

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

RETORNO A LA MODERNIDAD, UNA CONFRONTACION ENTRE JÜRGEN HABERMAS Y MARTIN HEIDEGGER

Autor: JUAN IGNACIO TORRES ARCE

**Tesis presentada para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**Nombre del asesor:
LIC. DAVID AYALA ORTUÑO**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TÍTULO:

**RETORNO A LA MODERNIDAD, UNA
CONFRONTACION ENTRE JÜRGEN
HABERMAS Y MARTIN HEIDEGGER**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

JUAN IGNACIO TORRES ARCE

ASESOR DE TESIS:

LIC. DAVID AYALA ORTUÑO

MORELIA, MICH., JUNIO 2019



M.R.

INDICE

Introducción.....	1
CAPITULO DE INTRODUCCION GENERAL.....	9
Vida de Jünger Habermas.....	9
Obras de Jünger Habermas.....	13
Vida de Martin Heidegger.....	15
Obras de Martin Heidegger.....	21
Capítulo I: IDEALES DE LA MODERNIDAD.....	24
1.1 La concepción histórica de la modernidad.....	24
1.1.2 Concepción filosófica de la modernidad.....	28
1.2 La Ilustración.....	31
1.2.1 Los ideales de la Ilustración.....	35
1.2.2 La libertad.....	36
1.2.3 La igualdad.....	39
1.2.4 La ciencia.....	42
CAPITULO II: HEIDEGGER CRITICO DE LA MODERNIDAD.....	45
2.1 El pensamiento de Heidegger frente al pensamiento moderno.....	45
2.2 La crítica Heidegeeriana a la ciencia moderna.....	48
2.2.1 Critica a la metafísica occidental de Heidegger.....	53
2.2 La Postmodernidad.....	55
Capítulo III.- Habermas y el proyecto filosófico de la Modernidad.....	63
3.1.- Los antecedentes de la filosofía de Habermas: La teoría crítica de la sociedad y la Escuela de Frankfurt.....	63

3.2 El pensamiento postmetafísico.....	67
3.3 Rehabilitación de la racionalidad a través de la Teoría de la acción comunicativa.....	74
3.4 La sociedad dividida en dos niveles.....	78
3.4.1 El mundo de la vida.....	78
3.4.2 El concepto de sistema.....	80
3.5 Mecanismos de integración sistemática o medios de comunicación deslingüistizados.....	85

CAPITULO IV: LA APUESTA RE-ILUSTRADA HABERMASIANA FRENTE AL IRRACIONALISMO HEIDEGGERIANO.....89

4.1 La rehabilitación de la noción de progreso frente a la facticidad heideggeriana.....	89
4.2 La rehabilitación habermasiana de la Ilustración.....	95
4.3 La vertiente humanista ciencia y la técnica.....	98
4.4 La prospectiva de la modernidad.....	102

Conclusiones.....	106
--------------------------	------------

Bibliografía.....	108
--------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

A lo largo del siglo XX se vivieron catástrofes que marcaron el rumbo de la historia, las dos guerras mundiales, la bomba atómica, los campos de concentración, son algunas de estas catástrofes. A raíz de esto, muchos filósofos se encargaron de elaborar críticas a la época de la Ilustración, en especial a la filosofía Moderna. Estas críticas consistían en ver, como los planteamientos de la Modernidad, habían llegado a su fin y ese fin se llamaba Auswitch.

Al parecer, ese sentido emancipatorio que traía la Modernidad, en sus lugares más oscuros guardaba el afán de dominio, opresión y esclavitud hacia unos nuevos dioses, estos dioses eran la ciencia y la razón, todos aquellos afanes de liberarnos de nuestra ignorancia, en lo que terminó fue en muerte, la ciencia al servicio de la barbarie. Hablando en términos filosóficos, las grandes denuncias que elaboró Nietzsche son reelaboradas y recuperadas por los pensadores que piensan que la época del progreso de Occidente ha llegado a su ocaso. Así como Nietzsche había proclamado la muerte de Dios, estos pensadores proclamarán la muerte del sujeto que era tema central de la modernidad y con este mismo también moría la modernidad y sus conceptos de progreso y filosofía de la historia, que, desde mediados de la época Moderna, prometían la solución de todos los males que acechan al ser humano y con ello un paraíso terrenal.

