

HABERMAS, ENTRE EL ENTUSIASMO Y EL HASTIO

Réplica a Jorge Hernández

Diana María López

“...sigue sin aclarar esa notable despreocupación con que Horkheimer y Adorno tratan, digámoslo en tres palabras, las adquisiciones del racionalismo occidental. Cómo pueden ambos ilustradores, pues lo siguen siendo, menospreciar el contenido racional de la modernidad cultural, hasta el punto de sólo ver en ella una aleación de razón y dominio, de poder y validez?” J.HABERMAS:El Discurso Filosófico de la Modernidad. ()*

Un amplio espectro del pensamiento contemporáneo tiende a considerar a Habermas como no habiendo logrado escapar de la fuerte influencia kantiana: la prioridad de la racionalidad comunicativa sobre otras clases de racionalidad, la disociación de la razón en reinos separados, así como el carácter “cognitivista” y “universalista” de la ética del discurso, reiterarían los vicios y las virtudes de aquella noción enfática de la razón y su fundamentación trascendental.

Para post-estructuralistas franceses, pragmatistas tardíos y neo-nietzscheanos inscriptos en la línea del “pensiero debole”

(*) Habermas, J.: *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid, Taurus, 1989, p.151. (En adelante DFM).

italiano, el intento de Habermas por recuperar la eficacia normativa del consenso universal, reinstala el horizonte apriorístico de la racionalidad moderna a la vez que perpetúa la proyección iluminista de una razón lógicamente independiente de las contingencias históricas. De este modo, su concepción de la “racionalidad comunicativa”, no sería sino un rescate “*in extremis*” del núcleo originario de sentido de la modernidad incapaz de dar cuenta de su virtual extinción.⁽¹⁾

Jorge Hernández en su artículo “Ironía, debilidad, hastío”, publicado en *Tópicos* Nro. 5⁽²⁾, avanza en una dirección que, en algunos aspectos relevantes, podría considerarse solidaria con esta perspectiva. Se trata de interpretar a Habermas como “*un pensador último de la razón*” en un contexto que agoniza: el triunfo de la racionalidad instrumental es un hecho y la “racionalidad comunicativa” una alternativa que no logra reinstalar el contenido liberador del proyecto moderno, configurándose como una instancia de tibia resistencia frente al efecto perturbador de una dinámica sistémica que se agota en su propia reproducción.

“Ilustración” y “racionalización” son presentados por Hernández como cómplices involuntarios de un proceso destructivo que, sin solución de continuidad, socava las diferencias y los

⁽¹⁾ Ver **Foucault, M.:** “The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom”, en J. Bernauer y D. Rasmussen (eds.), *The Final Foucault*, Cambridge, MA, 1988, p. 18. **Raulet, G.:** “Estructuralismo y postestructuralismo: una entrevista con Michel Foucault”, *Revista de Pensamiento Crítico*, Barcelona, Madrid, 1994, pp. 57-68. **Vattimo, G.:** *Ética de la Interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 35. **Rorty, R.:** “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad” en *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 253-276, y “La contingencia de una comunidad liberal” en: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 63-87. Finalmente, **Lyotard, J.F.:** *La Posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 13, y *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 11, 23 y 109.

⁽²⁾ **Hernández, J.:** “Ironía, debilidad, hastío”, *Tópicos*, Revista de Filosofía de Santa Fe, Nro. 5, Santa Fe, 1998, pp. 79-85 (En adelante IDH).

contrastes hasta descubrir el paisaje gris y monótono de un mundo totalmente sometido a cálculo.

