operar por diferencia y no por semejanza. Fragmentar los conceptos, discursos y paradigmas significa poner en evidencia la diversidad que encubren, que suprimen, bajo el manto de la igualdad.

Foucault dice al respecto: “ Soy pluralista; el problema que me he planteado es el de la individualización de los discursos. Cuando se habla de la medicina, de la gramática, de la

biología o de la economía, de que se habla?” ¿Cuáles son esas curiosas unidades que creemos reconocer a primera vista pero que nos resultan embarazosas al definir sus límites? (...) Unidades que se mantienen obstinadamente después de tantos errores, tanto olvidos, tantas novedades, tantas metamorfosis, pero que sufren mutaciones tan radicales que es difícil considerarlas idénticas a sí mismas”⁴

La deslegitimación de los metarrelatos es otro de los aspectos que acompañan las posiciones postmodernas. Los metarrelatos son los “grandes cuentos” que han servido para encontrar un sentido en la historia y en las calamidades y miserias de la existencia humana, desde sus orígenes hasta su destino, por medio de la creencia de un futuro de reconciliación. Los primeros grandes metarrelatos fueron las religiones, principalmente el judaísmo y el cristianismo como partes fundantes de la cultura occidental. Fueron tan impactantes que la modernidad no se pudo liberar de ellos. Lo que hizo fue ridicularizarlos, sustituir la religión por la razón, convertir a los sujetos redentores divinos en sujetos terrenales y trasladar el paraíso del cielo a la tierra.

Así, pues, los dioses cambiaron de nombre e igualmente los paraísos. Para Hegel fue el Estado a través de la realización del espíritu universal para los marxistas fue el proletariado; para los liberales, el mercado, etc., y en todos estaba latente la fiel creencia en la ciencia y el progreso con base en una concepción lineal del tiempo y perspectiva ascendente de la historia.

³ Ibid, pág. 97

⁴ Foucault, s.f.:4

Para entender mejor esta problemática es interesante centrarse un poco en algunas transformaciones de las décadas pasadas. Sin caer en la concepción de que los fenómenos ideológicos, culturales, etc., constituyen un mero reflejo de las condiciones materiales de vida, hay que mirar que no son únicamente los conceptos o las ideas las que están en crisis, sino también los proyectos que se han impulsado con base en ellas.

Con los procesos de globalización entraron en crisis los proyectos de Estado-Nación, basados en la democracia occidental y la economía de mercado. También fracasaron los proyectos de emancipación fundamentados en la asignación de virtudes y cualidades liberadoras de una clase social. Los conceptos se están desboronando en la práctica. Los Estados-Nación se disuelven desde adentro, se descomponen en mil pedazos que se llaman minorías étnicas, grupos, redes o corrientes feministas, ecologistas, pacifistas o simple y llanamente “roqueros”, etc. Y diversas combinaciones de los mismos. Desde afuera se destruyen por la globalización de las economías que, al eliminar las fronteras, hace desaparecer los límites, la disociación necesaria para mantener una identidad.

El consumo homogeniza porque es universal, y a la vez fragmenta por la cantidad de ofertas que individualizan su carácter y particularizan la identidad de los consumidores. Los medios de comunicación juegan un papel clave en estos acontecimientos. Si el territorio ha sido un elemento clave para definir o demarcar las fronteras que separan las naciones, hoy tiende a desaparecer. Con el desarrollo de los medios de comunicación, se reduce cada vez más las distancias, se puede trascender las fronteras sin salir siquiera de sus casa, mucho menos el desplazarse hacia otro territorio. Se puede estar en todo el mundo sin estarlo.

La tecnología ha hecho posible el proceso de globalización y fragmentación. Mediante la combinación de la informática y las telecomunicaciones, ha creado la comunicación vía satélite, las imágenes computarizadas, las redes de información que integran texto e imagen, etc. Las imágenes se transmiten simultáneamente y de manera uniforme y universal; sin embargo tienen efectos diferentes sobre los receptores. Una misma emisión se recibe subjetivamente de las más diversas maneras.

Pero, además, el receptor se ha convertido en un interlocutor y creador. Hoy se habla de una cuarta dimensión del espacio que rompe con la concepción euclidiana del espacio tridimensional: la imaginación, que adquiere su concretización espacial precisamente vía tecnología. “La técnica o tecnología dejó de ser una simple extensión del cuerpo humano para convertirse en una prolongación de su mente y esto no por medio de la razón sino de los sentidos”⁵.

Ahora bien, con respecto a la crítica sobre la desaparición de los conceptos únicos, también tienden a desaparecer el sujeto y el objeto de conocimiento y se transforman en los sujetos y objetos, irreductibles los unos a los otros. Si desaparecen los metarrelatos no hay sentidos trascendentales; el sentido es la existencia misma, el “ser”. La única certidumbre que ofrece el futuro es la muerte, no hay promesas de reconciliación. La concepción heideggeriana del “Dasein” remite al presente. Solamente en el presente se puede ser. La historia, como

⁵ Quezada: 1994.

pasado, y el futuro no pueden ser, se caracterizan precisamente por todo lo que no es: el haber sido y el poder, desear o deber ser.

Muchos modernos acusan a la postmodernidad de nihilismo, de no creer en nada. No analizan que en realidad fueron ellos los que comenzaron a cortar las raíces.

Los cambios no permiten echar raíces, y hoy esto se ha vuelto como una normalidad. Lo nuevo ya no es nada nuevo. Perdió su rasgo encantador y prometedor que tuvo en un inicio. El progreso perdió dirección, perdió sus fines, perdió su sentido para convertirse en un sentido en sí mismo: un sin sentido. Ni las tecnologías ni los que la inventan prometen ya, un futuro previsible hacia una sociedad de bienestar. Al contrario nadie sabe hacia donde se mueve con esta velocidad nunca antes experimentada; existe una infinitud de escenarios posibles que esperan o que pueden ser creados.

Este es el gran susto que sufrieron los que habían abrazado los distintos proyectos de la Modernidad. Ni la ciencia ni el estado ni las clases sociales resultaron ser lo que se esperaba. Los postmodernos no hicieron más que partir de una realidad ya dada: el fracaso de los metarrelatos y con ello la desaparición de sus protagonistas: los macrosujetos.

Si bien ahora la crítica de todas esas nociones que alguna vez se pensaron eternas (la razón, la historia, el progreso) bastaría ver hacia atrás unos años, en este mismo siglo, para encontrar una crítica de dimensiones tales que no tuvo miramientos en declarar el fin de la razón. Esta fue la llamada Teoría Crítica y en especial a ese trabajo de Horkheimer y Adorno : Dialéctica del Iluminismo. Un poco más atrás, también la crítica Nietzscheana y en

otros ámbitos igual aparecería la de Max Weber, en quien Habermas inicia su defensa de la Modernidad. En la misma Dialéctica del Iluminismo, Horkheimer y Adorno, con la saga de Odiseo como guía muestran como la razón y el mito se encuentran en una afinidad virtualmente impenetrable, la trama del texto se centra en afirmar la autoconciencia del sujeto contra la superficialidad mítica y otros poderes míticos, por esto Odiseo va bajo la misión de ello y a la vez con ellos; Adorno y Horkheimer expresan la idea original de la subjetividad a través de la Odisea Homérica ya que en ella prescribe la evidencia para su tesis, que es doble: en un primero se trataría de separar el mito de la razón, pero al final la razón necesita de transformar su discurso en mito para poder presentarse a sí mismo, el mito ahora es iluminismo y el iluminismo se torna inevitablemente mitología.

Algunos dicen que la razón se ve como una historia, una narrativa, dirían ahora aquellos que ven la desintegración de la modernidad al asumir que éste es el fracaso de la razón, pero lo que se tiene aquí es una señal de la modernidad; la autorreferencia de esta razón que aún es reflexión sobre ella misma. Y esto, la autoenunciación de sí misma es la característica que va a permear a la modernidad. Adorno y Horkheimer son ejemplo de esa misma lógica llevada a su extremo en momento de crisis, crisis que al parecer son clínicas pues en ellas se expresan la conciencia de una época que frente al pasado de la antigüedad se comprende a sí misma. La Modernidad se nos hace presente del modo que en ella misma se ha descrito y así, bajo esa misma actitud, crea sus normas y autoconciencia. La posibilidad de un discurso de razón siempre ha estado en duda y Dialéctica de Iluminismo es ejemplo de cómo el fin de la razón es uno de los temas de las recurrentes crisis de la razón que se hacen conscientes.

La llamada postmodernidad podría verse entonces como una etiqueta que designa una de estas crisis, radical sin duda, que se ha de ver contextualizada en ese continuo acontecer histórico auto-reflexivo de la modernidad. La postmodernidad se verá como algo típico en tanto recurrencia de esos estados de crisis, como consecuencia en su cualidad en la que hoy se vive otro grito en su transformarse continuo.

Es claro aquí ese buscar encontrarse en un espacio específico dentro de la historia de un todo, pues desde ese espacio un futuro se abriría adelante; cada momento se reproduce a partir de él mismo y vuelve a recomenzar a partir del presente, de que se empieza otra vez para mantener esa renovación que es lo nuevo, lo moderno.

No es posible, por supuesto, ver en aislado esto hacia el siglo XVIII, pues es el tiempo también donde la época donde esos conceptos de movimiento: revolución, progreso, emancipación, desarrollo y crisis adquirirán o surgirán con el significado que hasta nuestros días les es propio. Lo moderno dentro de este ámbito se encuentra en un espacio de reflexión enmarcado por la parcialización de las razones en distintas esferas de valor. Si antes la razón había sido la representación religiosa o metafísica del medioevo y substancialmente una, ahora el pensar la veía por separado. Siguiendo a Weber, habría habido un cuestionamiento de esa razón substancial tradicional, en tanto su plausibilidad para ese momento. Se da entonces, y esto es hablar de un proceso de consolidación que iría del siglo XV al siglo XVIII, una recomposición crítica respecto a esa razón global del medioevo desde diversos puntos de vista, de hecho construyéndose sistemas culturales de acción (ciencias, derecho, arte) que incluirían nociones de verdad con la rectitud normativa

y de autenticidad o de la belleza. Tres esferas de valor involucrando la verdad, lo justo y lo bello; esferas que a partir de ese momento se comenzarán a constituir con la intención de lograr una coherencia hacia dentro de esas mismas. En un proceso autoreflexivo pasarían a tener una lógica interna que de hecho conduce a confrontar las nociones tradicionales en cuanto así fuesen problemas particulares de conocimiento, de justicia o de gusto; simultáneamente, sin embargo la tensión entre estas esferas también creció. La razón así dividida no lograría ya sobreponerse a esta separación por sí misma y se ve enredada en sus propias contradicciones; creencia y conocimiento, libertad absoluta y totalitarismo, etc. Esa modernidad “actualización reflexiva de su propia ubicación en el horizonte de la historia como un todo”⁶ investida con todas estas nociones derivadas de este período (siglo XVIII) tiene la necesidad de coherencia, de unidad, que sólo parecería poder seguir en este proceso de distinguirse de lo pasado con respecto de sí misma en tanto se abre hacia el futuro, futuro que se aparece como no viable cuando la razón se ve no sólo imposibilitada de esa unidad entre esferas sino que siquiera hacia dentro de cada una parecería posible esa coherencia.

Los discursos dentro de cada una de esas esferas habrían llegado al punto en que no les sería posible lograr, desde la esfera de la verdad por ejemplo, la unidad que se pedía, por el contrario, en el autoreflexionar del presente se encontraría como las normas que harían auténtico y legal lo que se asumía verdad ya no son tan claras (la crítica de la ciencia de Khun, Feyerabend, Lakatos), la verdad misma pasaría a ser una noción con historia y no trascendental (Foucault) o bien la conciencia surgida de esta autoreflexión presente habría

⁶ Modernidad Postmodernidad. Patricia Bañuelos.

permitido anunciar el fin de los metarrelatos, fin de los juegos de normas globales que legitiman a los discursos de lo cierto y el marxismo habría sido el último de ellos (Lyotard).

Los valores de consenso estarían en desuso o incluso se verían con desconfianza, pretendiendo, en franca pelea adolescente, que aislándolos de esas nociones resulte algo bueno de manera automática, pues se habría asegurado así de no ser usados por las fuerzas del mal por las que han optado estas instituciones.

La postmodernidad como desencanto de la modernidad crea la crisis de la razón, ya que la mala administración de ésta hace que se multipliquen en diversas verdades, a las cuales se interpretan como racionalidades que interpretan a su modo y sin unidad la visión del hombre, del mundo y de lo que queda de Dios.