Sin duda alguna, los filósofos que más salen a relucir en estas críticas son los llamados postmodernos. Y es que los llamamos postmodernos y no posmodernos, ya que como ellos mismos indican, el sufijo “post” indica el fin de la modernidad, lo cual lo veremos más adelante en uno de los capítulos. Cabe destacar que los grandes filósofos postmodernos como Lyotard y Vattimo hacen una crítica y llamada de atención fuerte a la Modernidad, pero, sin embargo, no estamos a favor de ellos, ya que nos conducen al nihilismo total. Todas las hipótesis postmodernas, lejos de superar a la Modernidad, lo que hacen es dejarnos en la impasibilidad, en la perplejidad, en el desencantamiento. Al leer a los postmodernos nos damos cuenta que solo se hace un análisis, solo se hace

la crítica, pero no se da una solución, solo se quedan en la perspectiva pesimista, por ello lo único que nos ofrecen estos filósofos es: la fragmentación, el relativismo, el nihilismo, la liquidad... por ende, para estos filósofos no existe la universalidad.

Por ello, es que nos sumamos al pensamiento que dice que la modernidad es un proyecto inacabado, el cual tiene como principal representante a Habermas quien se encuentra en el marco del pensamiento postmetafísico. Habermas es uno de los filósofos que se alza en contra de estos postmodernos, por ello trata de recuperar y mantener viva la herencia de la época Ilustrada. A Jünger se le conoce como un pensador «reilustrado», por ello, para él la Modernidad, es un proyecto inacabado, que más que estar fracasado, tiene aún mucho que aportar, ya que no se ha llevado a su cabal cumplimiento, este cumplimiento no se puede hacer sin tener en cuenta las críticas que se han hecho a la Ilustración, para poder purificarla lo más que se pueda y así recuperar sus ideales. Esto quiere decir, que tenemos que reivindicar la noción de progreso, ponerla en el terreno de la moral, establecer también sus límites y posibilidades para la promoción del ser humano y la transformación de las estructuras sociales y políticas.

Por lo que hemos dicho anteriormente, podemos decir que Habermas hace una autocrítica de la razón moderna, el resultado de esto será una teoría de la racionalidad comunicativa o dialógica, (nombres que el mismo Jünger les dará) desde la cual es mucho más fácil hacer posible un apoyo normativo y así poder plantear el sentido emancipador de la historia. Por ello será posible recuperar la concepción de la historia como un proceso ascendente, progresivo, el cual no solo mira hacia delante, sino que recupera y reconstruye desde esa misma óptica la historia pasada, de la cual no podemos escapar. Como lo volvemos a repetir, los filósofos reilustrados no esquivan los desafíos que plantea la postmodernidad y tampoco comparten su destino nihilista, antes bien, tratan de hacer una reconstrucción de un pensamiento filosófico que articule las pretensiones de una ética universalista y que postule la idea de progreso.

Para cerrar esta conclusión general podemos decir que, a pesar de todas las catástrofes que tuvo el siglo XX, aún no se ha dejado de hablar de progreso. Muy a menudo el término progreso se sigue reivindicando en todos lados y para cualquier situación es utilizada la bandera del progreso. Diríamos al igual que J. A. Pérez Tapias¹, que con todo y los cuestionamientos seguimos pensando en términos de progreso. Por ende, sino podemos prescindir de tal idea y si no podemos superar tal noción, entonces lo que se debe hacer es enfrentarse críticamente a ella y someterla a evaluación, discernimiento, análisis, reinterpretación, redefinición y así será posible su rehabilitación. Lo importante aquí es no dejar pasar por alto las críticas elaboradas y tampoco dejarse apresar por el falso dilema de si *progreso* sí o *progreso* no, es más bien, resolver la cuestión relativa a qué tipo de progreso ha habido y cuál nos interesa que exista en un futuro.