En un irónico movimiento que se despliega como autoaniquilación de toda potencial convergencia en una reconciliación final, la *dialéctica del Iluminismo*, a la vez que traiciona el espíritu del “*entusiasmo*” ilustrado desde el cual fuera posible anticipar un “estado mejor”⁽³⁾, se despidió de aquel tipo de visión radicalmente transformadora de la realidad impulsada por la utopía moderna y orientada por una voluntad práctico-revolucionaria: “*La ironía patentiza -dice Hernández- la discordia de la razón en sí misma. La Ilustración, la conciencia de sí, señala en su noche su irreductible irrealidad, su falta de imperio, su irónica injusticia (...) No fue la falta de racionalidad su ocasión, sino el hastío de la divergencia entre su vocación y su realización*” (IDH-83-84)⁽⁴⁾.

Para Hernández es un hecho que las ideas que inspiraron y animaron el nacimiento del proyecto emancipador de la razón y su utopía, se han vuelto irreales y fantasmagóricas al develar en su marcha el rostro oculto de la “modernización” como barbarie. Este desenlace, más que posibilitar la reconciliación del pensamiento con el mundo, aliena y oscurece los signos que podrían ofrecer una

⁽³⁾ **Kant, E.:** *Crítica del Juicio*, Venezuela, Monte Avila, 1991, Trad. de Pablo Oyarzún, pp.184-185. Para Lyotard el *entusiasmo* es ese estadio patológico, ese momento puntual no premeditado –mezcla de intemporalidad y contingencia- en el que logran reunirse la naturaleza (la revolución francesa y el sentimiento que ella suscita) y la libertad (la tensión hacia la idea moral del bien absoluto que es el otro aspecto del mismo sentimiento), que en su carácter de expectación, conmoción y espera, se constituye como promesa de universalidad. “...*como sentimiento estéticamente puro, el entusiasmo requiere un sentido comunitario, o común, apela a un ‘consenso’ que no es más que ‘sensus’ indeterminado pero ‘sensus’ de derecho: es una anticipación inmediata y singular de una república sentimental*” en **Lyotard, J.F.:** *El Entusiasmo*, Barcelona, Gedisa, 1986.

⁽⁴⁾ En la línea argumentativa que claramente retoma Hernández, se encuentra la lógica del Iluminismo tal cual fuera descrita por la Escuela de Frankfurt: “*No sólo la tenden-*

lectura iluminadora del sentido de las cosas: “*En su topos de desarrollo exilia a la comprensión para el mundo vital*” (IDH-81). De esta forma, el ámbito concreto de la práctica individual y social, antes de que pudiera conocer un camino de realización de aquellos ideales, se manifiesta desprovisto de toda potencialidad liberadora para convertirse en el último momento de un destino irreversible: el de la aniquilación del “mundo de la vida” por obra de la racionalidad sistémica. “*Frente a la pretensión universal de la razón, la dinámica posesiva de la eficiencia cientista al amparo de la misma razón, aparece vencedora.*” (IDH-84) La propia dinámica del sistema suprime así los últimos restos de ejercicio crítico y conciencia moral que podrían retrasar aún, la caída en el “cansancio” y el “hastío”: tal conciencia moral permanece necesariamente abstracta y todo intento teórico por resolver la cuestión de *si existe algo universal que decir todavía acerca de la razón*, es tan falaz como escaso para justificar algún interés relevante.

Habermas, en una perspectiva teórica que Hernández descubre como resultado de su “*débil optimismo*” y de su “*débil ilustración*” (IDH-84), desplegaría un esfuerzo tan ingenuo como ineficaz por preservar y desarrollar lo que, en principio, no existe y no puede existir, a saber, precisamente, los residuos de una mínima racionalidad que no logran subsistir en un universo en el que la única realidad reconocida es la del poder y la sujeción. “*Habermas*

cia ideal, sino también la tendencia práctica a autoaniquilarse forman parte de la racionalidad desde el principio, y no sólo en la fase en la que esa tendencia se manifiesta claramente”. Horkheimer, M. – Adorno, T.: *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires. Sudamericana. 1987. p. 6. Para una evaluación más contemporánea de la perspectiva frankfurtiana, ver Wellmer, A.: *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Madrid. Cátedra. 1996. pp. 240-251. donde el autor expresa: “*La ‘Dialéctica de la Ilustración’ sería la teoría de una modernidad definitivamente sumida en la oscuridad; de ese círculo infernal no parece haber salida alguna: fascismo, stalinismo y cultura capitalista de masas aparecen como otras tantas acuñaciones, sólo distintas en un sentido gradual de un mismo engeguamiento de tipo universal*”.

