



VOL: AÑO 3, NUMERO 7-8

FECHA: MAYO-DICIEMBRE 1988

TEMA: REFLEXIONES SOBRE MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

TÍTULO: **Nota a la traducción**

AUTOR: *Francisco Galván Díaz*

SECCION: Notas y traducciones

TEXTO

I

En 1981, cuando la revista *Vuelta* publicó *La modernidad inconclusa* de Habermas, la mayoría de los lectores quedaron con la impresión de que ese texto estaría presentando la postura más elaborada del filósofo y sociólogo alemán en torno a la modernidad. El tiempo y la revisión de otros de sus escritos más ambiciosos, sin embargo, nos dejaron constatar que la cuestión era más compleja, que en realidad el asunto de la modernidad no era sino uno de los temas centrales de toda la obra de vida de Habermas, a grado tal que en *Teoría de la acción comunicativa* la modernidad emerge como uno de los motivos fundamentales.

Para fortalecer esta suposición basta señalar la correspondencia existente entre dos ideas de Habermas, separadas por casi treinta años, aunque muy afines en la caracterización de ciertas tendencias de la modernidad. Por un lado, en el texto publicado por Octavio Paz a principios de los ochenta, Habermas dice que "con la independencia de las consecuencias problemáticas de la modernización social y también del punto de vista interno del desarrollo cultural, surgen motivos para la duda y la desesperación ante el proyecto de la modernidad"; [1] mientras que en una entrevista con Axel Hönneth, al hacer retrospectiva de sí mismo asegura lo siguiente, al referirse a su afinidad preteórica con la teoría crítica: "en los años cincuenta lo que me interesaba era una teoría de la modernidad, una teoría de las patologías de la modernidad, desde el punto de vista de la realización deformante de la razón en la historia". [2]

De esta forma puede defenderse que el asunto de la modernidad no es en Habermas una cosa de la coyuntura, un tema de moda o acaso un elemento fortuito incluido por casualidad en una reflexión para el momento oportuno. De aquí que su obra magna sintetice un conjunto de motivos: el intento de formular una teoría de la racionalidad, de la acción comunicativa, de la racionalización social y de la sociedad. Todo esto como prolegómenos de una pretensión clave: la elaboración de una teoría de la modernidad en conceptos de la acción comunicativa, con la capacidad suficiente para delimitar analíticamente los fenómenos sociopatológicos; es decir, aquellos que la tradición marxista ha comprendido bajo el problema de la cosificación. [3] Por consiguiente, Habermas elabora un concepto de sociedad que le sirve de escenario a su idea sobre la modernidad; una noción que conjuga la teoría de sistemas con la teoría de la acción, pero no de forma trivial, ecléctica y aditiva. De manera que en sus últimas intenciones conduce a la crítica de la razón funcionalista y de la vieja teoría crítica de la razón instrumental. [4]

Habermas no llega de la nada a estas formulaciones. Observador y actor crítico del mundo contemporáneo y más aún de su país, se da cuenta de que al menos en la esfera de la reproducción material, el capitalismo ha alcanzado un éxito indiscutible, y sigue haciéndolo -con todo y las crisis-. [5] Constata que esa forma de organización social orientada más hacia la búsqueda de los rendimientos, por la calculabilidad de la integración sistémica, que por la realización del entendimiento (de la integración social), no puede existir si no tiene lugar un crecimiento de lo que tipificó como complejo monetario-burocrático. Cuando los medios de control y de organización, dinero y poder, penetran el mundo de vida (la esfera de la vida privada y la esfera de lo público) se establece una definición consumista y una burocratización de las relaciones vitales y, a la vez, se afectan los fundamentos racionales de ese mundo de vida. Dicho literalmente por Habermas: "las crisis que surgen en el ámbito de la reproducción material se resuelven a costa de una patologización del mundo de vida". [6]

Estas reflexiones enmarcan tentativamente el motivo que guiaba a Habermas hacia 1977, cuando comenzó a escribir su Teoría de la Acción Comunicativa. Entonces pretendía reformular la crítica de la cosificación, la crítica de la racionalización, de manera que pudiera ofrecer explicaciones teóricas para la quiebra del Estado Social y para el potencial de crítica del crecimiento, inmanente en los planteamientos de los "nuevos sujetos sociales", sin abandonar, por todo esto, el proyecto de la modernidad, sin incurrir en las post o antimodernidades y sin convertirse en un "apuesto neoconservador o en un 'salvaje' (conservador joven)". [7]