Este trabajo es una confrontación entre dos pensadores, los cuales son Jünger Habermas y Martin Heidegger. La postura que aquí defenderemos como ya lo hemos dicho es la de Habermas, ya que nos parece la más adecuada para llegar a un proceso más racional, más ético y más veras. Ante eso surge la pregunta ¿Por qué Heidegger? ¿Por qué Habermas? A lo cual responderemos, es que escogimos a Heidegger porque sin duda alguna es uno de los más grandes detractores de la época Moderna, ya que a Martin le tocan vivir las dos guerras mundiales. También se escogió a Heidegger, por el proyecto que tiene de derrumbamiento de la razón occidental a través de la crítica metafísica. Y es que el plan de Heidegger a través de todos sus escritos es supuestamente una reconstrucción de la metafísica, pero en aras de un acabamiento de la modernidad, es por ello que a Heidegger se le conoce como uno de los padres de la postmodernidad. Heidegger no solo quiere derrumbar a la metafísica occidental, sino también a la modernidad y con ella todos sus valores, en especial, el de la ciencia y técnica. Martin siempre verá a la ciencia como un proyecto que lejos de ayudar y salvar a la humanidad de su ignorancia y de sus males, lo que en realidad quiere es, oprimir,

¹ Cfr. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, P 273.

matar y deshumanizar, para Heidegger el reino de la técnica es el reino de la inautenticidad del ser humano.

En contra respuesta a Heidegger, se ha elegido a Habermas, filósofo que en sus inicios compartió esta idea (aunque desde un Angulo más diferente) ya que pertenecía a la Escuela de Fráncfort, la cual siempre sostuvo una crítica a la modernidad. Pero cabe destacar, que una vez separado de estas ideologías, Habermas empieza a elaborar su propio pensamiento, tenemos que hacer hincapié que no es que Jünger se desembarace de las ideas que en dicha escuela aprendió, no, Habermas siguió utilizando estas ideas en muchos de sus escritos, lo que hizo fue que ya empezó a elaborar sus propias teorías, teorías que tendrán su fruto en su más grande escrito, el cual lleva el título de: *Teoría de la acción comunicativa*. Obra en la cual nos apoyaremos demasiado a la hora de plantear las teorías de Habermas y es que en esta obra es donde se ve más claramente sus ideales reilustrados, además de que propone una vía de racionalización con bases más humanistas y sociales. Habermas es el filósofo más idóneo para defender las ideas de la Ilustración y es que no solo se nutre de Kant, sino que también se nutre de toda la filosofía americana, además de que toma muchas ideas de Hegel, de sus maestros Adorno y Horkheimer, de los sociólogos de sus tiempos y los que le precedieron, sin contar a Marx y muchos filósofos, podemos decir que Habermas es la enciclopedia filosófica viviente que aún tiene nuestro tiempo. Por ello es muy común que cuando empezamos a leer sus escritos, nos encontremos con citas a pie de página las cuales hacen mención a innumerables autores, de todo tipo de saberes. Por esto y por sus ideales reilustrados, es que Habermas resulta el candidato perfecto para dar una buena respuesta a los grandes retos que lanzan Heidegger y todos sus herederos, que en este caso serían los filósofos postmodernos.

Una vez hecha la introducción general, pasaremos a explicar lo que veremos en cada uno de los capítulos que tiene este escrito, y como poco a poco vamos llegando a las críticas hechas por Heidegger y después damos el salto a las respuestas que tiene que dar Habermas ante esto. En un primer instante tenemos el capítulo introductorio el cual contiene lo que es la vida y obras de los dos autores, solo a manera de