La idea de “desencanto” proviene de Max Weber. Este proceso que se cumple en la historia de las grandes religiones, “satisface las condiciones internas necesarias para la aparición del racionalismo occidental”⁷, como Habermas ha resaltado en su Teoría de la Acción Comunicativa. No es casual, por cierto, que el objetivo de las ciencias sociales según Weber, sea explicar y no ofrecer legitimación. La razón Weberiana es una razón que se juzga a sí misma incompetente para llevar a cabo el acto de validación de saberes. Hay, pues, una circularidad entre desencanto, racionalidad y límites epistemológicos típicos del estatus de los saberes modernos en orden a su especialización, cosa que no se pretende

⁷ HABERMAS, Jürgen, Teoría de la Acción Comunicativa. Tecnos Ediciones, Tomo I.

ahondar, ya que la misma discusión tiene suficiente mérito para señalarla más adelante; aquí simplemente se pretende señalar la presentación de la crisis misma de la razón desde su propia conceptualización y división.

Son varios los críticos que a partir de Max Weber sobre el desencanto de la modernidad se enfrentan en una discusión sofisticada, ya que, a través de argumentos que son supuestos válidos no llegan a una posible solución única y válida para todas las disciplinas del saber, del actuar y del decidir para la sociedad de hoy.

La crisis está abierta, los médicos modernos no saben cómo cerrarla, mientras que los curanderos postmodernos han determinado a través de sus múltiples rezos, credos y métodos seguir aumentando el dolor de esta crisis. Se pretende agotar la última esperanza en un especialista, que cree haber encontrado la solución para cerrar esta herida que tiene sumido al hombre en un sin sentido, en un vivir lo que queda ahora porque mañana no se sabe, en el nihilismo de sí mismo y de lo que le rodea, es el médico que, por lo menos tiene claro que este proyecto inacabado de la modernidad al que se le ha buscado fin ni siquiera ha vislumbrado su comienzo, y se coloca en medio de lo que él considera que requiere y merece una nueva oportunidad, con perspectivas y formas de asumirla y vivirla de manera diferente.

CAPÍTULO 2
CARACTERÍSTICAS QUE DEFINEN LA MODERNIDAD
SEGÚN JÜRGEN HABERMAS.
LA LLAMADA CRISIS DE LA MODERNIDAD: NECESIDAD DE ENDEREZAR
EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN.
ELEMENTOS BÁSICOS DE LA TEORÍA HABERMASIANA.

En el capítulo anterior hemos tratado de enmarcar la discusión filosófica entre los postulados de la Modernidad y la crítica que de ellos se hace a partir de la reflexión que se ha dado en llamar “Postmodernidad”. Esta última corriente de pensamiento aduce en sus argumentos que la Modernidad no ha respondido a las expectativas sobre las cuales se cimentó y que fueron pregonados a la luz de los ideales de la Ilustración francesa, cuyo rasgo distintivo fue “el progreso infinito en el conocimiento y en el avance científico hacia mejoras sociales y morales”.¹

Así, pues, en aras de configurar una nueva forma de conciencia crítica frente a la Modernidad, los pensadores postmodernos han desembocado en un pesimismo basado en la negación de la cultura y, por lo tanto, se han adentrado en un callejón sin salida en el que las causas sobre las cuales se había cimentado el proyecto de la modernidad se han perdido.

¹ HABERMAS, Jürgen. *Modernidad vs. Postmodernidad*. En: Colombia al despertar de la modernidad. Santa Fe de Bogotá: Foro Nacional por Colombia. Pág. 18

Habermas, pensador alemán nacido en Düsseldorf a finales de la década de los veinte y representante más destacado de la segunda generación de la Escuela de la Teoría Crítica de Frankfurt, se da a la tarea de asumir la defensa del proyecto de la modernidad y de presentar algunos postulados en los que propone volver al proceso de racionalización, pero esta vez basado en el desarrollo de las otras dos dimensiones que según él, fueron ignoradas ante el desarrollo de una racionalización de naturaleza estrictamente instrumental. Así, pues, para Habermas la Modernidad se constituye en lo que él mismo va a denominar “un proyecto inacabado”.

Pero antes de abordar propiamente dicha los ejes sobre los cuales se circunscribe la defensa habermasiana de la Modernidad, es pertinente señalar las características que según el mismo autor, hacen que la Modernidad se defina y, por lo tanto, hallar los vértices sobre los cuales se podría hablar de una “crisis de la Modernidad”.

Poder adentrarnos en las características que según Habermas definen la modernidad, requiere del conocimiento que del concepto mismo ha hecho nuestro autor, además de las aportaciones que al respecto han hecho otros tantos autores importantes en el campo del pensamiento contemporáneo. Según Habermas, “la palabra modernidad, en su forma latina *modernus* se empleó por primera vez a finales del siglo V para distinguir el presente que se había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano”.²

² Ibid. Pág. 17

En este contexto, podemos afirmar que una primera acepción de la palabra modernidad se enmarca dentro de una visión cronológica que se compara con los procesos ya vividos y con los cuales se autocomprende el presente vivido.

Por su parte Margot Jean-Paul, en su artículo titulado “Crisis de la modernidad y/o postmodernidad”, presenta el concepto moderno extraído del latín *modernus* como lo que *podría venir*, con lo que lo relaciona cronológicamente también como “*un período de la historia de Occidente*”, hablando de la época moderna. Claro está que Habermas ya había abordado tal aspecto, recurriendo al deslinde que hace Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de la historia*, al aducir una y otra acepción del concepto “dentro de un marco cronológico y dentro del carácter distintivo de una época enfáticamente nueva.”³

Pero avanzando un poco más en la definición de Margot, él encuentra una “contracción y elisión de las palabras *modus hodiernus* (literalmente el modo de hoy), o del adverbio *modo* (ahora, enseguida)”⁴, y de una manera más precisa enfoca hacia la pregunta de la condición humana por lo que hoy somos y por lo que es ese hoy que estamos viviendo.

Es en esa pregunta que empieza a estructurarse propiamente dicha, la conciencia del pasado ya vivido y con la cual se abre la puerta a una “*nova aetas*” por venir. Pero dicha conciencia

³ HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus Ediciones, 1989. Pág. 16.

⁴ JEAN-PAUL, Margot. *Crisis de la modernidad y/o postmodernidad*. En: *Ensayo y error*. Revista de pensamiento crítico contemporáneo. Vol. 2. No. 3. 1997.

empieza a retrospectarse hacia la mudanza de época que empezó a darse hacia 1500 con el Renacimiento.

Tal retrospección trae consigo el volver hacia un diagnóstico del pasado, al cual se pretende dar correspondencia con el momento presente, es decir, con la Edad Moderna, pero enmarcada dentro de la totalidad del desarrollo de la historia universal.

Pero, según Habermas, es Hegel quien plantea el punto de quiebre entre lo que es lo antiguo y lo actual, a partir de lo que él mismo llamó “el espíritu de la época”. En él, Hegel cataloga a lo actual como “un momento de tránsito que se consume en la conciencia de la aceleración del presente y en la expectativa de la heterogeneidad del futuro”.⁵

El momento de tránsito que Hegel cataloga de actualidad, está enmarcado en su inicio en la Ilustración y en la Revolución francesas junto con todo lo que ellas trajeron consigo: Revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, etc. A partir de dichos postulados se le plantea un reto a la conciencia histórica actual: “La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma... No tiene más remedio que echar mano de sí misma”.⁶

Ante la negativa de la modernidad de referirse al pasado como punto de arranque y de configuración de la historia y sobre el cual se cimentaba la explicación del mundo y, por

⁵ Op. Cit. Pág. 16.

⁶ Ibid. Pág. 18

ende, la explicación del sentido del hombre en él, se ve abocada a buscar una explicación a partir del ímpetu de la razón, que Max Weber va a catalogar como proceso de racionalización (iniciado con el *Cogito ergo sum*, de Descartes) definido en el “desencantamiento que condujo en Europa a que del desmoronamiento de las imágenes religiosas del mundo resultara una cultura profana”.⁷

Este proceso de desencantamiento frente a la organización religiosa del mundo, del cual Weber va a extraer su concepto de racionalidad y por lo tanto de Modernidad, se manifiesta más claramente en la escisión entre la fundamentación aplicada a un orden establecido (trascendente) y la realidad social como un orden determinado por los hombres. Así, pues, de la noción weberiana se puede llegar a una nueva definición de modernidad como el lento paso de un orden recibido a un orden producido.

Igualmente, Weber va a identificar el proceso de racionalización con la evolución de las sociedades, en las cuales se van a institucionalizar dos sistemas: la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático como acción administrativa arreglada a fines, cuyo desarrollo desemboca en un proceso consecuencia de lo anterior, llamado modernización.

Siguiendo en la línea de desencantamiento del mundo planteada por Weber, nos vamos a encontrar también con la emancipación contra los clásicos del mundo antiguo, experimentada por primera vez, según Habermas, en los ideales de la Ilustración francesa.

⁷ Ibid. Pág. 11

Pero, ¿qué fue lo que pregonó la Ilustración, que hizo que la atención del hombre se centrara sobre sí mismo? Veamos.

“Cuando Kant, llevado por el entusiasmo cultural de su tiempo, explicó la Ilustración como “la salida del hombre de su estado infantil que le hacía incapaz de utilizar su razón sin ayuda de otros”, hacía una descripción subjetiva del término. Desde el punto de vista objetivo, la ilustración va a ser un período cultural que se distingue por los fervorosos deseos de algunos pensadores de hacer de la razón el ordenador absoluto de la vida humana y esparcir la luz del conocimiento sobre la mente y la conciencia de cada individuo. Semejantes intentos no son de una época ni de una nación particular, como la historia lo ha confirmado. Pero el término se aplica generalmente a la ilustración europea que se extiende desde los comienzos del siglo XVII a los primeros años del siglo XIX, fomentada principalmente por filósofos franceses, ingleses, holandeses y alemanes”.⁸

El despertar que Kant motiva con su definición de Ilustración, llevará al anhelo incesante del hombre moderno por el progreso inspirado en el conocimiento, lo que a su vez le hará soñar con mejoras sociales y morales. Así, pues, van a surgir múltiples movimientos que buscarán ir en contra de todo aquello que evoque lo antiguo heleno-romano, para centrarse en una nueva explicación del mundo que configurará una nueva conciencia.

⁸ RUNES D.; Dagobert. Diccionario de Filosofía. De: Biblioteca de Filosofía Grijalbo. México: Editorial Grijalbo, 1981. Pág. 191.

Pero es en Francia en donde los ideales de la Ilustración despertarán en el hombre una nueva expectativa, esto es, una nueva conciencia de lo que éste (el mismo hombre) podría hacer descentrándose de los ideales mítico-religiosos que habían regido su existir durante más de quince siglos. Surge así, en cuanto a lo estético, el movimiento romántico, que buscaba oponerse a los ideales que los clasicistas venían plasmando hasta el momento: la función didáctica del arte y la difusión de lo racional y lo moral (Prerromántico 1750-1800). Esta oposición la encontraban volviendo a la Edad Media, contra los que los neoclasicistas buscaban en la edad antigua grecolatina. Así, pues, eran amantes de la forma de exotismo oriental, chino, etc. Motivados por las relaciones estrechas que en ese momento se guardaban con el oriente, y un exotismo americano, asociado al mito del “buen salvaje” y a la vida americana en un continente virgen.

En su segunda fase, el romanticismo se va a centrar sobre lo nacional (1800-1830), como consecuencia del desbordamiento de la Revolución Francesa con el terror y la muerte del rey, y la instauración de la República y el Imperio de Napoleón. La burguesía acusó a la Ilustración de todos estos males; de ahí su oposición al racionalismo ilustrado con un racionalismo pragmático, rehabilitándose la idea de la nación y del pasado histórico. Caso muy claro de este segundo movimiento se presentó en el nacionalismo alemán, cuyo documento clave es el “Discurso a la nación Alemana”, de Fichte (1807), que vuelve por una política económica manejada por el Estado, opuesta a los principios del liberalismo.

La tercera y última etapa del romanticismo son la que se cataloga como progresista, que según Habermas, “ se libero de todos los vínculos históricos específicos. La que establece

una oposición abstracta entre la tradición y el presente”.⁹ Este movimiento surgió a partir de 1830 para desembocar en el realismo propio de mitad del siglo XX. En él se reflejan las buenas formas burguesas: un humanismo con tintes reformistas. Los gustos que prevalecieron fueron los de la clase detentadora del poder, la clase burguesa; por el contrario, los intereses y los derechos del proletariado ya se suponían protegidos por los llamados “socialistas utópicos”.

En 1847 Karl Marx y Federico Engels redactaron el “Manifiesto Comunista”, que planteaba la historia como el resultado de la dialéctica de la lucha de clases. La clase burguesa más prestigiosa, aunque no admitió los preceptos del manifiesto, sí vio la necesidad de cambios específicos en la situación política existente, propugnando una alternativa republicana frente al sistema de la Restauración. Asimismo, consideró que el arte debía tener una función social.

