

El discurso filosófico de la modernidad

Del mismo autor

- El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional.*
Europa: en defensa de una política exterior común, Buenos Aires y Madrid,
Katz, 2008
- Entre naturalismo y religión*, Barcelona, 2006
- Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, Madrid, 2006
- La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, 2003
- Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural
de la vida pública*, Barcelona, 2003
- Verdad y justificación: ensayos filosóficos*, Madrid, 2002
- Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, 2001
- Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1999
- La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1992
- Conocimiento e interés*, Madrid, 1992
- Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1991
- El pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990
- Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, 1987
- Perfiles filosóficos-políticos*, Madrid, 1986
- Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, 1982

Jürgen Habermas
**El discurso filosófico
de la modernidad**

Traducido por Manuel Jiménez Redondo

Primera edición, 2008

© Katz Editores
Sinclair 2949, 5º B
1425 Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Der Philosophische
Diskurs der Moderne*

© Suhrkamp Verlag
Frankfurt del Main, 1985

ISBN Argentina: 978-987-1283-71-2

ISBN España: 978-84-96859-29-6

I. Filosofía Moderna. I. Manuel Jiménez Redondo,
trad. II. Título
CDD 190

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst
Impreso en la Argentina por Latingráfica S.R.L.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

- 9 Prefacio

- 11 1. La modernidad: su conciencia del tiempo
y su necesidad de autocercioramiento
- 22 Excurso sobre las tesis de filosofía de la historia de Benjamin

- 35 2. Hegel: Concepto de modernidad
- 56 Excurso sobre las cartas de Schiller acerca de la educación
estética del hombre

- 63 3. Tres perspectivas: hegelianos de izquierda, hegelianos
de derecha y Nietzsche
- 89 Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción

- 99 4. Entrada en la posmodernidad: Nietzsche como cambio
de escena

- 123 5. Horkheimer y Adorno: el enmarañamiento
de mito e ilustración

- 149 6. Heidegger: socavación del racionalismo occidental
en términos de crítica a la metafísica

- 179 7. Sobrepujamiento de la filosofía primera temporalizada:
crítica de Derrida al fonocentrismo
- 204 Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros
entre filosofía y literatura

- 231 8. Entre erotismo y economía general: Bataille
- 259 9. Foucault: desenmascaramiento de las ciencias humanas
en términos de crítica a la razón
- 291 10. Aporías de la teoría del poder
- 321 11. Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón
comunicativa vs. razón centrada en el sujeto
- 353 Excurso sobre C. Castoriadis: “La institución imaginaria”
- 363 12. El contenido normativo de la modernidad
- 395 Excurso sobre Niklas Luhmann: apropiación de la herencia
de la filosofía del sujeto en términos de teoría de sistemas

A Rebekka
que me acercó
al neoestructuralismo

Prefacio

“La modernidad: un proyecto inacabado” fue el título de un discurso que pronuncié en 1980 al recibir el premio Adorno.¹ Este tema controvertido y rico en facetas no me ha abandonado desde entonces. Sus aspectos filosóficos penetraron más profundamente en la conciencia pública al traducirse las obras de los neoestructuralistas franceses, y también se ha generalizado el término de batalla “posmodernidad” a raíz de una publicación de F. Lyotard.² El desafío que representa la crítica neoestructuralista a la razón constituye, por tanto, la perspectiva desde la que trato de reconstruir paso por paso el discurso filosófico de la modernidad. En este discurso la modernidad queda elevada a tema *filosófico* desde fines del siglo XVIII. El discurso filosófico de la modernidad coincide e interfiere en muchos aspectos con el estético. Sin embargo, he tenido que delimitar el tema; estas lecciones no tratan del modernismo en arte y literatura.³

Tras mi retorno a la Universidad de Frankfurt dediqué a este tema el semestre de verano de 1983 y el semestre de invierno de 1983-1984. Añadidas posteriormente y en este sentido ficticias son la lección quinta, que recoge un texto ya publicado,⁴ y la última, que he redactado en estos días.

