

POSTMETAFISICA VS. POSTMODERNIDAD: EL PROYECTO FILOSOFICO DE LA MODERNIDAD

Guillermo Hoyos Vásquez

"Un sentido de la historia humana como la historia de metáforas sucesivas nos permitiría ver al poeta, en el sentido genérico de un hacedor de nuevas palabras, de un modelador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie" (Richard Rorty, Contingency, irony and solidarity, p. 20).

Quiero plantear el asunto de las relaciones posibles entre modernidad y postmodernidad, con la ayuda de tesis encontradas, por decir lo menos, de Richard Rorty en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad* y de Jürgen Habermas en su *Pensamiento postmetafísico*¹. Para la solución del problema que se plantea entre los dos pensadores, acudiré a la sugerencia de Albrecht Wellmer, de una *Dialéctica entre modernidad y postmodernidad*, que permita en cierta manera una autosuperación de la modernidad, sin tener que negarla para acercarse a las "propuestas" postmodernas².

¹ En otro lugar, *Argumentos* (Cientifismo, modernidad, educación), Nos. 24/25-26/27, Bogotá 1990, p. 208-216, he hecho una presentación del *Discurso filosófico de la modernidad* de Jürgen Habermas, en la cual hago especial énfasis en el desarrollo del pensamiento habermasiano desde sus primeros escritos hasta el *Pensamiento postmetafísico*, para hacer comprensible el sentido revolucionario del "cambio de paradigma" de la filosofía de la conciencia y de la reflexión a la teoría de la acción comunicativa. Igualmente allí expongo sistemáticamente las tesis de Habermas con respecto a la modernidad.

² No creo necesario entrar a detallar toda la bibliografía correspondiente, pero no quiero omitir cuatro textos, a mi parecer fundamentales, para asumir esta perspectiva: Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989; J. Habermas,

Ante todo quisiera indicar que si bien la problemática en torno a modernidad o postmodernidad tiene su origen y manifestación cultural más en las artes y la literatura que en la filosofía misma, esto no significa que se trate de un problema más de la estética que de la filosofía: como si precisamente por estar las primeras más cercanas a la sensibilidad y la segunda más vinculada con la razón, se pudiera arreglar el asunto tomando partido aquellas por la condición postmoderna, esquiva a la razón y estetizante, y conservándose la filosofía fiel a su vocación moderna racional³. Esto en cierta manera significaría de nuevo una dicotomía entre filosofía y estética, muy cercana a la dicotomía de la tradición entre razón y sensibilidad o entre lo uno y lo múltiple.

Y se trata precisamente de superar la dicotomía: pero no mediante una nueva reconciliación en un renovado sentido de racionalidad, en el que se desvanecieran finalmente la diversidad, las múltiples perspectivas de la realidad, las diferencias. Pero tampoco, para evitar una nueva unidad violenta, se tiene que renunciar a todo tipo de relación de las perspectivas, culturas y formas de vida. Habermas ve en las propuestas del romanticismo, sobre todo en *Las cartas para la educación estética del*

Nachmetaphysisches Denken, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988 (hay traducción al español en Taurus, Madrid y México); Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, New York 1989; Albrecht Wellmer, *Zur dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985. Por otro lado hay una magnífica compilación de textos para comprender la problemática de modernidad y postmodernidad: Wolfgang Welsch (Hrsg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, VCH, Acta Humaniora, Weinheim 1988; también en castellano hay algunas compilaciones, entre las que destacamos: Josep Picó, *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid 1988 (allí entre otros se encuentran textos importantes de Wellmer y de Habermas). Personalmente me acerqué a la problemática entre modernidad y postmodernidad de la mano de Wolfgang Janke (Universidad de Wuppertal, Alemania) en sus cursos de 1985-86, de los que tenemos una apretada síntesis en su libro *Postontología* (Traducción e introducción de Guillermo Hoyos Vásquez), Universidad Javeriana, Bogotá 1988.

³ Debo aquí hacer referencia a una excelente monografía sobre el tema, que bajo mi dirección escribió Carolina Alzate, y de la cual aprendí mucho: *Generación de mundo. Modernidad y postmodernidad en torno a la experiencia estética de la vanguardia*, Universidad de los Andes, Bogotá 1991 (mimeo).

hombre⁴ de Schiller, la preocupación por relacionar ámbitos de la vida que se han disgregado como consecuencia de la modernidad. El arte como "forma de comunicación" ofrece una reconciliación más modesta entre sensibilidad y razón, entre lo particular y la masificación, adelantándose a formas absolutas de solución o a esteticismos esquivos a toda relación. Lo que busca el arte y la educación estética es posibilitar la resurrección del sentido común, negado por la disgregación y por los discursos especializados de la ciencia y la moral.

Por ello quizá la mejor solución al final pueda ser precisamente buscar una autosuperación de la modernidad, que no renuncie a su proyecto. Pero naturalmente que, si no se trata sólo de términos, es decir de acumular nuevas categorías, -modernidad, seudomodernidad, paramodernidad o postmodernidad-, lo que habría que proponer sería un renovado proyecto histórico, más modesto, falible (reformable) y realizable gradualmente, en el que se obvien lo más posible tanto los extremos de un racionalismo ilustrado protagónico, como los de un antirracionalismo anarquista o de un indiferentismo frívolo y cínico⁵.

¿Qué significa esta autosuperación? Ante todo habría que tener en cuenta el sentido de tareas "in-finitas" del proyecto de la modernidad. Se trata de una propuesta que no puede descansar en ningún modelo, sino que siempre tendrá que ser renovada y recreada. Este es el sentido de "in-

⁴ Friedrich Schiller, *La educación estética del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid 1968. Ver: J. Habermas, "Excurso sobre las cartas de Schiller acerca de la educación estética del hombre" en: *El discurso filosófico de la modernidad*, *op. cit.*

⁵ Algunos materiales previos, preparatorios al estudio sobre "Cultura, modernidad y modernización", elaborado por Miguel Angel Hernández, Rubén Jaramillo y Lisímaco Parra para la Misión de Ciencia y Tecnología (en: *Misión de Ciencia y Tecnología*, Volumen 2, Tomo II, M.E.N., D.N.P., FONADE, Bogotá 1990, p. 479-592), se ubican en esta perspectiva. Además quisiera desde un principio remitir a los lectores a mi trabajo para la misma Misión, en el que detallo algunos de los temas apenas sugeridos aquí, y del cual tomo literalmente algunos apartes pertinentes, "Elementos filosóficos para la comprensión de una política de ciencia y tecnología", en: *Misión de Ciencia y Tecnología*, Volumen 3, Tomo I, M.E.N., D.N.P., FONADE, Bogotá, 1990, p. 13-74.

finito" que sugerimos, como algo en movimiento, nunca terminado⁶. Por tanto, antes de abandonar apresuradamente tal proyecto, habría que analizar las posibilidades de su renovación⁷. Habermas las ve fincadas en un cambio de paradigma: de la razón monológica, de la filosofía de la conciencia y de la reflexión, a la razón comunicativa y dialogal. Este cambio de paradigma daría la posibilidad de desarrollar un discurso diferenciador tanto con respecto a las diversas regiones del mundo de la vida (objetivo, social y subjetivo), como en relación con las diversas culturas y épocas históricas.

Por cuanto este discurso parte de un reconocimiento intrínseco de las diferencias, de la heterogeneidad, de la perspectividad, historicidad y contextualidad del "ser", se habría superado con ello la metafísica, sin renunciar a las tareas de la filosofía: poder dar razón en la cotidianidad y en la historia de lo que es posible conocer, de las formas de obrar y de las posibilidades de comprometerse auténticamente con los ideales de vida bella. Esto equivale a ensayar un discurso postmetafísico, articulado comunicativamente en el mundo de la vida, con pretensiones de entendimiento mutuo apostando a las mejores razones y argumentos. Y ante todo a las mejores razones y argumentos con respecto a la pregunta: "¿Qué es

⁶ Este es el sentido que da Edmund Husserl, según mi interpretación, a las "tareas infinitas" de la filosofía, que son las que constituyen su "teleología" en íntima relación con la "teleología de la historia" y con la "teleología de la intencionalidad", en la cual radica su inclinación a la "razón" y cierta habituación a buscarla en todas sus formas, para evitar su "naturalización", su objetivismo, el cansancio, la rutina. Ver Edmund Husserl, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" en: E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires 1981, p. 135-172; Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Grijalbo, México 1991; Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, UNAM, México 1962; Guillermo Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

⁷ Este es el sentido del agresivo trabajo de J. Habermas, "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt" (La modernidad - un proyecto inacabado) en: J. Habermas, *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, p. 444-464, al cual contesta de manera igualmente agresiva Jean-François Lyotard, "Respuesta a la pregunta: qué es lo postmoderno?" en J.-F. Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona 1987 (traducido allí como: "¿Qué es lo postmoderno?").

el hombre?". Así la acción comunicativa habría asumido todas las críticas y motivos del postmodernismo, sin tener que renunciar al contenido normativo de la modernidad; por tanto, sin renegar definitivamente a la competencia propositiva de la razón y de las teorías.

