



VOL: AÑO 3, NUMERO 6

FECHA: PRIMAVERA 1988

TEMA: LA OTRA CARA DEL PODER

TITULO: **Habermas y el discurso filosófico de la modernidad: Una entrevista con Ludwig Nagl (Universidad de Viena)**

AUTOR: *Francisco Galván Díaz*

TRADUCTOR: Dagmar Ch. Friesinger, Francisco Galván Díaz

SECCION: Artículos

## TEXTO

FGD: Quisiera plantearle algunas preguntas en relación a uno de los últimos libros de Jürgen Habermas, El discurso filosófico de la modernidad. La primera es en torno a la importancia de ese libro en el interior del debate filosófico contemporáneo, pero también en el campo de la discusión de teorías sociales...

L. Nagl: Preferiría dividir la pregunta en dos partes. En principio puede afirmarse que en el marco de la discusión filosófica contemporánea Habermas juega un papel dirigente con sus libros; esto se puede constatar estadísticamente en los países de habla alemana, en donde no hace mucho la revista *Information Philosophie* publicó un estudio acerca de los autores más citados. Habermas está a la cabeza de todos, mucho muy lejos del más próximo -cuando menos en lo que atañe a publicaciones en alemán-.

Aquí se dan elementos para asegurar que los libros de Habermas desempeñan un papel determinante en el centro de Europa y más allá de este espacio en algunos contextos temáticos de las discusiones angloamericanas, así como en el debate italiano y francés Habermas es pues, sin lugar a dudas, un autor a la orden del día.

Puede afirmarse que la discusión filosófica contemporánea está de tal modo determinada, que las viejas escuelas colaboran cada vez más. Esto vale tanto para la filosofía académica orientada por la filosofía clásica y su vertiente hermenéutica y para la filosofía analítica angloamericana, como también para su reimportación a la manera de "teorías de la ciencia". De ciertas lecturas de la filosofía francesa tradicional, puede decirse lo mismo. Sin embargo, en esta época de colapso de las distintas escuelas, de dificultades internas, se hacen todos los esfuerzos, por ejemplo, en la teoría crítica, por poner a dialogar a cada una de las vertientes filosóficas en dificultades. Esto es algo que no debe pasarse por alto. En este contexto, Habermas se ha preocupado por "reparar" un cierto déficit teórico de la teoría crítica temprana y de medio desarrollo, que aparece en los trabajos de Adorno y Horkheimer, por medio de la inclusión de medios analíticos de la lingüística, en lo que él ha dado en llamar cambio analítico-lingüístico de la teoría crítica después de la mitad de los años setenta. Su objetivo principal es favorecer eso que Adorno y Horkheimer han nombrado *Dialéctica de la Ilustración*, mediante la continuación de los motivos principales de la teoría crítica: el ser -más o menos- una teoría de la socialidad (sociedad) y al mismo tiempo una teoría de la razón (o sea, una teoría que ofrece posibilidades de respuesta frente al desarrollo de una capacidad imaginativa de la razón a partir de lo real, en el sentido de Hegel). Habermas ha iniciado por esto, en lo esencial y junto a Karl Otto Apel, una recepción no específicamente sujeta al mismo enfoque de la filosofía analítica en el

espacio alemán. De ese modo y en mayores proporciones que cualquier otra forma del discurso, ha incorporado en la teoría crítica a la teoría del lenguaje de Searle y al concepto wittgensteiniano de uso lingüístico. Esto le valió a Habermas convertirse en el precursor de una intensiva relación de los debates filosóficos provenientes de Inglaterra y de Alemania. En los últimos tiempos, además, se ha llegado a la conclusión que la crítica radical de la razón, proveniente de Francia, es peligrosa para toda la empresa que significa la propia teoría crítica, por lo cual Habermas ha tomado el toro por los cuernos y ha buscado en las conferencias sobre el discurso filosófico de la modernidad, demostrar tal peligro a partir de las dificultades internas de algunas de las principales posiciones de la elaboración francesa de teorías. El motivo que a él le impulsa es el mismo que se presenta en la Dialéctica de la Ilustración, para Horkheimer y Adorno, por cierto, que la crítica de la Ilustración no debe abandonarse en las manos de sus detractores, sino que tal crítica debe reconstruirse a partir de algo más preciso y por ello más importante en la valoración, de modo que se pongan de relieve sus momentos correctos y se dé lugar a la crítica de sus excesos. Habermas quiere de esta manera dar un reimpulso a sus investigaciones críticas, en la línea de Adorno y Horkheimer, al entrar en discusión con algunas posiciones que él considera exuberantes en el marco de la crítica francesa de la razón, que para él, aunque practicada desde la izquierda no deja de ser fatalista, retórica y tenebrosa. Creo, que por el momento es suficiente en cuanto a la relevancia de los aspectos filosóficos del libro en cuestión...

