

EL CONCEPTO DE MODERNIDAD SEGÚN HABERMAS

SAMUEL ARRIARÁN

Universidad Pedagógica Nacional

En este texto el autor ofrece una presentación y reflexión acerca de la modernidad en la obra de Habermas.

El análisis del concepto de racionalidad comunicativa y la relación de la obra habermasiana con los llamados "posmodernos" resultan de particular interés para los estudiosos de la educación, quienes están obligados a reconocer la pertinencia de la reflexión filosófica en la construcción teórica y la resolución práctica de la tarea de formación en el aquí y el ahora de nuestro momento político y educativo.

Se podría decir que Habermas fue el único filósofo de la Escuela de Frankfurt que desarrolló un concepto de la modernidad en términos no escépticos o pesimistas. En efecto, para él, el proyecto de la modernidad debe comprenderse de dos maneras: como desarrollo de la razón tecnológica, científica (como producto lógico del desarrollo económico burgués), pero también como razón comunicativa, no instrumental. Esto se debería a que la modernidad como proceso ambiguo tiene también un aspecto humano y cultural, irreductible a lo técnico. Así, la modernidad tendría que ver con un proyecto inacabado o inconcluso, relacionado con aquellos ideales pedagógicos de la Ilustración europea. Sin embargo, esta manera de entender la moderni-

dad, también tiene sus defectos, principalmente debido a que se limita a recuperar el proyecto de la Ilustración sin una crítica suficiente. De ahí su carga de abstraccionismo, idealismo e ingenuidad, como si bastara recuperar intenciones altruistas sin tomar en cuenta el carácter de clase de la sociedad, las luchas económicas, etcétera.

Aun así, el mérito de Habermas es fundamental una visión de la modernidad en forma sistemática y con una intención político-moral. Como señala Thomas McCarthy:

Apenas si existe un área de las humanidades o de las ciencias sociales que no haya experimentado la influencia de su pensamiento. Sus contribuciones a

la filosofía y la psicología, a la ciencia política y a la sociología, a la historia de las ideas y la teoría social se distinguen no sólo por su envergadura sino por la unidad de perspectiva que las informa. Esta unidad deriva de una visión del hombre, de nuestra historia y de nuestras perspectivas, que está enraizada en la tradición del pensamiento alemán desde Kant hasta Marx, una visión que extrae su fuerza tanto de la intención político-moral que la anima como de la forma sistemática en que esa visión se articula.¹

Hay que reconocer que estos intentos, como el de relacionar la filosofía con las ciencias sociales, o de ligar la reconstrucción del materialismo histórico con una teoría del lenguaje como entendimiento, son etapas en la articulación y defensa de una visión del hombre, de una concepción de la educación según nuestra historia y de nuestras perspectivas. La intención general de Habermas es mostrarnos un potencial de razón inmanente en las formas de vida que nos han conformado, así como en las formas de comunicación en que participamos cotidianamente. No hay que entender esto como si se tratara de representar la marcha de la historia del mundo, o algo que se deba realizar, sino más bien como una necesidad de consenso o diálogo. Desde esta perspectiva, Habermas nos plantea varias problemáticas que están interrelacionadas. Nos invita a analizar sus puntos fuertes y sus debilidades. A mi criterio uno de sus puntos fuertes sería su concepto de la modernidad como racionalidad comunicativa. Concepto que, como habré de mostrar, debe mucho a Benjamin. ¿De qué manera Habermas construye y discute este concepto con los filósofos posmodernos? Veremos cómo retoma las reflexiones de la vieja Escuela de Frankfurt y las desarrolla en una perspectiva no muy distinta. Esto se comprueba en algunos aspectos, como su crítica a los desestructuraciónistas y a los neoconservadores. Empezaremos examinando este recorrido a partir del origen del concepto de racionalidad comunicativa.