1. *El campo de debate*

Si algo reclama para sí el discurso postmoderno es el poder reconstruir el "topos", la situación, el contexto mismo de la discusión contemporánea, en búsqueda de su autenticidad y acontecer originario, antes de imponerle algún sentido, interpretación o racionalidad, en lo que consistiría precisamente "el terror" con el que se inician todos los discursos modernos.

Ya desde su invitación al debate en 1981, fija Habermas coordenadas bastante rígidas, pero que en el decurso del mismo se van matizando. Allí se habla de tres formas de conservatismo⁸.

a) Los *conservadores jóvenes*, quienes, a partir de una radicalización de lo estético, proclaman un antimodernismo irreconciliable con las tareas de la modernidad. Aquí se ubican los críticos fundamentalistas de la razón occidental, quienes consideran no sólo agotado, sino tiránico el proyecto de la modernidad. En este aspecto el postmodernismo no se merece el apelativo de conservador. La condición postmoderna tiene como expresión la tolerancia, el pluralismo, la multiplicidad de formas de vida. Los extremos del postmodernismo están en el esteticismo, el anarquismo y el irracionalismo, que confieren a lo "otro de la razón" las mismas propiedades que critican a la razón: absolutismo, dogmatismo, seudonormatividad.

b) Los *conservadores viejos*, quienes ni siquiera se ocupan de la problemática de la modernidad. Para ellos de todas formas la reconciliación está en volver a las tradiciones premodernas (neor aristotelismo, neotomismo, neoescolástica). Este lugar lo ocupan quienes temen todavía a la razón, a la mayoría de edad, al debate público, y se lamentan de la

⁸ Ver: J. Habermas, "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt", *op. cit.* En *El discurso filosófico de la modernidad* ya se modera el tono de la discusión y se matizan los calificativos, pero se conserva esta "topología" (Ver: I, lección primera).

pérdida de unos valores fueron imposiciones; pérdida que más bien es consecuencia lógica y afortunada del proceso de modernización en sociedades culturalmente premodernas.

c) Los *neoconservadores*, quienes afirman sin vacilar los triunfos del espíritu moderno, -restringidos por ellos a los de la modernización-, y se consideran sus nuevos adalides. Sin compartir el pesimismo con respecto a la ciencia y la técnica, coinciden con los postmodernos en considerar agotado el discurso libertario de la ilustración. Se inclinan más bien a hablar de "posthistoria": la modernidad ya dio sus frutos; lo que nos queda de ella, lo más valioso, es la ciencia y la técnica moderna, que ahora entra en su proceso de desarrollo final. Una teoría general de sistemas pretende adaptar a este futurismo, mediante un hábil discurso de "inclusión", los ámbitos social y personal del mundo de la vida, esquivos a modelos de racionalidad sistemática⁹. En ella se niega definitivamente en nombre de una perspectiva metabiológica, que es el nuevo ropaje del naturalismo, la filosofía¹⁰, y encuentra su trivialización definitiva la razón práctica en una concepción de sociedad, en la que pueden reencontrarse la tolerancia y el pluralismo de los postmodernos con el cinismo y frivolidad de los neoliberales.

En esta "topología" debemos ubicar la acción comunicativa en complementariedad con el mundo de la vida. La tarea, como ya se ha insinuado más arriba, es avanzar en el proyecto de la modernidad, sin confundirla con mera modernización o progreso, sin reeditar proclamas heroicas y absolutas, y al mismo tiempo sin desesperar por los errores y desviaciones, propios de una razón comunicativa y falible.

⁹ *El discurso filosófico de la modernidad* termina con un "Excurso" sobre la apropiación de las tradiciones de la filosofía del sujeto por la "teoría general de sistemas" de Niklas Luhmann, sobre todo en su último libro: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987. La frase que precede al "Excurso", con la cual termina Habermas la última lección del *Discurso*, es apocalíptica: "¿Quién más que Europa podría extraer de sus propias tradiciones la visión, la energía, el valor de penetración -todo aquello que fuera necesario- para quitarle su fuerza mentalizadora a las premisas, que liberadas ya hace tiempo de la metafísica, ahora en nombre de la metabiología obligan ciegamente a la conservación e incremento del sistema?".

¹⁰ Ver: J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 32.

2. La condición postmoderna.

La concepción de Rorty con respecto a la situación actual está muy bien expresada en el título de su último libro: *Contingencia, ironía y solidaridad*. En efecto, se trata de reconocer y asumir con todo el realismo propio de la modernidad la condición humana: y ésta está atravesada en todas dimensiones y en todas las situaciones por la contingencia. La solución a la contingencia bien puede ser la solidaridad, pero todavía más fundamental podría ser la actitud personal, de autenticidad, de ironía, de sano hedonismo y bien entendido egoísmo, ante la vida y el destino. En lugar de buscar de nuevo una relación entre ironía y solidaridad, Rorty prefiere mostrar las diferencias entre estas dos concepciones de la vida, en un esfuerzo, en un primer momento de análisis, por no privilegiar ninguna de ellas y más bien describirlas en su especificidad.

En el fondo del problema se trata más bien de dos tipos de escritores, con estilos específicamente diferentes, cuyas "historias" no podrían ser reducidas a un lenguaje común: Nietzsche y Marx, Heidegger y Habermas escriben metáforas distintas. Autores como Kierkegaard, Baudelaire, Foucault son útiles como ejemplos de una vida privada deseable, la de la autocreación y autonomía: en cambio, autores como Mill, Dewey, Rawls, más que ejemplos, son compañeros de camino y de lucha, en un esfuerzo altruista por reformar las instituciones y hacerlas cada vez más humanas¹¹.

Es cierto que nuestra tradición idealista y racionalista, tanto desde el punto de vista de la filosofía ortodoxa, como sobre todo del cristianismo, nos lleva a privilegiar la solidaridad, la moralidad de corte kantiano, la desconfianza en la particularidad; pero precisamente es el mérito de los pensadores heterodoxos, los maestros de la sospecha, haber conservado vivo ese sentido profundo de la vida material, personal, no renunciable; porque también en nombre de la solidaridad y de la razón ilustrada se han instalado muchas inquisiciones, se han excluido muchos lenguajes y se han cortado muchas cabezas. Y las personalidades individualistas, amantes de la propia vida, no siempre han sido quienes han perseguido a los demás, ni los intolerantes, ni los dogmáticos.

¹¹ Ver: R. Rorty, *op. cit.*, p. XIV.

Veamos por tanto qué quieren decir quienes escriben sobre autonomía y autenticidad y quienes escriben sobre solidaridad y justicia. Un tipo de escritores nos permite captar que las virtudes sociales no son las únicas y que hay que redescubrir la manera de llegar a ser un nuevo hombre, inclusive con un nuevo idioma, aquél que pudiera llegar a expresar nuestra mismidad. Los otros nos recuerdan las fallas de nuestras instituciones y prácticas sociales y nos invitan a criticarlas, recreando de nuevo el lenguaje en la más auténtica crítica de ideologías.

Uno y otro discurso tienen pleno sentido; no puede reducirse el uno al otro so pena de absolutizar de nuevo uno de los dos. Por ello propone Rorty una "utopía liberal", en la cual la ironía en su sentido más auténtico sea tanto más universal. "Una cultura postmetafísica -escribe- no me parece menos posible que una cultura postreligiosa, y tan deseable como ésta"¹².

Naturalmente que en dicha cultura postmetafísica también se tiene en cuenta la solidaridad; pero ésta no es el resultado de una reflexión teórica, por ejemplo sobre la esencia del hombre o sobre la contingencia del individuo y su necesidad del otro, tampoco es una norma moral deducida de imperativos kantianos; la solidaridad humana es más bien un fruto maduro de la imaginación, un resultado de la actitud cercana a la sensibilidad, a los detalles, a la singularidad. En otras palabras, el proceso que nos permite ver a otros seres humanos como "uno de nosotros" más que como "ellos" es un asunto de descripción detallada, cuidadosa y libre de lo que efectivamente son quienes nos son menos familiares y constituye el intento de redescubrir una y otra vez lo que somos auténticamente nosotros mismos. Esta tarea no es la de una teoría, la de la reflexión o la de una búsqueda de pretendidas verdades, más profundas quizá que el nivel de nuestro lenguaje, ese universo metafórico en el que somos, nos movemos y nos interrelacionamos; dicha tarea sólo puede ser la de discursos eminentemente literarios como la etnografía, el reporte periodístico y en especial la novela.

Nos encontramos pues en una concepción holística del lenguaje y de la hermenéutica, de la cual no es posible salirse y tampoco es necesario, en la que no se absolutiza nada, a no ser precisamente la contingencia del

¹² R. Rorty, *op. cit.*, p. XVI.

lenguaje con respecto a sí mismo; allí no se adora, ni se respeta nada, no hay nadie con categoría de divinidad o de absoluto o de único; todo se trata como un producto del cambio y del tiempo: nuestro lenguaje mismo, nuestra conciencia, nuestra comunidad, nuestros ideales. Por ello el lenguaje no es un medio de expresión de la conciencia o algo que tuviera que adecuarse a una realidad que lo trascendiera. El lenguaje es más bien el "medium" absoluto en el que tejemos metafóricamente nuestra historia como una verdadera rapsodia de narraciones, que la abren cada vez más, y entre las cuales no tiene sentido preguntarse por las más adecuadas, sino por las más ricas, imaginativas, creativas y diferenciadoras.

