LA FILOSOFIA DE LA CRISIS DE LO MODERNO

Jean Paul Margot

"Il faut être absolument modernes".

A. Rimbaud

"El deseo de ser moderno es un arquetipo, o sea un imperativo irracional, profundamente anclado en nosotros, una forma insistente cuyo contenido es cambiante e indeterminado: es moderno lo que se declara moderno y es sustentado como tal".

M. Kundera

El presente trabajo hace parte de un ensayo en torno a la modernidad y a algunos problemas relacionados con el término postmoderno. El objetivo general de dicho ensayo es distinguir varias propuestas temáticas que en su conjunto podrían significar *grosso modo* un acercamiento a la problemática de la modernidad desde su nacimiento hasta lo que hoy en día se ha dado en llamar la "postmodernidad". La primera aproximación va encaminada a la definición misma del término *modernidad* en cuanto palabra que ha expresado siempre la *conciencia de la discontinuidad del tiempo* de una época que, frente al pasado, se comprende a sí misma como un punto de transición hacia el alba de un nuevo mundo. El objetivo específico es mostrar que el término postmoderno tiene sentido, y que este sentido se enlaza con el hecho de que vivimos en una sociedad en la que existe un estado de ánimo, una *Stimmung* (Heidegger), diferente a las décadas anteriores y que esta sensibilidad merece nuestra atención.

1. La conciencia de la discontinuidad del tiempo.

Hoy se habla mucho de postmodernidad; es más, tanto se habla que casi ha llegado a convertirse en algo obligado distanciarse de este concepto, considerarlo una moda pasajera. Por cierto, la postmodernidad es una noción bastante controvertida, y por lo demás bastante enigmática, y todavía es demasiado temprano para evaluar el alcance de una discusión que está en vías de realizarse. Las interpretaciones son múltiples y frecuentemente contradictorias. Sin embargo, entre las muchas acepciones de ésta, hay una, creo, que permite llegar a un acuerdo: hablamos ante todo de postmoderno porque consideramos que, en alguno de sus aspectos esenciales, la modernidad ha concluido. Pero, el sentido en el que se puede decir que la modernidad ha terminado depende de lo que se entiende por modernidad. Por ello debemos intentar definir la palabra con mayor exactitud. Eso no es fácil porque hay demasiados vacíos y ambigüedades. Al carecer de una definición precisa, se procede por lo general a considerarla como derivada de "moderno", traducción del término latino *modernus* que podría venir, por contracción y elisión, de las palabras *modus hodiernus* (literalmente "el modo de hoy"), o del adverbio *modo* (ahora, en seguida).

La palabra aparece en la historia con el advenimiento de la instauración definitiva del cristianismo como religión oficial a fines del siglo V; se empleó por primera vez para distinguir el presente, que se había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano. Aparece así, constantemente, en la historia del cristianismo y de la Iglesia Católica hasta principios de nuestro siglo. Resumiendo lo esencial del estudio que E. Valenti ha hecho de la palabra *moderno*, y sus derivados *modernista*, *modernismo* desde el bajo latín del siglo VI hasta la segunda mitad del siglo XIX, diríamos que se trata de un término ambiguo usado "en las polémicas filosóficas y religiosas a partir del siglo X, con algún matiz sobreentendido de elogio o de reproche; o bien implica que los *moderni* son espíritus abiertos y antirrutinarios, que gustan estar al corriente de los últimos descubrimientos o de las teorías más nuevas, o bien se sobreentiende en él un velado reproche de ligereza y de aquel amor a la

novedad por la novedad que suele caracterizar a las mentes irreflexivas y fáciles de impresionar"¹.