1. El origen del concepto de racionalidad comunicativa

Para Habermas, la modernidad no fue un problema más entre otros a los cuales se enfrentó en su vida académica. Según el mismo señala, su interés se desarrolló a partir del momento de la vuelta a Fráncfort del Instituto de Investigación Social, después de la segunda guerra mundial. En esa época, su principal problema era construir una teoría de la patología de la modernidad desde el punto de vista de la deformada realización de la historia. Pero ciertamente hablar de "patología de la modernidad" y de su "deformada realización en la historia" presupone un estándar normativo para juzgar lo que es patológico y deformado. De todas maneras, las dos preguntas fundamentales que nos plantea son las siguientes:

- a) ¿Podemos conseguir en nuestra época normas universales?
- b) ¿O nos enfrentamos con el relativismo, el decisionismo y el emotivismo que defienden que las normas son en último término arbitrarias y trascienden toda justificación racional?

Al parecer, Habermas tenía presente la explicación parcial de Adorno y Horkheimer (en sentido de dudar de la validez de las normas universales y de la acción racional), pero, ¿cómo evitar el pesimismo histórico y cultural?, ¿cómo evitar interpretar esas tesis como triunfo absoluto de la racionalidad instrumental? Quizá Habermas intuyó que para resolver las aporías de la vieja Escuela de Frankfurt no se requería más que repensar la cuestión de la racionalidad (como acción comunicativa). De esta manera, habría llegado a sostener que, tomando en cuenta el hecho de que la modernidad está hoy día amenazada por la racionalidad tecnológica, bien se podría recuperar el proyecto de la Ilustración como una tarea práctica que no ha sido realizada aún y que todavía puede originar y guiar nuestras acciones.

Lo interesante es que, en ese proceso de repensar la racionalidad, Habermas tuvo que enfrentarse a la reflexión estética, en particular sobre el papel del arte en la sociedad actual. Ciento es que esta reflexión no constituye el verdadero centro de su última obra (dedicada al desarrollo de una teoría de la acción comunicativa), sin embargo, encontró un

¹ Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 11.

lugar en la elaboración de su sistema teórico. Sobre todo, sus últimos intentos por formular una teoría de lo moderno lo han conducido no sólo a reflexionar sobre la modernización entendida en términos sociológicos, sino también sobre el modernismo estético. Así ha retornado de algún modo a uno de los temas fundamentales de la Escuela de Frankfurt. Pero lo ha hecho sin abandonar su preferencia por la autorreflexión racional.²

Para Habermas, el arte representa, frente a la modernidad, una forma de negación y emancipación. En la comprensión de este papel del arte debe mucho a Benjamin. Pero Habermas fue lo suficientemente discípulo de Adorno como para no cuestionar las implicaciones optimistas que Benjamin extrajo de la pérdida del aura de la obra de arte. No sólo puso en tela de juicio el énfasis excesivo de Benjamin sobre la tecnología de la producción masiva como explicación del cambio, sino que también puntuó los posibles costos de una integración del arte y de la vida:

La introducción por parte de Habermas del tema de la comunicación universal, que algunos comentaristas habrían de sostener que él introdujo ilegítimamente dentro del verdadero razonamiento de Benjamin, muestra hasta qué punto él se identificaba con la posición de Benjamin. No obstante, no estaba dispuesto a apoyar todas sus dimensiones. Sobre la cuestión del determinismo tecnológico, por ejemplo, se alineó con Marcuse y Adorno, mientras que sobre el tema de la preservación de la autonomía artística en el mundo contemporáneo se mantuvo ambivalente.³

Es importante señalar que, en sus primeras obras, Habermas se identificó totalmente con las tesis de Benjamin. En este sentido expresó preferencia por la alegoría, y no así por el simbolismo. Para Habermas, el concepto de Benjamin de lo alegórico había probado su singular eficacia especialmente para el arte moderno, aunque se desarrolló primero en función del barroco:

Bloch, como Hegel, aún queda afecto a la estética clasicista y a su concepto central de lo simbólico; la manifestación de la idea queda meramente sustituida por una mostración de la materia. Walter Benjamin ha opuesto a esto un concepto de lo alegórico que, en la virtuosa manipulación de Adorno, a pesar de haber sido alcanzado en el barroco, se acredita de una forma singular precisamente en el arte moderno. Éste ya no conserva la experiencia reconciliante del instante anticipado en la bella apariencia de un mundo (ya sea que trascienda simbólicamente o que aparezca de antemano naturalistamente) que ha vencido las contradicciones. Antes bien, recoge críticamente en su representación, despiadadamente, las grietas del mundo desgarrado, pero de tal modo que no imita en una duplicación verista su contingencia, sino que pone a la vista desnudado, en un alejamiento artificial, el mundo construido como crisis.⁴