Es este poder creador y recreador del lenguaje el que ya estaba en los planteamientos centrales del romanticismo: la verdad se va creando más que encontrando. Por ello el cambio cultural se debe mucho más a un talento para hablar de modo diferente, que a una competencia para argumentar bien; esto llevó a los románticos a preferir siempre la imaginación contra la razón¹³.

Por todo lo dicho, habría que destacar en primer lugar la función que ha jugado la crítica con respecto a los valores de la modernidad: no sólo los ha puesto en duda, sino que ha ayudado a reflexionar sobre ellos y a aquilatarlos. Sólo se ha comenzado a diferenciar modernidad de modernización en el espacio abierto por dicha crítica. Esto es lo que nos lleva a una confrontación entre ambas posiciones, la de los que pretenden continuar el proyecto de la modernidad y la de quienes prefieren abandonarlo, no absolutamente, sino en un sentido que permita aprender de la crítica.

Esto por lo pronto significa que se ha superado el señalamiento de la postmodernidad como pura arbitrariedad; más bien se descubre en ella ese compromiso insobornable con el pluralismo, la tolerancia, las diferencias, la apertura, el antidogmatismo. En una palabra: "Esta comprensión de la 'postmodernidad' rompe los esquemas de la cronología, de las épocas, del progreso, de la superación y del éxito. Precisamente en ello se diferencia esencialmente la actitud postmoderna de la moderna. Y esto se ve

¹³ Ver: R. Rorty, *op. cit.*, p. 7.

mucho más claramente desde el foco de la postmodernidad, en el motivo de la pluralidad"¹⁴.

Quiere decir que la pluralidad no es sólo consigna de lucha sino también íntima motivación para el postmodernismo. En cierta manera es su propio paradigma. Su articulación se da desde los fundamentos mismos de la vida y no sólo en el nivel del discurso. Es decir, la pluralidad no es sólo un fenómeno cultural, sino que penetra los fundamentos mismos de la sociedad en el mundo de la vida, de la misma manera que la cultura ya no es mera "superestructura" de la vida.

Esta especie de "ontología de la diferencia y de la pluralidad"¹⁵ constituye el cambio de perspectiva fundamental: no se trata de una euforia irresponsable e indiferente. Se busca más bien poder ofrecer al futuro la pluralidad existente y la que a partir de ella pueda desarrollarse ulteriormente: pluralidad de formas de conocimiento, de formas de vida, de orientaciones culturales, de interpretaciones, de paradigmas, de discursos, etc.

Pero de nuevo, esta pluralidad puede degenerar en uniformidad de perspectivas o diferenciarse cada vez más y enriquecerse en la diferenciación¹⁶. Quizá precisamente la comunicación de las diferencias es lo que logra abrir cada vez más perspectivas.

De esta forma, es decir conservando la actitud comunicativa, se podría responder desprevenidamente al escepticismo con respecto a la

¹⁴ W. Welsch (Hrsg.), *op. cit.*, (Introducción), p. 13.

¹⁵ Me siento legitimado para usar el término "ontología" en este contexto con base en el bello texto de Foucault acerca de "*Qué es la ilustración*" en: *Sociología* 8-9, Facultad de Sociología, Unaula, Medellín junio de 1985, texto que termina hablando de una "ontología del presente": "se puede optar por una filosofía crítica que se presentara como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien, se puede optar por un pensamiento crítico que tomara la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad. En esta forma de filosofía que fundó una forma de reflexión, de Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, he tratado de trabajar" (p. 95). Habermas comenta este texto en su homenaje al morir Foucault: "con la flecha en el corazón del presente" "Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart" en: J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 126 stes.

¹⁶ Ver: W. Welsch, *op. cit.*, p. 20-21.

modernidad, que está en la base de las críticas postmodernas, que ya hablan de la muerte de la razón (¿muerte de Dios?) y de un adiós definitivo a las metanarraciones y a los grandes proyectos. En efecto, el pluralismo irreductible de los juegos de lenguaje y de los acontecimientos en su acontecer se resiste a todo proyecto englobante de unidad final. Si un proyecto tal llegara a realizarse definitivamente sería el desastre y la mayor tragedia. El que no sea posible realizarlo constituye nuestro destino abierto, feliz y lleno de esperanzas y promesas. Por esto, para los postmodernos radicales la búsqueda de consenso es violencia, el término razón es terror: "Dejadnos jugar, y dejadnos jugar en paz"¹⁷.

¿Puede entenderse la crítica postmoderna como la apertura y búsqueda de caminos a partir de la modernidad misma? Ante todo habría que señalar un aspecto profundamente ético del planteamiento postmoderno: el reconocimiento del otro en su diferencia. Al destacar la pluralidad como esencia de la realidad se está afirmando el sentido "ontológico" de dicho reconocimiento y de las diferencias que lo motivan y conservan; y esto influye tanto en los aspectos culturales como en los políticos y personales.

Esto significa desde el punto de vista político dar un voto de confianza a las múltiples formas de participación social diferenciada. En el reconocimiento de la heterogeneidad y en la afirmación de la pluralidad gana legitimidad una concepción de micropolítica cada vez más necesaria en la sociedad contemporánea, en la que las regiones, las culturas, los más variados grupos sociales, organizaciones de la más diversa índole, etc. reclaman reconocimiento público, autonomía y participación en las decisiones. La persona, el ciudadano común y corriente, el campesino, el obrero, el estudiante, cada uno quiere ser reconocido en su particularidad y desde ella quiere participar políticamente. Se trata de una concepción política que pueda tejerse con la multiplicidad de elementos sin reducir su especificidad.

¹⁷ Citado por A. Wellmer, de la conversación entre J. F. Lyotard y J. P. Dubost, en: "Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne" en: A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 54 (Traducción española en J. Picó, *op. cit.*).

Es muy posible que esta "micropolítica" pueda fortalecer el sentido de "macropolítica". Esta ya no podrá ocultarse detrás de los proyectos globales, de las metanarraciones, de las generalizaciones, que se olvidan de los derechos particulares de los "sin voz" y "sin representación". De esta forma una concepción de política a partir de la participación ciudadana, renovada y creativa, puede vigorizar de nuevo la democracia, más como espacio de intercambio enriquecedor de las diferencias y de propuestas de reforma, que como macro-programa identificador, reduccionista de la diversidad.

También desde el punto de vista de las formas de vida y de sus contextos culturales juega un papel transformador el amor a la pluralidad. Se busca terminar con formas de vida absolutas y con culturas dogmáticas. La identidad y la autenticidad personal se constituyen con tanto mayor vigor y riqueza, cuanto más se conserven abiertas a otras perspectivas y cuanto más sensibles permanezcan a nuevas y variadas motivaciones. Lo mismo ocurre con las culturas y contextos del mundo de la vida y de la sociedad. Quienes añoran "identidad cultural" contra apertura, condenan la cultura a su opuesto: el objetivismo, el naturalismo, el aislamiento, la exclusión, el cansancio, el dogmatismo y la intolerancia.

Quizá por estas razones se da una íntima relación entre postmodernismo y estética: "Pensamiento postmoderno parece ser sobre todo pensamiento estético"¹⁸. Baste con señalar cómo en la confrontación actual Lyotard acude al sentido de "lo sublime" en Kant, mientras Habermas - como ya se anotó- se inspira en "el arte como forma de comunicación" según Schiller, para hacer su propuesta de razón comunicativa.

Este privilegio del planteamiento postmoderno por la dimensión estética se justifica, si se tiene en cuenta cómo hoy la experiencia en los ámbitos de lo objetivo y de lo moral está cada vez más mediada por motivos estratégicos. La realidad se oculta cada vez más detrás de modelos de racionalidad instrumental. Quizá sólo la estética puede "salvar los fenómenos" y con esto devolvernos una realidad que antes de ser "valor de cambio", nos constituye individual, social y políticamente, en cuanto nos sitúa, nos abre, nos contextualiza, nos perspectiviza, nos hace reconocer nuestra finitud y nuestra contingencia.

¹⁸ W. Welsch, *op. cit.*, p. 41.

Lo que caracteriza a la estética como *medium* entre lo particular y lo universal, como reconocimiento de la sensibilidad que diferencia y abre, es lo que hemos destacado como constitutivo de la pluralidad. Esto significa una especie de nueva lógica: privilegio a lo específico; cuidado por lo particular; sospecha frente a la generalización.

Si la sensibilidad estética no se radicaliza en esteticismo, sino que se conserva en su especificidad y en íntima relación con el mundo de la vida, puede comprenderse que la postmodernidad no está tan lejos de antiguas intenciones de la filosofía, en el sentido de que la estética siempre se orientó hacia el logro de una "vida bella". También para la modernidad la estética prometió caminos de reconciliación entre las diversas esferas de la razón. Y si la "vida bella" siempre debería ser posible, entonces de nuevo habría que mantener abierto el futuro. En esto coinciden modernos y postmodernos. Para los últimos la apertura se da en los caminos marcados estéticamente¹⁹. Para unos y otros se trata de prepararnos en todo momento "para el viaje al futuro"²⁰.