FGD: ¿Cómo se establece el nexo discursivo de Habermas -en general- con la teoría de la sociedad y -en particular- con las ciencias sociales institucionales? O, si usted así lo prefiere, un punto de unión con la sociología y con la ciencia política... A veces se comenta que Habermas es un autor muy abstracto, que es difícil encontrar concreción en el sentido de una utilidad o aplicabilidad de sus tesis... ¿Qué piensa usted al respecto?

L. Nagl: Habermas ha participado en congresos de sociología desde los años sesenta, pero en especial en los setenta. Ahí ha presentado varias conferencias teóricas que han sido una especie de parteaguas en la discusión de la sociología y de la ciencia política internacionales. Ha intentado además, en el Instituto de Starnberg (RFA), llevar adelante -en una nueva edición- los inicios del incipiente contacto entre la investigación social empírica y la teoría crítica, que comenzaron los fundadores de la Escuela de Frankfurt. Ahora bien, hay que decir que el núcleo de las investigaciones de Habermas, clara e inequívocamente está orientado por el vínculo con la gran teoría de la sociedad. Es decir, Habermas mismo ha trabajado muy poco en sociología empírica; sin embargo, varios de sus colaboradores han producido avances en ese terreno... En el interior del debate politológico de los últimos tiempos hay una serie de discusiones, por ejemplo en relación al concepto de poder; en la cuestión relativa a la creciente sustitución de una sociedad de trabajo (Arbeitsgesellschaft) por una sociedad de pos-trabajo (Postarbeitsgesellschaft); en la pregunta de si es posible que conceptos humanos (Humankonzepte) jueguen todavía un papel significativo en el análisis social, o si ese tipo de conceptos deben ser reemplazados por conceptos sistémicos en la línea de Parsons, Luhmann, etcétera. En este contexto, Habermas ha planteado con una gran agudeza crítica su propia gran teoría alternativa de la sociedad. Muy conocida es por supuesto su crítica de la teoría sistémica, avanzada en el curso de los años 70, siempre por medio de nuevas rondas de discusión con Luhmann. No deja de ser interesante que en sus nuevos libros, Habermas toma posición en el debate en torno al fin de la sociedad de trabajo, justamente en los momentos en que habla del "envejecimiento del paradigma productivo" y en la medida que argumenta en contra de una visión abstracta de la sociedad humana como sociedad productiva que no permite ninguna comprensión posible de lo social (una interpretación dogmática, que puede estar referida a Marx). Más directamente en función del interrogante sobre una teoría del poder, Habermas ha expresado sus posiciones a partir del escrito Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, en donde critica varias

concepciones de la necesidad legitimatoria del poder y en donde presenta ideas en cuanto a la demarcación crítica del poder político. Ahora, en su nuevo libro, formula nuevas ideas mediante algunas objeciones crítica a la teoría foucaultiana del poder. Productos politológicos y sociológicos en esa dirección han sido avanzados--sobre todo--por sus alumnos" y colaboradores. Por Axel Honneth, quien en su estudio sobre Foucault, *Crítica del Poder*, ha centrado la atención en preguntas teórico-científicas de carácter sociológico y politológico. Naturalmente, puede afirmarse que Habermas sólo muy raras veces ha trabajado como científico-social-empírico, aún cuando él ha mostrado un gran interés en las investigaciones empíricas; quizá esto haya sido así por un doble estatus que se remonta a su condición de teórico de la sociología, pero también de filósofo. Hay quienes consideran que esto se remite a una especie de rompimiento con los intentos iniciales de la Escuela de Frankfurt temprana, cuyos Estudios sobre el carácter autoritario, estuvieron comprometidos con técnicas de investigación empiristas...