En cuanto al proceso de desencantamiento que la Ilustración trajo para el hombre moderno, muchos autores afirman que se inicia un rápido proceso de secularización en donde el orden social es reivindicado como un orden determinado por los hombres a partir de la conciencia de la autonomía, y que va a conducir a la búsqueda de una organización de la convivencia social, esto es, a la creación de su propia normatividad.

“La modernidad es ante todo un **proceso de secularización**: el lento paso de un orden recibido a un orden producido. El acento es doble. Por un lado, producción social del orden.

⁹ HABERMAS, Jürgen. Colombia al despertar... Op. Cit. Pág. 18

El mundo deja de ser un orden predeterminado de antemano al cual debamos someternos y deviene objeto de la voluntad humana... Por otro lado, el orden mismo. Ya no existe una ley absoluta ni una tradición sagrada que encaucen la voluntad humana y son los mismos hombres quienes han de autolimitarse".¹⁰

Hay un elemento muy importante que Lechner va resaltar en su texto, y es el autocercioramiento de que tiene que ser objeto el hombre moderno en cuanto al orden del devenir al que se verá sometido y que tiene que ser creado por los mismos hombres a partir de la discusión y la búsqueda del consenso: "Si antes la alteridad radical del fundamento excluía conflictos acerca de la forma de convivencia social, ahora tanto el orden que es como el orden que debe ser se encuentran sometidos a discusión. Ya no sólo los derechos de uno y otro estamento social, sino el sentido y la legitimidad del orden mismo se ven permanentemente cuestionados. Sin escapatoria posible, la sociedad moderna está inexorablemente autorreferida".¹¹

Por su parte, la política va a ser el eje integrador sobre el cual se va a posar toda la carga de expectativas que los fundamentos mítico-religiosos habían creado sobre el hombre. No olvidemos que la acción del hombre premoderno va encaminada a satisfacer los requerimientos que el orden religioso del mundo le hacía constantemente para así lograr la tan anhelada salvación de la cual sólo el cristianismo era portadora. El fundamento de la existencia era divino, así como el fundamento del orden establecido en el mundo. La Iglesia

¹⁰ LECHNER, Norbert. *Un desencanto llamado postmodernismo*. En: *Debates sobre modernidad y postmodernidad*. Quito: Editores Unidos Nariz del diablo, 1991. Pág.4.

era en quien se centraba el poder espiritual al cual estaban sometidos todos los demás poderes, y del cual se desprendían todas las visiones que en cuanto al orden social y al orden de la vida del hombre debían seguirse. Pero si antes la religión consagraba una instancia última en quien se fundaban las manifestaciones del orden dado, ahora se atribuía a la política el lugar privilegiado en la producción del orden social. La soberanía popular requería de un eje centralizador de las acciones sociales que le permitiera instaurar un orden colectivo que condujera a los entes integrantes de la misma a reconocerse a sí mismos como integrantes de una colectividad. Esa idea de colectividad es la que ha de conducir al hombre moderno a pretender adquirir políticamente una identidad democrática, legitimada en los principios de soberanía popular.

Otro elemento característico que trajo la modernidad consigo fue la idea de “revolución”. Esa idea devino de la idea misma de cambiar el mundo, de cambiar la vida. No olvidemos que el proceso de modernización se inició en primera instancia, en el cambio de las estructuras sociales, manifiesta en las revoluciones burguesas, que abogaron por un progreso político absoluto en donde se dejara atrás ese pasado nefasto y se consolidara un porvenir de justicia. No obstante, ese ideal fue desviado hacia la potenciación técnica de la vida productiva, cimentada bajo la idea de progreso, que traería consigo el cumplimiento de las viejas utopías que habían dado impulso a la sublevación contra los viejos sistemas. Sin querer, o tal vez queriendo, empezó a desarrollarse un tipo de racionalidad objetiva e instrumental que desviaría a la modernidad de su fuerza de liberación y creación.

¹¹ Ibid. Pág. 5

En anteriores apartes, desarrollando la idea de racionalización como fenómeno con el que empezó a configurarse una nueva visión del mundo y, por lo tanto, una nueva visión histórica frente al mismo por parte del hombre, recurriamos a Weber con el ánimo de esclarecer la secularización como primera consecuencia de la modernidad, y en segunda instancia el desarrollo de la racionalización como proceso que había llevado a que en la cultura de Occidente se diera la modernización. No obstante, Weber reconoce en el proceso de racionalización el desarrollo de tres esferas de racionalidad que deben discurrir paralelas para alcanzar una evolución progresiva en todas las esferas de la vida. Este va a ser el primer vértice sobre el cual la idea de progreso en la modernidad empieza a derrumbarse, en tanto que se ha presentado un solo tipo de racionalidad que ha desembocado en la instrumentación del hombre por el mismo hombre en la búsqueda de propósitos netamente económico-capitalistas.

“La Ilustración, en efecto, se autodestruye, según Horkheimer y Adorno, porque en su origen se configura como tal bajo el signo del dominio sobre la naturaleza. Y se autodestruye porque éste, el dominio sobre la naturaleza, sigue como la Ilustración misma, una lógica implacable que termina volviéndose sobre el sujeto dominante, reduciendo su propia naturaleza interior y finalmente su mismo yo, a mero sustrato de dominio.”¹²

Si bien la reflexión de Horkheimer y Adorno apuntan a lo que ya habíamos aducido respecto del desarrollo del tipo de racionalidad cognitivo instrumental, es importante tener

¹² HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. España: Editorial Trotta, 1994. Introducción de Juan José Sánchez, Página 30.

en cuenta el presupuesto sobre el cual se cimentaron todos los ideales de la Ilustración: El progreso. Dicho ideal, “en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores.”¹³

Pareciera que de tal afirmación sólo pudiese concluirse que apunta a un avasallamiento de la naturaleza, y que por lo tanto, en tal sentido se hubiese entendido el proceso de racionalización, y el hombre, en su afán de dominio, hubiese olvidado las otras esferas de su vida en las que predominan la fundamentación trascendental del sentido de la existencia y el carácter social que prima en la racionalidad humana mediada por procesos de comunicación que facilitan el alcance de los ideales que por lo mismo, hasta hoy no se vieron logrados.

“El proyecto de la modernidad, encarnado en Hegel, aspiraba a una visión unitaria del mundo, visión que se deriva del optimismo de la Ilustración, en donde se consideraba que la razón todopoderosa llevaría al hombre a la dominación de la naturaleza, al mejoramiento de las condiciones materiales, mentales y morales, y a la adquisición de la libertad. La lógica de la razón era, en últimas, la expresión de su poder para entender la lógica del mundo: *Todo lo real es racional y todo lo racional es real*. Así no quedaban resquicios que no fueran, tarde o temprano, conocidos por la razón.”¹⁴

¹³ Ibid. Pág. 59.

Es evidente de por sí que los ideales de la Ilustración descansaron siempre sobre la búsqueda del progreso del hombre a todo nivel, aspecto sobre el cual se cimentaría la libertad para aprehenderse del mundo, para aprehender al otro dentro de una dinámica social en la que la interacción será el medio para lograr los fines que su razón le plantea y que sólo se sabe, de antemano, incapaz de lograrlos.

“El proyecto de la modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, consistía en sus esfuerzos por desarrollar la ciencia objetiva, la moralidad y la ley universales, y el arte autónomo, de acuerdo con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognitivos de cada uno de estos dominios para emanciparlos de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración quisieron utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social de cada día.”¹⁵

Algunos de los aspectos desde los cuales se podría catalogar la “crisis”, están quizás en la idea que de libertad misma se venía manejando en la cultura y en la visión de rival que el hombre ha visto siempre sobre el mismo hombre. Para la gente del común, y creo que para mucha gente aún hoy, la libertad ha consistido en no estar sometido a nadie que detente un poder tras del cual justifique su actuar. La idea de progreso pareciera que viniese

¹⁴ PACHECO, Juan Carlos. *La ciencia en el mundo moderno: auge y decadencia de Occidente*. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Serie Cuadernos de Trabajo. Pág. 73.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Modernidad versus postmodernidad*. En: *Colombia al despertar de la modernidad*. Santa Fe de Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991. Página 24.

predeterminada por la idea de poder, lo cual no le permite a las personas comunes y corrientes desarrollar potencialidades que le conduzcan al desarrollo personal y social.

Para Habermas, según apreciación de Dr. Juan Carlos Pacheco, “la crisis de la modernidad se sintetiza en la invasión de los subsistemas regidos por medios en los órdenes institucionales del mundo de la vida. En otras palabras, el mundo del sistema de la economía, encarnado en el capitalismo, invadió la esfera de la vida privada en la medida en que el trabajador tuvo que vender su fuerza de trabajo en pos de las rentas del trabajo, y en la medida que el consumo de bienes y servicios en una economía basada en el intercambio, se impuso sobre los sujetos y determinó de hecho la demanda, según un sistema de valores basado en el consumismo. Desde el punto de vista del mundo de la organización social, encarnado en las relaciones entre la esfera de la opinión pública y el sistema administrativo, la invasión por parte de las regimentaciones y estructura burocrática limitan drásticamente la acción del individuo. A este último se le sacrifica en pos de los rendimientos organizativos y las decisiones políticas.”¹⁶

Por su parte, Martha López Gil, argumenta algo que respecto del poder y la razón ya habíamos tocado en páginas anteriores:

“ Sin embargo y desde siempre, la razón no es sólo inseparable del dominio, sino que se pone al servicio de los poderes. Ese es su destino y su contradicción, contradicción que lleva a una dialéctica del Iluminismo: el hombre logra el poder sobre lo real a costa de su pérdida. En esa pérdida está incluido el mismo hombre convertido en objeto de dominio. Se

vive así una disolución del sentido de la relación del hombre consigo mismo y con el mundo. Max Weber llama a ese fenómeno desencantamiento de la realidad.”¹⁷

El pensamiento habermasiano está catalogado como uno de los más ricos y enérgicos de nuestro siglo, objeto de múltiples controversias y, por lo mismo, de confrontaciones que han llevado a que el pensamiento se vea cada vez más enriquecido e impregnado de una gran sensibilidad crítica.

Algunos de sus estudios se han centrado en la continuidad del debate dentro del racionalismo crítico de Adorno/Popper con H. Albert, del cual han resultado ensayos en los que se recogen diversas posturas. Algunos de esos ensayos son *La disputa del positivismo en la sociología alemana* y *La lógica de las ciencias sociales*.

Con la teoría de los sistemas, de N. Luhmann, puede verse la respuesta de Habermas en *la Lógica de las ciencias sociales*. En cuanto a la fundamentación de las ciencias sociales, lo ha hecho desde una teoría de la acción comunicativa acompañada de unos estudios y complementos previos. Y en cuanto al tema que nos ocupa, o sea, acerca del pensamiento postmoderno, desarrolló *El discurso filosófico de la Modernidad*, en el que hace un recorrido por la configuración de la Modernidad como época que pretende un autocercioramiento al margen de referencias con tradiciones que poco o nada pueden aportar.

¹⁶ Op. Cit. Pág. 74.

¹⁷ LÓPEZ GIL, Martha. *Modernidad y postmodernidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1996. Página 78

En el último capítulo trataremos de abordar cuáles son los elementos que propone Habermas para sostener que la Modernidad es “un proyecto inacabado” y cuáles son los aspectos sobre los que se debe hacer un replanteamiento a partir de los vicios mismos surgidos a raíz del desarrollo de un solo tipo de racionalidad: la razón instrumental.

CAPÍTULO 3

EL PROCESO QUE LOS DIFERENTES PENSADORES POSTMODERNOS LE

HACEN A LA RAZON OCCIDENTAL: LA RAZON ILUSTRADA.

LA MODERNIDAD TIENE UNA CRISIS TAN RADICAL

QUE YA NO PUEDE SOBREVIVIR.

Los diferentes debates despertados a favor o en contra de la Modernidad, guiados por el desencanto de algunos autores contemporáneos, ponen de manifiesto la crisis misma del pensamiento de la Ilustración; del auge de la ciencia; de los ideales de libertad, fraternidad e igualdad; de los principios morales y éticos universales dentro de la cultura; de los patrones políticos, centrados en el poder democrático y defendidos por la clase burguesa; de la economía capitalista y del espacio local determinado por los estados.

Se trata de la presentación de un debate. Debate, porque más que el resultado de una elección, de una serie de elecciones, la Modernidad parece ser hoy un destino inevitable. Sólo que al asumirla como destino y no como elección siempre dispuesta a renovarse, a volver a plantearse una y otra vez, se cuestiona el carácter de la misma.

Se propone aquí conocer cuáles son los factores que han entrado en polémica por los pensadores críticos de la propia Modernidad, quienes establecen que el *proyecto inacabado ya acabó*, ya que no es posible resucitar el cadáver petrificado que ha sido escondido en

algún lugar del mundo y del cual el hombre no puede entrar a buscar porque es devolverse al pasado del oscurantismo y de la barbarie de la razón y de la idealizada libertad.