Pero quizás la indecisión más importante de Habermas se refirió a la elección entre la "crítica suscitadora de conciencia" y la "crítica salvadora". Esta indecisión se debió a que si bien aceptaba la idea de Benjamin de rescatar el impulso redentor que depositaba en el lenguaje, se negó a aceptar sus implicaciones nostálgicas. Para Habermas, la teoría lingüística de Benjamin sólo puede comprenderse como identificación y repetición de experiencias utópicas y no como reflexión en un proceso formativo. Benjamin habría reconocido, por su parte, las posibilidades regresivas en su concepción del lenguaje, y habría tratado de contrarrestarla adoptando la teoría marxista de la historia. Pero su intento falló —según Habermas— debido a que la teoría marxista no puede ser simplemente incorporada a una concepción mesiánica de la historia:

Este es el trasfondo de la recepción del materialismo histórico que Benjamin tenía, empero, que reconciliar con la concepción mesiánica de la historia, desarrollada según el modelo de la crítica salvadora. Este materialismo histórico domesticado tenía que dar una respuesta materialista, y compatible a la vez con la propia teoría de la experiencia de Benjamin, a la pregunta aún pendiente por el sujeto de

² Véase Martin Jay, "Habermas y el modernismo", en *Socialismo fin-de-siècle*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

³ *Ibid.*, p. 152.

⁴ J. Habermas, "Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica", en *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 256.

la historia del arte y de la cultura. El error de Benjamin —y la ilusión de sus amigos marxistas— fue creer que había logrado tal cosa.⁵

Pero a pesar de esta limitación de Benjamin, Habermas recuperó su idea del papel del arte en el proceso de emancipación. Esto es lo que constituiría el núcleo de su propia concepción de la racionalidad comunicativa. Los recuerdos experienciales contenidos en el arte son necesarios para darle a la humanidad un estímulo para la búsqueda de felicidad. El arte es visto por Habermas como una reserva de significados en peligro. Pero la manera de protegerla no es, para él, fundirla con la vida (lo cual equivaldría a alinearse con la posición de los surrealistas que creían que la solución reside en estetizarlo todo).

Ahora bien, al concebir que la racionalidad comunicativa, al igual que la obra de arte, contiene reservas de significados, Habermas tiene ya los elementos para fundamentar su concepto de la modernidad. Este concepto fue defendido fuertemente contra las posiciones filosóficas de la posmodernidad. Para Habermas las posiciones de J. Derrida, Bataille y Foucault, no hacen más que repetir los esfuerzos estéticos de Benjamin y de los surrealistas:

que sólo pueden representarse la evolución como un salto con que quede roto el eterno retorno de la barbarie de la prehistoria, como un hacer aínicos el continuo de toda historia. Esta actitud está a su vez inspirada por una conciencia surrealista del tiempo y viene a darse la mano con el *anarquismo* de aquellos que siguiendo a Nietzsche, contra el plexo de poder y hechizamiento que parece tornarse universal, invocan la soberanía extática o al olvidado Ser, los reflejos del cuerpo, o las resistencias locales y las revueltas involuntarias con que reacciona una naturaleza vejada y maltratada.⁶

¿Hasta qué punto tiene razón Habermas en esta crítica contra aquellos que sostienen puntos de vista rupturistas sobre la historia? ¿No será que

⁵J. Habermas, "Walter Benjamin", en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986, p. 321.

⁶J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 77-78.

Habermas contrapone un punto de vista objetivista, es decir, una concepción unificada de sociedad y naturaleza que no necesita rupturas? Antes de dar una opinión propia, veamos un poco más el hilo de su argumentación.