FGD: A manera de pensamiento en voz alta, tengo la impresión de que después de Marx, Parsons y eventualmente Luhmann, es difícil encontrar un gran sistema en el campo de las teorías sociales... sospecho que Habermas, en una dirección contraria a los propósitos de la vieja teoría crítica de la sociedad, en cierto sentido ha intentado la fundación de la teoría social desde "lo sistémico", aunque, ciertamente, no en el sentido de un sistema cerrado...

L. Nagl: Por una parte, Habermas ha sostenido que sería correcto entender en Marx la presentación de una descripción estructural de formaciones sociales determinadas bajo el título de una lógica de las clases en *El Capital*. Habermas se siente comprometido con los motivos centrales de tal lógica, pero considera que esa descripción estructural no es sino una especie de prelude para una contribución crítica del espacio social reificado y figurado sistémicamente. De aquí que pueda afirmarse que Habermas no es un teórico sistémico, sino más que eso: es un pensador, en cuyos enfoques se utilizan los motivos inmediatos de la teoría de sistemas para una explicación de la sociedad. También puede afirmarse que esos enfoques han concluido en un modelo de la acción-comunicativa-democrática como instancia crítica frente al modelo sistémico de la reificación de la sociedad. Habermas ha cifrado muchas de sus esperanzas en esta instancia crítica, de modo que ha intentado incorporar a su teoría de la sociedad eso que Marx como visión final de una sociedad racional tiene frente a los ojos, por cierto, "la asociación de los productores libres". Naturalmente y de modo continuado, Habermas se ha distanciado de los estilos ortodoxos de formación de teorías en el marxismo, hasta el punto que critica la teoría leninista del partido como vanguardia del proletariado y sostiene que tal teoría desemboca en una ideología legitimadora de la ortodoxia neoburocrática en el interior de los socialismos realmente existentes, que hace imposible la codeterminación social, por ejemplo, sobre el proceso productivo, sobre lo que debe producirse y en torno a la estructura de control político de todo el acontecer social y económico. Habermas considera de acuerdo a cierta cercanía con los filósofos de la Praxis de Yugoslavia, que tales modelos de codeterminación, independientemente de cuán perfectos o imperfectos pudieran ser, suponen siempre un socialismo sin democracia, lo cual en ningún caso es un modelo marxiano, sino una forma ortodoxamente petrificada de los motivos de Marx. Por esto, frente a muchos de los reformadores del socialismo realmente existente, debería rescatarse al Marx verdadero, aquel que habla de una asociación de libres productores como el estadio final de una sociedad racional...

FGD: ¿A partir de lo dicho podría inferirse una idea de la modernidad y de la postmodernidad en Habermas? ¿Qué tendría que ver esa idea con la crítica de las sociedades existentes?

L. Nagl: El concepto de lo postmoderno ha surgido originalmente del malestar estético en la modernidad organizada conforme a fines; sólo a partir de ese nivel es que ha entrado en debate. De acuerdo a la experiencia se ha llegado simplemente a concluir que algunas construcciones proyectadas con criterios lógicos de utilidad, son estéticamente insuficientes, amén de que a menudo no se atienen realmente a la estructura humana de las necesidades. Es por esto que en el campo de la arquitectura se comenzó a cuestionar las "obras racionales conforme a fines". Precisamente en el occidente americano se da el comienzo del debate en torno a la postmodernidad. Esta discusión se amplió en general al espacio filosófico. Diferentes teóricos franceses sostienen que la "razón" va más o menos de la mano con "dominación" y que cada forma de utilización del concepto de "racionalidad" conduce no a otro punto que hacia una frenética tecnología y a un enmudecimiento complementario de las necesidades. En contra de esta estrategia de una crítica radical de la razón, en el marco de la postmodernidad, Habermas ha insistido con Marx en el hecho de que una transformación racional de la sociedad, un cambio de la misma a partir de una liberación generalizada de las necesidades, no podría renunciar sin más a los conceptos de "racionalidad" y "razón", sino que cada vez más debería intentar liberar de sus estrechos significados tecnológicos al concepto de razón. Habermas entiende a la modernidad conforme a cuatro determinaciones que presenta en el capítulo introductorio del libro al que nos hemos venido refiriendo:

### 1. El derecho al individualismo

Este derecho no ha existido en la realidad de las sociedades arcaicas y estamentales de la premodernidad. La disposición del particular se supeditaba ahí a una estructura fija. La Ilustración, por lo contrario, ha establecido productivamente el derecho del individuo a ampliar su libertad (siempre y cuando no interfiera en la libertad de los otros). Esto ha devenido en una noción/fin de toda sociedad que se autoconsidere "racional": En Marx es algo así como el medio de la idea utópica de los "productores asociados libremente", en un mundo de rendimientos laborales que pueden aumentarse a medida que se da la reducción creciente de la jornada de trabajo. Así, el hombre logrará, cada vez más, liberarse del reino de la necesidad y acercarse al reino de la autorealización.

### 2. El derecho a la crítica

Aquello que debe tener vigencia en una sociedad no puede ser impuesto sin más a los particulares, ni siquiera mediante "estímulos de poder" con la estrategia de conseguir la obediencia obligatoria o en su caso la aceptación de buena fe. Este es el caso de la solución que ha ofrecido el socialismo real: Ahí se entiende al partido como el representante de la razón en y de la historia y se supone a un particular sin crítica, que en su individualidad llega a distanciarse (o a no estar nunca en) de la autocrítica y a adaptarse al estado de cosas. Esto, para Habermas es algo así como un "fuerte y peligroso institucionalismo". Con el principio de la modernidad se implanta como criterio alimentador de la racionalidad crítica a la cuestionabilidad crítica de todas las exigencias normativas y científicas, así como de todos los principios estéticos.

### 3. El derecho a la autonomía

Este principio está íntimamente ligado a los dos anteriores. Frente a las exigencias sistémicas de carácter social, el individuo debe poder disponer de las oportunidades de actualización que resultan de la crítica, que al fin y al cabo en su ejercicio, presupone la responsabilidad de cada uno. Sólo a partir de este concepto es que se puede llegar a delinear una "dialéctica" de la sociedad, que implique una influencia recíproca de las instituciones y de la acción de los particulares.

#### 4. El derecho a la autoconcepción del proceso histórico

La cuarta connotación de la modernidad que Habermas menciona en su introducción se remite a la formulación de Marx, de que el género humano debe intentar tener en sus manos la dirección de su destino. Como los tres anteriores, éste es también uno de los más importantes motivos de la modernidad, igual que ellos es insuperable e ineliminable en cualquier forma de la postmodernidad.

\*\*\*

Aunque sólo sea de una manera apresurada, es necesario decir que según Habermas estos cuatro principios se pueden encontrar ya en Kant, aunque formulados incipientemente. Para él, sólo en los escritos de Marx llega a conseguirse un determinado significado social. Según su lectura de Marx, tales principios han sido "traicionados" en el socialismo real y en el juego recíproco entre teoría y acontecimiento, en ese contexto, puede hacerse valer el punto de vista de un moderno Marx frente a los nuevos desarrollos de la ortodoxia...

FGD: Usted se ha referido a los cuatro principios de la modernidad de los que habla Habermas, siempre en relación al marxismo ortodoxo... al socialismo real... ¿Cómo contemplarlos a la luz de la política institucionalizada de las sociedades occidentales? ¿En especial en aquellos lugares en donde la socialdemocracia ha jugado un papel destacado en el Estado?

L. Nagl: También al respecto se ha manifestado Habermas con claridad desde los años sesenta en su escrito Historia y Crítica de la opinión pública. Ahí sostiene que la democracia en las sociedades occidentales es aún una forma imperfecta y rescatable, que precisa de mejoras de los principios de la modernidad. Es decir, de los principios de la deliberación democrática. En la medida en que en las democracias occidentales una gran cantidad de las decisiones se obtienen en base a compromisos de camarillas, según mecanismos políticos de toma de decisiones en los que las necesidades del género humano -de las que ya se ha argumentado- no llegan a problematizarse y se les presenta como intereses estables, inmutables, petrificados... en esa medida la esfera occidental de lo público aparece como frenada por el exceso de influencias mediadoras y su idea fundamental de una participación democrática real de todos en los asuntos de su competencia, no tiene lugar. Se trataría, entonces, de desmontar esas democracias formales del occidente, que se determinan mediante influencias mediatizadoras y en base a compromisos de camarillas... se trataría de ampliarlas por medio de una concepción democrática radical. En esto Habermas no es un simple apologista del sistema democrático empíricamente existente en las sociedades occidentales. El ve justamente en este punto algunos de los déficits más graves sobre los que hay que trabajar. Entre otros, por ejemplo, el hecho de que en el capitalismo desarrollado no se hayan cumplido muchas promesas de justicia social: Sin duda las tendencias del Estado social han desarrollado determinadas prácticas compensatorias, pero en esta época de ofensivas neoconservadoras, de reducción de las tendencias del Estado de bienestar, el capitalismo desnudo es algo que está cada vez más a la orden del día. También contra estos desarrollos Habermas se ha manifestado con especial perspicacia.