Hay un conjunto de situaciones que llevan a pensar a Habermas que en la sociedad contemporánea tiene lugar una peculiar situación signada por el empequeñecimiento del horizonte del futuro y por un cambio fundamental en el espíritu de la época y de la política. Según él, esas situaciones se retratan en: la espiral de la carrera armamentista, el empobrecimiento estructural de los países subdesarrollados, el paro y las desigualdades sociales crecientes en los países desarrollados, los problemas de la contaminación del medio ambiente y en unas altas tecnologías que operan al borde continuo de la catástrofe. Todo esto y las pautas que llegan a la conciencia del público a través de los medios de comunicación, ponen en juego la confianza que la cultura occidental tiene de sí misma. [8] De ahí que recientemente haya vuelto a afirmar que: "la modernidad ya no puede pedir prestadas a otras épocas las pautas por las que ha de orientarse. La modernidad depende exclusivamente de sí misma y tiene que extraer de sí misma sus elementos normativos. El presente auténtico es, desde hoy, el lugar donde tropiezan la continuidad de la tradición y la innovación". [9]

De esta forma Habermas llega a defender que la modernidad como condición existencial e intelectual, dividida, del género humano, puede jugar a una búsqueda de la reconciliación consigo misma. ¿Cómo? Encontrando formas de convivencia en las que se de una relación plena entre autonomía y dependencia, sin prescindir de las diferencias que han hecho posible la modernidad -cultural, social y económicamente-. Concretizando los ideales de una vida digna, las experiencias de una intersubjetividad íntegra, que dé lugar a una relación entre libertad y dependencia como la que puede comprenderse dentro de los modelos interactivos. [10]

Para el buen observador en las afirmaciones aquí expuestas, saltan a la vista dos interrogantes: la confianza del propio Habermas en la modernidad, su apuesta a ella, y el lugar posible de concreción histórica de su propuesta utópica.

En una entrevista con Helmut Hein, [11] define a la modernidad como un desafío, un reto que formulado positivamente está determinado en lo esencial en tres sentidos: a través de la libertad individual, como libertad del conocimiento, de autodeterminación -de no

reconocer ninguna norma cuyo sentido no pudiera entenderse a partir del libre albedrío- y como libertad de la autorrealización. Y ahí mismo, como en otros textos, [12] aprovecha para manifestar en forma enfática su vínculo valorativo, su creencia en la modernidad y sus límites:... no soy llanamente un apólogo de la modernidad, conozco sus ambivalencias, sus lados oscuros; sobre todo la peculiaridad de las sociedades modernas, que siempre renovadamente en el camino de la ampliación de sus potencialidades se ponen a sí mismas en peligro, lo cual de cierta manera es congénito a su estructura. [13]

¿Pero dónde localiza Habermas la posibilidad de la utopía hoy? Justamente en la defensa del mundo de vida frente a las consecuencias contraproducentes y adicionales, de una administración providencial; pero también en la protección del mismo, contra los imperativos inhumanos del sistema de relaciones laborales:

Estos umbrales en el intercambio entre el sistema y el mundo de vida funcionarían si, al mismo tiempo, se produjera una nueva división de poderes. Las sociedades modernas disponen de tres recursos mediante los cuales satisfacen su necesidad de orientar el proceso: dinero, poder y solidaridad. Es preciso buscar un equilibrio nuevo para sus esferas de influencia. [14]

Es ahí cuando Habermas propone reequilibrar estas esferas de influencia. Argumenta que el poder de integración social de la solidaridad tendría que poder afirmarse contra los "poderes" de los otros dos recursos de control, el dinero y el poder administrativo. Textualmente dice: Ciertos ámbitos vitales que se han especializado en transmitir los valores admitidos y los bienes culturales, en integrar a los grupos y en socializar a los adolescentes, han dependido siempre de la solidaridad. En esta misma fuente tiene que originarse una voluntad política que ha de ejercer influencia, por un lado, sobre la delimitación de espacios y el intercambio entre estos ámbitos vitales estructurados de modo comunicativo y, por otro lado, sobre el Estado y la economía. [15]