Sin embargo, el término *moderno*, que marca la transición de lo antiguo a lo nuevo para definir el advenimiento de la época moderna, lo que hoy entendemos como el punto de partida de la modernidad, nace con el Iluminismo. Pese a sus vacilaciones, que limitan a veces las audacias de su pensamiento y otras se abandonan con entusiasmo a ellas, el modo como la filosofía de las Luces se representa el hecho de ser moderno, la conciencia de la época y la crítica de ella misma, da comienzo a lo que nosotros entendemos por modernidad. A partir de ese momento, toda nuestra historia es una historia moderna, el devenir no siempre recto de una época esencialmente crítica de sí misma. La historia de la modernidad es una historia de ruptura y continuidad, crítica y reafirmación. Un constante recrear de las raíces mismas del término moderno: la transición infinita a lo nuevo como contraposición crítica de lo antiguo. "Con cambiantes contenidos, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se pone en relación con el pasado de la antigüedad para verse a sí misma como el resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo"². Asimismo, a partir de ese momento en el que el proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración pone fin a la idea de que se es moderno por el hecho de volver la vista a los antiguos y de poner en relación el presente de la cultura con el pasado de la antigüedad, todos dan por sentado que lo natural puede ser conocido de alguna manera por el hombre por medio de la razón, o de la "astucia" con posterioridad a Hegel. Intoxicados por la *revolución* que se opera en los cerebros de los Voltaire, Diderot, Rousseau, d'Holbach, d'Alembert, Condorcet, Montesquieu y otros, antes de estallar en las urbes del reino de Luis XVI, los hombres ilustrados deshicieron el hechizo que los clásicos del mundo antiguo habían ejercido sobre el espíritu de los tiempos posteriores, determinando el paso de un tipo de pensamiento sobrenatura-

¹ Alfredo A. Roggiano, "Modernismo: origen de la palabra y evolución de un concepto" en *Eco*, Bogotá, 1982, No. 254, p. 212.

² Jürgen Habermas, "Modernity -An incomplete project", en, *Essays on postmodern culture*, Hal Foster (ed.), Washington, Bay Press, p. 3.

lista-mítico-autoritario a un tipo naturalista-científico-individualista. Racionalismo, empirismo, hedonismo, utilitarismo y eudemonismo convergen hacia la idea de que es preciso aprender en el Libro del Mundo lo que permite conocer la naturaleza humana y, de este modo, la capacidad que ésta tiene de alcanzar su pleno desarrollo. El culto a la razón y a la experiencia se prolonga en la creencia de que el hombre es *perfectible*, y de que la historia abre las puertas del camino al progreso. De ahí la convicción de que el pecado original no abruma inexorablemente a la condición humana, y que el hombre es capaz de hacer el bien. Gracias a la ciencia que el *esprit* inventa, y las técnicas que auxilian la mano, el poder humano se acrecienta, y la felicidad, que era "la obsesión universal de la época", está al alcance de todos. En la perspectiva descubierta por el prestigio de la *ratio*, donde los recursos de la "luz natural" son una invitación a no apelar más a la revelación de las Escrituras, y por la nueva concepción de la naturaleza física y del universo material que suscita la imagen de una naturaleza que abandona a su Creador, la felicidad natural representa algo nuevo en la visión *ética* de incontables hombres. El subrayar la búsqueda de la "felicidad terrenal" como un objetivo consciente, como un derecho, y hasta un deber para el hombre moderno, significa una revuelta contra la moral cristiana y la espera del otro mundo, menos durante la primera mitad del siglo XVIII.

El umbral que separa al siglo XVII, era del orden, de la jerarquía y de la disciplina, del siglo XVIII, era del triunfo de las ideas de progreso, igualdad y libertad, queda definitivamente franqueado con motivo de lo que P. Hazard denominó "la crisis de la conciencia europea". Para Hazard, se trata de la más importante crisis acaecida en la historia de las ideas entre el Renacimiento, de la que procede directamente, y la Revolución francesa, a la que se prepara:

*A una civilización fundada en la idea de deber, los deberes para con Dios, los deberes para con el príncipe, los "nuevos filósofos" intentaron sustituir una civilización fundada en la idea de derecho: los derechos de la conciencia individual, los derechos de la crítica, los derechos de la razón, los derechos del hombre y del ciudadano"*³.

³ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Fayard, 1961, préface, p. IX.