Para Habermas, no sólo el arte contiene reservas de significados vitales, sino también, las otras esferas, como la ciencia, la moral, la educación, la política, etc. Esto es así porque dichas esferas surgen y se desarrollan históricamente en el mundo de la vida cotidiana. El problema es que actualmente los "especialistas o expertos" las han escindido de la vida cotidiana. Esto ha provocado, por un lado, una especie de alejamiento y deformación burocrática de cada esfera. Por otro lado ha producido una invasión de la racionalidad técnica sobre la racionalidad comunicativa (éste es el fenómeno de la "colonización del mundo de vida"). La mejor manera de proteger el "mundo de vida" será entonces volver al proyecto de la Ilustración. Así, nos advierte que si se abandona el proyecto de la modernidad se perdería la reappropriación creativa no sólo de la racionalidad estética. Para Habermas, es posible y deseable un desarrollo paralelo hacia la autonomía de cada esfera. La solución no está —según él— en una invasión de la ciencia o la técnica sobre el arte, pero tampoco en que el arte invada a las otras (lo cual sería un equivalente del proyecto surrealista).

Según Habermas, una de las condiciones para impulsar este desarrollo es abandonar viejas concepciones, como la idea de autoconciencia y auto-determinación. Esto implicaría tomar en cuenta el problema de la "complejidad" de las sociedades actuales. Al plantear la recuperación de la modernidad como desarrollo de estas esferas, Habermas se ha encontrado con nuevas dificultades. Una de las cuales es repensar la racionalidad comunicativa a partir de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. En el caso de la política, por ejemplo, ¿cómo alcanzar un desarrollo autónomo de la democracia? Es evidente que en la medida en que la política se ha complejizado, surgen subsistemas autónomos como el gobierno y la administración pública. Mientras un subsistema tiene que concentrarse en problemas de tipo electoral, el otro debe hacerlo en torno a otros problemas diferentes. En este tipo de situaciones la esfera política tiende a la diferenciación y no así a la integración.

Habermas habla de "integración sistémica" e "integración social" como dos posibilidades donde la aceptación de una implica el rechazo de la otra. Así, los mecanismos económicos y administrativos funcionan autónomamente con respecto a la esfera de la política y sus necesidades de consenso.

Aunque no lo parece, esta manera de plantear el problema tiene implicaciones prácticas. Por ejemplo, la complejidad que agudiza la diferenciación, ¿implica que no deberíamos pensar ya en la democracia directa o de consejos ni en la autogestión de los trabajadores como las únicas posibilidades legítimas? ¿Lo que necesitamos son más bien formas de democracia representativa y nuevos sistemas de administración pública? ¿Qué sistemas?

Es interesante señalar aquí que este tipo de preguntas comienzan a formularse a raíz no sólo de la revolución de la informática y sus desarrollos en telemática, robótica y medios masivos de comunicación, sino también de la nueva lógica de la división del trabajo, inspirada en el principio del uso de recursos de poder, dinero y tiempo, que parece impedir a los sistemas políticos modernos extender su base de consenso más allá de un estrecho círculo de "especialistas o expertos".

Como dice un autor, un análisis realista de las funciones que cumple el sistema político actual sugiere:

Una profunda revisión de algunas ideas que por décadas han sido características de la ideología política de izquierda, radical democrática, socialista y marxista. En las sociedades complejas, en las cuales el sistema político ha alcanzado un grado relativamente elevado de diferenciación funcional, se revela impracticable la idea clásica de democracia como autogobierno o autorrepresentación popular, o más modernamente, en la línea de Saint-Simon, Engels, Lenin y Gramsci, como gobierno de los productores.⁷

Es difícil afirmar que Habermas defendería un punto de vista tan extremo. En todo caso quienes lo defienden son autores posmodernos conservadores como Niklas Luhmann, quien ha señalado

que, para resolver la crisis de la educación y del Estado de bienestar, es necesario reducir el ámbito de intervención gubernamental. Lo más importante sería la recuperación funcional del sistema educativo o del sistema político, independientemente de los problemas de legitimación y de consenso.⁸