comentario, en este capítulo es muy importante señalar dos cosas, la primera es respecto a Habermas y es que al ser este un filósofo que tiene 89 años de edad, es muy difícil encontrar información sobre su vida personal, lo más básico es encontrar información sobre un Habermas joven el cual ya se encuentra estudiando con Adorno y Horkheimer en su escuela, sin embargo, se buscó mucha información y fue plasmada de la manera más amplia posible. La segunda cuestión es respecto a Heidegger, la vida que poco a poco se va relatando de Heidegger, desde su concepción hasta su muerte, fue hecha con algo de fondo y ello es que se va escribiendo como desde muy temprana edad Heidegger se topa a lo que más tarde criticará, así es, nos referimos a la modernidad; al ser Heidegger de un pequeño pueblo de Alemania el cual era muy conservador y por ello ser educado en dicho pueblo, siempre crecerá con estas ideas, las cuales nunca pudo separar de su pensamiento. Todo eso se dice a la hora de que se va redactando la vida de Heidegger, pero esto quise plasmarlo de aquí para que se leyera con esta visión y así a la hora de toparnos con su crítica filosófica, se vea que eso no es algo nuevo para él, es algo que ya Martin venia viviendo desde muy temprana edad, con su familia, con su educación y con su entorno social.

Creo que en el capítulo introductorio no hay mayor problema para su lectura. Por ello, pasaremos a dar una breve introducción del primer capítulo, el cual contiene lo que pusimos por nombre: los ideales de la modernidad. En un primer instante hablamos de como la historia tiene un gran peso sobre las propuestas ilustradas y como es que en esta época se habla ya propiamente de una filosofía de la historia y como ella está muy unida a la historia de la humanidad. Otro de los puntos que tocamos es como la filosofía tiene un gran peso sobre la Modernidad y es que este no es solo un movimiento filosófico, sino cultural, social, religioso, educativo y en todas las esferas que tiene la humanidad, por ello decidimos ver el peso que ejerce la filosofía sobre este movimiento, el cual a manera de comentario, tiene un peso brutal, ya que todos los pensadores de esta época son los que empiezan a pensar de una manera nueva e incluso tratan de separarse de la tradición, sin embargo, es solo un filósofo el que le otorga el nombre de Época Moderna al tiempo que se está viviendo, este filósofo es Hegel, el cual sin duda alguna elaboró uno de los más acabados sistemas filosóficos.

Este filósofo es considerado el último filósofo ilustrado, es decir que está en la época de la Ilustración, la cual también la abordamos en este capítulo y es que sin la Ilustración la Edad Moderna nunca hubiera sido la misma. En la época Ilustrada no solo hay un innumerable número de filósofos, sino que también es donde se construyen la mayoría de los ideales de la modernidad, estos ideales también los hemos plasmado en este trabajo y es que estos ideales son los que más han sido vilipendiados por parte de Heidegger y sus seguidores. Cuando hablamos de los valores de la modernidad sin duda alguna estos fueron plasmados por filósofos, como Kant, Rousseau, Hegel etc., sin embargo, al plasmarnos nos dimos cuenta que la filosofía que siguió después de la Edad Moderna, no tuvo en cuenta estos valores y por ello a la hora de fracasar, vinieron a la memoria estos valores y se ponen a culparlos. Por último diremos que los valores de la modernidad son muchos, pero solo pusimos los que consideramos más importantes y los que tuvieron más crítica por parte de la postmodernidad.

En el segundo capítulo encontramos las críticas realizadas por Heidegger a la Modernidad. En este capítulo encontramos desde los primeros inicios en los que Martin se topa con el pensamiento Moderno, de qué manera se realiza la crítica, qué planes tiene y hacia dónde va encamina toda esta crítica. Sin duda alguna lo que más criticó Heidegger de la época Ilustrada fue su ciencia, su técnica. Ya que, para Heidegger esta técnica deshumaniza, hace más insensible al ser humano, lo vuelve inauténtico, sin duda alguna la crítica que elabora Heidegger a dicha tecno-ciencia es una de las más duras y que más tarde los postmodernos reelaboraran con más fuerza, debido a todas las catástrofes que ocurrieron a lo largo del siglo XX. Sin embargo, esta no es la única crítica que tiene Martin para la destrucción de la Modernidad, para dicha destrucción se apoyará de algo que fue muy criticado en la Edad Moderna, en especial por Kant, hablamos de la Metafísica y es que a través de esta disciplina donde Heidegger se siente más cómodo para poder vilipendiar a la Edad Moderna y no solo a esta, sino a toda la tradición filosófica acusándolas de su olvido completo del ser, pero esta denuncia esconde algo más que una simple queja a la tradición filosófica, lo que oculta en realidad es la socavación a la racionalidad occidental a través de presupuestos