FGD: ¿Por qué es importante hoy día volver a reflexionar sobre Nietzsche y Heidegger como lo hace Habermas en su nuevo libro?

L. Nagl: En principio hay que enfatizar que Habermas no ha optado arbitrariamente por tal relectura. De ello ha dado repetidas justificaciones. Hace algunos decenios publicó los escritos nietzscheanos de teoría del conocimiento en la Editorial Suhrkamp y en la

introducción a los mismos puede leerse -entre otras- una formulación en el sentido de que a partir de la teoría del conocimiento Nietzsche es un autor que puede ser "desintoxicado". Con la edición de esos escritos, Habermas buscaba fundamentar sus opiniones y tenía la esperanza de que no se podría encontrar ninguna conexión negativa con la contemporaneidad. Con motivo de esa esperanza en una descontaminación de Nietzsche, Habermas tenía como trasfondo una serie de argumentos políticos. Y se entiende que esto haya sido así. Para un pensador alemán y/o austriaco, es especialmente difícil un proceso por medio del cual se pretenda más o menos revalorizar y tornar -por así decirlo- respetable a un filósofo central que hasta hoy ha sido considerado como un precursor del fascismo. Habermas no se ha sustraído a esa dificultad de la reflexión y se ha quedado en la línea que marcara Georg Lukács en El asalto a la razón, en donde se busca demostrar el rol precursor de Nietzsche y Heidegger en la renuncia a una reflexión sobre la sociedad racional. Para modificar su opinión Habermas ha tenido que experimentar la imparcialidad de un nuevo Nietzsche, que repentinamente se ha vuelto a poner a debate en el extranjero. En el discurso francés juega un papel dominante, tanto en Foucault, como en Bataille y naturalmente también en Derrida. En este contexto Habermas nolens volens ha tenido que recomenzar a partir de una relectura, una discusión de la obra de Nietzsche. Por supuesto, el resultado es preponderantemente negativo, y esto se debe a que Habermas opina que la fantasía de un dionisiaco sin límites, que Nietzsche determina en su obra temprana, así como el principio "formalmente vacío y peligrosamente rellenable" de la voluntad de poder, requerirían de una crítica continua, que Habermas intenta presentar y que delinea básicamente en su nuevo libro. Sin embargo, con todo respeto, puede decirse frente a esta forma en lo esencial políticamente motivada de la lectura de Nietzsche por Habermas, que en el terreno de las experiencias del abandono de una moralización de cara a la historia, los análisis de Nietzsche sobre la teoría del poder, resultan ser mucho más interesantes -desde una perspectiva filosófica y politológica- de lo que Habermas parece admitir: en los hechos la política realista es precisamente un medio y en aquellos casos en que responde a una lógica equivocada, muchas de sus dimensiones pueden concretamente reconducirse a la luz de las categorías nietzscheanas. Estoy convencido, por ello insisto, con todo respeto frente a las opiniones políticas de Habermas en su apreciación de Nietzsche, que es posible una reevaluación permanente, crítica y filosóficamente informada de ese pensador. Justamente éste sería el camino para rebatir a aquellos que con simpleza han hecho de Nietzsche un fascista. Algo aproximado vale para Heidegger, aunque por supuesto, en este caso con mayores niveles de explosividad, puesto que Heidegger no fue un precursor sino un defensor directo del fascismo establecido y después de la caída del Tercer Reich, nunca ha tomado ninguna distancia crítica explícita de los horrores que acompañaron a esa dominación. Sin embargo, Heidegger es naturalmente un autor muy interesante cuando se le pone en correlación con sus críticas a lo frenético de la tecnología, que especialmente en el terreno del moderno debate ecológico cobran cada vez más influencia. Esto es así porque él defiende la tesis central de que en el occidente muchas formas productivas denominadas por él bajo la noción de Ser (Sein), han llegado a un punto de agotamiento básicamente destructivo de las relaciones racionales, tanto en la naturaleza como entre los hombres. También para Heidegger valdría la posibilidad de aprehender en muchos contextos de sus análisis negativos de la tecnología, a pesar de las reseñas políticas que Habermas sugiere. El mismo ha definido su postura frente a Heidegger de la siguiente manera: Sería irresponsabilidad para un alemán, no mostrar temor en el contacto con Heidegger, sobre todo por el papel que éste jugó en las épocas más sombrías de la historia alemana (y en su preparación suplementaria); un tratamiento imparcial de su pensamiento, es por ello, razonablemente dicho, una perfidia. Por otra parte, es importante observar que Heidegger -de nueva cuenta- aparece en Habermas como una preocupación a través del discurso americano de la filosofía analítica: tanto en Richard Rorty como en otros importantes representantes de la así llamada filosofía posanalítica se deja ver lo cada vez más