En este punto de ruptura que recubre treinta y cinco años, de 1680 a 1715, y en el que la manera de plantear los problemas filosóficos, religiosos, políticos y sociales franquea la enorme mutación llevada a cabo por la Europa moderna, la cultura de Occidente está en obra por lo que respecta a una parte decisiva de su presente y, quizás, de su porvenir. En este punto de ruptura surge la idea de que la condición humana, en sus rasgos fundamentales, puede modificarse gracias al dominio creciente del hombre sobre el mundo material, haciendo eco a la gran esperanza expresada sobre este tema por Descartes en su *Discours de la Méthode* (1637). Entre "la crisis de la conciencia europea" y los grandes sistemas que se edificaron después de 1750, entre el preludio de la era enciclopedista y el alba de la *Aufklärung* se configura una nueva forma de conciencia moderna. Es lo que describe Giambattista Vico en el último capítulo de *La Scienza Nuova* (1744): lo que él ve "hoy" es "una humanidad plena... difundida en todas las naciones por el poder de unos pocos grandes monarcas sobre este mundo de pueblos"; es también una "Europa radiante con tal humanidad que rebosa de todas las cosas buenas que contribuyen a la felicidad de la vida humana". Según este punto de vista, la *Modernidad* se caracteriza por un espíritu, o *Zeitgeist*, que encuentra su impulso conceptual en una nueva forma de conciencia de la discontinuidad del tiempo: se caracteriza por un "espíritu" que despliega los principios y las consecuencias del nuevo optimismo depositado en la Razón, con las posibilidades que ésta ofrece para una reorganización racional de la vida individual y colectiva, con la herencia de los avances de la ciencia de la Naturaleza desarrollados durante el siglo XVII, con los programas de secularización y libertad, con el progreso intelectual y la liberación del hombre, en fin, con unas ideas tan vivaces y provistas de tal fuerza agresiva, o defensiva, que subvierten los valores tradicionales de la inteligibilidad.

Expresión de la conciencia transfigurada de una época diversa que hereda las ambiciones prematuras de la ciencia mecanicista, las ambiciones frustradas del racionalismo cristiano, la nueva visión renovada del hombre racional que disipa la obscuridad que envuelve el mundo para explicar el orden subyacente y, de este modo, invocar el conocimiento y la posibilidad de una vida que es naturalmente buena, queda como *pâthos*

y con ello *arjé* de la filosofía moderna. A partir de la disposición del hombre para la *certitudo* de Descartes recibe el decir de lo que hoy somos, de lo que es ese hoy que estamos viviendo, la determinación de un *clare et distincte percipere*. Esta conciencia casi ininterrumpida se presenta como reafirmación incontenible, tanto en el pensamiento como en la acción, de la confianza en la certeza absoluta del conocimiento racional, en una certeza que, asequible en todo momento, se convierte en el núcleo de la fe moderna. Dicho núcleo consiste en la confianza en la Ilustración, o *Aufklärung* tomada en el sentido de "pensamiento en continuo progreso", de "filosofía del progreso", siendo éste el progreso de la Razón por oposición al irracionalismo, fuente de obscurantismo:

*La Ilustración ofrece la posibilidad y la conveniencia de un mundo desmitificado. La Ilustración sostiene que el mundo ha estado oculto por la bruma de la mitología durante milenios de autoconciencia humana. Bajo el velo del mito, el mundo era un lugar despiadadamente duro, de una crueldad intrínseca a su naturaleza. Según el punto de vista de la Ilustración, el mundo encubierto estaba embozado por la irracionalidad y, en consecuencia, por el sufrimiento, desde el mito primitivo hasta la compleja metafísica del Cristianismo*⁴.

Lo que Diderot, Kant, Hegel y Marx, entre otros, compartieron fue la certeza de que la razón podía disipar el mito y que ello era deseable. Conforme la razón y la ciencia triunfaran sobre el producto intelectual del obscurantismo humano -el mito-, se anunciaría el milenio histórico. Pero aquello que se reveló en Kant, la certeza de la Razón desplegándose en la historia, llegó a ser, después de culminar en Hegel con la afirmación de que la distinción entre lo real y lo racional ha sido suprimida, "el signo de una triunfal desventura"⁵. La libertad, que había sido la promesa y la premisa de la razón y de la ciencia, se desvió hacia el formalismo vacío o hacia la franca barbarie. Escondida detrás de la máscara que ocultaba sus afinidades históricas con las fuerzas del mal y lo irracional, la Ilustración destruyó horizontes y dejó al individuo moderno inseguro, carente de rumbo. En vez de instaurar la soberanía de la especie humana en un mundo al fin desmitificado, y de asegurar su dominio sobre una

⁴ George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, F.C.E., 1956, p. 115.