metafísicos, por eso a la hora de leer esa crítica que se ha plasmado se tiene que leer desde esa perspectiva. Para cerrar el segundo capítulo añadimos a la llamada postmodernidad, a sus principales filósofos y a los que son considerados sus precursores los cuales son Nietzsche y Heidegger, al añadir a los postmodernos lo hacemos con el fin de ver sus propuestas, ya que a todas ellas responderá Habermas, también veremos en la postmodernidad todo su análisis no solo a la Modernidad, sino también a la época que les está tocando vivir y por qué deciden llamarle postmodernidad.

En el tercer capítulo es donde plasmamos todos los presupuestos hechos por Habermas, se responde a la pregunta de por qué Habermas es un reilustrado, de donde parte Habermas, por eso ponemos desde los inicios de Jünger los cuales son con Adorno y Horkheimer, como es que Habermas se nutre de esta filosofía y también plasmamos que en realidad Habermas nunca se aleja de esas enseñanzas. También tocamos el pensamiento postmetafísico, que no debe confundirse con la postmodernidad, al contrario, lo que se tratará de llevar a cabo en esta elaboración es ver como se tiene que pensar después de la crítica elaborada por Heidegger a la metafísica, por ello veremos que aún hay esperanza a pesar de que Martín nos avienta al irracionalismo puro. Por último veremos cómo Habermas hace toda una rehabilitación de la racionalidad occidental a través de una teoría crítica, en la cual como ya dijimos anteriormente se trata de rescatar lo más esencial de la modernidad, pero a través de una crítica, al final el resultado será una racionalidad comunicativa o dialógica, la cual nos lleva a toparnos con los demás y a entrelazar relaciones sociales ya que sin duda alguna Habermas no solo es un gran filósofo sino también un gran sociólogo. Para llegar a esta racionalidad comunicativa es necesario pasar por varios puentes los cuales llevan el nombre de: mundo de la vida y el sistema. Estos dos conceptos son los más importantes de toda la teoría crítica que elabora Jünger, el cual nos va llevando de la mano paso a paso para comprender en que consiste cada uno. Podemos decir que Habermas tiene profunda esperanza de que todo cambie y se vuelva mejor, de que lo que nos propuso la Modernidad no está del todo perdido pero que se necesita de un gran trabajo colectivo para alcanzar estas promesas.

Por ultimo en el cuarto capítulo, es donde hacemos las confrontaciones entre estos dos pensadores, en que puntos conectan y que puntos es donde se da el choque de pensamiento, en los cuales vemos como lo que más que criticaba Heidegger que eran la ciencia y la técnica, al final de cuenta no deshumanizan, sino que están para ayudar al hombre en todo su caminar por esta vida. También tocamos la rehabilitación de la noción de progreso y es que el progreso en su definición más genuina es interminable, nunca terminaremos de progresar, a menos de que la comunidad ideal sea llevada a su cabal cumplimiento y sea realizada plenamente, lo cual nunca será posible. Tenemos presente hacia donde se dirige el progreso, pero para llevar a este cabal cumplimiento exige de la libertad humana, de su buena voluntad y su responsabilidad con los demás para que al menos se siga sosteniendo. Y es aquí donde nos topamos con la primera aporía: el concepto de progreso es interminable y la condición humana es finita, pero a pesar de esto no se tiene que pensar que ese impedimento signifique nuestra limitante y verlo como una pasión inútil como lo hacen los postmodernos. Por eso, es necesario sobrecargarle al progreso la exigencia de contribuir a la realización del individuo. Aunque la condición humana es limitada, el progreso humano es contingente, falible y discontinuo; por ello no se tiene que esperar la falsa ilusión del exterminio del mal, el racismo, la violencia, ni la irrupción de un paraíso terrenal. El mal seguirá existiendo porque es parte de la condición humana, sin embargo, esto nos exige ir progresando día con día y así poder sacar lo bueno de cada uno de nosotros y así poder recuperar la esencia de todo.