Cada filósofo que se ha ocupado del polémico tema de la Postmodernidad revela una posición o bien traza los rasgos característicos que tiene esta época hasta el extremo de concebirla como un estado de ánimo crepuscular, como una melancolía. Asimismo, el término postmodernidad ha tenido atavares acordes con el maestro pensador que se afana en darle un significado.

Al respecto de las posiciones, la caracterización y la terminología se puede en primera instancia observar algunas de las perspectivas de los propios filósofos, entre ellos, Jean Francois Lyotard, Gianni Vattimo y David Harvey, quienes a lo largo de este capítulo serán retomados en la discusión misma entre la Modernidad y la Postmodernidad.

Para empezar se citará primero a Lyotard que aborda el concepto así:

“El postmodernismo... no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante...Lo postmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir que hay algo que es impresentable. Un artista, un escritor postmoderno, está en la situación de un filósofo: el texto que escribe, la obra que lleva a cabo, en principio, no está gobernado por

reglas ya establecidas, y no puede ser juzgado por medio de un juicio determinante, por la aplicación de este texto, a esta obra, de categorías. Estas reglas y estas categorías son las que la obra o el texto investigan. El artista y el escritor trabajan sin reglas y para establecer las reglas de aquello que habrá sido hecho. De ahí que la obra y el texto tengan las propiedades del acontecimiento; de ahí que también lleguen demasiado tarde para su autor, o, lo que viene a ser lo mismo, que su puesta en obra comience demasiado pronto. Postmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo)".¹⁸

El término Postmodernidad vendría siendo paradójico, al menos en el sentido estético tal y como lo define en este caso Lyotard.

En cambio, para Vattimo, quien además identifica la Modernidad con la fe en el progreso, la Postmodernidad es un concepto con el que hay que guardar distancias, pero:

“ Con todo, yo sostengo que el término postmoderno sigue teniendo un sentido, y que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada (“mass media”)”.¹⁹

¹⁸ LYOTARD, J.F. La Postmodernidad (explicada a los niños). Barcelona, Gedisa, 1992. Pags. 23 y 25.

¹⁹ VATTIMO G. y otros. 1990 En torno a la Postmodernidad. Barcelona, Anthopos, 1990. Pag. 9.

Para Vattimo, ciertamente, la Modernidad ha concluido, no es posible ya hablar de un proyecto inacabado como para Habermas, porque su aspecto esencial, el valor determinante que es el hecho de ser moderno, ha terminado.

Igualmente propone la hipótesis de que no se puede seguir hablando de la historia como “entidad unitaria” e incluso de la idea de historia, porque juntamente con el fin del colonialismo y el imperialismo ha irrumpido un factor nuevo: La sociedad de comunicación de masas.

Con el fin de la telemática aparece una causa que incide en el fin de los metarrelatos o grandes relatos, como los llama el propio Lyotard.

En relación con la tesis del fin de la historia, es pertinente traer a referencia al hererodoxo E. M. Cioran, pensador de amargos silogismos que dice: “El fin de la historia está escrito en sus comienzos –la historia, el hombre presa del tiempo, llevando los estigmas que definen, a la vez, al tiempo y al hombre... Así como los teólogos hablan; y con justa razón, de nuestra época como de una época postcristiana, así se hablará un día de las ventajas y desventajas de vivir en plena post-historia... El tiempo histórico es un tiempo tan tenso que es difícil no ver cómo podría estallar”²⁰

²⁰ CIORAN, E.M. 1976. Contra la Historia. Barcelona, Turquets, Editor, 1976.Pag.127.

Por otra parte David Harvey provee una tabla de diferencias entre la modernidad y la postmodernidad, basándose en el esquema de Ihab Hassan, que hace necesario observar a fin de comprender la flexibilidad de estos términos que se adversan o se complementan. Por ejemplo, en tanto el modernismo es romántico, el postmodernismo es dadaísta; mientras uno es jerárquico el otro es anárquico; y si en el primero predomina la metáfora, en el segundo domina la metonimia y de esta forma sucesivamente se establece que en la modernidad prevalece lo genital y lo fálico, la postmodernidad se diferencia por el polimorfismo y la androginia.

En todo caso, Harvey ve la postmodernidad como "la fragmentación, la discontinuidad y lo caótico".²¹

¿Qué es en síntesis la postmodernidad? ¿Una actitud o una ideología, una filosofía, un estilo o una condición ineludible? pues hay quienes le pondrían día, hora y minuto al comienzo de la postmodernidad, por ejemplo, Charles Jencks, citado por David Harvey, data el paso a la arquitectura postmoderna a las 3:32 pm. del 15 de julio de 1972, cuando el Pruitt-Igoe fue dinamitado por considerarse a estas construcciones modernas como inhabitables.

²¹ HARVEY, David. The Condition of Postmodernity. Cambridge, University Press, 1989. Pags. 38, 42 y 45.

O en efecto, “ el Post de postmoderno indica una despedida de la Modernidad”. Mas bien se puede hablar de un segundo rostro de la Postmodernidad. Filosóficamente la postmodernidad es la denuncia y la crítica de la Razón Ilustrada.

La Modernidad se presentó como proyecto inédito al pretender instaurar la unión de la razón y de la libertad. Prometeo fue el prototipo de esta nueva era en la versión de Marx del siglo XIX y de Marcuse en el siglo XX. Ulises, para Adorno y Horkheimer. En todo caso, el siglo XX ha señalado con énfasis la secuela de malestar en la cultura que el paso de este héroe ha dejado. Si para el Marx del Manifiesto Comunista, la Modernidad implicaba la experiencia de que “todo lo sólido se desvanece en el aire”, pero en definitiva era una experiencia satisfactoria por lo que implicaba de cambio y de transformación, para Marcuse en "Eros y Civilización", “el héroe de la cultura predominante es el rebelde tramposo (y suficiente) contra los dioses que crea la cultura al precio del dolor perpetuo”.

Los cambios han implicado una aceleración en el ritmo de vida del individuo, y esto ha implicado una transformación en su manera de concebir lo que es la “realidad”. Los ideales y esperanzas colectivas van desapareciendo, se van creando las posibilidades de hacer posible lo imposible, de cumplir los espejismos en desiertos con manantiales abundantes, es decir, de crear superhombres sin detenerse a mirar donde está la sociedad que los formó. En últimas, es volver moderno lo postmoderno, de iniciar desde la crisis del Modernismo un nuevo giro hacia lo nuevo, hacia la transformación.

Hoy, más que nunca se habla del “desencanto de la modernidad”, de la crisis de la razón, de la libertad, de sus metarrelatos dirigidos para transformar la sociedad y de una historia en vía de extinción. Por lo menos, esto afirman quienes son conocedores del embotellamiento a que han sido introducidos los ideales de la Modernidad. Por lo menos, ante esto Lechner afirma:

“ La modernidad es el proceso de desencantamiento con la organización religiosa del mundo, un proceso de secularización: el lento paso de un orden recibido a un orden producido. La Modernidad implica la no necesidad de un orden legitimatorio trascendente. Son las sociedades las que deben, a partir de sí mismas, producir su propia legitimidad”²²

Pero realmente aquí se puede hablar de legitimación de la sociedad o, mas bien, de legitimación del individuo que crea la sociedad como una realidad espacio-temporal la cual obliga a varios individuos a buscar el consenso desde los discursos más fuertes que se imponen y formalmente son aceptados.

La idea de “desencanto” proviene de Max Weber. Este proceso que se cumple en la historia de las grandes religiones. “satisface las condiciones internas necesarias para la aparición del racionalismo occidental”, como Habermas ha resaltado en su *Teoría de la Acción Comunicativa*. No es casual por cierto, que el objetivo de las ciencias sociales según Weber, sea explicar y no ofrecer legitimación. La razón weberiana es una razón "que se

²² LECHNER, Norbert. Un Desencanto Llamado Postmodernismo. En: Debates sobre Modernidad y Postmodernidad. Quito: Editores Unidos Nariz del Diablo, 1991. Pág.35 .

juzga a si misma incompetente para llevar a cabo el acto de validación de saberes”, como anota Luis Aguilar Villanueva. Hay, pues, una circularidad entre desencanto, racionalidad y límites epistemológicos, típicos del status de los saberes modernos en orden a su especialización.

Para Lechner, el desencanto weberiano está ligado a la pérdida de fe *en que exista una teoría que posea la clave para entender el proceso social en su totalidad*. En realidad, es la misma Modernidad la que ha conducido a esta situación. Desde este punto de vista, el desencanto se convierte en una frontera un tanto borrosa entre Modernidad y Postmodernidad, en la medida en que la primera es la que ha liquidado toda tradición sustantiva y todo metadiscurso omnicomprensivo. Es la Modernidad desde la concepción Weberiana la “que rechaza toda referencia a la totalidad” en nombre de la calculabilidad.

La observación de Lechner en este punto del debate es clave. Al no existir la razón existen solo racionalidades. Es la heterogeneidad típica de La Modernidad que los postmodernos asumen como distintivo propio. Esta racionalidad formal para Lechner, “por sí sola no asegura la articulación del proceso social. Por eso fracasa una política que se guía exclusivamente por un cálculo de medios y fines”. En otras palabras, la racionalidad formal “cruza las lógicas específicas de cada campo” y termina unificando en una ‘falsa hegemonización’. La consecuencia para Lechner es obvia: ‘la racionalización del mundo desemboca nuevamente en un sistema cerrado’. No hay posibilidad de “emancipación”.

“Llegamos a un punto decisivo para comprender el desencanto postmoderno. Ese discurso

omnicomprensivo que ciertos intérpretes de la postmodernidad atribuyen a una razón planificadora, controladora, objetivizante, sistematizante, en fin, esa razón totalizante no es sino la racionalidad formal. En mi opinión, el problema no es tanto la razón en su tradición iluminista, como la identificación de la razón con la racionalidad formal.²³

En un artículo aparecido en la revista de la Universidad Nacional Autónoma de México. Lyotard ha sintetizado lo postmoderno en “la conciencia de la falta de valor de muchas actividades”. Este desencanto es nuevo para el filósofo francés, en la medida en que muestra la incapacidad de la Modernidad para dar una respuesta mediante los grandes relatos, ya sean de la “emancipación”, de la realización de la razón en la historia, de la riqueza en la economía política del capitalismo. Para Lyotard, el desencanto es la evidencia de la imposibilidad de la legitimación a partir de dichos grandes relatos y no tanto el de una racionalidad formal-instrumental. En todo caso, dicha racionalidad formal-instrumental es la que instaura las nuevas condiciones en las que dichos relatos se vuelven inútiles.

Para Lechner, en cambio, el acento está puesto más bien en el rechazo de la racionalidad formal y en la búsqueda de una alternativa dentro de la Modernidad. El desencanto postmoderno no hace desaparecer el malestar de la cultura.

La otra dimensión del desencanto es para Lechner la pérdida de fe en el progreso. “Lo nuevo” como valor, la utopía como posibilidad permanente de crítica de lo dado, ingresan en el almacén de trastos viejos de la Modernidad. Resulta obvio quiénes son arrastrados en

²³ Ibid, pág.44.

la caída: el marxismo en todas sus versiones, incluida la científicista de Althusser, las filosofías críticas e incluso las filosofías que hacen de la utopía y de la liberación su eje central. Y mas allá de las teorías, el derrumbe de los países del “socialismo real” parece ser la confirmación de que es imposible vivir permanentemente en nombre de un futuro. Es la pérdida del futuro como redención que la Postmodernidad como uno de sus pone mensajes principales.

La fragmentación de la razón en racionalidades establece una gran diferencia con el horizonte proclamado por la Modernidad, aunque ella misma había reconocido la división desde su propia unidad. Los lineamientos demarcados dentro del pensamiento moderno sólo fueron sugeridos y conocidos por aquellos que manejaron la epistemología de las ciencias y fueron impuestos como fines universales de las sociedades particulares que muchas veces quebrantaban sus culturas para pasar a ser postuladas como modernas, actuales y progresistas.