⁵ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1944-1946, *passim*.

naturaleza que debía llegar a ser autoexplicativa para quienes conocieran sus leyes y fueran capaces de interpretar científicamente su lenguaje, el programa iluminista de la modernidad condujo a una catástrofe cuyo infierno real a fuerza de maldad humana sobrepasa nuestra imaginación. Próxima la segunda mitad del siglo XX, la vieja sospecha, ya expresada por Rousseau en su *Discours sur le rétablissement des sciences et des arts* (1750), (y después por el propio Nietzsche) de que la Ilustración podía ser más un desastre que una solución para el problema humano cobra un nuevo vigor; lo que había sido inequívocamente bueno en el siglo XVIII se transforma en gran incertidumbre. Aquello que había sostenido anteriormente y hasta el límite la esperanza, aún se mantiene a sí mismo y a sus principios en teoría, pero en práctica se convierte en horror. "La época moderna" "Modernidad", que debía haber sido la más humana, y en la que las promesas emancipatorias del Iluminismo debían hacerse realidad, es, por el contrario, la más inhumana.

2. La metamorfosis epilodal del triunfo ilustrado

Los hombres de la Ilustración unieron en un programa enormemente ambicioso secularismo, filantropía, cosmopolitismo y libertad, sobre todo la libertad en sus muchas formas, dando así inicio a una campaña para desmitificar el mundo al que concebían como un lugar que podría llegar a ser benéfico si fuera correctamente interpretado y dirigido. No obstante, la Ilustración retrocede aún más allá del siglo XVIII. Está enraizada en el pensamiento de Platón y, según la Escuela de Frankfurt, en el mito decisivo del Occidente -el mito de Odiseo-. Ahora, lo que para Platón sólo podía ser vivido en el discurso resultó ser para Hegel algo que debía vivirse en la historia.

Para la Escuela de Frankfurt, como para Hegel, la razón, al menos abstractamente, es capaz de proponer la solución histórica a la problemática humana⁶. La razón considerada como posibilidad histórica y separada de la práctica histórica concreta, es capaz, por su naturaleza, de

⁶ Max Horkheimer, "Hegel y el problema de la metafísica" en *Historia, Metafísica y Escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 119-136.

negatividad. La razón critica la realidad de una manera que prepara el terreno para la reconstrucción de la inteligibilidad de la historia; la esencia de la racionalidad histórica está en la negatividad. Contrariamente a lo que supone la razón impersonal y abstracta -el *Verstand* kantiano- que desprecia la pasión, el autor de *Die Vernunft in der Geschichte* sostiene que es persiguiendo sus intereses como los hombres hacen la historia, y son al mismo tiempo "los *medios* y los *instrumentos* de algo más elevado, más vasto, que ignoran y realizan inconscientemente⁷; es el "ardid de la Razón", que utiliza la sinrazón para producirse en el mundo. La historia está más allá del bien y del mal y de los criterios de la vida moral ordinaria: legítimos en la escala de la vida privada, éstos desaparecen en el nivel más elevado de la historia, la cual trasciende igualmente las representaciones ordinarias de la felicidad y de la desdicha: "la historia universal no es el lugar de la felicidad". Ciertamente la historia es trágica, pero la tragedia, decía el joven Hegel, "expresa la condición absoluta": al igual que el héroe trágico no puede huir de su destino, el Infinito debe encarnarse y cargar la cruz de la finitud y de la sinrazón. La existencia temporal encierra en su mismo concepto la aniquilación y así sirve a lo eterno, cuyo despliegue es la eternidad de la destrucción. Pero después de Auschwitz, "la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino"⁸. Una tal sensibilidad se basa realmente en hechos que condenan sin remisión la construcción de un sentido de la inmanencia tal y como es irradiado por una transcendencia establecida afirmativamente.

En la *Filosofía de la historia* de Hegel, la razón está presente en la historia universal, una razón divina y absoluta que se realiza en la existencia y desarrolla sus potencialidades. La historia universal no es más que la manifestación de la razón universal, y esta razón le permite a la historia progresar, realizar dialécticamente el Absoluto. La razón es en Hegel el instrumento que conduce a los fines últimos, la escalera que le

⁷ G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, 1965, p. 110.