1 J. Habermas, *Kleine politische Schriften* 1-iv, Frankfurt, 1981, pp. 444-464.

2 J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, París, 1979; sobre este libro cf. A. Honneth, “Der Affekt gegen das Allgemeine”, en *Merkur*, Nº 430, diciembre de 1984, pp. 893 y ss.; R. Rorty, “Habermas and Lyotard on Postmodernity”, en *Praxis International*, vol. 4, Nº 1, 1984, pp. 32 y ss.; también mi respuesta, en J. Habermas, “Questions and counterquestions”, en *Praxis International*, vol. 4, Nº 3, 1984.

3 Cf. P. Bürger, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Frankfurt, 1983; H. R. Jauss, “Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno”, en L. von Friedeburg y J. Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt, 1983, pp. 95 y ss.; A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt, 1985.

4 Recogido en K. H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt, 1982, pp. 415-430.

Las primeras cuatro lecciones las pronuncié por primera vez en el Collège de France en París en marzo de 1983. Otras partes constituyeron el tema de las Messenger Lectures que pronuncié en septiembre de 1984 en la Cornell University, Ithaca, Nueva York. Las tesis más importantes también las traté en seminarios que dicté en el Boston College. En las animadas discusiones que en todas esas ocasiones sostuve con colegas y estudiantes recibí múltiples sugerencias de las que retrospectivamente no es posible dejar constancia en notas a pie de página. En un tomo que aparece simultáneamente en edición Suhrkamp⁵ recojo los complementos, más bien políticos, a este discurso filosófico de la modernidad.

J. H.

Frankfurt, diciembre de 1984

⁵ J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, 1985.

1

La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento

I

En su famosa *Vorbemerkung* [Advertencia] a la colección de sus artículos de sociología de la religión Max Weber desarrolla el “problema de la historia universal” al que dedicó su obra científica, a saber: la cuestión de por qué fuera de Europa “ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de Occidente”.¹ Para Max Weber aún era evidente de suyo la conexión interna, es decir, la relación no contingente entre modernidad y lo que él llamó racionalismo occidental.² Como “racional” describió aquel proceso de desencantamiento que condujo en Europa a que del desmoronamiento de las imágenes religiosas del mundo resultara una cultura profana. Con las ciencias experimentales modernas, con las artes convertidas en autónomas y con las teorías de la moral y del derecho fundadas en principios, se desarrollaron aquí esferas culturales de valor que posibilitaron procesos de aprendizaje de acuerdo en cada caso con la diferente legalidad interna de los problemas teóricos, estéticos y práctico-morales.

Pero Max Weber describe bajo el punto de vista de la racionalización no sólo la “profanización” de la *cultura* occidental sino sobre todo la evolución de las *sociedades* modernas. Las nuevas estructuras sociales vienen determinadas por la diferenciación de esos dos sistemas funcionalmente compenetrados entre sí que cristalizaron en torno de los núcleos organi-

1 M. Weber, *Die protestantische Ethik*, Heidelberg, 1973, vol. 1.

2 Cf. sobre este tema J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981, vol. 1, pp. 225 y ss. [trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987].

zativos que son la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático. Weber entiende este proceso como institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines. A medida que la vida cotidiana se vio arrastrada por el remolino de esta racionalización cultural y social, se disolvieron también las *formas* tradicionales de vida diferenciadas a principios del mundo moderno sobre todo en términos de estamentos profesionales. Con todo, la modernización del mundo de la vida no viene determinada solamente por las estructuras de la racionalidad con arreglo a fines. É. Durkheim y G. H. Mead vieron más bien los mundos de la vida determinados por un trato, convertido en reflexivo, con tradiciones que habían perdido su carácter cuasi natural; por la universalización de las normas de acción y por una generalización de los valores, que, en ámbitos de opción ampliados, desligan la acción comunicativa de contextos estrechamente circunscritos; finalmente, por pautas de socialización que tienden al desarrollo de “identidades del yo” abstractas y que obligan a los sujetos a individuarse. Ésta es a grandes rasgos la imagen de la modernidad tal como se la representaron los clásicos de la teoría de la sociedad.