Con respecto a Habermas, no se puede negar que su intento de completar su teoría de la racionalidad comunicativa con la teoría de sistemas de Luhmann constituye una seria contribución para el análisis político actual. Pero el problema es que, como dice Thomas McCarthy: "Habermas ha absorbido tanto el arsenal conceptual de la teoría de sistemas que se arriesga a no ser capaz de formular una respuesta compatible con los ideales políticos que profesa."⁹

Pero, además, Habermas revela otras dificultades de su concepto de la modernidad. En efecto, al igual que en el arte, existiría para él progreso en la ciencia y en la moral. Podrá ser cierto que en estos terrenos se desarrollen algunos procesos de aprendizaje, pero lo difícil es extender esa idea al terreno del arte. Aquí, la respuesta de Habermas a las objeciones de sus críticos no ha sido convincente.¹⁰ Tampoco lo es con respecto al supuesto progreso cognitivo y moral. Por más que Habermas pretende fundamentarse en las ciencias sociales (en autores como Weber, Parsons, Piaget o Kohlberg), resulta siempre que su esfuerzo de reconstrucción del materialismo histórico se parece a un intento de justificar una filosofía de la historia objetivista. En este sentido estamos de acuerdo con la siguiente observación de Thomas McCarthy:

Si lo que captamos de la naturaleza en sí está siempre ligado a las condiciones de la acción instrumental, ¿por qué las teorías evolutivas habrían de quedar eximidas de ello? Pues como resultados que han

⁸ Véase Niklas Luhmann, Karl E. Schorr, *El sistema educativo*, México, Universidad Iberoamericana, 1993; también de Niklas Luhmann, *Teoría política en el Estado de bienestar*, Madrid, Alianza, 1993.

⁹ Thomas McCarthy, "Complejidad y democracia", en *op. cit.*, p. 182.

¹⁰ J. Habermas, "Réplicas a objeciones", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.

⁷ Danilo Zolo, *La democracia difícil*, México, Alianza Editorial, 1994, p. 84. Del mismo autor véase *Democracia y complejidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994.

de ser de una investigación empírico-analítica, esas teorías sólo podrían revelar la naturaleza desde el punto de vista de su controlabilidad técnica. La hipótesis de una teoría no objetivista, proyectada en términos reflexivos, de la evolución humana evita este problema particular, pero suscita otros problemas nuevos. En primer lugar, la "ruptura" dentro de la ciencia experimenta un desplazamiento desde el límite naturaleza-hombre hasta el punto en que la naturaleza empieza a ostentar el carácter de subjetividad. ¿Cae este punto dentro de la esfera de la etología? ¿O se presenta con la emergencia de la vida? ¿Y qué ocurre con la tesis de que la naturaleza sólo puede ser conocida dentro del marco de referencia de la acción instrumental? Quizá se cierra en el trasfondo la idea de una ciencia unificada de la naturaleza y de la historia sin necesidad de rupturas de ningún tipo.¹¹

2. El debate entre Habermas y los posmodernos

Entre los numerosos autores que han estudiado la obra de Habermas, hay un relativo acuerdo para precisar el momento en que la modernidad se plantea como problema (texto de la conferencia de septiembre de 1980 cuando en la ciudad de Frankfurt recibió el premio Adorno). En este texto, el mismo Habermas señala que su punto de partida fue la idea de la diferenciación de las esferas sociales.

El proyecto de la modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas.¹²

El problema para Habermas es que, hoy día, las esperanzas de liberar esos potenciales de razón, han sido liquidadas. La diferenciación en estos dominios ha desembocado en la constitución de

¹¹ Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, op. cit., 1978, p. 152.

¹² J. Habermas, "La modernidad, un proyecto incompleto" en Hal Foster, J. Habermas, J. Baudrillard et al., *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, p. 28.

segmentos autónomos escindidos del ámbito vital de la comunicación cotidiana. Habermas se pregunta entonces si "¿habríamos de tratar de asimilarnos a las *intenciones* de la Ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar a todo el proyecto de la modernidad como una causa perdida?"¹³ Esta pregunta ha sido ampliamente desarrollada en los últimos trabajos de Habermas como *El discurso filosófico de la modernidad*. Frente a las filosofías postestructuralistas (de raíz nietzscheana y heideggeriana, como las de Derrida, Foucault, Bataille, etc.), que postulan actitudes de relativismo absoluto, Habermas opone una argumentación a favor de valores universales.