⁸ T. W. Adorno, *Dialéctica negativa* (1966), Madrid, Taurus, 1984, p. 361.

permite al Absoluto crearse en la historia. Todas las formas en las que se ha objetivado la experiencia humana, ya no representan una "desviación" con respecto a unas pretendidas normas "naturales", sino que configuran la realidad del Espíritu, y constituyen la vida misma del Absoluto. Una vez despejado el terreno de toda moral y de todo eudemonismo, Hegel ve la historia como su genealogía y acepta todo con su fe inquebrantable en la *racionalidad del acontecimiento*. Pero, como ya hemos dicho, ni siquiera esta tesis puede seguir manteniéndose: para la nueva sensibilidad, la razón no es un instrumento en el progreso general de la humanidad, sino simplemente una de las innumerables figuras del poder, uno de los poderes singulares que le permite al hombre dominar al hombre. Lo que Auschwitz revela es que la razón es un instrumento de desgracia y de exilio y no, como en la teleología hegeliana, un peldaño en el ascenso irresistible que conduce a las Luces. Entonces, la filosofía del Espíritu de Hegel fracasa en su intento de hacernos entender qué es La Razón: si hay razón, ésta no es de ninguna manera un momento en la marcha de la fenomenología del Espíritu en el camino en el que el Absoluto se realizaría. Singular y fechada, la razón es, como bien lo ha mostrado Foucault desde su *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), un ejercicio de dominación y no el anuncio de los fines últimos. En tal caso, la discusión reciente acerca de la Modernidad rechazaría la filosofía hegeliana de una historia que, camino de la conciencia hacia un Absoluto que se crea al mismo tiempo que progresa, contiene sentido e inteligibilidad; acabaría por lo tanto con las esperanzas de esta reflexión histórica. No hay historia continua; ella no es más que el refugio, ilusorio y engañoso, donde se disimula el Hombre, sujeto central y absoluto de la historia metafísica. Con todo, según mi parecer, el actual debate postmodernista no abandona este punto de vista; la razón constituye perpetuamente la esperanza, y en tal sentido la discusión reciente acerca de la modernidad aún está determinada en su conjunto por la filosofía hegeliana de la historia, o al menos por una filosofía de la historia de raíz hegeliana, que se escribe desde un presente final ya adquirido, o por lo menos vislumbrado.

Ningún racionalista ha tenido la fe en la omnipotencia de la razón que tuvo Hegel, y ningún irracionalista ha exaltado la omnipotencia de lo

irracional como lo hizo Hegel. Pero, tanto en la confianza ciega en la racionalidad del acontecimiento, como en la consagración de lo irracional, se manifiestan las exigencias contradictorias de la modernidad. Tanto en la preñez de la imagen mítica del progreso de la razón, como en la perdurabilidad de lo factual, es manifiesto esto, y la mera existencia, pura y simple, se expresa como el significado que ella prohíbe. El problema con respecto a la duplicidad de esa racionalidad histórica reside en que, al alcanzarla el mundo contemporáneo, más que realizar la promesa humana de la Razón, la Ilustración ha reincidido en la inhumanidad.

Paradójicamente, la razón, que es para Hegel conciencia, se determina a sí misma inconscientemente, en el sentido de que nunca se reconoce del todo a sí misma ni a su tarea antes de alcanzar su verdadero desenlace. En diferentes momentos históricos, la razón muestra un aspecto diferente de sí misma. En cada momento, como la racionalidad de la práctica dentro de una época determinada se convierte en irracionalidad cuando es vista desde fuera (es decir, desde la perspectiva del Absoluto), la razón retrocede hacia la negatividad y la práctica histórica anticuada se supera. Sin embargo, en el momento histórico final, ya que el mundo y la razón han caído en la identidad, imperará la positividad. Ahora bien, esta positividad última de la razón es precisamente lo que constituye para la Escuela de Frankfurt la crisis de la razón; es asimismo la crisis de todo el progreso histórico de Occidente.