Pero postmodernismo también puede ser relativismo a ultranza, resultado de un afán reduccionista de situar todo discurso, hasta que éste se disuelva totalmente en su contexto. Los orígenes de esta posición están en la crítica fundamentalista a la metafísica de la subjetividad y al positivismo. Siendo dicha crítica legítima, tanto desde la perspectiva del fenomenólogo como desde la de la teoría crítica, -como lo veremos más adelante-, sus consecuencias sin embargo son desastrosas, por moverse quienes la ejercen en un paradigma tan reduccionista y monológico como aquel que critican.

Con esto queremos decir que el punto de partida de la crítica del postmodernismo al proyecto de la modernidad no tiene en cuenta todas las posibilidades de dicho proyecto, sino que se ensaña en una visión unilateral de la modernidad, la del positivismo científico, la de la razón ilustrada, instrumental y monológica. De este modo comete el postmodernismo dos errores íntimamente relacionados entre sí: identificar la razón con una de sus funciones, la cognitiva y objetivante, y por ello mismo propo-

¹⁹ Ver: W. Welsch, *op. cit.*, p. 40-43.

²⁰ Peter Sloterdijk, "Nach der Geschichte" en: P. Sloterdijk, *Euro-Taoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.

ner como única solución a la crisis de la modernidad, la aberración de la razón, para instalarse en lo "otro de la razón"; en el caso de Adorno en la mimesis, en el de Rorty, en el lenguaje como metáfora universal.

3. *Modernidad y teoría crítica de la sociedad.*

Precisamente por el papel que jugó en los años 70 la *Dialéctica de la ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer para toda una generación de auténticos intelectuales comprometidos cultural, social y políticamente, sus tesis con respecto a la razón instrumental se pueden considerar como anticipos para quienes hoy desesperan de la racionalidad de la cultura occidental, para romper con el yugo de la razón moderna y con su contenido normativo.

La crítica a los autores de la *Dialéctica de la ilustración*, como precursores de la postmodernidad, se convierte por ello en un cuestionamiento de quienes apresuradamente quieren cobrar el "holocausto" a la razón misma y no más bien a una de sus deformaciones. Presupuesto para poder criticar a los padres de la Escuela de Frankfurt es la posibilidad de distinguir entre modernidad, modernización y racionalidad. No todo proceso de modernización como tampoco un solo modelo de racionalidad permiten avanzar en la realización de los ideales libertarios de la modernidad. Se busca poder volver a hablar de la razón sin sonrojarse, mostrando su deformación en la sociedad capitalista y en los regímenes estalinistas, y reconstruyendo a la vez aquellos ámbitos a los que hay que repatriarla cambiándole su paradigma: del monólogo y de la identidad, a la heterogeneidad y el diálogo.

Con esto queda claro el eje de la argumentación: *Sí* a la crítica de los postmodernos a cierta modernidad ilustrada y elitista, la de la razón protagónica, centrada subjetivamente; pero *no* a las posiciones postmodernistas esquivas a la racionalidad; por tanto, de nuevo *sí* a un pensamiento postmetafísico, pero *no* al relativismo postmoderno, con lo cual se apuesta y se da un último voto de confianza a la razón descentrada y comunicativa.

Pero este voto de confianza significa compromiso con la razón moderna para reconstruirla en lo que bien pudiera llamarse su Odisea: desde la razón en el sentido clásico del idealismo alemán, tal como es interpre-

tada por Kant y por Hegel, pasando por la crítica de Marx al idealismo, posición que radicaliza la Escuela de Frankfurt en forma de crítica de la razón instrumental, para terminar en aporías como la de la dialéctica de la ilustración o la de la dialéctica negativa o en soluciones como la de la razón contextualizada, falible y comunicativa.

La escuela de Frankfurt instaura una crítica de la sociedad, que incluye necesariamente una crítica de las ciencias, de la cultura y del arte, ya que la sociedad es una totalidad compleja en la que se relacionan las diversas formas de articulación histórica de la razón. La crítica del positivismo científico es el aspecto más conocido del pensamiento de los fundadores de la teoría crítica. A él atribuyen el que la esperanza de emancipación, fincada en las ideas de la ilustración, hubiera degenerado más bien en barbarie. Por ello reniegan de su fe en la actividad teórica actual, porque, de acuerdo con su diagnóstico, en la ciencia moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de la cultura²¹.

Es por tanto necesario analizar críticamente el sentido tradicional de ciencia y tecnología, que fácilmente conduce a instrumentalizar la razón al servicio de la productividad, y que le impide trascender tal tarea, quedando con ello reducida a optimizar el sistema económico-administrativo, al que se debe adaptar el hombre mismo. Parece por tanto que ya en el proceso de conocimiento puede hallarse la génesis de la alienación, cuando éste funciona exclusivamente como medio para un modelo desarrollista y se privilegian unilateralmente las ciencias naturales y la técnica, despreciando la reflexión y la dimensión crítica de la cultura. Esto lleva a la positivización de las ciencias en general²².

Al analizar en esta perspectiva el desarrollo de la ciencia y la técnica, como fuerza productiva primordial del capitalismo, se concluye en la

²¹ Ver: Adorno y Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires 1969, p. 7.

²² La crítica a la positivización de las ciencias en general está ya consignada en el texto de 1937 de Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires 1974.

necesidad de una crítica de la razón instrumental²³. En ella se constata cómo la consigna cartesiana, que en cierta forma inaugura la modernidad, de convertirnos en amos y poseedores de la naturaleza, motiva para afinar cada vez más los instrumentos de la dominación gracias a la ciencia y la técnica, binomio que cobra tal importancia en el desarrollo de la especie, que termina por opacar todos los demás momentos de la razón en la modernidad.

Esta crítica de la razón instrumental radicaliza el diagnóstico de ciertos analistas de la modernidad con respecto a la pérdida de libertad en aras de la racionalización del mundo de la vida, hasta llegar a su cosificación. La mejor expresión de esta radicalización se logra al caracterizar la existencia contemporánea en términos de unidimensionalidad y de administración total²⁴. Al funcionar la sociedad actual a partir de la lógica absoluta del consumo, se cierran todas las alternativas críticas y las formas de control son cada vez más sofisticadas; con esto se cancela el espacio político, se bagateliza el sentido de la opinión pública, gracias a la trivialización gradual de los medios de comunicación, y se dan a los individuos aquellas compensaciones que pueden hacerlos sentirse contentos en medio de una existencia desgraciada.

El desarrollo de la razón instrumental, su fuerza dominadora de la naturaleza, cobra tal impulso que se vuelve contra el mismo hombre. Es el proceso contradictorio, de no retorno. La cultura termina por ser anticultura. La razón se autoobjetiva y se domina a sí misma en lugar de emanciparse. En este lugar los padres de la teoría crítica se han inspirado en las concepciones nihilistas de Nietzsche y se han anticipado con ello a las tesis postmodernas de la razón como agente de la barbarie, en todas las formas posibles de razón carcelaria.

Para los autores de la *Dialéctica de la ilustración*, víctimas en su análisis de la perspectiva monológica de una filosofía de la historia, sólo quedan salidas no racionales: o anticipar la libertad posible como categoría escatológica; o llevar la reflexión hasta encontrar sus límites en una

²³ Así se titula otra de las obras de Max Horkheimer (1946), *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1969.

²⁴ Véase: Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Joaquín Mortiz, México 1969.

Dialéctica negativa, consistente en abandonar definitivamente la arena de los conceptos, las teorías y las críticas, para volver a los orígenes en la dimensión estética y en la mimesis, espacio esquivo a toda lógica de la identidad.

Pero estas soluciones al problema de la modernidad, así pretendan responder a la intención fundamental de la misma, no lo logran por permanecer prisioneras del paradigma monológico de la conciencia y de la filosofía de la historia. Se hace por tanto necesario un cambio de paradigma que permita una reconstrucción genética del materialismo histórico, inspirado por la siguiente pregunta: ¿qué le ocurriría a la teoría social si se cambiara su categoría fundamental de análisis, la de trabajo, por la categoría "acción comunicativa"?²⁵.

4. *El mundo de la vida y la fenomenología de la razón.*

En su confrontación con Rorty, Habermas propone buscar las posibilidades precarias de unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces. "La razón comunicativa, -afirma-, es ciertamente un cascarón inseguro y vacilante, pero no se ahoga en el mar de las contingencias, aun cuando tal zozobra en alta mar sea el único modo como puede 'dominar' las contingencias"²⁶.

Se parte por tanto de nuevo de la contingencia como experiencia radical de la condición humana. El mar de las contingencias es la experiencia filosófica de la modernidad y el variado periclitarse de la razón consigo misma. El lugar de tales experiencias es el "mundo de la vida", o si se quiere el espacio de la opinión pública, que para algunos se ha tornado laberinto y para otros es topos, lugar de decisiones, de cruce de caminos. El cómo orientarse en la vida, problema fundacional de la filosofía, cobra aquí su pleno sentido.

²⁵ Véase: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, p. 395 (Como ya se ha indicado, hay traducción al español en Taurus, Madrid y Buenos Aires).

²⁶ J. Habermas, "La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces" en: *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990, p. 185 (he modificado la traducción).