interesante de las concepciones acerca de la retórica y la composición (Dichtung) del Heidegger tardío. De aquí que no sea extraño que Habermas -gracias a su intensivo contacto con el análisis lingüístico del ámbito angloamericano- haya reexperimentado la necesidad de un nuevo ajuste de cuentas con Heidegger. Así pues, no sólo el debate francés en torno a Heidegger, sino también el angloamericano han obligado a Habermas a retomar su lectura de la ontología existencial y de la filosofía madura de Heidegger...

FGD: ¿Cuál es su opinión acerca de la crítica de Habermas a Foucault, Bataille y Castoriadis?

L. Nagl: Estoy convencido que la crítica de Habermas a Foucault está elaborada de tal forma que no es posible suscribirla en su totalidad. En el capítulo noveno del Discurso filosófico de la modernidad Habermas opina, en lo fundamental, que Foucault ha descrito la "era del hombre" en su teoría de la duplicación empírico-trascendental mediante una constelación categorial fundamental (retroceso y retorno del origen, conciente-empírica y trascendentalmente). En este contexto Habermas ha manifestado la necesidad de encontrar una especie de "puerta de salida" de esta modernidad determinada filosóficamente a partir del sujeto. Como alternativa a la teoría de la duplicación de Foucault, Habermas ha ofrecido su teoría del discurso intersubjetivo. Ahora bien, yo creo que en estas consideraciones de Habermas sobre Foucault, hay dos puntos claves que no han sido bien entendidos. Primero, hay que enfatizar que la descripción foucaultiana de la modernidad a través de la teoría de la duplicación es concluyente y por ello interesante; empero, de ninguna manera son definitivas las consecuencias que Foucault infiere, y que por cierto, Habermas comparte, en el sentido de que en la forma de explicar la modernidad por medio de la "duplicación" resulta necesario un distanciamiento de la centralidad problemática de la modernidad. Más o menos podría mostrarse ya en las reflexiones de Foucault, que su intento de una historiografía genealógica, que debería conducir hasta el umbral de la "era del hombre", no cumple con lo que promete. Esto lo han demostrado profusamente Dryfus y Rabinow en su estudio acerca de Foucault. Además no es difícil percibir que en la teoría del discurso de Habermas, de ninguna manera hay una alternativa a la teoría de la duplicación. En lugar de esto, más se repiten en casi todas sus determinaciones las características fundamentales de la idea foucaultiana de la "era del hombre". Ni la teoría del discurso (que distingue entre un discurso real y una comunidad ideal de entendimiento y así repite a través de la segunda, a la teoría de la duplicación empírico- trascendental) es una alternativa al paradigma foucaultiano, ni tampoco lo es genealógicamente hablando la propia arqueología de Foucault. De esto resulta una situación que a mi me parece necesario no dejar de lado: reconsideración y nueva puesta a debate de las bien descritas constelaciones fundamentales de la modernidad en Foucault. Una segunda apreciación es: ni la fantasía evasiva de Habermas ni la de Foucault permiten una salida de tal constelación. Es decir, yo creo que Habermas no ha podido "superar" con su teoría del discurso a la constelación fundamental de Foucault, que a decir verdad es una fantasía acrítica en muchos de sus aspectos. Por esto no suscribo las opiniones de Habermas en su último libro, relativas al tema.