Pero esta forma de la utopía en Habermas, pasaría no por lo que erróneamente ha sido confundido con su propuesta utópica... no por la "comunidad de diálogo ideal", que pertenece -en principio- a la esfera de la verdad, al ámbito de las pretensiones discursivas del conocimiento, sino por la terrenalidad del Estado democrático y de derecho: la garantía estatal de la paz interior y la seguridad jurídica de todos los ciudadanos, como la aspiración de que el orden estatal sea reconocido como legítimo por ellos, esto es, reconocido libremente y por convicción. [16] Como regulador de la convivencia social, Habermas supone, entonces, al principio de la intersubjetividad, al entendimiento libre de violencia, como no coercitivo. Esto es, a "un principio del acuerdo racional que, políticamente cristalizado, es sencillamente el principio de la democracia", no el de la "dictadura educativa". [17] Y en una situación así, para Habermas las escalas de valor cotidianas no "caen del cielo", vía derecho natural. En la medida que poseen contenido material, no son independientes de los problemas que hay que resolver en lo real-concreto. Los valores que sea razonable perseguir, los valores aceptables solo se hallarán realmente, si se puede hacer plausible lo que todos, o la mayoría respetuosa de las minorías, podría querer con tal o cual transformación. [18] Los procesos de individuación son simultáneamente procesos de socialización y viceversa; las motivaciones y repertorios del comportamiento quedan simbólicamente estructurados en el curso de la formación de la identidad; las intenciones e intereses, los deseos y sentimientos individuales no son esencialmente privados, al estar ligados al lenguaje y a la cultura, son esencialmente susceptibles de interpretación, discusión y cambio. [19]

Pero para Habermas los problemas no terminan aquí, él sabe que en la modernidad se dan grandes simplificaciones en la interacción cotidiana, que no precisan de justificación o

de fundamentación, pero que sí suscitan problemas de mediación, ya que la razón aparece dividida (en cuestiones de verdad, justicia o de gusto), por lo que se pregunta ¿Cómo puede mantener su unidad una razón dividida entre sus distintos elementos en el ámbito cultural y cómo pueden interrelacionarse estos con la praxis de expertos que se han refugiado en formas esotéricas? [20] ¿Cómo poner en movimiento la articulación inmóvil de lo cognitivo-instrumental, con lo práctico-moral y lo estético-expresivo, todo lo cual está paralizado en la modernidad, "como una maquinaria que se obstinara en atascarse"? [21]

Más allá de matices meramente formales, para Habermas el elemento articulador de una convivencia social emancipada sería un régimen político fundado en la competencia -igual en cuanto oportunidades de participación- de partidos y en el reconocimiento legal y legítimo de la existencia de formas novedosas e innovadoras de la protesta social. En ese ámbito, entre otros, la desobediencia civil resultaría un medio idóneo, igual que el referéndum, para ejercer influencia, por parte de la sociedad, por los ciudadanos, en las "funciones inmediatas del soberano", y resultaría un medio idóneo -también- para confirmar el nivel de madurez de toda cultura política que se preciara de democrática, aunque no fuera el único.

II

Armado de estas concepciones, Habermas dicta una serie de conferencias en Frankfurt, París y Nueva York, que dan lugar a lo que hoy se conoce como Discurso Filosófico de la Modernidad. Doce lecciones, un texto del que hemos tomado el capítulo primero para este número de Sociológica.

En el prólogo Habermas dice que la crítica de la razón desde el neoestructuralismo francés lo ha motivado a intentar, paso a paso, la crítica del discurso filosófico de la modernidad. Afirma ahí que este discurso tiene que ver, pero sin duda lo rebasa, con el campo estético. Por ello advierte no haberse ocupado aquí con el modernismo, en el arte y la literatura.

No viene al caso resumir las tesis centrales ni la demostración de las mismas, empujadas en este texto. En cierto sentido esto ya ha sido elaborado en la entrevista que le hicimos a Ludwig Nagl y que nuestra revista publicó en el número anterior. Pero si vale anotar, aunque sea a vuelo de pájaro, las líneas generales del contenido de sus casi 450 páginas.