¿Puede todavía la razón orientarnos en un mundo tan abigarrado, tan lleno de contingencias que ya no es posible percibirlo ni pensarlo desde un solo punto de vista? ¿Y no consiste la experiencia de la modernidad en la apertura a la multiplicidad de perspectivas del mundo de la vida, a la diversidad de las culturas pasadas y por venir? ¿Y esta apertura no es la que nos permite cambiar de perspectiva, enriquecer nuestras tradiciones? Si la experiencia de la modernidad consiste no sólo en admirar cómo todo lo sólido se desvanece en el aire, sino precisamente en poder dar razón de dicho proceso²⁷, ¿tiene todavía sentido preguntarse por una orientación?

Tal orientación es posible si en el mundo de la vida se descubre una perspectiva privilegiada entre las múltiples perspectivas, desde la cual se reconozca la perspectividad de las perspectivas, y al mismo tiempo se pueda dar razón de la vida, desde la relatividad en la que se me da mi ser en el mundo, al abrirse en el horizonte de horizontes a las demás culturas y formas de vida posibles. Este doble movimiento de apertura y de síntesis, como actividad consciente racional, es el que caracteriza a la cultura moderna. Pero para muchos la experiencia de la modernidad parece llevar a lo contrario: como si sólo fuera posible continuar su proyecto abandonando la razón, que se ha tornado lastre o mera ilusión.

Esta es la discusión actual en torno a la razón y la modernidad. Porque la modernización gradual del mundo de la vida se ha logrado gracias a la racionalidad de la ciencia, la tecnología, las teorías sociales y políticas, el cultivo de las artes y las letras, el desarrollo de los medios de comunicación, etc. Pero al mismo tiempo la racionalización de ciertos espacios del mundo de la vida amenaza con extenderse, dada su eficacia, a todos los ámbitos de la cotidianidad. Esto es lo que llamamos colonización del mundo de la vida y olvido de la subjetividad, situación patológica de la sociedad contemporánea.

¿Es posible una actitud positiva con respecto a la modernización del mundo de la vida, sin pensar que el desarrollo transforma automáticamente todas las condiciones de vida? ¿Puede concebirse una realización gradual de la modernidad, en la cual se asuma en su totalidad la crítica

²⁷ Véase: Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, México 1989.

de talante postmodernista a la razón occidental de estirpe metafísica, sin renunciar *eo ipso* al sentido profundo de razón característico del proyecto filosófico?

El sentido de la razón desarrollado por la fenomenología husserliana tiene características muy semejantes a las que llevaron a los padres de la teoría crítica a abandonar dicho proyecto; pero al mismo tiempo, al recuperar la fenomenología el mundo de la vida como asunto primordial para la filosofía, ofrece el eje para el cambio de paradigma hacia una racionalidad comunicativa.

En vísperas de la segunda guerra mundial caracterizaba Edmund Husserl la crisis de la ciencia occidental en relación funcional con la crisis de la sociedad que marchaba hacia la barbarie. Para él la crisis consiste en que las ciencias en general se han absolutizado desde un paradigma unilateral de racionalidad, el de las ciencias exactas. Esto ha llevado necesariamente a deformar el sentido mismo de razón, con lo cual también las ciencias sociales y humanas y la filosofía misma han caído en el naturalismo y se han olvidado del hombre. El sentido unívoco de razón, propio del objetivismo de las ciencias, se convierte entonces en irracionalismo: "El positivismo, por decirlo así, decapita la filosofía"²⁸.

Pero esto es sólo un fracaso aparente del racionalismo, que pretendía realizar en nombre de la razón moderna la íntima relación entre mundo de la vida y conocimiento científico. El motivo del fracaso de la cultura racional moderna no se halla, empero, en la esencia del racionalismo, sino únicamente en su enajenamiento y ocultamiento dentro del naturalismo y el objetivismo.

Se trata pues de una distorsión de la razón basada en la ingenuidad positivista, en esa especie de "anteojeras metódicas" que fijan al científico en sus objetos y le impiden relacionar su actividad con el conjunto de sus acciones humanas. Por ello "el hombre moderno de hoy día no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre 'moderno' de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la

²⁸ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, M. Nijhoff, Den Haag 1962, p. 7 (Hay traducción al español, ver nota No. 6).

función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica"²⁹. Nada extraño por tanto que en nuestro mundo la desorientación sea cada vez mayor. Se tiene la impresión de vivir en un mundo que se ha tornado incomprensible para un hombre que pregunta en vano por la finalidad y por el significado de sus acciones. Y se llega gradualmente al momento en el que ni siquiera la pregunta misma tiene sentido.

Para caracterizar la situación de crisis no vacila Husserl en acudir a la dimensión estética. "Aquel ferviente esfuerzo por la formación -enfati-za-, aquel celo por una reforma filosófica del sistema educativo y de todas las formas sociales y políticas de la vida humana, que hacen tan digna de admiración la época de la ilustración, por tantos difamada, se nos hacen presentes en ese testimonio imperecedero del majestuoso himno de Beethoven y Schiller 'A la alegría' (An die Freude). Hoy en día sólo podemos seguir este himno con sentimientos de tristeza. No puede pensarse mayor contraste con nuestra situación presente"³⁰.

En esta situación ¿vale la pena todavía preguntarse por un sentido pleno de cultura? Husserl lo intenta: para ello hay que superar el sentido restrictivo de razón como mera "técnica teórica" y buscar individual y colectivamente por medio de reflexiones radicales el sentido profundo de responsabilidad frente al desarrollo de la ciencia y la técnica contemporáneas³¹.

La solución a la crisis de sentido y de racionalidad, propuesta por la fenomenología consiste en renovar la fe en la razón y en la tradición filosófica, para reconstruir el sentido prístino de las relaciones entre

²⁹ E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, op. cit., p. 8-9.

³⁰ E. Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., p. 8. En estricto postmodernismo habría que relacionar el discurso husserliano sobre la subjetividad con el poder y la libertad de quienes hicieron rodar muros que dividieron mundos, que ni las armas, ni los estrategas, ni los mercados habían podido comunicar. Poco antes de morir, en la celebración del acontecimiento liberador del 9 de noviembre de 1989, Leonhard Bernstein dirigía la sinfonía coral donde antes se levantaba el muro de dos guerras mundiales y de una guerra fría: y entonces se cantó con todo sentido el himno, que ese día fue a la libertad (*An die Freiheit*).

³¹ Ver: Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, op. cit., p. 9.

ciencia y mundo de la vida. Tal planteamiento no puede dejarse intimidar por la fuerza sugestiva de los prejuicios de moda y de sus fraseologías: "esta propuesta -hace decir Husserl a los postmodernos de su época (1935)-, ¿no es una rehabilitación precisamente en nuestro tiempo muy poco oportuna del racionalismo, de la ilustracionitis, del intelectualismo que se pierde en teorías divorciadas de la realidad, con sus consecuencias necesariamente desastrosas, de la hueca manía cultural, del snobismo intelectualista? ¿No significa esto querer volver otra vez al error fatal de que la ciencia hace sabio al hombre, que la ciencia está llamada a crear una genuina humanidad feliz y dueña de su destino? ¿Quién tomará aún en serio hoy en día tales pensamientos?"³².

A esta sospecha justificada contesta Husserl que para él la crisis de la cultura occidental ciertamente radica en una aberración de la razón, es decir en su naturalismo y positivización; por tanto al pretender reconstruir el auténtico sentido de racionalidad, propio de la tradición filosófica, matriz de la cultura y de la ciencia europea, él, el presunto reaccionario, fue mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras; porque la crítica al racionalismo no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una significación subalterna.

El proyecto de reconquista³³ de la subjetividad, olvidada por la ciencia, consiste para la fenomenología en una reconstrucción del mundo de la vida, en el cual la subjetividad y la razón se dan originariamente. La tarea de reconstrucción genética es doble: las ciencias tienen su origen de sentido en el mundo de la vida y nuestro mundo de la vida está relacionado con el mundo de la vida en el que tuvieron su origen la filosofía y las ciencias.

Seguramente, así Husserl no llegue a reconocerlo, la insistencia de Heidegger sobre el ser en el mundo y el modo de ser de la existencia

³² E. Husserl, "La Filosofía en la crisis de la humanidad europea" (Conferencia de Viena, mayo 1935) en: E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, op. cit. p. 159-160.

³³ Desde una perspectiva estética ha planteado este problema recientemente entre nosotros Julián Serna Arango, *La reconquista de la subjetividad*, Corporación Biblioteca Pública, Pereira 1990.

humana, reorienta en sus últimas obras el análisis intencional fenomenológico hacia el mundo de la vida. Es como si en un primer momento la crítica filosófica con respecto al objetivismo ingenuo de la actitud natural exigiera su "suspensión" para poder reencontrar la subjetividad. Este sería el cartesianismo de Husserl. Pero el desarrollo de su fenomenología no termina aquí, en esta concepción estática de la conciencia; porque si la conciencia inmanente es el lugar de la reflexión, el objeto de tal reflexión es en última instancia trascendente. Lo prerreflexivo, la experiencia misma precede a la reflexión, la trasciende genéticamente.