De la racionalidad histórica, de esa razón que mantiene hasta lo último todas las posibilidades de una vida efectivamente humana, se puede decir lo que Nietzsche decía acerca de la música de Beethoven: "flota en al doble luz de un duelo eterno y de una eterna y extravagante esperanza". La astucia de la razón le anunciaba a Hegel que el triunfo de la Ilustración era una certeza histórica. Con posterioridad a Hegel, el problema llegó a ser la metamorfosis epilodal del triunfo ilustrado, pleno de meditación en el triunfo profano: pero lo que no cambia es el hecho de que la razón aún constituye perpetuamente la esperanza. Según este punto de vista, la crisis de la razón, identificada con la crisis de la modernidad, es la siguiente: si hay esperanza, ésta se funda en el funcionamiento de la razón en la historia. La Escuela de Frankfurt descubrió que la función de la razón en la historia está sometida a la transfiguración; se convierte en

su opuesto, lo mismo que la razón transforma el mundo en lo opuesto de lo que una vez fue. De este modo, la racionalidad prevalecería *internamente* mientras que la irracionalidad *externa* se convertiría en la esencia de la práctica histórica. Tal es el modelo de la crítica a la razón moderna que algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt escogieron y, con seguridad, muchos de los protagonistas del actual debate postmoderlista lo comparten.

Posibilidad de que la práctica histórica en boga sea irracional y posibilidad de que la realización histórica de la Razón se manifieste en la inhumanidad -una inhumanidad basada en la razón/*ratio*-, esta situación ambigua caracteriza lo que podría llamarse la estructura antropológico-historicista del discurso filosófico de la modernidad. Esa estructura es el gran tema histórico-transcendental que ha atravesado el siglo XIX y apenas empieza a agotarse ahora en la incansable repetición de estas dos cuestiones: ¿cuál debe ser la historia, qué proyecto absolutamente arcaico debe atravesarla, qué *telos* fundamental la ha establecido desde su primer momento (o más bien desde que se abrió la posibilidad de ese primer momento) y la dirige, en la sombra, hacia un fin ya adquirido, para que la verdad salga a luz en ella? Y en seguida se formula la otra: ¿cuál debe ser esta verdad para que la historia se despliegue en ella, no sin recubrirla, ocultarla, sumergirla en un olvido del que esta historia, sin embargo, lleva la repetición, la memoria nunca consumada? Podrá hacerse todo lo que se quiera para que ambas cuestiones sean tan radicales como resulte posible: de todos modos se mantienen ligadas, a pesar de todos los intentos por separarlas, a una pregunta historizante (*historische*, diría Heidegger) que se interesa por determinar en qué reside el *final de la modernidad*, es decir, el final de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimador. En el fondo estas cuestiones, cuyo denominador común es quizás la sacralización de la historia, conducen por igual a la Idea de lo moderno como modo del devenir. Tal Idea posee un valor legitimante porque es universal, es decir, porque brinda los instrumentos para salvar el reino de la contradicción racional. Como tal orienta todas las realidades humanas, inscribiéndolas en un curso unitario dotado de un sentido que, en la medida en que es reconocido, se revela como un sentido de emancipación; orienta los "metarrelatos" que han marcado la modernidad y

legitimaban la iniciativa histórica de la humanidad en el camino de la emancipación. Da a la modernidad su modo característico: el *proyecto* del Iluminismo, ese proyecto moderno que Habermas considera aún inacabado y que debe ser retomado, renovado, y que según Lyotard "no ha sido abandonado, ni olvidado, sino destruido, 'liquidado'"⁹. En todo caso reflexionamos nuestra situación por referencia a una concepción de la historia organizada según el modelo del *relato* como una gran secuencia de acontecimientos insertos en una jerarquía de determinación, a una especie de mito de la Historia que existe entre los filósofos, la que la concibe como una suerte de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones sociales o culturales.

Desde luego, hay más de una teoría de la modernidad. En filosofía este *período* ha sido considerado desde distintos puntos de vista como lo son la rebelión contra la tradición, en los tiempos del Iluminismo (Kant), la idea de legitimidad (Löwith, Blumenberg), el progreso (Rousseau, Nietzsche), el desarrollo de la tecnología (Heidegger, Ellul), una nueva forma de organización socio-económica (Marx, Weber), entre otros. Cada uno de estos acercamientos aporta alguna luz sobre el objeto en cuestión; pero ninguno de ellos ofrece un análisis total del fenómeno y, podemos suponerlo, ninguno es enteramente falso o enteramente verdadero. Estas diferentes maneras de analizar el presente implican ciertamente que se excluyen mutuamente. Es posible, sin embargo, que unos puntos de vista que supuestamente difieren específicamente, no difieran sino parcialmente ya que tienen en común una perspectiva o un ángulo de visión más amplio. Tienen así algo que les es común, y hemos de describirlo. Un elemento común es la aproximación a la modernidad en términos racionalistas, a partir de la perspectiva de la razón. Se podría hasta sugerir que la preocupación por el logocentrismo es actualmente un rasgo dominante de la modernidad. La filosofía siempre ha pensado que la razón era su instrumento e, inclusive, su asunto principal. Si, cómo lo creemos, uno de los hilos comunes a los múltiples, y con frecuencia contradictorios,