Siguiendo a Lyotard, quien al entrar a refutar a Habermas, establece en defensa de la postmodernidad que la modernidad es el acabado proyecto, que aunque Habermas pretenda defender el proyecto de las luces, la realidad es otra, se ha caído en un inmenso tedio acerca del cual, ya más de un siglo, escribía Baudelaire, no tiene sentido retornar:

“He leído a un pensador que goza de reputación asumiendo la defensa de la Modernidad contra aquellos que él llama neoconservadores. Bajo el estandarte del postmodernismo, lo que quieren –piensa- es desembarazarse del proyecto moderno que ha quedado inconcluso,

el proyecto de las luces. Incluso los partidarios de la Aufklärung, como Popper o Adorno, sólo pudieron, si hemos de creer en ellos, defender el proyecto en ciertas esferas particulares de la vida: la política, para el autor de *The Open Society*; el arte, para el autor de la *Aesthetische Theorie*. Jürgen Habermas piensa que si la Modernidad ha fracasado, ha sido porque ha dejado que la totalidad de la vida se fragmente en especialidades independientes abandonadas a la estrecha competencia de los expertos, mientras que el individuo concreto vive el sentido “desublimado” y la “forma desestructurada” no como una liberación sino en el modo de ese inmenso tedio acerca del cual, hace ya más de un siglo, escribía Baudelaire”.²⁴

Siguiendo una indicación de Albrecht Wellmer, el filósofo estima que el remedio contra esta parcelación de la cultura y contra su separación respecto de la vida sólo puede venir del “cambio del estatuto de la experiencia estética en la medida en que ella ya no se expresa ante todo en los juicios de gusto”, sino que “es empleada para explorar una situación histórica de la vida”, es decir, cuando “se la pone en relación con los problemas de la existencia”. Puesto que esta experiencia entra entonces en un juego del lenguaje que ya no es el de la crítica estética, interviene en los esquemas cognoscitivos y en las esferas normativas, cambia, de forma tal que sus diferentes momentos se refieren los unos a los otros. Lo que Habermas reclama a las artes y a la experiencia que éstas procuran es, en suma, que sean capaces de tender un puente por encima del abismo que separa el discurso

²⁴ LYOTARD J.F. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es lo Postmoderno?, p.33.

del conocimiento, del discurso de la ética y la política, franqueando así un pasaje hacia la unidad de la experiencia.

Por lo tanto, la pregunta con la que queda Lyotard es: “¿a qué tipo de unidad aspira Habermas?”. A lo cual parece que Lyotard entra a tomar todo aquello que representa la unidad como objeto de sospecha. A pesar de su crítica al problema del Modernismo como unidad en sus formas de pensamiento, Lyotard establece que lo moderno es ya postmoderno:

“ Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya postmoderna. El postmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante”.²⁵

Para Lyotard es más que el *Modo de Habermas*, es más que lo novedoso y actual sin reglas ni normas preestablecidas que determinen las formas estéticas de lo bello:

“Lo postmoderno sería aquello que alegan lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo implosible; aquello que indaga con presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable. Un artista, un escritor postmoderno, están en la

²⁵ Ibid, pág.41

situación de un filósofo: el texto que escriben, la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas ya establecidas, y no pueden ser juzgados por medio de un juicio determinante, por la aplicación a este texto, a esta obra, de categorías conocidas. Estas reglas y estas categorías son lo que la obra o el texto investiga. El artista y el escritor trabajan sin reglas y para establecer las reglas de aquello que habrá sido hecho. De ahí que la obra y el texto tengan las propiedades del acontecimiento; de ahí también que lleguen demasiado tarde para su autor, o, lo que viene a ser lo mismo, que su puesta en obra comience siempre demasiado pronto. Postmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo)".²⁶

Presentado de esta manera, parece que la Modernidad en esencia ha perdido su actualidad, su forma novedosa de muchos siglos, sus normas y reglas justificadas para transformar lo que fue pasado, lo dogmático y trascendental (religioso). La postmodernidad ahora es lo novedoso, lo actual, lo que se presenta como transformación de lo que fue transformado, lo relativo frente a lo universalmente válido, lo divisible frente a lo unitario, lo individual frente a lo colectivo.

Gianni Vattimo se inscribe entre quienes piensan que la Postmodernidad es ventajosa como alternativa para las sociedades occidentales. Nietzsche y Heidegger son dos de las figuras filosóficas presentes en sus textos. En este sentido, su obra es una relectura del "desencanto" de la Modernidad, pero en nombre de una nueva forma de existencia, liberada

²⁶ Ibid, Pág.42-43.

de los pesos de una historia única, de un sujeto todopoderoso.

Lo que caracteriza en cambio el fin de la historia en la experiencia postmoderna es a circunstancia de que, mientras en la teoría la noción de historicidad se hace cada vez más problemática, en la práctica historiografía y en su autoconciencia metodológica la idea de una historia como proceso unitario se disuelve y en /a existencia concreta se instauran condiciones efectivas -no solo la amenaza de la catástrofe atómica, sino también sobre todo la técnica y el sistema de información- que le dan una especie de inmovilidad realmente histórica.²⁷

Precisamente su artículo se refiere a un tema que la Modernidad en su ejercicio de criticidad siempre señaló como “peligroso” y como muestra de la reificación: el mundo de los mass media. Si para la filosofía crítica de la Modernidad, los mass *media* instauran un mundo fantasmagórico donde la realidad se pierde, en un gesto típicamente postmoderno Vattimo sostiene que no se trata de una pérdida. Es, en otras palabras, la tesis de Nietzsche: “el mundo verdadero finalmente se convierte en fábula”. Para Vattimo, la pérdida de un mundo central, unificado, sólido, no debe verse con nostalgia. Ahí reside más bien la posibilidad de una emancipación vía la experiencia contemporánea de “Babel”. Es la confusión de los dialectos la que nos hace vivir otros mundos posibles, la que nos abre a otras experiencias, nos rompe la cotidianidad.

Por ello, Vattimo coloca al advenimiento de la “sociedad transparente” de los mass *media*,

junto a la caída del imperialismo y del colonialismo, como acontecimientos que señalan la disolución de una historia unitaria y la finalización de la Modernidad. No se trata, por supuesto, de una sociedad “iluminada” en el sentido de los grandes textos de la *Aufklärung*, sino de una sociedad caótica, compleja, incluso contradictoria.

“La tesis que quiero proponer es que en una sociedad de los mass media, en lugar de un ideal emancipativo modelado sobre la anticonciencia desplegada, sobre la perfecta conciencia de quién sabe cómo están las cosas (sea éste el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre ya no esclavo de la ideología como piensa Marx), se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien la oscilación, la pluralidad, y en definitiva la erosión del mismo “principio de realidad.”’²⁸

En el texto de Vattimo resuenan los grandes textos heideggerianos: la pérdida del fundamento y el advenimiento del nihilismo polarizados en las alternativas de *Grund* y *Abgrund*, la homologación de todas las ciencias humanas, la calculabilidad del mundo en términos del diseño de la conquista de la tierra por la razón instrumental, el apareamiento del sujeto autónomo a partir del cogito cartesiano, la secularización y la “muerte de Dios”, el mundo que se vuelve representación, la objetivación y subjetivización del hombre sobre la tierra, la dimensión artística convertida en “obra de arte”.

Quizás por ello una de las propuestas más importantes de Vattimo gira sobre la dimensión

²⁷ VATTIMO, GIANNI. *El Fin de la Historia*. Barcelona: Gedisa, 1986. Página 13

²⁸ VATTIMO, Gianni. *Postmodernidad: ¿Una Sociedad Transparente?*. Pág. 129-130.

estética, una especie de ‘razón estética’ que dé cuenta de la dimensión lúdica del hombre. El énfasis heideggeriano en la obra de arte, como revelación de posibilidades de la existencia, surge aquí como una especie de ruptura con la cotidianidad. Precisamente desde aquí, se puede hablar de otras formas de coexistencia y de intercambio, de libertades entendidas en diálogo, participando de la mutua restricción, pero también de otros horizontes. Y también, por supuesto, de la mediocridad, la bajeza y el extravío.

No hay nada escrito que posteriormente no vaya a ser criticado, y por supuesto, procure mejorarse, o más bien, eliminarse. Esto parece la Postmodernidad, una renovadora, o en otras voces, aniquiladora de todo lo que haya significado moderno. Cuenta de esto lo sostienen en palabras más o palabras menos los diferentes representantes de la “Nueva Ola”, los pensadores de la sospecha de la torre de “Babel”, quienes ya afirman la superación del pasado y la renovación del presente. El espíritu de la Razón Ilustrada ha sido reinterpretado y casi superado, como lo afirman autores como Lyotard, Vattimo y Marshall Berman, quienes nos hacen creer que somos los espectadores del ocaso de la Modernidad.

Como ya se ha visto, Lyotard y Vattimo han coincidido en buscar como posible solución al problema de la razón instrumental, el giro hacia la dimensión estética, concretamente hacia una especie de razón estética, aunque de maneras diversas, como se ha tratado anteriormente. La realidad no es la misma para todos, es una realidad dentro de cientos de realidades, de percepciones, de múltiples imágenes, de interpretaciones, de reconstrucciones que crean en su propia base la oscilación, pluralidad y erosión del mismo “principio de realidad”, como lo afirma Vattimo.

Para Marshall Berman, la Modernidad que se presentó como unión de la humanidad paradójicamente fue desunión de la misma, ya que los ideales y esperanzas surgidos con la Modernidad llevó a los más grandes conflictos y contradicciones. Desde la presentación de lo real hasta la negación de ésta como posibilidad objetiva de las epistemologías científicas, ya que lo que fue cierto ayer es falso hoy, sin saber mañana que será afirmado como cierto, por lo menos desde su invitación a brindar por la Modernidad, frustra el creer que hay algo de cierto hoy, y pone de manifiesto el significado mismo de ser moderno:

“Ser modernos es ser parte de un universo en el que, como dijo Marx, “todo lo que es sólido se evapora en el aire”.²⁹

Berman hace un despliegue de varias de las características que ha dado un significado a la Modernidad:

“El remolino de la vida moderna se alimenta de muchas fuentes: los grandes descubrimientos en las ciencias físicas, que cambian nuestra imagen del universo y nuestro lugar en él; la industrialización de la producción, que transforma el conocimiento científico en tecnología, crea nuevos medios humanos y destruye los viejos, acelera el ritmo de la vida, genera nuevas formas de poder jurídico y lucha de clases; inmensos trastornos demográficos, que separan a millones de personas de sus ancestrales hábitats, arrojándolas

²⁹BERMAN, Marshall. Brindis por la Modernidad, y otros. En: Colombia al Despertar de la Modernidad. Santafé de Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991. Pág. 44.

violentamente por el mundo en busca de nuevas vidas; el rápido crecimiento urbano y con frecuencia cataclísmico; sistemas de comunicación masivos, dinámicos en su desarrollo, que envuelven y unen a las sociedades y las gentes más diversas; estados nacientes cada vez más poderosos, que se estructuran y operan burocráticamente y se esfuerzan constantemente por extender sus dominios; movimientos sociales masivos de la gente y de los pueblos, que desafían a sus gobernantes políticos y económicos, intentando ganar algún control sobre sus vidas; y finalmente, un mercado mundial capitalista siempre en desarrollo y drásticamente variable, que reúne a toda esa gente e instituciones”.³⁰

A partir de Marx, Berman presenta de una manera concreta el problema de la crisis de la Modernidad, como crisis de sus ideales engendrados, concebidos para crear sociedades dispuestas al cambio promovido por las ideas de la ilustración, que determinaron un mismo ritmo de vida para todos sus contemporáneos sin importar los procesos de sus culturas para alcanzar dichos ideales, es así como: “hoy no sé lo que amaré mañana”, en un mundo lleno de transformaciones y renovaciones que parecían dogmas de fe en la nueva civilización moderna y que luego entran a ser debatidas por la crudeza de sus imponentes órdenes:

“Todas las relaciones fijas, estancadas, con su antigua y venerable sucesión de prejuicios y opiniones, se desechan, y todas las recién formuladas pierden actualidad antes de codificarse. Todo lo que es sólido se evapora en el aire, todo lo que es sagrado se profana, y los hombres, al final, tienen que enfrentarse a... las condiciones reales de sus vidas y sus

³⁰Ibid., Pág.44.

relaciones con sus semejantes...Así, el movimiento dialéctico de la modernidad se vuelve, irónicamente, en contra de su primer promotor, la burguesía. Pero no se detiene ahí: todos los movimientos modernos están encerrados en este ambiente –incluyendo el de Marx”.³¹

El mismo Berman distingue desde el vacío de los ideales modernos un vacío que es más fuerte y más peligroso para el individuo, y es el vacío de los valores, de la autoconciencia que tiene el hombre particular de sí mismo para actuar, de sus innumerables metas y posibilidades, que lo aíslan del real ambiente de la Ilustración, es el hombre que crece bajo las fórmulas de las leyes y reglas de los ideales de la revolución francesa, pero que se aliena a las directrices demarcadas por la sociedad burguesa, es el prototipo esclavo de una nueva generación llamada moderna. Por eso, Berman distingue el hombre moderno del individuo naciente que nace con Nietzsche:

“La Humanidad moderna se encontró en medio de una gran ausencia, un vacío de valores y, sin embargo, al mismo tiempo con una abundancia de posibilidades....En estos tiempos, el individuo se atreve a individualizarse. Por otro lado, ese individuo necesita desesperadamente de sus propias leyes, de habilidad y astucia para conservarse, exaltarse, despertar y liberarse. Las posibilidades son grandiosas y aciagas a un tiempo. Nuestros instintos pueden dirigirse ahora en cualquier dirección: nosotros mismos somos una especie de caos.... Sin embargo, Nietzsche no quiere vivir permanentemente rodeado de ese peligro. Tiene tanta fe en una nueva clase de hombres como Marx —“El hombre del mañana y pasado mañana”- quien, “oponiéndose a su presente”, tendrá el coraje y la imaginación para

³¹ Ibid, pág. 49-50.