CAPITULO DE INTRODUCCION GENERAL

Vida de Jünger Habermas

Jürgen Habermas nació en 1929 en Düsseldorf, Alemania y se crio en la localidad de Gummersbach, que es una ciudad del estado de Renania del Norte-Westfalia en Alemania, a la que fue destinado su padre como presidente de la Cámara de Comercio. Su infancia, como la de sus contemporáneos, estuvo marcada por la experiencia del nazismo y por las necesidades económicas de un país que se apresuraba a iniciar su reconstrucción tras la II Guerra Mundial. Entre 1949 y 1954 estudió en diversas universidades (Bonn, Gotinga, Zúrich), adquiriendo una sólida formación en materias como filosofía, historia, psicología, literatura y economía.

Habermas es un filósofo que aún vive y cuenta con 89 años de edad, por ello hay muy poco material, de su infancia o adolescencia, solo se plasmarán los datos más relevantes, ya que no hay mucho material, el cual pueda hacer que su biografía sea más extensa. Habermas pertenece a aquellos pensadores jóvenes de Alemania que iniciaron o terminaron sus estudios en medio de la catástrofe nazi.

«Su viejo amigo y prácticamente coetáneo Karl-Otto Apel habla de una generación que ha experimentado en sus propias carnes la «destrucción de la autoconciencia moral», hasta el punto de que llegó a calar en ellos la sensación de que era falso todo lo que la propia tradición cultural les había legado»².

Así Habermas empieza una época productiva en cuestión de escritura, se sabe que en 1952 tiene su primera publicación, la cual fue una colaboración ensayística en el

² VELASCO Carlos Juan, *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid, 2014, p, 163.

*Frankfurter Allgemeine Zeitung*³ (19 de junio). Al siguiente año en 1953 publica en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* una crítica a la *Introducción a la metafísica* de Heidegger: su primer texto con resonancia. De igual manera emprende la lectura de la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer. Al siguiente año en 1954 se doctora en filosofía con una tesis sobre «El Absoluto y la historia. De las discrepancias en el pensamiento de Schelling», bajo la dirección de Erich Rothacker y Oskar Becker. Al año siguiente, al joven Habermas que contaba con la edad de 26 años, le llega el amor, fruto de eso, se casó con Ute Wesselhoeft, de este matrimonio nacerán tres hijos: Tilman, que nació en 1956, un año después del casamiento; Rebbeka, que nació en 1959; y la última fue Judith, que nació en 1967.

En 1954 Jünger empezó a entrar en contacto con el ya refundado Instituto de Investigación social, de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. Estos dos maestros no tuvieron el mismo afecto por Habermas. Por parte de Theodor, fue tan alta la estima, que hasta lo nombró su asistente desde 1956 hasta 1959, así Horkheimer lo veía con prejuicio, tanto que lo encontró hasta inclinado con posiciones izquierdistas, en el ámbito político. Cuando el joven Habermas habría presentado su trabajo de habilitación en la Universidad de Fráncfort, Horkheimer (cuando ya Jünger tenía muy avanzada su investigación) dispuso que el filósofo tenía que cambiar de tema y hacer un trabajo sobre Richter.

«En realidad, Horkheimer estaba tan deseoso de alejarlo de sí que para conseguirlo le impuso condiciones draconianas para la habilitación. Habermas, agobiado e incluso cansado de la soterrada pugna, acaba por desplazarse a la Universidad de Marburgo, donde se habilita con Wolfgang Abendroth, el «catedrático partisano», como le llamaba el propio Habermas por su comprometida actitud de resistencia militante durante la dictadura nacionalsocialista»⁴.

³ *Revista general de asuntos frankfurtianos*

⁴ *Ibid.* p, 164.