Por ello la fenomenología genética es un regreso al mundo de la actitud natural, caracterizada ahora como mundo de la vida, no para legitimar su dogmatismo con respecto a lo dado, sino para descubrir su génesis estructural. Por esto Husserl no se cansa de insistir en el mundo como horizonte, no sólo de sentido, sino precisamente de validez, es decir de aquella característica posicional de la actitud natural, desde la cual se argumenta racionalmente con toda legitimidad.

El mundo como horizonte universal de sentido es el que se nos da en situaciones, contextos, vivencias subjetivas; es el mundo como correlato situativo-subjetivo-vivencial; es el mundo en perspectivas; es el mundo de la doxa, de la opinión, de la experiencia prerreflexiva, previa a todo juicio, a toda objetivación; en este horizonte universal de sentido toda situación remite a otra, toda opinión puede ser relativizada por otra: como en el horizonte geográfico mismo, el horizonte de la intencionalidad permite ir determinando lo determinado como lo ulteriormente determinable. Husserl habla del horizonte interno de los objetos que se nos dan en el horizonte externo del mundo como horizonte universal. En el mundo todos los objetos son susceptibles de ser determinados cada vez con mayor riqueza, y de nuevo cada objeto remite en su horizonte exterior a nuevos objetos, semejantes o diversos, más o menos determinados, etc.

Ante este descubrimiento del mundo de la vida como mundo de la opinión, cabría sin embargo preguntarse cómo puede Husserl sostener su concepción de fenomenología como ciencia estricta y racional. Ante todo hay que anotar que Husserl sabe muy bien que aquí se encuentra en el mismo campo de la *skepsis*, es decir, en los orígenes mismos, donde tiene pleno sentido la expresión según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. Pero así como la opinión puede ser el origen del excep-

ticismo y por tanto de la antifilosofía, también ella tiene que ser la madre de la filosofía, porque precisamente es en el mundo de la vida, donde situativa, vivencial y evidentemente se nos dan las cosas mismas.

Es así como el mundo de la vida es a la vez fuente de evidencia y por tanto lugar de la ciencia estricta, y total inmediatez y por tanto obstáculo para un saber que requiere de distancia para poder pretender ser racional. El descubrimiento del mundo de la vida como tema de la fenomenología equivaldría por tanto a decir que cuanto más se acerque la filosofía a su objeto, tanto más se aleja de sus posibilidades de ser ciencia, y cuanto más pretende ser ciencia tanto más se aleja de su objeto.

Esta aparente contradicción entre inmediatez y evidencia por una parte y ciencia, razón y verdad por otra, es la que pretende solucionar Husserl, al orientar su análisis intencional hacia las estructuras del mundo como horizonte universal de sentido y origen de toda validez y racionalidad. El rigor del análisis fenomenológico consiste en reconocer en cada caso lo subjetivo-relativo-situativo del darse las cosas mismas. En una palabra: en el mundo de la vida como horizonte universal el fenomenólogo descubre la perspectividad de las perspectivas y su función genética con respecto a la objetividad y a la verdad, como síntesis de las múltiples perspectivas de lo mismo. Este relativizar las opiniones desde una visión superior a las perspectivas mismas, se conoció desde los orígenes de la filosofía en Grecia como teoría, como la actitud que permite superar la doxa y desarrollar la ciencia, la episteme.

Tres años antes de su muerte intenta Husserl su reconstrucción de los orígenes de la filosofía en Grecia. En la Conferencia de Viena, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, no es la primera vez que Husserl recurre a esta tradición. Ya en *Filosofía primera* y en *Lógica formal y trascendental* se encuentran aspectos importantes de la interpretación husserliana de nuestros orígenes en los presocráticos y en los clásicos de la filosofía griega. Lo novedoso del recurso a los griegos en este texto, es su pretensión explícita de poder reconstruir a partir del sentido originario de filosofía no sólo la razón misma de la crisis de Occidente, sino también las posibilidades de salvación.

La crisis de Occidente consiste para Husserl en un olvido del mundo de la vida. Este olvido conlleva necesariamente el autoolvido del sujeto, dado que éste se constituye auténticamente en su praxis mundovital. Tal

olvido viene causado por la primacía cada vez más absoluta del saber positivo y de la perspectiva unilateral noética que recorta el mundo, lo convierte en conjunto de objetos y reduce el sujeto a otra forma de objeto.

Es necesario por tanto que el hombre se reencuentre en el mundo de la vida como contexto universal de sentido y fuente inagotable de razones para validar y corregir sus puntos de vista. Pero para poder reconocer la perspectividad, es decir, la pertenencia, desde una perspectiva concreta, al mundo como horizonte, el hombre antes de filosofar ya se encuentra en el mismo mundo; y no sólo el hombre ingenuo de nuestros días, también históricamente "la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI a.C. En ella surge una 'nueva actitud' de individuos hacia el *mundo circundante*... los griegos la denominaron 'filosofía'"³⁴.

Es necesario caracterizar esta nueva actitud del hombre con respecto a su mundo circundante, para poder distinguirla del comportamiento mundovital ingenuo. Normalmente el hombre se encuentra en actitud natural, dirigido a su mundo y sin prestar atención a las estructuras mismas que le posibilitan este su estar dirigido a él. Es apenas natural que mientras el hombre en su práctica diaria se ocupa de esto o de aquello en el horizonte del mundo, no pueda advertir el horizonte mismo. El mundo como horizonte no puede ser tema del hombre, mientras su tema es aquello a lo que dirige inmediatamente su atención. Lo característico de nuestra conciencia de mundo es ser precisamente conciencia de algo concreto en el mundo: estamos tan interesados en ello, que en cierta manera nos objetivamos en lo que pretendemos intencionalmente. Al dirigirnos a algo, como que nos perdemos en ello y así perdemos el sentido de perspectiva y nos privamos de las otras perspectivas de mundo en su estructura de horizonte universal.

³⁴ E. Husserl, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", *op. cit.*, p. 143 (el subrayado es mío). En otro lugar he desarrollado más en detalle la argumentación husserliana a partir del mundo de la vida y del origen de la filosofía en Grecia: Mario Díaz y José A. Muñoz, *Pedagogía, discurso y poder*, Corprodic, Bogotá 1990 (Prólogo de Guillermo Hoyos Vásquez, p. 13-32). Para las relaciones entre la fenomenología y la teoría de la acción comunicativa ver mi trabajo "Comunicación y mundo de la vida" en: *Ideas y Valores*. Nos. 71-72, Universidad Nacional, Bogotá, agosto-diciembre 1986, p. 73-106.

Los griegos alcanzaron este nivel de reflexión sobre el mundo como horizonte universal de sentido, mediante un cambio de actitud, motivado por el admirar, el *thaumadzein*, esa curiosidad que nace al desprendernos de aquello que nos ocupa y nos interesa inmediatamente, para interesarnos por otras perspectivas, otras culturas, otras comprensiones del mundo. Esta curiosidad genera un interés teórico. Por ello puede caracterizar Husserl el origen de la filosofía en los siguientes términos:

*"Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí"*³⁵.

Para Husserl el descubrimiento de la filosofía consiste en el reconocimiento de la relatividad de cada cultura, de cada visión del mundo, de cada perspectiva del mundo. La cultura griega es en este sentido única, ya que ella misma se descubre como perspectiva necesaria del mundo, pero precisamente como perspectiva, es decir, como necesaria y relativa al mismo tiempo: en su relatividad reconoce la relatividad de toda perspectiva con respecto al mundo real y a la verdad. La cultura filosófica abre el mundo como horizonte universal, infinito, histórico, al reconocer que toda cultura es perspectiva, por tanto relativa, y ésta es su historicidad.

Podríamos preguntarnos por la motivación para llegar a relativizar de forma tan radical y absoluta el propio mundo de la vida, las propias tradiciones, la propia cultura. Los griegos vieron que era posible un dar razón; un responsabilizarse (*logon didonai*) de una forma de vida determinada, a partir de un análisis de otras formas de vida posibles. Naturalmente que una vida dedicada a la búsqueda de la verdad, es decir, una vida en la actitud de apertura a las múltiples perspectivas del mundo, es la vida que merece vivirse, es por tanto la vida asumida responsablemente.

³⁵ *Op. cit.*, p. 155.

Según Husserl esta actitud ante la vida funda en cierta forma una nueva humanidad y una nueva relación de convivencia comunitaria, que lleva a la labor conjunta, a la colaboración mutua a través de la crítica. En este sentido escribe en un manuscrito de 1935 que "la ciencia es asunto comunitario" (*Wissenschaft ist Gemeinschaftssache*): tanto la investigación científica, como sobre todo la ciencia primera, la filosofía, es actividad en cooperación social, en cuanto no sólo se desarrolla comunitariamente, sino que ella misma constituye comunidad, al abrir el propio mundo otras culturas y a otras formas de vida.

Pero la pregunta es si el mundo de la vida como tema de la filosofía puede ser reducido a correlato universal de una conciencia monológica, como la de la fenomenología husserliana, o a ser lugar de manifestación del ser en su facticidad absoluta, como queda reducido para la hermenéutica. De hecho, la perspectividad del mundo se privatiza, se hace solitaria, queda nivelada en el momento que las diversas perspectivas son sólo para una conciencia; el horizonte de sentido y de contextualización en el que se nutren las pretensiones de validez, queda reducido a una perspectiva absoluta en el momento que es el horizonte de un sujeto trascendental.