“crear nuevos valores” que el hombre y la mujer necesitan para guiar su paso por los peligrosos infinitos en que viven”.³²

Finalmente, Marshall Berman añora, pareciendo una contradicción, los principios que guiaron los ideales modernistas, ya que es en ellos donde retrocediendo al pasado, tal vez, se redescubra y puedan ser una crítica a las modernidades de hoy y un acto de fe en las modernidades de mañana y pasado mañana, como lo afirma el mismo autor, en su obra *Brindis por la Modernidad*.

Realmente, los precedentes que afirmaron el inicio de la modernidad como los que hoy se perciben para dar inicio a una “novedad”, sin distinguir su nombre, donde hablar más de una crisis de la razón para empezar una nueva transformación en el ritmo de vida del individuo, hay que reestructurar la utilidad y manifestación de la racionalidad moderna, presentada no sólo a los intelectuales que se apoderan del conocimiento ilustrado, sino para todos aquellos nuevos individuos que nacen hacia una nueva ola de cambios y contradicciones.

³² Ibid, pág. 50-51.

CAPÍTULO 4

DEFENSA HABERMASIANA DE LA MODERNIDAD

LA RAZÓN COMUNICATIVA DE HABERMAS:

DEFENSA DE LA ILUSTRACIÓN Y SALIDA A LA CRISIS

En nuestros tres anteriores capítulos hemos hecho un recorrido por las diferentes etapas sobre las que se ha cimentado la discusión filosófica entre modernidad y Postmodernidad. Nuestro recorrido ha abarcado una aclaración de conceptos en cuanto tal, así como cada uno de los presupuestos en lo que se fundamentan las partes para hablar de una crisis de la modernidad, o de la modernidad como proyecto inacabado. La gran protagonista de nuestro estudio ha sido, por supuesto, la razón, específicamente la razón ilustrada, dimensión de la vida del ser humano que para muchos es la causa de los males que nos aquejan en este final del segundo milenio, mientras que para otros ha sido el instrumento a través del cual el ser humano ha podido recuperarse a sí mismo y ha llegado a constituirse en centro y señor de la obra creadora que se cierne sobre el mundo. No obstante, es importante reconocer en una y otra parte, desmanes que no han permitido el desarrollo de otras dimensiones del ser humano, así como visiones parcializadas y desenfocadas de lo que debía ser el sentido de la existencia del hombre sobre el mundo a partir del ímpetu de la razón, como eje integrador y fundamentador de un futuro cargado de bienestar y progreso para todos los individuos, en donde la igualdad y la libertad serían las bases sobre las cuales se cimentaría una nueva sociedad en la que no habría lugar a las diferencias, porque la razón se presentaba como la

panacea que auguraba la felicidad, ideal último al que aspira toda existencia sobre el universo.

En este último capítulo, nuestro recorrido tendrá como base la exposición de algunos de los derroteros sobre los cuales se basa la defensa que hace Habermas del proyecto de la modernidad, así como del seguimiento que al respecto han hecho algunos autores.

Partamos de lo que han partido muchos autores en cuanto a la definición del proceso de la modernidad se trata. “Entendemos por modernidad el proceso de desencantamiento con la organización religiosa del mundo. La modernidad consiste en la ruptura de esa fundamentación trascendente y la reivindicación de la realidad social como un orden determinado por los hombres”.³³

Marcel Gauchet, recurriendo a ese proceso de secularización, va un poco más allá y lo enfoca hacia *el lento paso de un orden recibido a un orden producido. (Le desencantement du monde.)* Este aspecto trae a nuestra mente la idea de emancipación y de construcción autonómica del hombre a partir de sus propias instancias. El mundo pasa de tener un orden predeterminado al cual debamos someternos, para convertirse en objeto de la voluntad humana, esto es, son los hombres quienes tienen en sus manos la facultad de encauzar y autolimitar su propio destino. Y es en esa determinación de los fundamentos normativos que orienten la acción social en donde se centra la problemática de la sociedad moderna, en tanto que ella tiene que, ante todo, cerciorarse de sí misma como sociedad. Y

ese cercioramiento se va a dar en la medida en que los fundamentos de ese orden devienen como objetos de discusión en los que la sociedad misma se va a ver constantemente autorreferida.

Teniendo como base el anterior presupuesto, es importante partir de la referencia a la idea de modernidad en cuanto idea de una realización continua y progresiva de la emancipación social e individual de la humanidad, para hablar así de las continuas críticas de los jóvenes conservadores y su antimodernismo, de los viejos conservadores y su premodernidad, y la Postmodernidad de los neoconservadores. Esta idea a realizar de emancipación, de liberación, de “luz” e incluso de salvación, posee un valor legitimante porque es universal y se concentra toda –al menos aparentemente- en la filosofía de Hegel. Como tal, orienta todas las realizaciones humanas, da a la modernidad su modo característico: el proyecto de la modernidad, ese proyecto que, por un lado, Habermas considera aún “inacabado”, no “superado”, y que debe ser retomado, renovado, y que, por otro lado, Lyotard considera destruido, liquidado.

Habermas, en un discurso pronunciado en 1986, en las Cortes españolas, se expresaba así respecto de la modernidad y la Postmodernidad:

“El espíritu de la época moderna recibe impulsos de dos movimientos de pensamiento contrarios, pero dependientes el uno del otro y compenetrados entre sí: el espíritu de la época se enciende en la colisión del pensamiento histórico con el pensamiento utópico. A primera vista estas dos formas de pensamiento parecen excluirse mutuamente. El

³³ LECHNER, Norbert. *Un desencanto llamado Postmodernismo*. En: *Debates sobre modernidad y*

pensamiento histórico, cargado y saturado de experiencias, parece llamado a criticar los pensamientos utópicos; y el desbordante pensamiento utópico parece tener la función de alumbrar espacios de posibilidad que apuntan más allá de las continuidades históricas en las que irrumpe quebrándolas. Pero en realidad la conciencia moderna del tiempo abre un horizonte en el que el pensamiento histórico se funde con el utópico. Esta inmigración de las energías utópicas a la conciencia histórica caracteriza al espíritu de la época moderna, caracteriza a la mentalidad que desde los días de la Revolución Francesa ha venido configurando el espacio público político de los pueblos modernos. Así, al menos, parecía hasta ayer. Pero hoy parece como si las energías utópicas se hubieran consumido, como si hubieran abandonado el pensamiento histórico. El horizonte utópico se ha contraído y tanto el espíritu de la época como la política han sufrido una transformación radical. El futuro parece cargado negativamente; en el umbral del siglo XXI se dibuja el panorama aterrador de unos riesgos que, en el ámbito mundial, afectan a los propios intereses generales de la vida... En la escena intelectual se difunde la sospecha de que el agotamiento de las energías utópicas no es solamente signo de un pesimismo cultural transitorio, sino que podría ser signo de un cambio en la conciencia moderna del tiempo. Quizá se esté disolviendo otra vez aquella amalgama de pensamiento histórico y pensamiento utópico; quizá se esté transformando la estructura del espíritu de la época moderna y la composición de la política. Tal vez la conciencia histórica se esté descargando otra vez de las energías utópicas: lo mismo que a fines del siglo XVIII, con la secularización de las utopías, las esperanzas puestas en el más allá emigraron hacia el más acá, así también hoy, dos siglos después, las expectativas utópicas pierden su carácter secular y toman otra vez forma

religiosa... Yo no considero fundada esta tesis, según la cual a lo que estamos asistiendo es a la irrupción de una época postmoderna. Lo que está cambiando no es la estructura del espíritu de la época, no es el modo de discusión acerca de las posibilidades de vida en el futuro; no es que las energías utópicas se estén descargando de la conciencia histórica. A lo que estamos asistiendo es más bien al fin de una determinada utopía, el de la utopía que antaño cristalizó en torno a la “sociedad del trabajo”.³⁴

Del anterior texto, es importante el manejo que da Habermas al concepto de *espíritu de la época*, tomado de la filosofía hegeliana, en el cual se caracteriza al momento presente como un momento que se convierte en el punto de enlace entre el pasado ya vivido (pensamiento histórico) y el futuro que deviene (pensamiento utópico). Es en esta dialéctica en la que se enmarca la dinamicidad de la modernidad y la que Habermas cataloga como contraída y estatizada en el momento presente ante la negativa carga de pesimismo que se ha venido dando con lo que ha dado en llamarse Postmodernidad como irrupción de una nueva época.

Para Habermas, esta crítica o concepción neoconservadora tiene su origen más que en el pre-proyecto de la ilustración en el proceso de modernización de la sociedad que devino tras la irrupción de los postulados de la razón Iluminista. Al respecto aduce:

“En la concepción neoconservadora, se presenta a los intelectuales que todavía se sienten comprometidos con el proyecto de la modernidad como si ocuparan el lugar de aquellas causas no analizadas. El estado de ánimo que alimenta hoy el neoconservadurismo no se

³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel Editorial S.A., 1991. Páginas 12 y 13.

origina de ningún modo en los descontentos respecto a las consecuencias antinómicas de una cultura que sale de los museos e irrumpe en la corriente de la vida ordinaria. Estos descontentos no han sido introducidos en la vida por los intelectuales modernos. Están enraizados en razones profundamente asentadas contra el proceso de modernización de la sociedad. Bajo las presiones de la dinámica del crecimiento económico y los logros organizativos del Estado, esta modernización social penetra cada vez más profundamente en formas previas de existencia humana.”³⁵

Pero Habermas prosigue con su tarea y encuentra el problema cimentado sobre la base de una subordinación de la vida cotidiana a los imperativos del sistema económico y los logros organizativos del Estado. Para él, “la tarea de transmisión cultural, de integración social y de socialización requieren adherirse a un criterio de racionalidad comunicativa.”³⁶

En cuanto a los jóvenes conservadores que justifican una antimodernidad con base en una evocación de la experiencia básica de la modernidad estética, en la que aducen que la subjetividad descentrada se ha desligado de los imperativos del trabajo y de la utilidad, Habermas sustenta que en vez de renunciar al proyecto de la modernidad y catalogarlo como una causa perdida, es preciso aprender de los errores de todos aquellos programas que han fracasado de antemano por ir sujetas a una lógica interna que no le permite desplegarse a otros aspectos que enriquezcan la vida cotidiana. Al respecto, escribe:

³⁵ Ibid. Pág. 22.

³⁶ Ibid. Pag. 22.

“Albrecht Wellmer ha llamado mi atención hacia un modo en que se puede alterar el significado de una experiencia estética que no está enmarcada en los juicios de gusto críticos de los expertos: tan pronto como una experiencia tal se usa para iluminar una situación de una historia vital y se relaciona con problemas de la vida, entra en un juego de lenguaje que ya no es el de la crítica estética. Entonces la experiencia estética no sólo renueva la interpretación de nuestras necesidades, por medio de las cuales percibimos el mundo. También permea nuestras significaciones cognitivas y nuestras esperanzas normativas y cambia el modo en que estos momentos se refieren unos a otros”.³⁷

Por su parte, los que Habermas cataloga como viejos conservadores son aquellos que nunca han aceptado la razón como eje orientador del desarrollo humano y abogan por una cosmovisión mitológica del mundo que permita establecer explicaciones metafísicas a los interrogantes más profundos de la existencia humana. En pocas palabras, su posición se orienta hacia un regreso a la etapa anterior a la modernidad.

Desde los años ochenta, propiamente dicha, asistimos al debate teórico en torno a la condición Postmoderna o, lo que es lo mismo, a la crítica de la Modernidad.

El ámbito del debate, tal y como quedó reseñado en los capítulos anteriores, se enmarca en una conciencia generalizada del agotamiento de la razón, tanto por su incapacidad para abrir nuevas vías de progreso humano como por su debilidad teórica para vislumbrar los que se avecina. De esta crisis encontramos que:

³⁷ Ibid. Pág. 28.

- a) En la política, se asiste al derrumbamiento del socialismo realmente existente y al final del estado de bienestar con la imposición del neoliberalismo monetarista.
- b) En Ciencia, presenciamos el auge sostenido de las tecnologías –la cibernética, la robótica-, que abren un horizonte incalculable a las capacidades humanas.
- c) En Arte, se ha llegado a la imposibilidad de establecer normas estéticas válidas, difundándose un eclecticismo, que en el campo de la moral se traduce en secularización sin fronteras de los valores. Cada individuo, se dice, es sujeto ético de sus propias acciones.
- d) En Filosofía, se habla de la desconfianza en la razón para dirigir la vida de los hombres, a la manera de los viejos racionalismos.

El nivel especulativo e interdisciplinar de la discusión más reciente ha tenido como ejes de pensamiento el post-estructuralismo francés, la teoría crítica alemana y la literatura artística norteamericana.