Por lo que toca a Bataille, creo que Habermas apenas si se ocupa de manera muy introductoria con algunos de sus escritos. Entre otros motivos, esto es así, porque Habermas se inclina por una lectura de Bataille en la línea de Walter Benjamín, que para el desarrollo y ampliación histórica de la teoría crítica son relevantes, pero para el tema en cuestión no llega bien a bien a reconstruir. Su presentación de Bataille se concentra básicamente en el problema de lo heterogéneo, mientras que el asunto del eros sagrado, tema central del libro más importante de Bataille no es discutido con profundidad, como lo hubiera requerido; de aquí que también en este punto sería posible una "contralectura" frente a Habermas. Desde luego que éste describe algo muy interesante en relación a

Bataille, a saber, la zozobra del impulso vanguardista (del surrealismo) en un lenguaje (Rede) político muy difícil de deslindar respecto del fascismo. Este cuadro viviente -"Avantgard", Anarquismo, Fascismo- que determinó de facto muchos modos de conformar teorías durante los años treinta, es tematisado en Bataille, por Habermas, de manera interesante.

En relación a la crítica que Habermas hace de Castoriadis, quiero decir solamente que casi en ninguno de sus puntos la comparto. Yo creo que Castoriadis es prácticamente uno de los más interesantes y refinados pensadores marxistas; que él en muchos aspectos "more sophisticated" que Habermas ha desarrollado el concepto central de la autonomía, como una noción clave de la modernidad, y que la inculpación apresurada de Habermas en el sentido de que los desarrollos de Castoriadis sería una filosofía de la conciencia, está en lo esencial equivocada. Además, estoy convencido que el concepto-consecuente de la autonomía filosófico-concienal que Habermas plantea en su artículo de la Revista Merkur ("Moral u, Sittlichkeit"), de ninguna manera es convincente. En mi opinión aquí sería necesario regresar punto por punto a Castoriadis, a su sinopsis problemática de la que hay mucho que aprender, más allá de Habermas...

FGD: Para finalizar esta charla, una última pregunta: ¿Puede decirse que existe un vínculo teórico entre la Teoría de la Acción Comunicativa y el Discurso Filosófico de la Modernidad en el sentido de un "nuevo desarrollo" de la primera?

L. Nagl: Sí, efectivamente, es posible establecer tal vínculo sin ninguna dificultad. La teoría de la acción comunicativa es un intento por dar una explicación sistemática de una moderna teoría de la sociedad, mientras que el Discurso Filosófico de la Modernidad es una especie de estudio acompañante, menor, que busca delimitar la posición de Habermas frente a otras viejas y nuevas con las que compite. Es natural, por esto, que en el último libro se den supuestas las categorías centrales, de las que sólo puede encontrarse su determinación fundamental en la magna teoría de la acción comunicativa de 1981, a lo largo de casi 1,200 páginas. Un indicio de esto es, por ejemplo, el corto capítulo final sobre Luhmann, que da por supuesto todo un debate de más de quince años y que sólo trae a colación una corta recapitulación de la controversia precedente. Lo cierto es que Habermas se ha colocado con estos dos textos en el centro del debate europeo, y esto no es poca cosa. Naturalmente aún está abierta la cuestión acerca de la solidez de las categorías centrales de la teoría de la acción comunicativa. Con toda seguridad puede afirmarse, que la historia de la recepción de este texto en el ámbito europeo muestra una concentración en los temas del mundo de vida y sistema, así como con la propuesta alternativa a la conciencia. Todo esto ha sido motivo de muchas objeciones que dan lugar a una necesaria precisión, a otro "saneamiento sistemático" de la teoría de la acción comunicativa, que a mi modo de ver no pudo conseguir Habermas con su Discurso filosófico de la modernidad. Si éste quiere defender su posición en el centro de la formación teórica europea, precisa de una nueva explicación hoy ausente de sus categorías centrales, cosa, que insisto, no logró en su último libro...

FGD: Gracias por la charla.