Hoy el tema de Max Weber aparece bajo una luz distinta –y este cambio de perspectiva se debe así al trabajo de los que apelan a él, como al trabajo de sus críticos–. El vocablo “modernización” se introduce como término técnico en la década de 1950; caracteriza un enfoque teórico que hace suyo el problema de Max Weber, pero elaborándolo con los medios del funcionalismo sociológico. El concepto de modernización se refiere a un manojito de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos, al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo, a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales, a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal, a la secularización de valores y normas, etc. La teoría de la modernización practica en el concepto de “modernidad” de Max Weber una abstracción cargada de consecuencias. Desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo. Rompe además la conexión interna entre modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental, de modo que los procesos de modernización ya no pueden entenderse como racionalización, como objetivación histórica de estructuras racionales. James Coleman ve en ello la ventaja de que tal concepto de modernización, generalizado en términos de teoría de la evolución, ya no necesita quedar gravado con la idea de una culminación o remate de la modernidad, es

decir, de un estado final tras el que hubieran de ponerse en marcha evoluciones “posmodernas”³

Con todo, fue precisamente la investigación que sobre procesos de modernización se hizo en las décadas de 1950 y 1960 la que creó las condiciones para que la expresión “posmodernidad” se pusiera en circulación también entre los científicos sociales. Pues en vista de una modernización evolutivamente autonomizada, de una modernización que discurre desprendida de sus orígenes, tanto más fácilmente puede el observador científico decir adiós a aquel horizonte conceptual del racionalismo occidental, en que surgió la modernización. Y una vez rotas las conexiones internas entre el concepto de modernidad y la comprensión que la modernidad obtiene de sí desde el horizonte de la razón occidental, los procesos de modernización, que siguen discurriendo, por así decirlo, de manera automática, pueden relativizarse desde la distanciada mirada de un observador posmoderno. Arnold Gehlen redujo esta situación a una fórmula fácil de retener en la memoria: las premisas de la Ilustración están muertas, sólo sus consecuencias continúan rodando. Desde este punto de vista, la modernización *social*, que seguiría discurriendo autárquicamente, se habría desprendido de la modernidad *cultural*, al parecer ya obsoleta; esa modernidad social se limitaría a ejecutar las leyes funcionales de la economía y del Estado, de la ciencia y de la técnica, que supuestamente se habrían aunado para constituir un sistema ya no influible. La incontenible aceleración de los procesos sociales aparece entonces como el reverso de una cultura exhausta, de una cultura que habría pasado al estado cristalino. “Cristalizada” llama Gehlen a la cultura moderna porque

las posibilidades radicadas en ella han sido ya desarrolladas en sus contenidos básicos. Se han descubierto las contraposibilidades y las antítesis, y se las ha incluido en la cuenta, de modo que de aquí en adelante los cambios en las premisas se hacen cada vez más improbables [...]. Si ustedes tienen esta idea percibirán cristalización incluso en un ámbito tan movedizo y variopinto como es la pintura moderna.⁴

Como la “historia de las ideas está concluida”, Gehlen puede constatar con alivio “que hemos desembocado en una posthistoria”⁵ Y con Gottfried Benn nos da este consejo: “Haz economías con tu capital”. Este adiós *neoconser-*

3 Artículo “Modernization”, en *Encycl. Soc. Science*, vol. x, pp. 386 y ss.

4 A. Gehlen, “Über kulturelle Kristallisation”, en *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963, p. 321.

5 *Ibid.*, p. 323.

vador a la modernidad no se refiere, pues, a la desenfrenada dinámica de la modernización social, sino a la cáscara de una autocomprensión cultural de la modernidad, a la que se supone superada.⁶