Primero se ocupa del concepto hegeliano de modernidad y de los problemas que plantea Schiller en sus cartas acerca de la educación estética del hombre; luego trata lo que considera la inauguración del discurso en torno a la modernidad por Hegel, con la introducción del tema del autoconvencimiento de la modernidad y ciertas reglas del juego relativas a la "Dialéctica de la Ilustración", mediante las cuales ésta puede transformarse. En seguida se concentra en la discusión de tres perspectivas de la razón moderna, que resultan alternativas entre sí: la de los jóvenes hegelianos de izquierda, la de los hegelianos de derecha y la de Nietzsche. Adelante incluye una digresión acerca de lo que ha caracterizado como el "envejecimiento del paradigma de la producción", en donde asegura que "en la medida que la teoría de la modernidad se ha orientado en los conceptos básicos de la reflexión filosófica, en las nociones del conocimiento, del devenir de la conciencia y de la autoconciencia, es evidente el vínculo interno con el concepto de la razón o de la racionalidad". [22] Por ello, dice, sólo con el cambio del paradigma de la actividad reductivamente productiva hacia la acción comunicativa (interactiva), se genera una relación interna entre praxis y racionalidad. [23]

En la cuarta lección analiza el arribo de la posmodernidad, a través de una crítica a Nietzsche, en quien ve el punto de inversión máximo de las tesis previas a la discusión del momento actual, sobre la modernidad. Continúa con la discusión del entrelazamiento del mito y la Ilustración en la obra de Horkheimer y Adorno, pero fundamentalmente centrado en los escritos de los años cuarenta. Retorna desde ahí a Heidegger, en quien tematiza la infiltración crítico-metafísica del racionalismo occidental.

En el debate en torno a la unificación de la filosofía y la literatura, como géneros diversos que son, critica también el fonocentrismo de Jacques Derrida, o su sobrepujamiento del origen filosófico temporalizado. A Bataille se acerca a través de comentarios en torno al vínculo entre erotismo y economía general. Mientras que en un par de capítulos que ocupa la cuarta parte del total del libro, discute a Foucault, mediante un intento de desenmarañamiento de la crítica de la razón por las ciencias humanas y las aporías de la teoría foucaultiana del poder. Con la aproximación, aún muy inicial a Castoriadis y a su "institución imaginaria" toca lo que denomina "la otra salida de la filosofía del sujeto", aquella que habla de un enfrentamiento entre la razón comunicativa y la razón centrada en el sujeto.

Antes de concluir con una digresión en torno a Niklas Luhmann y los nexos de una crítica desde el conservadurismo con el neoestructuralismo francés, en donde habla sobre la apropiación luhmanniana (teórico-sistemática) del acervo filosófico en torno al sujeto, dedica lo que a nuestro juicio es la parte medular del libro, la última lección, cuyo título es: El contenido normativo de la modernidad, en donde afirma -entre otros juicios- que las sociedades modernas inauguran una asimetría entre las débiles capacidades para el autoentendimiento intersubjetivo y las ausentes capacidades para la autorganización global de la sociedad. Esta situación, dice Habermas, ocurre en medio del creciente desarrollo de una densa red de normas jurídicas y de burocracias estatales y paraestatales, que opacan la potencialidad de los sujetos. Sin embargo, las discusiones ampliadas acerca de esta juridificación y burocratización (en lo general), y acerca de los efectos contraproducentes de la política social estatal (en lo particular), así como en torno a la profesionalización y cientificación de los servicios sociales, han orientado considerablemente la atención del público y de los ciudadanos hacia un hecho visible: los medios jurídico-administrativos de la implantación de programas social-estatales, no deberían ser neutros ni pasivos (monológicos). Como los sugirió Foucault, y quien lo dice es Habermas, cada vez más se debería tratar de desentrañar en ellos las vías empotradas, no siempre manifiestas, de la normativización y del control sociales, que están generalmente asociadas a fuerzas cosificantes. Lo cierto es que "las configuraciones de un mundo de vida reglamentado, disociado, controlado y fiscalizado, son más sublimes que las formas palpables de la explotación material y de la miseria; sin embargo, no por ello son menos destructivos los conflictos sociales interiorizados, repercuten en lo psíquico y corporal". [24]

Igual que en otras obras, Habermas también propone aquí una relación diferente de los elementos de las esferas de la vida pública autónomas y autorganizadas. Sugiere una nueva división de los poderes en la dimensión de la integración social. La fuerza integrativa de la solidaridad se debería poder afirmar frente a los medios de control sistémico-integrativo poder y dinero; enseguida explica que las esferas de la vida pública a que él se refiere no son las producidas y mantenidas por el sistema político y administrativo, para la creación de legitimidad. Según él, la comunicación condensada en los centros emergentes de los microespacios naturales de la praxis cotidiana, sólo podrá desarrollarse hacia la autonomía y consolidarse en niveles altos de intersubjetividad reflexiva, en la medida que el potencial del mundo de vida se utilice para la autorganización y para el manejo autorganizado de los medios de la comunicación.