se muestra aún optimista -dice Hernández-. En su teoría social no concibe que los ámbitos estructurados simbólicamente puedan ser reemplazados definitivamente por una sociedad mediatizada unilateralmente por acciones estratégicas” (IDH-84).

Consideramos, por nuestra parte, que Hernández subestima la orientación crítica y la intención práctica de la teoría social de Habermas. Se podría decir que el propósito teórico básico desde *Conocimiento e Interés* ⁽⁵⁾ hasta la *Teoría de la Acción Comunicativa* ⁽⁶⁾, ha sido desarrollar un marco para una concepción de racionalidad y racionalización más modesto y falible, pero no por esto menos crítico, objetivo y universal que el que diera vida a las imágenes de la sociedad de los teóricos clásicos desde Smith, pasando por Marx y Mill hasta Durkheim y Weber.

Habermas corrige tanto a Kant como a Hegel al ver a la razón en relación con los procesos de aprendizaje a través de los cuales la sociedad se ha desarrollado desde niveles pre-convencionales a convencionales y post-convencionales; completa el modelo de análisis social desarrollado por Marx con el instrumental teórico proporcionado por Weber; cuestiona el reduccionismo del concepto de “racionalidad” a “racionalidad instrumental” operado por éste último y continúa la obra iniciada por la Escuela de Frankfurt en el intento por rescatar la moralidad de su sojuzgamiento por el desarrollo técnico ⁽⁷⁾. Pero avanza un paso más: fundamenta de manera sistemática la supremacía de la acción comunicativa sobre la instrumental-estratégica en orden a la plena realización de la racionalidad moral.

⁽⁵⁾ **Habermas, J.:** *Conocimiento e Interés*. Madrid. Taurus. 1989.

⁽⁶⁾ **Habermas, J.:** *Teoría de la acción comunicativa*. Tomos I y II. Madrid. Taurus. 1988. Trad. M. Jiménez Redondo.

⁽⁷⁾ Si Habermas reconoce a la Escuela de Frankfurt el haber tematizado críticamente los

Conclusión

“La filosofía del sujeto no es en modo alguno ese poder absolutamente unificador que se apodera de todo pensamiento discursivo y sólo permite escapar hacia la inmediatez del arrobamiento místico” (DFM-170)

Para Hegel, el proceso de la historia era el viaje del espíritu que se volvía consciente de sus objetivaciones alienadas.

La *dialéctica del Iluminismo* ha puesto en evidencia la imposibilidad de hipostasiar la subjetividad como una realidad trascendente por encima de los individuos a la vez de tratarla como la única fuente de la realidad objetiva. Habermas nunca retornó a la noción idealista del mundo como creación de la conciencia pero tampoco aceptó a pies juntillas la versión de la continuidad entre el liberalismo burgués, simbolizado por Kant, y el totalitarismo prefigurado, en alguna medida por Nietzsche, que Horkheimer y Adorno han subrayado al dar cuenta de la sumisión del hombre frente al proceso irreversible de la civilización occidental.