La comunicación que Husserl añora como consecuencia del descubrimiento de la filosofía y al mismo tiempo como fundamento de la comunidad iniciada en la actitud filosófica, se hace imposible desde que se privilegie el yo de la reflexión para que en diálogo consigo mismo critique, clarifique y discierna las diversas perspectivas y los diversos modos de vida. Mejor dicho: el mundo de la vida abierto por la fenomenología queda de nuevo cerrado subjetiva-reflexivamente en toda filosofía de la conciencia, orientada por la razón monológica.

Se hace por tanto necesario desarrollar la complementariedad originaria entre mundo de la vida y acción comunicativa, tal como lo ha propuesto J. Habermas, para que el mundo permanezca abierto, se desprivatice y las perspectivas recobren su voz.

5. *El pensamiento postmetafísico-La razón contextualizada y situada.*

La dialéctica de la ilustración termina en la desesperanza con respecto a la razón histórica, ya que ésta deviene necesaria y unívocamente racionalidad instrumental. En cambio, la fenomenología conserva la esperanza

de que la razón subjetiva pueda una vez más asumir responsablemente la tarea de la modernidad: el filósofo es el funcionario de la humanidad. Este optimismo de la fenomenología, superado su absolutismo, es heredado por la razón dialógica.

Pero tanto la concepción de razón histórica como la de razón subjetiva reducen la naturaleza de la racionalidad privilegiando el carácter ontológico-cognitivo-instrumental de la teoría. Sin embargo la razón comunicativa, si no quiere correr el riesgo de devenir mero consensualismo reformista, tiene que reconocerse heredera de las ideas fundacionales de la teoría crítica de la sociedad, al compartir con ella el *pathos* que anima su crítica y el compromiso radical que motiva sus propuestas³⁶.

Una concepción comunicativa de racionalidad parece poder responder mejor al sentido originario de razón, por cuanto a partir de la comprensión hermenéutica de las significaciones, textos y múltiples lecturas de la realidad, permite exponer las razones y motivos desde las diversas perspectivas, con lo que en el discurso y en la acción social animada por él, se van relacionando históricamente las diversas culturas y las personas, a partir de la idea de un mundo común a todas y de un proyecto diferenciado de racionalidad que los puede comprometer a todos, más allá de sus intereses particulares.

La razón comunicativa puede solucionar la aparente contradicción entre cierto absolutismo de la razón y cierto relativismo propio de su contextualización y situacionalidad: proponemos por ello una dialéctica entre modernidad y postmodernidad en un proceso de autosuperación continua de la cultura moderna, que la proteja de nuevos dogmatismos, como el de la ilustración, el del positivismo científico y más reciente-

³⁶ En este sentido no es necesario urgir una diferencia radical entre los planteamientos de Habermas desde la teoría de la acción comunicativa y los de los primeros pensadores de la Escuela de Frankfurt. Más bien habría que conservar el vínculo que une ambas propuestas: el radicalismo de la crítica de los autores de la *Dialéctica de la ilustración*, que siempre tiene que animar las propuestas "reformistas" que surjan del entendimiento mutuo y del consenso no coactivo de los participantes en la comunicación y en el debate democrático. Sobre la relación entre las dos versiones de "teoría crítica" ver: Helmut Dubiel, "Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der Kristischen Theorie" en: A. Hommeth et al. (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, p. 504-518.

mente el de la teoría general de sistemas. Dicha dialéctica permite a la cultura contemporánea reconocer la razón sin absolutizarla, al abrirse a la sensibilidad en todas sus formas.

Por tanto: entre el rechazo definitivo de la razón, propio del talante postmodernista y la fe renovada en una razón, de nuevo expuesta a aquella crítica, ¿es todavía posible des-subjetivizar la razón sin objetivarla de nuevo, en búsqueda de aquella racionalidad objetiva, que buscaban los autores de la *Dialéctica de la ilustración*? ¿Es posible descentrar la razón, mundanizarla, de suerte que efectivamente su escenario sea el mundo de la vida, horizonte de horizontes, como lo pretende la fenomenología?

Y descentrada la razón, contextualizada, ¿es posible de nuevo, una vez enriquecida en la apertura, relacionar la racionalidad fragmentaria de las múltiples perspectivas, en el reconocimiento de la perspectividad de cada cual y con la pretensión de trascender dicha perspectividad hacia la verdad, la justificación y la autenticidad? Si esto es posible, la razón no sólo puede ser moderna, sino que con ella la modernidad recobra su legitimidad como realización de la vida bella.

La dialéctica entre modernidad y postmodernidad que proponemos nos permite desplegar en todas sus posibilidades la multiplicidad de lo diverso, las diferencias, lo heterogéneo, pero no para dejarlo fraccionado y disperso, sino para buscar relacionarlo. Es decir, si el lenguaje es apertura a las múltiples perspectivas, culturas y formas de vida, también el lenguaje relaciona, selecciona, niega y afirma. Este es el poder de la distinción entre la dimensión lingüística de los significados y el nivel hermenéutico de las proposiciones, por un lado, y por otro, las pretensiones de verdad, justificación, corrección y veracidad de las mismas proposiciones, su nivel de referencia a una realidad que en todo momento es más que las perspectivas.

Esta posibilidad del lenguaje se aprovecha en la acción comunicativa, gracias a la cual es posible en el reconocimiento de todas las diferencias y contingencias, ir a la vez tejiendo acuerdos, teorías y propuestas que van ganando históricamente el consenso, puesto que hacen sentido en el horizonte del mundo de la vida y de la opinión pública. Es necesario que el lenguaje y el cultivo de las bellas letras no se dejen seducir por sus posibilidades infinitas de abrir, fraccionar y diferenciar, así como es

importante que la filosofía no se apresure a unificar, identificar y generalizar. En una relación de complementariedad entre literatura y filosofía podrían una y otra aportar a esta dialéctica entre modernidad y postmodernidad, sin apresurarse a tomar partido por uno de los extremos por fidelidad a la tradición o por la moda de los "postismos".

En este sentido cree Habermas hacer justicia a la tradición filosófica moderna, desde Kant hasta Foucault, tradición a la que pertenece y que critica, al indicar que su error estuvo en no liberar y desplegar oportunamente una subjetividad comunicativa, interactuante y solidaria, que se hallaba a la base de todos sus discursos. Más que una crítica a esta tradición, intenta Habermas "lingüistizarla", verbalizarla, articularla comunicativamente.

A mi modo de ver uno de los mayores aportes de la teoría de la acción comunicativa en íntima relación con las perspectivas mundovitales es poder conservarse en dialogo no sólo con la tradición, sino también con las diversas formas del pensamiento postmoderno, sin quedarse en su escepticismo³⁷. Es fácil que la crítica a la metafísica sea confundida

³⁷ No es posible aquí entrar a detallar la polémica que subyace a este título. En octubre de 1985 ataca J. Habermas a Dieter Henrich por pretender volver a posiciones metafísicas (sobre todo en su "lección inaugural" en Munich en 1981), superadas ya en el "giro lingüístico", bajo cuyo influjo también estuvo el mismo Henrich y que parece seguir siendo el único camino para superar "modernamente" las críticas a la subjetividad planteadas por el pensamiento postmoderno (J. Habermas, "Retorno a la Metafísica - ¿Una tendencia en la filosofía alemana?" en: J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 263 stes). A esta "recensión" contesta "generosamente" D. Henrich, "Was ist Metaphysik - was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas" en: D. Henrich, *Konzepte*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987. Allí se reafirma Henrich en la necesidad de desarrollar hoy el sentido de metafísica de Kant, heredado en parte por el idealismo, sobre todo por Fichte en su propuesta de explicitar la reflexión como mediación para el reconocimiento de la identidad del sujeto, que para Henrich significa hoy la idea y la "realidad" metafísica de la autoconciencia. Al mismo tiempo ubica Henrich la crítica a la metafísica instaurada por Habermas como "escepticismo". Es por ello que éste contesta en el homenaje a Henrich con "Metafísica después de Kant" en: J. Habermas *Pensamiento postmetafísico*, op. cit. p. 20 stes., reivindicando la posibilidad de hacer filosofía sin recaer en los absolutos de la metafísica, asumiendo la competencia lingüística y comunicativa de la razón, para conservar abierto el diálogo con los escépticos. Por ahora la discusión va en la nueva respuesta de Henrich en el homenaje

como reedición del escepticismo, pero esto no es hoy necesariamente del todo negativo. Un pensamiento postmetafísico debe poder hacer filosofía sin tener que reeditar las figuras de la identidad contra la multiplicidad, de la idea absoluta frente a lo contingente, de la fundamentación última y de la preeminencia de la teoría sobre la práctica. Sobre todo en el caso de un diálogo con el pensamiento contemporáneo en torno a la ética (con sus corolarios psicológicos, sociales y políticos), es necesario poder profundizar en la comprensión de los fenómenos morales y en la sensibilidad con respecto a ellos, antes de urgir modelos de fundamentación fuertes, heredados de la tradición trascendental, ciertamente más obligantes, pero que rompen desde un principio la relación con el interlocutor "postmoderno"³⁸.