En una forma política completamente distinta, a saber, en una forma *anarquista*, la idea de posmodernidad aparece, en cambio, en aquellos teóricos que no cuentan con que se haya producido una desconexión de modernidad y racionalidad. También ellos reclaman el fin de la Ilustración, sobrepasan el horizonte de la tradición de la razón desde el que antaño se entendió la modernidad europea; también ellos hacen pie en la posthistoria. Pero a diferencia de la neoconservadora, la despedida anarquista se refiere a la modernidad en *su conjunto*. Al sumergirse ese continente de categorías, que sirven de soporte al racionalismo occidental de Weber, la razón da a conocer su verdadero rostro, queda desenmascarada como subjetividad represora a la vez que sojuzgada, como voluntad de dominación instrumental. La fuerza subversiva de una crítica a lo Heidegger o a lo Bataille, que arranca a la voluntad de poder el velo de razón con que se enmascara, tiene simultáneamente por objeto hacer perder solidez a la “jaula de hierro” (Weber) en que *socialmente* se ha objetivado el espíritu de la modernidad. Desde este punto de vista, la modernización social no podrá sobrevivir a la declinación de la modernidad cultural de la que ha surgido, no podrá resistir al anarquismo “irrebasable por el pensamiento”, en cuyo signo se pone en marcha la posmodernidad.

Cualesquiera sean las diferencias entre estos tipos de teoría de la modernidad, ambos se distancian del horizonte categorial en que se desarrolló la autocomprensión de la modernidad europea. Ambas teorías de la posmodernidad pretenden haberse sustraído a ese horizonte, haberlo dejado tras de sí como horizonte de una época pasada. Pues bien, fue Hegel el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad; a Hegel será menester recurrir, por tanto, si queremos entender qué significó la relación *interna* entre modernidad y racionalidad, que hasta Max Weber se supuso evidente de suyo y que hoy parece puesta en cuestión. Tendremos que cerciorarnos del concepto hegeliano de modernidad para poder valorar si la pretensión de aquellos que ponen su análisis bajo premisas *distintas* resulta como es debido; pues apriori no puede rechazarse la sospecha de que el pensamiento posmoderno se limite a autoatribuirse una

6 Leo en un artículo de H. E. Holthusen, “Heimweh nach Geschichte”, en *Merkur*, N° 430, diciembre de 1984, p. 916, que Gehlen pudo tomar la expresión “posthistoire” de Hendrik de Man, un amigo suyo, cuyo pensamiento estaba próximo al de Gehlen.

posición trascendente cuando en realidad permanece prisionero de las premisas de la autocomprensión moderna hechas valer por Hegel. No podemos excluir de antemano que el neoconservadurismo, o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad no estén probando sino una nueva rebelión contra ella. Pudiera ser que bajo ese manto de postilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contrailustración.

II

Hegel empieza utilizando el concepto de modernidad en contextos históricos como concepto de época: la “*neue Zeit*” es la “época moderna”.⁷ Lo cual se corresponde con el modo de hablar de ingleses y franceses: *modern times* o *temps modernes* designan en torno a 1800 los tres últimos siglos transcurridos hasta entonces. El descubrimiento del “Nuevo Mundo”, así como el Renacimiento y la Reforma –acontecimientos que se producen los tres en torno a 1500– constituyen la divisoria entre la Edad Moderna y la Edad Media. Con estas expresiones deslinda también Hegel, en sus lecciones de filosofía de la historia, el mundo cristiano-germánico, que surgió, por su parte, de la antigüedad romana y griega. La clasificación hoy todavía usual (por ejemplo para la provisión de cátedras de historia) en Edad Moderna, Edad Media y Antigüedad (historia moderna, antigua y medieval) sólo pudo formarse una vez que las expresiones edad “nueva” o “moderna” (mundo “nuevo” o “moderno”) hubieron perdido su carácter puramente cronológico, para pasar a designar el carácter distintivo de una época enfáticamente “nueva”. Mientras que en el Occidente cristiano la “*nova aetas*” había significado la edad todavía por venir, la *aetas* venidera que despuntará el último día –como ocurre todavía en la “filosofía de las edades del mundo” de Schelling–, el concepto profano de época moderna expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya: significa la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo nuevo futuro. Con lo cual la cesura que representa el nuevo comienzo queda trasladada del futuro al pasado, es decir, a los inicios del mundo moderno. Sólo en el curso del siglo XVIII queda retrospectivamente entendido como tal comienzo el cambio de época que se produce en torno a 1500. Como test utiliza R. Koselleck la pregunta de cuándo “*nostrum aevum*”, nuestro tiempo, em-

⁷ Para lo que sigue, cf. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979.