La nueva perspectiva que ofrece en Habermas el giro hacia el lenguaje, permite reconstruir la compleja trama del pasado, revisar sus patologías y retomar aquel “...*contradiscurso inmanente a la modernidad para sacarlo de ese frente entre Hegel y*

efectos de dominación enmascarados tras los ideales universalistas de la racionalidad ilustrada, se distancia de ellos al distinguir en sus tesis “...*una estrechez de visión, que los torna insensibles a los rastros y formas existentes de la racionalidad comunicativa (...)* Horkheimer y Adorno se decidieron a dar el paso verdaderamente problemático, se entregaron al igual que el historicismo, a un desbocado escepticismo frente a la razón, en lugar de ponderar las razones que permitirían a su vez dudar de ese escepticismo”. Habermas, J.: “Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración” en DFM- pp. 135-162

Nietzsche en que se halla estancado sin remedio” (DFM-368). El cambio de paradigma -desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa- no supone abandonar los parámetros fuertes de la filosofía de la conciencia para declinar hacia “...*la delirante originalidad de un retorno a los orígenes arcaicos, sino por el contrario, desencadenar la fuerza subversiva del propio pensamiento moderno...*” (DFM-368) sin caer por debajo “...*del nivel de crítica de la razón inaugurado por Kant*” (DFM-366).

La visión utópica que quisiéramos retener como implícita en la obra de Habermas -y a diferencia de Hernández- es menos programa para la acción que fuente de distanciamiento frente al influjo gravitacional de la realidad prevaleciente: que la unificación de la libertad como razón y como acción que se autorrealiza haya mostrado sus límites frente a la pesadilla administrativa del siglo XX, no significa que Habermas nos deje en el umbral de una posición agónica y genuflexa. En otras palabras, el alejamiento de lo que en algún momento pudo ser concebido como *praxis* radical, no tiene porque resolverse compulsivamente en un retroceso hacia algunas de las dos opciones extremas: las “grandes meta-narraciones” que anunciaban la emancipación global de la humanidad o la reducción cognoscitivo-instrumental de la razón y sus efectos prácticos.

Habermas representa una propuesta de reconciliación finita, política, posible de la modernidad consigo misma al reconquistar un horizonte histórico para la teoría crítica que le permite articular un lenguaje inteligible en el contexto de la filosofía y de las ciencias sociales, pero muy especialmente, en el marco de las relaciones entre los reinos de la moralidad y la legalidad de las complejas sociedades contemporáneas. La indisociable tensión que configura el sello de la modernidad entre la constitutiva abstracción de los derechos y la lealtad a formas de vida particulares, reiteran en los

contextos actuales la dificultad de pensar en la separación analítica *a priori* del punto de vista moral de los efectos fácticos de la eticidad que Hegel describió tan bien.

El pensamiento político de Habermas culmina en la búsqueda y desarrollo de una teoría de la democracia que, desde el reconocimiento de los principios normativos universalistas de la Constitución, permita la entronización de una comunidad de hombres libres e iguales como forma de realizar el ideal de que los ciudadanos se responsabilicen del propio destino común. Su reciente libro *Facticidad y Validez* ⁽⁸⁾, más allá de ser una crítica del derecho en cuanto institución, afirma y conserva la tensión necesaria y equilibrada entre los dos polos que recorre toda su obra, aquella que sintetizara en su ensayo “La unidad de la razón en la pluralidad de sus voces”: “*Al pensamiento trascendental le importaba descubrir un patrimonio fijo de formas que no tendrían alternativa cognoscible. Hoy, en cambio, todo viene a dar en la vorágine de la experiencia de la contingencia: todo podría ser también de otra manera (...) y hay buenas razones para pensar así. También la razón comunicativa da casi todo por contingente, incluso las condiciones de nacimiento del propio medio lingüístico en que se mueve. Pero para todo lo que **dentro** de formas de vida comunicativamente estructuradas pretende validez, las estructuras del entendimiento lingüístico posible constituyen algo no rebasable (...) Cuanto más discurso, tanto más contradicción y diferencia. Cuanto más abstracto el acuerdo, tanto más plurales los disensos con que podemos vivir sin violencia.*” ⁽⁹⁾

⁽⁸⁾ **Habermas, J.**: *Facticidad y Validez*. Madrid, Trotta, 1998 (Trad. Manuel Jiménez Redondo).

⁽⁹⁾ **Habermas, J.**: *Pensamiento post-metafísico*. México, Taurus, 1990. pp. 180-181.