La discusión Modernidad-Postmodernidad se desarrolla, entonces, tanto en el campo del arte y la literatura como en el de la comunicación y la filosofía. Esta discusión ha generado una conciencia donde:

- Las seguridades se pierden.
- Los conceptos se hacen resbaladizos.
- Las salidas ni siquiera se vislumbran.

Lo que vemos crecer es la unanimidad del rechazo, la negación del camino recorrido, mas sin embargo, no conseguimos ponernos de acuerdo en el futuro, que, como vimos, para algunos postmodernos no existe, puesto que todo es ya presente. Hasta en las propagandas comerciales encontramos esta relación del futuro con el presente. Aquí en Colombia se promocionó la comunicación por fibra óptica, con la siguiente propaganda: "*Con Capitel, los milagros del futuro ya.*"

La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro de la ciencia y la técnica; en la sociedad postmoderna se disuelven la confianza y la fe en el futuro, y cuando se habla de éste es para referirlo a lo que nos traerá la tecnología, como se ve claramente en el comercial aludido. En la sociedad postmoderna ya nadie cree en el porvenir de la revolución y el progreso, la gente desea vivir el "*aquí*" y "*ahora*", buscando la calidad de vida en la sola tecnología y la cultura personalizada. La atención por lo social se vuelve hacia el individuo y se difunde con narcisismo individual y corporativo. El individuo sólo tiene ojos para sí mismo o para su grupo. El capitalismo se vuelve salvaje, hedonista y permisivo, al dejar todo al libre juego de las fuerzas de mercado. Con el universo de los objetos que crea el industrialismo avanzado, de la publicidad y de los *mass media*, la vida cotidiana y el individuo han sido incorporados al proceso de la moda y del fenecimiento por obsolescencia de todo cuanto pone el mercado para el consumo. La realización plena del individuo coincide con su fugacidad.

La postmodernidad recoge todos estos cambios para representar no otra crisis dentro de la trayectoria de la progresión, agotamiento y renovación que ha caracterizado la cultura

moderna, sino más bien una ruptura radical con esta lógica de camino único, que lo convierte en discurso absoluto.

Contra esta visión ha reaccionado Habermas, desde la teoría crítica, al ver con todo esto un furor contra el legado del humanismo y la Ilustración. Así, se pregunta Habermas: *¿Debemos tratar de agarrarnos a las intenciones del iluminismo, por débiles que puedan ser, o debemos considerar todo el proyecto de la modernidad como una causa perdida?*

Para él, el proyecto de la modernidad no es una causa perdida, sino más bien una trayectoria recuperable, siempre y cuando se enderece el proceso racionalizador desde posturas teóricas de reconstrucción, y se eliminan los aspectos patológicos que han ido apareciendo a lo largo del desarrollo de la modernidad.

Para Habermas, una teoría de la racionalización requiere de:

- a) Una elaboración de categorías y conceptos para un examen sistemático de los diferentes modos de racionalidad: racionalidad instrumental, racionalidad comunicativa.
- b) Una precisión de cómo estos modos de racionalidad se plasman concretamente en la vida social y cultural.

En la Teoría de la acción comunicativa, Habermas trata de integrar la vida cotidiana y los sistemas sociales, mostrando cómo el uno presupone el otro. No podemos entender, dice Habermas, el carácter de la vida real cotidiana a menos que entendamos los sistemas

sociales que la moldean, y no podemos entender los sistemas sociales a menos que veamos cómo surgen de la actividad de los agentes sociales.

Lo que ha sucedido en la sociedad moderna y continúa sucediendo, dice Habermas, es un proceso selectivo de racionalización, donde prevalece la racionalización de una razón determinada: la razón instrumental de medios fines, que nos invade y deforma la vida cotidiana. La racionalidad cognitivo-instrumental utiliza el saber en una sola dirección: la de autoafirmación exitosa en el mundo mediante la capacidad de manipular cosas, objetos y sucesos.

La racionalidad comunicativa, en cambio, produce el buen suceso de los procesos de entendimiento, mediante la comunicación dirigida por pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas, con capacidad para orientar las acciones de los sujetos sin recurrir a la coerción, pues se trata ante todo de buscar soluciones consensuales, siempre por la vía del entendimiento comunicativo.

Según Habermas, el carácter selectivo de este proceso de racionalización puede ser explicado por las restricciones particulares que ha sufrido la racionalización comunicativa y por las condiciones limitantes y la dinámica de un proceso capitalista de producción. Se trataría, por tanto, de desvelar el proceso de codificación que nos ha conducido hasta aquí, de someter a crítica todo el proceso de racionalización de tal manera que nos permitiese entender cómo se ha producido la colonización que del mundo de la vida ha hecho la razón instrumental (calculista, rentística, que impone el dinero como el nuevo dios de la

sociedad), cómo se ha producido la crisis del *Estado de Bienestar*, para así poder sentar las bases para una reformulación del problema, a través de la razón comunicativa sin renunciar al proyecto de la modernidad.

De esta manera, Habermas trata de salvar la potencia emancipadora de la razón ilustrada, que para él es condición necesaria de la democracia política. Defiende, así, una noción sustantiva de la racionalidad comunicativa, especialmente contra aquellos que quieren hacer perder fuerza a la razón con la dominación de la racionalidad instrumental, creyendo, dice Habermas, que abandonando la razón se liberarán a sí mismos de la dominación.

Cualesquiera que sean las debilidades que se puedan achacar a Habermas, su obra aborda la cuestión de si el viejo proyecto ilustrado de la liberación humana a través del control racional de nuestro mundo, aún no es viable. *Lyotard* está seguro de que no lo es: “No hay aquí una cuestión que proponga una alternativa ‘pura’ al sistema: todos sabemos ahora, a finales de los 70, que un intento de una alternativa terminaría asemejándose al sistema que se supone debería reemplazar”³⁸ Todo lo que queda es “activar las diferencias” (*Lyotard*, 1982), proliferar las líneas de resistencia a la forma existente de dominación, más que buscar su derrocamiento. Esta estrategia es parecida a la de *Foucault* y *Deleuze* y cómo la de éstos presupone una teoría del poder cuyo presupuesto fundamental es que la dominación es omnipresente, y, o bien hace de la resistencia un misterio o bien se derrumba en los abismos de la metafísica. En cualquier caso, la política postmoderna identifica la vanguardia intelectual con la resistencia al *Statu quo*, mientras la libera de la obligación

política de participar en cualquier proyecto colectivo cuyo fin sea lo que Marx llamaba “la emancipación humana”.

Cuando Habermas sale en defensa de la Ilustración es con el fin de fundamentar la posibilidad de una organización racional de la vida social cotidiana y salirle al paso a los ataques contra la democracia liberal provenientes del irracionalismo de la derecha europea. Su llamado “Pleito sobre la historia” hace críticas vehementes al post-estructuralismo, en el que distingue entre: “Antiguos conservadores”, que recomiendan un retiro a la modernidad; “Neoconservadores”, que aceptan el progreso técnico, el desarrollo del capitalismo y la administración racional, pero recomiendan la política de diluir el contenido explosivo de la modernidad cultural; “Jóvenes conservadores”, que retoman la experiencia de la modernidad estética, reclaman como propia la importancia de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos del trabajo y de la utilidad, y con esta experiencia se salen también del mundo moderno, llegando a un irreconciliable antimodernismo. Desplazan a lo más lejano los poderes espontáneos de la imaginación, la experiencia de sí y la emoción.

Habermas, por el contrario, se preocupa por asumir una defensa crítica de la modernidad que ponga de presente su carácter incompleto, su incapacidad de realizar su potencial. La posición habermasiana sigue fiel a la tradición frankfurtiana, para quien no hay cura para las heridas de la Ilustración, diferente de una radicalización de la Ilustración misma.

Al debate *Modernidad-Postmodernidad*, Habermas aporta, entre otros, lo siguiente:

³⁸ LYOTARD, Jean Francois. *La condición postmoderna*. 1982. Pág. 82

- a) Entender la praxis racional de los hombres como la puesta en juego de una razón concretada en la historia, la sociedad y el lenguaje.
- b) Pasar de una “*filosofía de la conciencia*”, de carácter monológico, que toma el mundo como medio para los fines del hombre, a una filosofía del entendimiento intersubjetivo o comunicación, con lo cual el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto más amplio de racionalidad comunicativa.
- c) Sustituir la concepción monológica por la concepción dialógica de la subjetividad y de la racionalidad. De allí la importancia de la *Teoría de la acción comunicativa*, en la que es fundamental distinguir entre dos tipos de acción: la “acción orientada al éxito”, en la cual el sujeto individual persigue sus propios objetivos, y la “acción comunicativa”, en la cual los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados sino mediante actos de entendimiento. Según Habermas, llegar a una comprensión es el fin inherente al discurso humano. La comprensión implica, para este pensador, la aceptación por parte del oyente de una “pretensión de validez” ofrecida por el hablante.

La *Teoría de la acción comunicativa* es utilizada por Habermas de varias maneras. En primer lugar, al articular su concepción de la racionalidad con el discurso cotidiano puede refutar toda forma de relativismo o escepticismo como algo incoherente. En segundo lugar, esta concepción de la racionalidad comunicativa tiene consecuencias políticas: es inherente a la aspiración de un acuerdo no coercitivo, meta de todo acto de habla, la concepción de una sociedad basada sobre tal acuerdo, y esto sólo podría darse en una sociedad verdaderamente democrática.

“La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de socialización comunicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie.”³⁹

En tercer lugar, esta concepción compleja y diferenciada de la racionalidad, dentro de la cual la razón instrumental no es más que “*un momento subordinado*”, le permite a Habermas evitar la concepción unilateral y dominante de la racionalización de que hablara Max Weber. “El potencial de la razón comunicativa queda, pues, a la vez desplegado y distorsionado en el curso de la modernización capitalista”.⁴⁰

Para Habermas, el desarrollo del capitalismo occidental implicó un patrón selectivo de racionalización, dándole primacía a la instrumental. Este carácter “recortado” de la modernización, es captado claramente por Habermas cuando traza su otra distinción fundamental entre “sistemas” y “mundo de la vida”; esta distinción representa, en cierto sentido, su versión de la distinción entre estructura social y acción humana. El concepto de sistema se refiere a las implicaciones funcionales de las acciones de los hombres para la reproducción de una sociedad determinada y el mundo de la vida a aquellos mecanismos por medio de los cuales los hombres llegan a una comprensión compartida del mundo. Esta distinción entre sistema y mundo de la vida es constitutiva de la modernidad. El más fundamental para Habermas es el mundo de la vida. El concepto *mundo de la vida* lo toma

³⁹ HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tecnos Ediciones, tomo 1, página 507.

⁴⁰ *El discurso filosófico de la modernidad*. Tecnos Ediciones, página 374.

Habermas de la Fenomenología de Husserl, para aludir a la comprensión compartida implícita en todo acto de habla.

Como se ve aquí, la racionalidad ya no consiste para Habermas en algo sustantivo, sino en los procedimientos mediante los cuales llegamos a sostener nuestras ideas, y estos procedimientos están implícitos en todo acto de habla, es decir, en el lenguaje.

Como la modernidad constituye la diferenciación entre *sistema* y *mundo de la vida*, dos subsistemas autorregulados se separan de este mundo: el mercado y el Estado. La consecuencia de ésta es que la coordinación de las acciones humanas cada vez dependen menos de la comprensión implícita compartida por los agentes y más de las operaciones impersonales, deslingüitizadas de los subsistemas económico y político.

El argumento de Habermas está destinado a mostrar que los objetivos factibles de los movimientos sociales por un mundo mejor son alcanzables, y no a través de la destrucción de la modernidad, sino mediante la preservación de sus logros positivos: la racionalización del mundo de la vida y la realización de un potencial implícito en las propias estructuras de la razón comunicativa.

En resumen, Habermas defiende una Ilustración radicalizada: la de usar la razón para comprender, controlar y transformar fuerzas que ayuden a la emancipación humana. El postmodernismo se quedaría, apropiándonos de una frase de Walter Benjamin, en la *“presunta infinitud de un mundo sin esperanza”*.

CONCLUSIONES

Habiendo hecho un recorrido por los planteamientos que presentan una y otra corriente, algunas de las conclusiones a las que podemos llegar respecto de la discusión Modernidad-Postmodernidad, son:

1. La modernidad presenta un despliegue de la razón ilustrada, que se manifiesta en el auge de la ciencia , la técnica, los nuevos planteamientos sociopolíticos, el desarrollo de una economía capitalista expresada en la consolidación de la burguesía en el poder, y una secularización de las cosmovisiones mítico-religiosas.
2. El desencanto frente a los grandes relatos, que plantean al hombre una nueva perspectiva de progreso, bienestar, igualdad, libertad, en un escepticismo generalizado frente a lo que se ha dado en llamar metarrelatos y que, por tanto, fueron las promesas que nunca se vieron cumplidas.
3. Los diferentes campos del saber que han tomado auge en la modernidad realmente no han respondido a las necesidades fundamentales del hombre moderno, habiéndose quedado en el desarrollo de un tipo único de racionalidad, alcanzable sólo para una élite que ha apuntado a la codificación de todo cuanto puede ser “racional” tras el seguimiento de intereses económico-capitalista.