Además de los postestructuralistas, Habermas incluye en otro trabajo, a autores "neoconservadores" estadounidenses (como Daniel Bell, Seymour Martin Lipset, Robert Nisbet, Edward Shils) y alemanes (Joachim Ritter, Ernst Forsthoff y Arnold Gehlen) quienes comparten este punto de vista:

Desde un punto de vista neoconservador, no sólo es necesario negar el potencial de sensibilidad que hay en el arte contemporáneo y pasar por alto el potencial de ilustración de las ciencias; lo que debe desactivarse sobre todo es la fuerza explosiva de los *principios universales de la moralidad*.¹⁴

Hay que valorar la audacia de Habermas al acusar de "neoconservadores" a dichos autores, sin embargo, una valoración de sus puntos de vista tiene que incluir también una crítica de sus propias limitaciones, es decir de qué manera sigue (al igual que toda la Escuela de Frankfurt) sin comprender el verdadero sentido del proceso histórico, tal como lo planteó Marx. Se puede ver que una de sus debilidades es plantear una filosofía objetivista de la historia. Por eso es que la recepción de su tesis en sentido de concebir el proyecto de la modernidad como un proyecto todavía no realizado, ha sido considerada en muchos ambientes académicos (especialmente en los países europeos y Estados

¹³ *Ibid.*

¹⁴ J. Habermas, "El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas", en R. Bernstein (comp.), *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 146.

Unidos), como una celebración ingenua de un "racionismo liberal un tanto pasado de moda". La crítica, en general, también le reprocha haber invertido superficialmente el análisis del fracaso de la Ilustración. Debido a que Habermas ha sido comprendido como defensor de la razón universalista y totalizadora, su obra ha sido acusada de ser sólo una versión más sutil de una tradición intelectual que, de manera inadvertida, fomentó la uniformidad política autoritaria que afirmaba rechazar. Paradójicamente, Habermas, el apasionado defensor del consenso democrático, parece ser al mismo tiempo el "apologista de la razón coercitiva".¹⁵

En América Latina, estas críticas a Habermas pueden ser retomadas, claro que evitando esa visión caricaturesca (como esa idea de ser un filósofo totalitario). Está muy claro que estas críticas resultan excesivas, aunque hay algo de razón en ellas, puesto que la defensa de la racionalidad y del proyecto de la modernidad, podría hacer pasar de contrabando una receta para la supresión de la diferenciación y la heterogeneidad. Haber advertido esta maniobra quizá sea un mérito de algunos filósofos posmodernos, pero no por ello se puede hacer a un lado la crítica de Habermas en el sentido de que a su vez ellos son neoconservadores. ¿Hasta qué punto los filósofos posmodernos, al negar la lucha por la justicia social, merecen ser llamados neoconservadores? ¿Ser neoconservador equivale a estar contra la Ilustración? Desde mi punto de vista, es necesario señalar que no todos los filósofos posmodernos se hacen acreedores a esta acusación. Bien puede aplicarse a Daniel Bell, Baudrillard o Lyotard, pero no así a autores como Derrida, Deleuze o Foucault (este último por cierto ha protestado contra el chantaje de estar a favor o en contra de la Ilustración).¹⁶

En países como México, con problemas profundos en el sistema educativo y cultural, es obvio que el problema de la identidad pasa no solamente por la demanda de justicia social, sino también por demandas de autonomía y diferenciación cul-

tural. Y diferenciación no es lo mismo que diferencia. Martin Jay tiene razón al afirmar que no se trata de una mera nostalgia hacia una unidad perdida, sino más bien de una red de diferencias incommensurables que escapan a la reducción de un denominador común.¹⁷

En Chiapas, por ejemplo, esto significaría algo así como la necesidad de no ser reducidos a una sola racionalidad.¹⁸ Necesitamos por tanto redefinir también la noción de posmodernidad. Wellmer dice que es un movimiento de des-construcción y desenmascaramiento de la razón ilustrada, como respuesta al proyecto modernista y su consiguiente fracaso, y que este movimiento desestructurionista se expresa como: a) un rechazo ontológico a la filosofía occidental, b) una obsesión con los fragmentos y fracturas y c) un compromiso ideológico con las minorías o movimientos sociales en política, sexo y lenguaje.