Con lo anterior, Habermas afirma y así lo defiende reiteradamente, que las formas de la autorganización fortalecen la capacidad de acción colectiva. "La asimetría entre la capacidad autoreflexiva y la de autorganización que hemos imputado globalmente a las modernas sociedades, se repite en el terreno de la autorganización de los procesos de formación de opinión y de la voluntad". [25]

Por ello, los "espacios de la vida pública" autorganizada deberían promover el desarrollo de una prudente combinación de poder y de autolimitación inteligente de las propias pretensiones y acciones, cosa que es necesaria, para sensibilizar y cristalizar -continúa Habermas- los mecanismos de gobierno del Estado y de la economía, de cara a la formación de la voluntad radical-democrática. De aquí, que Habermas concluya señalando que en lugar del modelo de la autointervención de la sociedad, entre a escena el modelo de un conflicto límite, puesto bajo control desde el mundo de vida.

III

Como puede observarse, la temática de la modernidad no es un asunto que pueda reducirse en Habermas al texto llevado y traído de 1981, "la modernidad inconclusa". Bien valdría la pena en este y en otros casos, en el abordaje de los textos de ciencias sociales y filosóficos que provienen de quienes se han dado en considerar modernos y/o posmodernos, que fuéramos más despacio. Quizá así podríamos asimilar más productivamente una propuesta, que aún es una promesa para nuestras disciplinas y quizá por ello, es que se explique la intención de publicar un fragmento de la obra de Habermas, del Discurso Filosófico de la Modernidad.

Julio de 1988

CITAS:

[1] Habermas, J. "La modernidad inconclusa", también publicada en Escritos Políticos, Península, 1988, p. 272.

[2] Habermas, J. "Dialéctica de la Racionalización". Entrevista con Axel Hönneth, Knodler-Bunte y A. Widmann, en Ibidem, Península 1988, p. 140.

[3] Habermas, J. Ibid. p. 148-149.

[4] Ibidem.

[5] Cfr. Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío, Amorrortu, Buenos Aires. pp. 114-116.

[6] Habermas, J. (Escritos Políticos), 1988. p. 153.

[7] Ibid. Cfr. "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas", pp. 113-134. También p. 153.

[8] Ibid. pp. 116-11.

[9] Ibid. p. 113.

[10] Ibid. pp. 170-171.

[11] Publicada en español en Jornada Semanal, del 27 de marzo de 1988, según una traducción de Fco. Galván Díaz y Dagmar Ch. Freisinger Teine, con el título de "Desobediencia civil y modernidad". Originalmente se publicó en HABERMAS, J. Eine Art Schadensabwicklung, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, pp. 64-69.

[12] En Conocimiento e Interés (Taurus), anticipa esta postura, pero entonces en el marco de la discusión sobre "las condiciones del conocimiento posible": "(...) los únicos presupuestos que tolera el escepticismo moderno son los que fundan un proyecto en el que el criterio fundamental es el de no aceptar la autoridad del pensamiento de los otros, sino, al contrario, la de examinar todas las cosas autónomamente y por sí mismo siguiendo tan sólo las propias convicciones. El único dato que preside el principio de toda crítica es el proyecto radical de la duda incondicional". p. 20.

[13] Cfr. Entrevista con Helmut Hein, Op. cit.

[14] Habermas, J. 1988, p. 130.

[15] Ibidem.

[16] Habermas, J. Der Philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen. Suhrkamp, 1985, pp 95-96.

[17] Habermas, J. Conversaciones con Herbert Marcuse, Gedisa, 1980, p. 38.

[18] Ibid. p. 40.

[19] Habermas, Jürgen Theorie des Kommunikativen Handelns. Vol. II, Suhrkamp, 1981, p. 208.

[20] Habermas, Jürgen. Conciencia moral y acción comunicativa, península, 1985, p. 27.

[21] Ibid. p. 28.

[22] Habermas, J, Op. cit. p. 95-96.

[23] Ibid.

[24] Habermas, J. Op. cit. p. 418-419 y 420.

[25] Habermas, J. Op. cit. p. 423.