4. El proceso de racionalización centrado en el desarrollo de una razón instrumental, como característica patológica de una modernidad que no respondió a las expectativas más profundas del ser humano, se empezó a ver en la imposición de las ideas económico-capitalistas características del imperialismo y el neocolonialismo europeo y norteamericano, que no respetaron los procesos culturales de los pueblos, a quienes sometieron en una dinámica de dependencia en aras de fortalecer su poderío económico y militar, lo que permitía ejercer más dominio sobre el mundo y, por lo tanto, ejercer una instrumentalización más alienante de él.

5. En esta perspectiva, es importante revisar el proceso que Colombia como nación ha desarrollado, en tanto que como víctima de ese auge colonizador de las potencias europeas, no ha podido cimentar su proceso histórico cultural sobre valores propios que respondan a las necesidades inherentes a su contexto, sino que dichos procesos se han visto enfocados hacia la respuesta a las exigencias y necesidades mismas del ente colonizador, presentándose así un contraste de desarrollo a todo nivel, y una desigualdad en las dinámicas de progreso social, propios de lo que se ha dado en llamar “país subdesarrollado, en vía de desarrollo o tercermundista”.

6. Frente a los ideales planteados por la modernidad, que dejaron de lado el proceso de humanización mismo del hombre tras la búsqueda de la racionalización de cuanto existía para extraer de ello todo lo que implicara aumento de poder y masificación, se presentaron los grandes enfrentamientos mundiales que trajeron como consecuencia el que el hombre de posguerra se sumiera en una gran depresión que le llevó al

desencantamiento frente a lo que había esperado y al surgimiento de planteamientos que se hacen llamar postmodernos.

7. La Postmodernidad, entonces, va a irrumpir como sublevación contra todo aquello que implicaba validez universal en todos los ámbitos del saber para presentarse a sí misma como la relativización de las diferentes disciplinas del conocimiento y, por lo tanto, la inmediatez en su fugacidad.
8. Si bien la Postmodernidad se presenta como un cuestionamiento que mueve el piso a los valores sobre los que se venía desarrollando el proceso del progreso de la humanidad, ésta no se adentra en la modernidad para establecer su crítica, sino que desde afuera, se queda en la crítica que no ofrece alternativas de solución a la “crisis” y por lo tanto, conduce a un nihilismo frente al quehacer del hombre en el mundo.

Jürgen Habermas es, para nosotros, y a la luz del debate modernidad vs postmodernidad, el principal filósofo de la izquierda liberal occidental contemporánea. Esta caracterización la apoyamos en estas razones:

- a) En la profundidad, alcance y calidad de sus escritos, en lo que respecta a la búsqueda de una política racional, ética, deliberativa y crítica pensada desde la posibilidad comunicativa como medio para llegar dialógicamente a la inserción de intereses generalizables en el campo dialéctico de la dinámica social.

- b) En su intento de reconstruir el materialismo histórico como una teoría de la evolución social y suministrar una explicación de las contradicciones propias de la modernización capitalista, no reducibles solamente a las relaciones de producción.
- c) En el hecho de asumir la defensa del proyecto de la Ilustración como algo básico en nuestros días para la organización racional de la vida social cotidiana.

Lo que nosotros asumimos como crítica al pensamiento de Habermas es su tendencia general a independizar las estructuras normativas del desarrollo material y de la lucha de clases que se dan al interior de toda sociedad. Su tendencia a tratar la sociedad como una realidad moral es supremamente clara, y desde este punto de vista estaría dejando por fuera, en su defensa de la modernidad, el papel dialéctico de la relación fuerzas productivas versus relaciones de producción como rasgo distintivo de la modernidad capitalista expresado por Marx. La teoría de la reconstrucción de Habermas, el desarrollo de las formas de interacción marca el paso de la evolución social con mayor peso que el desarrollo tecnológico y la lucha de clases. Quizá por esto, un pensador como Anthony Giddens, quien no es precisamente un admirador del marxismo. Objeta a la Teoría de la Acción Comunicativa el que contenga demasiado y muy poco de Marx.

Pero un aporte importante que hay que reconocer de Habermas es su original apropiación del concepto husserliano del mundo de la vida que es de donde debemos partir para reconstruir el sentido originario de la vida humana. Importantes son las denuncias habermasianas de la alienación que el objetivismo ha producido en el mundo de la vida, lo cual hace que este mundo se nos vuelva incomprensible, que nos perdamos en él. Es aquí

donde Habermas propone reconstruir la sociedad a través de la renovación de un sentido moral.

El cambio de paradigma habermasiano que conduce a la Teoría de la Acción Comunicativa, articulada al mundo de la vida, bajo el cambio de una filosofía de la conciencia a la razón dialogal, produce el ámbito para el debate entre razón pura y razón práctica que ya había planteado Kant y que es válido recuperar para el desarrollo de nuestras sociedades.

Mientras la reflexión postmoderna continúe expresando apenas insatisfacción por el fracaso de la razón, sin proponer modelos alternativos que superen la hegemonía de la razón asumiendo los beneficios que ha traído consigo, no pasará de la sola denuncia sin mayores servicios al desarrollo político, económico y social de los pueblos.

El gran problema de la modernidad, según nuestro modo de ver, está en que si bien cumplió algunas de sus promesas, en cambio se mostró incapacitada para cumplir otras. El proyecto sociocultural de la modernidad es un proyecto muy rico, capaz de enorme posibilidades, y como tal complejo y sujeto a desarrollos contradictorios, porque tiene que vérselas con la regulación económica capitalista y con la emancipación social. Aquí es donde nosotros vemos que no bastaría la sola restauración moral si la regulación económica sigue autónomamente su lógica de la utilidad a toda costa. El gran problema es si se toma la modernidad como apenas un proyecto incompleto, pudiendo ser completado recurriendo a los instrumentos analíticos de la modernidad, lo cual resultaría imposible, o si por el

contrario su jalonamiento ase hace a través de cambios paradigmáticos. Habermas toma el segundo camino.

La relación entre lo moderno y lo postmoderno es, sin duda, una relación contradictoria: ni ruptura total con ella, ni continuación en la misma línea. Una superación tendrá momentos de ruptura y momentos de continuidad bajo nuevas perspectivas.

En la discusión Modernidad-Postmodernidad que adelanta Habermas hay que tener en cuenta que este autor se pone enseguida en contra de las corrientes intelectuales que sospechan de las aspiraciones y esperanzas más profundas del ser humano. Habermas es consciente de que vivimos en una época en la que se sospecha de la razón y de la idea de que los requisitos de validez universal puedan justificarse argumentativamente. El sabe que existen sospechas y dudas sobre el humanismo y el legado de la Ilustración.

Oímos hablar de Postmodernidad, postindustrialismo, del fin de la historia, generándose confusiones sobre lo que se supone que ha de suceder después de estos fines.

Para los pensadores postmodernos cualquier intento de lograr un entendimiento comprensivo de la Modernidad y de sus descontentos está inmediatamente condenado a ser como una "metanarrativa". La Postmodernidad quiere evitar todas las metanarrativas. El espíritu de nuestra época es de deconstrucción más que de reconstrucción. Habermas es consciente de este carácter actual, sin embargo, discute contra los intentos fáciles y a veces

sofisticados que buscan acabar con el legado de la racionalidad occidental y que además consideran que el mismo Habermas cae con su teoría de la Acción Comunicativa más.

Lo Postmoderno es caracterizado por el Lyotard como una "incredulidad" con respecto a las metanarrativas. En su obra la "Condición Postmoderna", Lyotard se pregunta lo siguiente: "¿dónde puede residir, después de las metanarrativas, la legitimidad?"⁴¹ Desde el punto de vista de Lyotard, Habermas ofrecería con su propuesta una metanarrativa más, una "narrativa de la emancipación" mucho más abstracta que la marxista, ya que no la funda en algo material como la lucha revolucionaria de clases, sino en el diálogo comunicativo que habrá de alcanzar entendimientos consensuales para la solución de los conflictos humanos.

En la polémica Habermas-Lyotard sobre Modernidad-Postmodernidad, encontramos que cualquier cosa que contenga un enfoque crítico racional emancipador, como hace Habermas, es considerado como metanarrativo o metarrelato por Lyotard; en tanto que cualquier cosa que abandone tal enfoque es considerado por Habermas como "Neoconservador", porque no emplea nociones racionales fundamentadoras que vienen de la Ilustración y que son útiles para criticar las instituciones socio-económicas y proponer fórmulas emancipadoras de lo humano. Para Habermas, abandonar un punto de vista "universalista" racional como teoría crítica de la sociedad significa traicionar las esperanzas sociales, esta vez para él, ya no desde el materialismo histórico de Marx y Engels, sino esas esperanzas sociales que han sido centrales para la política liberal.

Al tener de esta discusión señala Rorty: "Nos encontramos así con que los críticos franceses de Habermas están dispuestos a abandonar la política liberal para poder evitar la filosofía universalista y el intento de Habermas de aferrarse a la filosofía universalista con todos sus problemas, y apoyar así una política liberal".⁴²

Para Lyotard, el problema de Habermas no reside tanto en proponer una metanarrativa de la emancipación, sino en sentar la necesidad de legitimarla a través de criterios universales.

Habermas tiene razón al denominar "Neoconservadores" a todo aquel que no ofrezca ninguna razón teórica para tomar una dirección social mas bien que otra, o para esclarecer una realidad enturbiada por la ideología y puesta al descubierto por la teoría. A quí el concepto de ideología lo tomamos en el sentido marxista, es decir, como falsa conciencia. Los neoconservadores son más observadores desapasionados e indiferentes del orden social actual, mas bien que críticos comprometidos. Son faltos de identificación con cualquier contexto social con cualquier comunicación. Mirando sólo el presente, mas bien que la búsqueda de un mundo mejor en el futuro, se elimina no sólo la pregunta Kantiana "¿Qué nos es dado esperar?", sino la noción misma de una naturaleza humana común.

En la visión dialógica de Habermas resulta claro que fundamentar y servir a un propósito social no es ya poner una meta con contenido concreto, caso del socialismo marxista, por ejemplo, sino descubriendo modos de armonizar los intereses en el juego intersubjetivo de

⁴¹ LYOTARD, Jean-Francois. La Condición Postmoderna: Informe sobre el saber, Editorial CATEDRA.

⁴² RORTY, Richard. "Habermas y Lyotard sobre la Postmodernidad", en Habermas y la Modernidad.Ed.C.

la discusión pública racional. No obstante la dosis fuerte de idealismo contenida en la propuesta consensual de Habermas, resulta a todas luces mucho más crítica esperanzadora, racional y humana que la de aquellos que sobretexto de tener una sociedad actual plural y descentrada niegan toda posibilidad de propósitos sociales fundamentados en la razón, o la de quienes sin mostrar interés siquiera porque sea aceptable desde el punto de vista racional una universalización de intereses, deciden de manera cómoda, apartarse de los intereses de los demás viviendo escépticamente en un presentismo sin sentido social humano.

BIBLIOGRAFÍA

AUTORES VARIOS. *Colombia al despertar de la modernidad*. Santa Fe de Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1991.

AUTORES VARIOS. *Debates sobre modernidad y postmodernidad*. Quito: Editores Unidos Nariz del Diablo, 1991.

BERMAN, Marshall. *El debate modernidad-postmodernidad*. Buenos Aires: Punto Sur. 2da. Edición, 1989.

CRUZ KRONFLY, Fernando. *La sombrilla planetaria*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Planeta, 1994.

DRUCKER, Peter F. *La sociedad postcapitalista*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Norma, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Modernidad vs. Postmodernidad*. En: Colombia al despertar de la modernidad. Santa Fe de Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1994.

- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tecnos Editores, tomo I.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.
- LYOTARD, Jean-Francois. *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 1987.
- LYOTARD, Jean-Francois. *La condición postmoderna*. Buenos Aires: REI, 1989.
- MARDONES, José María. *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1991.
- MARGOT, Jean-Paul. *Crisis de la modernidad y/o postmodernidad*. En: Ensayo y error. Revista de pensamiento crítico contemporáneo. Vol. 2. No. 3, 1997.
- OBIOLS, Guillermo A; DI SEGNI DE OBIOLS, Silvia. *Adolescencia, postmodernidad y escuela secundaria*. Santa Fe de Bogotá: Grupo Editorial Norma-Kapelusz, 1997.
- PACHECO, Juan Carlos. *La ciencia en el mundo moderno: auge y decadencia de Occidente*. Santa Fe de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Serie Cuadernos de trabajo.

VATTIMO, Gianni y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1990-1994.