⁹ Jean François Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 90.

análisis de la modernidad es confiar en el instrumento filosófico tradicional, en la razón, entonces no tenemos que buscar muy lejos para hallar la fuente de esta aproximación. Indiscutiblemente una posición sobre la modernidad exige que se entienda el concepto de historia que, si bien más antiguo, no está presente quizás en filosofía antes de Vico y Hume. La actitud histórica se encuentra por doquier en el idealismo alemán que muestra un acercamiento logocéntrico ciertamente tan pronunciado como lo que se llama el racionalismo. Es bien conocida la famosa definición de la *Ilustración* propuesta por Kant en 1784: "La salida del hombre de su condición de menor de edad de la cual él mismo es culpable". Esta definición presupone que la capacidad de la razón está siempre presente en el ser humano, que no se manifiesta a causa de la falta de madurez del hombre que atañe a una falta de decisión o de valor, y que se muestra ella misma en la madurez capaz de una razón independiente, es decir, no-dogmática, pero también de un discurso no-escéptico desplegado en la *Crítica de la Razón Pura*. La idea de Kant ha sido inmediatamente desarrollada de una manera más propiamente histórica por sus grandes sucesores idealistas, Fichte y Hegel. Hegel, quien compartía las ideas de Fichte acerca de la ambivalencia de la época moderna, ha hecho remontar la concepción kantiana del origen de la capacidad para una reflexión independiente más allá de la filosofía crítica hasta Descartes, quien descubrió el principio supuestamente protestante del pensamiento independiente. Según Hegel, la transposición del anti-dogmatismo luterano en filosofía alcanza un punto culminante en su propia filosofía donde se propone completar la posición kantiana como una teoría que quiere criticarse a sí misma.

Si estamos en lo cierto, un rasgo sobresaliente de la aproximación idealista a la modernidad es el alegato *pro domo* por el que cada uno pretende que la razón en el sentido pleno no está presente más que en su propio pensamiento. Una versión del acercamiento logocéntrico a la modernidad ha sido presentada con vigor en los trabajos recientes de Jürgen Habermas, el teórico social alemán cuyos escritos combinan en un cuadro conceptual nuevo apreciaciones filosóficas y sociológicas. Su argumentación dirigida contra Hegel, asocia una concepción casi-kantiana de la razón y una lectura casi-heideggeriana de la filosofía moderna.

Según Habermas, Hegel es el primer filósofo de la modernidad, es decir el primer pensador para quien la modernidad es un problema. La discusión de esta tesis es el tema central de *El discurso filosófico de lo moderno. Doce lecciones* (1985). Este libro es el segundo momento, ligeramente diferente, de un análisis que ha comenzado en una conferencia "La modernidad - un proyecto inacabado?" (1980). Apoyándose en Max Weber, Habermas describe la modernidad como el resultado de la fragmentación de lo que se llama la razón substancial. Afirma, desde un punto de vista casi kantiano, que la modernidad puede y debe ser considerada como un proyecto incompleto, que tiene su origen en las Luces, y que se esfuerza por desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y una legislación universales, así como un arte autónomo. Sugiere entonces que se retome el proyecto, que no se lo abandone, vinculando la cultura contemporánea con los elementos de la tradición que son todavía válidos, mediante la modernización social. *Der Philosophische Diskurs der Moderne* es un estudio detallado y complejo en el que Habermas retoma y desarrolla unos temas ya presentes en sus escritos anteriores, pero en un marco un tanto diferente, a través de una lectura pormenorizada de una serie de teorías post-kantianas.