Otro de los argumentos de la crítica de Habermas a los posmodernos como "neoconservadores", consiste en reprocharles su excesivo énfasis en el fragmento. Sobre este último punto, ya vimos que en el caso de Adorno y Benjamin, dicho énfasis no necesariamente constitúa un elemento negativo. En el caso de Foucault, según el mismo Habermas ha reconocido, "la experiencia de lo finito se convirtió en su incitación filosófica".¹⁹

Sucede entonces que la obsesión por el fragmento, lo accidental, lo transitorio, lo insignificante o lo finito, representa un rechazo fructífero de la filosofía racionalista occidental.

¿No será pues que hay una apreciación muy global un tanto errónea por parte de Habermas, ya que no toma en cuenta que otros planteamientos de los posmodernos, como en el caso de Foucault, son positivos en el sentido de cuestionar y subvertir el orden social?²⁰ ¿Será cierto que, como

¹⁵ Véase Martin Jay, "Habermas y el posmodernismo", en *Socialismo fin-de-siècle*, op. cit., y también los ensayos de varios autores en el número dedicado a Habermas de *New German Critique*, núm. 35, primavera-verano de 1985.

¹⁶ Michel Foucault, "¿Qué es la Ilustración?", en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991.

¹⁷ Véase mi libro *Filosofía de la posmodernidad*, UNAM, México, 1997, en el que se desarrolla la idea de que la modernidad no puede ser reducida a la racionalidad occidental.

¹⁸ J. Habermas, "Apuntar al corazón del presente", en David Couzens Hoy, *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

¹⁹ Desde el punto de vista de Nicos Poulantzas (*Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1978), la teoría del poder de Foucault resulta compatible con la teoría marxista.

dicen algunos autores, Habermas sencillamente se equivocó en su asociación de lo posmoderno con el neoconservadurismo? Hay que reconocer que, en cierto sentido, Habermas tiene razón al relacionar la problemática del posmodernismo con el postestructuralismo. No por nada se queja de que el postestructuralismo sea meramente una inversión de la filosofía de la conciencia al negar al sujeto. Pero este argumento tampoco resulta muy convincente, ya que en rigor, para Habermas, todas las filosofías, incluso el marxismo, presentan ese defecto. Tal vez sea válido el argumento de Habermas en el sentido de que los postestructuralistas se reducen a una nueva versión de la filosofía de la conciencia, pero, ¿no será que estamos simplemente ante una operación argumentativa un tanto maniquea? Esta operación consistiría simplemente en oponer filosofías del sujeto a teorías no basadas en el sujeto; ilustrados y no ilustrados, etcétera.

Quizá el problema fundamental no sea para nosotros el de alinearnos con una u otra posición, sino más bien el de preguntarnos, ¿cómo podemos estar seguros en México de que la racionalidad de

la modernidad europea sea algo que valga la pena defender?, ¿cómo plantear una alternativa de racionalidad en la que se dé valor a formas distintas de interacción, es decir, a una pluralidad de comunidades de habla intersubjetivamente fundadas?

Si queremos liberar al mundo de la vida de las restricciones impuestas por el neoliberalismo y su racionalidad puramente tecnocrática, hay un lugar para el proyecto de la crítica posmoderna, precisamente porque ella cuestiona la lógica de los sistemas. Podría decirse entonces que, más que oposición entre Habermas y algunos posmodernos, habría complementación en el sentido de criticar radicalmente las estructuras y las instituciones sociales. Claro que habría que hacer antes un trabajo de análisis de mayor profundidad, especialmente sobre el aspecto conservador de muchos posmodernos (como Rorty, Gadamer, Vattimo, Niklas Luhmann, etc). No hacerlo equivaldría a sostener una posición en la que todos los gatos serían pardos, lo que es tan decepcionante como sostener a un Habermas perfecto y libre de implicaciones idealistas.

—

—

—

—

—

—

—

—

—