El cambio de paradigma, de la filosofía de la conciencia a una razón comunicativa, permite analizar, reconstruir y criticar la racionalidad en sus procesos, tanto en la vida cotidiana como en el nivel de las teorías científicas: se busca por tanto una racionalidad más procedimental que absoluta. Esto lleva a reconocer la situacionalidad y perspectividad de la razón, en diversas etapas de la historia del pensamiento, en diversas culturas y formas de vida contemporáneas. Este reconocimiento sólo es posible en la medida en que se da todo su valor a la razón articulada en las ciencias, la cultura, la moral, el derecho, el arte, en una palabra, en el lenguaje, comprendido éste no sólo como conjunto de significaciones

a Habermas, "Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)" en: A. Honneth et al. (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, p. 106-170, en la que hace la propuesta de volver a los orígenes de la discusión sobre el problema de la subjetividad en el idealismo, analizando dos libros de mediados de abril de 1789: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* de Carl Leonhard Reinhold y *über die Lehre des Spinoza* de Friedrich Heinrich Jacobi.

³⁸ La crítica de Karl-Otto Apel al programa de fundamentación racional (débil) de la ética en Habermas se basó en la exigencia de una fundamentación fuerte, trascendental pragmática, que supere el mero recurso al mundo de la vida, fuente hipotética de comprensión y de comportamientos solidarios, costo que tiene que asumir la teoría de la acción comunicativa para no romper su diálogo con el escéptico (postmodernismo): "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken." en: A. Honneth et al. (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen*, op. cit., p. 15-65.

posibles, sino como portador de pretensiones de racionalidad, no sólo del conocer, sino también del actuar socialmente y del manifestarse auténticamente y comportarse sinceramente: esto ha significado el giro lingüístico de la filosofía actual.

Pero a la vez, la razón comunicativa en actitud eminentemente "moderna" y realista reconoce la funcionalidad de la razón en ámbitos como los de la economía, la administración y algunas regiones del derecho y de la política. Esto es lo que permite hablar de la necesaria complementariedad entre racionalidad comunicativa y racionalidad sistemática, para dar razón de la complementariedad entre reproducción material y desarrollo simbólico del mundo de la vida, en una propuesta compleja de conformación de la sociedad, que evite de entrada caer en los fundamentalismos y unilateralidades del idealismo o de la teoría general de sistemas³⁹.

Al mismo tiempo el reconocimiento de la contextualización de la razón abre nuevas posibilidades a comprensiones más diferenciadas y pragmáticas de la vida, de la sociedad, de la historia, y si se entiende bien, de la cultura y de la filosofía misma. Es esta *situacionalidad de la razón* asumida con todas sus consecuencias, la que obliga a pensar una vez más en las tareas de la filosofía, en obligada relación con la opinión pública, desde un contexto histórico y cultural determinado, como puede ser el de cada pueblo.

CONCLUSION

La contradicción entre modernos y postmodernos podría formularse de la siguiente forma. La crítica a la modernidad devela en la razón sus

³⁹ Ver: J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, T. II, VIII. Conclusión: De Parsons a Marx pasando por Weber, Taurus, Buenos Aires 1989; A. Honneth u. H. Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986. Allí aparece una de las críticas más fuertes a este acercamiento de Habermas a la teoría de sistemas de N. Luhmann en Thomas McCarthy, "Komplexität und Demokratie - die Versuchungen der Systemtheorie", p. 177-215 y una reiterada defensa de parte de Habermas de su intento por relacionar los dos conceptos de sociedad en su "Entgegnung", p. 327 stes..

limitaciones, casi que su impotencia para responder a la experiencia individual, heterogénea y auténtica; su virtud está en proporcionar el paso de lo particular a lo general, lo que la aleja de la cotidianidad. Por otro lado la experiencia postmoderna, sobre todo en su auto-comprensión estetizante enriquece lo cotidiano, pero renuncia explícitamente a todo intento de generalización, inclusive al discurso sobre dicha experiencia.

Miremos la misma contradicción desde otra perspectiva. Para la cultura moderna es constitutiva la diferenciación de los discursos y su especialización; para la crítica postmoderna esto aleja de la experiencia y de la autenticidad. Pero de nuevo: la garantía de que la estética pueda tener significado para la vida es que su contenido crítico, enriquecedor y específico no se derrame previamente en la indiferencia de la cotidianidad. Para que recree sentido debe la experiencia estética conservar su especificidad y para que dicha riqueza signifique algo para el mundo de la vida debe poder ser traducida cotidianamente.

Una solución a esta contradicción real creemos poder encontrarla en la complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa. En el mundo de la vida heterogéneo y diferente, contingente y en perspectivas vemos el "momento postmoderno" de una razón comunicativa y en su competencia propositiva su "momento moderno".

La crítica a la filosofía tradicional se ha centrado en el absolutismo de la razón, último refugio de la metafísica. Un pensamiento postmetafísico asume en su totalidad la crítica postmoderna pero no renuncia a la racionalidad. Por lo que esta crítica al fundamentalismo idealista, lo es al mismo tiempo a todo tipo de radicalismo, precisamente al cuestionar esta crítica la *unilateralidad de la razón*, se crea un nuevo clima de diálogo, comunicación y relación de la filosofía con los demás saberes y con el mundo de la vida y su espacio público.

Quiere decir que la filosofía ya no puede tomarse como dadora de sentido o como garante de la racionalidad de las ciencias, como tampoco de la moral, del derecho, de la política y de la estética o de la crítica literaria. Pero la filosofía tampoco puede desarrollarse únicamente como crítica de ideologías, cual parásito que se infiltrara en las demás ciencias sociales, sólo para criticar sin asumir ella misma ninguna posición. En el medio entre absolutismo fundamentador y el radicalismo negativo, se abre ahora para la filosofía la tarea sistemática de ser intérprete y

como vigilante de la racionalidad, al animar el diálogo y participar en él, como quien activa de nuevo el movimiento de un móvil que se traba persistentemente: entre lo científico, técnico y tecnológico, lo moral-práctico, lo político, lo estético y lo simbólico, tanto en el nivel de la teoría y de la crítica como en el de lo precientífico, de la cotidianidad y de praxis vital⁴⁰.

Esto ha permitido que la respuesta a la crítica de los postmodernos a la metafísica de la subjetividad, no necesariamente tenga que ser o una afirmación sin más de las tesis tradicionales de la filosofía de la conciencia o una negación total de la filosofía, sus tradiciones y sus temas. Porque también parece posible aceptar la advertencia acerca de los riesgos del subjetivismo y de toda filosofía con pretensiones fundamentalistas, reanimando a la vez la intención misma de la filosofía, su sentido crítico, su preguntar por la verdad, su antidogmatismo emancipador, su interés por la vida plena, sus pretensiones formadoras para la responsabilidad y para la vida pública.

En otras palabras⁴¹, hay que destacar la necesidad de la filosofía para constituir un pensamiento que pueda llevar a conceptos la actualidad de una sociedad, de suerte que a partir de su comprensión, tanto en la academia como en la opinión pública, se pueda incidir en la formación integral de los ciudadanos.

El análisis desde la filosofía de la crisis de la modernidad, indica hacia una solución en el reconocimiento de la diversidad de los saberes específicos, de las culturas y de las formas de vida. Esto quiere decir que una vez superada la discusión estéril por una racionalidad hegemónica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales, se sacan las consecuencias de su complementariedad necesaria: la ciencia y la tecnología requieren de la contextualización y socialización; y ésta sólo es

⁴⁰ Ver: J. Habermas, "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret" en: J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983 (Hay traducción al castellano en Península, Barcelona).

⁴¹ Me oriento para las consideraciones que siguen en el Panel sobre "Ciencias Sociales, contextualización y prospectiva" en el Seminario "La Universidad Nacional de Colombia y la política nacional de ciencia y tecnología", Bogotá, febrero 22 a 24 de 1989; ver *Memorias del Seminario sobre Ciencia y Tecnología*, Universidad Nacional - Colciencias, Bogotá 1989, sobre todo p. 152-156.

posible desde un horizonte más amplio de comprensión de la racionalidad a partir de las relaciones entre el desarrollo productivo y el fortalecimiento cultural de una sociedad concreta.

Este asunto exige hoy de la filosofía, superado el dogmatismo en el ámbito de los valores, recobrar el sentido interpretativo y discursivo específico de la razón práctica, para reorientar la problemática de la ética y la moral en el denso y contingente horizonte de la modernidad: entre la ironía del individuo y la reciprocidad social, en procura de la racionalidad que puede desarrollar la solidaridad humana.

Desde este punto de vista cobra toda su relevancia como tarea primordial de la filosofía el fomento de aquel sentido de racionalidad, en el que se manifieste no sólo la necesidad de la complementariedad de los diversos saberes, sino también el significado de la opinión pública y de la función social del intelectual en un esfuerzo por traducir aquellos saberes, interpretarlos y reincorporarlos hermenéuticamente y significativamente en el mundo de la vida. Así se asume la competencia propositiva de las teorías desde una razón comunicativa para fortalecer los procesos de cooperación social y de participación ciudadana.