Podemos entender mejor el alcance del argumento de Habermas contra el trasfondo hegeliano que rechaza. Sabemos que los jóvenes hegelianos afirmaban que la tradición filosófica había alcanzado, en el sistema hegeliano, su punto culminante, su fin. Esta afirmación implica claramente dos cosas. Primero, nada que sea fundamentalmente importante en filosofía queda por hacer. Segundo, si había problemas que no hubieran sido resueltos, la filosofía era incapaz de resolverlos. Esta concepción de la significación del pensamiento hegeliano, ampliamente compartida por sus contemporáneos más jóvenes, tiene mucho eco en la tradición filosófica posterior. Habermas rechaza esta concepción y la posición hegeliana demostrando que tenemos que volver a la concepción kantiana a un nivel más elevado, tal como está representada en su propio pensamiento. Este rechazo de la filosofía postkantiana no es ciertamente desinteresado: es

un argumento para un cambio de paradigma propuesto a favor de su propia teoría de la acción comunicativa¹⁰.

La lectura de Habermas de la filosofía postkantiana plantea numerosos problemas. Será útil limitarnos ahora a la relación que, al elaborar una teoría de la razonabilidad y de los procesos de racionalización de la modernidad, tiene ese análisis crítico sistemático con la manera de comprender el período moderno en particular. Quiero sólo aludir al problema del alcance cultural y social del concepto de Razón que propone Habermas y que subyace a su rechazo de la concepción hegeliana bajo todas sus formas con el propósito de volver a Kant. Pero, asimismo quiero aludir a todo lo que sugiere y a todo lo que contiene el hecho de que para Habermas el problema de la modernidad dependa de una interpretación nueva de la historia de la filosofía moderna. La manera como Habermas lee la tradición filosófica precedente suena manifiestamente heideggeriana como podemos verlo si sustituimos el problema de la razón al de la significación de ser. Habermas lector de la filosofía post-kantiana está bajo la influencia de las concepciones de la historia tanto hegelianas como anti-hegelianas y, más concretamente, de una concepción según la cual la filosofía es cosa de la *Ratio*, y a la que responderá, en sus límites, una pregunta *historizante*, que se puede formular así: ¿en qué consiste el fin, la *consumación (Vollendung)* de la filosofía moderna?

Desde luego, estamos situados en un contexto que determina tanto la posición de la filosofía moderna como la manera específica de plantear y pensar la diferencia que separa el presente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado. Vale decir, el actual debate sobre el sentido del término "postmoderno" es fundamentalmente una reflexión sobre nuestro *tiempo*. Pero no sólo aquello *qué* -la palabra *modernidad*- está en cuestión, sino también el modo *cómo* preguntamos: ahora bien, el modo con el que todavía hoy preguntamos es decimonónico. Con ello no sostenemos ciertamente que la proposición ilustrada de lo que la modernidad es valga de una manera absoluta. Con la ayuda de una definición tal puede

¹⁰ J. Habermas describe una versión preliminar de ésta en su enorme *Theorie des kommunikativen handelns* (1981) - *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid,, 1987.

uno, por cierto, representarse e interpretar tanto el pensar anterior o la Filosofía de las Luces, como el pensar posterior a la *Aufklärung*. Además, se señalará fácilmente que la filosofía misma, y el modo cómo ella se representa el hecho de ser moderno, ha experimentado múltiples cambios durante los dos siglos posteriores. ¿Quién querría negarlo? Pero tampoco debemos pasar por alto que la filosofía, desde Hegel hasta la segunda mitad de nuestro siglo, pasando por Nietzsche, precisamente sobre la base de estos cambios y a través de ellos, sigue siendo la misma. Pues las transformaciones son la garantía para el parentesco en lo mismo. Estamos, si perseveramos en el intento de tratar *historiográficamente* la pregunta por el hecho de ser hoy en día modernos, sobre un camino claramente orientado, que traza el itinerario que la historia de la discusión filosófica acerca de la Modernidad, dentro de la evolución de la aprehensión de su concepto, ha recorrido para llegar a su punto final, a ese punto de no-retorno que representa la postmodernidad. No obstante por ello no tenemos aún la seguridad de que nos movemos dentro de *nuestra propia* modernidad. Ni siquiera podemos determinar de inmediato en qué punto del camino nos hallamos hoy, ni podemos afirmar con seguridad que la dirección advertida sea la definitiva. En el mejor de los casos se trata de una respuesta apresurada y atropellada a la pregunta que nos ocupa. A decir verdad, nuestro parecer es que este fin, en caso de que podamos hablar de ello, está determinado por otro estado de ánimo, o mejor, por otra "forma de experiencia vital"¹¹.

¹¹ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Bogotá, Siglo XXI, 1991, p. 1.