Sin embargo, para el joven Habermas brillaría una luz, ya que de 1959 a 1961, recibió una beca de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*⁵ y así culminó su trabajo de habilitación. Una vez habilitado en la Universidad de Marburgo tras presentar un escrito titulado *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (publicado en 1962; versión española: *Historia y crítica de la opinión pública*), se traslada a la Universidad de Fráncfort para recibir el cargo de profesor de filosofía y sociología, siendo el sucesor de Max Horkheimer, uno de sus más grandes rivales del pasado. Jünger estaría ahí por unos años, hasta la edad de 42 años, ya que, en 1971, fue nombrado director junto a Carl-Friedrich, del recién fundado Instituto Max Plank en Starnberg, este estaba dedicado a la investigación de las condiciones de vida del mundo técnico-científico.

La vida le empezó a sonreír a Habermas, ya que fue engalanado con varios premios, por ejemplo: en 1974, Premio Hegel de la ciudad de Stuttgart, en 1976, Premio Sigmund Freud, de la Academia de la Lengua y la Poesía de Darmstadt, en 1980, Premio Adorno de la ciudad de Fráncfort. Doctor *honoris causa* por la *New School for Social Research*, Nueva York. Después de una larga cosecha intelectual, Jünger regresa a la Universidad de Fráncfort en 1981.

Desde aquí en adelante, Habermas no solo empezará a escribir sus famosos libros, sino que también, se verá envuelto en debates, políticos y sociales y muchas conferencias, al igual que los premios y honores le siguen llegando, veamos algunos de ellos. En 1983 publica *Conciencia moral y acción comunicativa*. Varias intervenciones públicas durante el otoño en el debate sobre la *desobediencia civil*. También en 1984 tiene una conferencia en el Congreso de los Diputados de Madrid donde trata el tema de «*La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas*». A finales de 1987 tiene una polémica que es nombrada «Polémica de los historiadores»: esto venía siendo una controversia sobre la propiedad del holocausto nazi. Con su

⁵ La Sociedad Alemana de Investigación

crítica a las tesis de Ernst Nolte abre un largo debate en el que participan, entre otros, Michael Stürmer, Klaus Hildebrand y Andreas Hillgruber⁶.

Como estamos viendo, la actividad de Habermas y prestigio va incrementado año con año, por ejemplo: en 1989 es nombrado Doctor *honoris causa* por la Universidad de Hamburgo, Buenos Aires y Hebraica de Jerusalén⁷.

En junio de 1994 abandona el cargo de profesor activo y se convierte en profesor emérito en la Universidad donde todo empezó, hablamos de la Universidad de Fráncfort. A partir de aquí comienza una exhausta actividad como profesor, ya que es invitado a varias universidades estadounidenses. Fruto de esto, es nombrado nuevamente «Doctor *honoris causa* por la Universidad de Tel Aviv. *Foreign Member* de la *British Academy of Science*, Oxford»⁸. El esfuerzo de Habermas, es tan patente, ya que en 1995 recibe el Premio Karl Jaspers de la ciudad de Heidelberg y en 1996 es nombrado nuevamente Doctor *honoris causa* por la Facultad de Derecho de Bolonia. En otra ocasión, hablamos del año 1997, en la Universidad de la Sorbona, nombrado Doctor *honoris causa* y en 1999 es nuevamente nombrado Doctor *honoris causa* por la Universidad de Cambridge. Ahí mismo mantiene un debate con Peter Sloterdijk, el cual sería sobre «*La tecnología genética y el futuro de la crítica*». Ya en 2001 es nombrado Doctor *honoris causa* por la Universidad de Harvard. Al igual que recibe el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes. A causa de ello, los libreros afirman que Habermas «ha acompañado de manera comprometida y crítica la evolución de la República Federal Alemana» y en 2003 recibe el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales.

Como se previó al iniciar la biografía de Habermas, el material que se presenta es muy escaso, ya que Habermas es un filósofo que aún vive, y conseguir esta pequeña

⁶ Cf. *Ibíd.* p, 165.

⁷ Cf. *Ibíd.* p, 165.

⁸ *Ibíd.* p, 168.

noción de su vida fue muy difícil, se rescató lo más sobresaliente, aunque más bien, es lo poco que se conoce de la vida de este fascinante filósofo llamado Jünger Habermas.

Obras de Jünger Habermas

Dentro del sin número de obras de Habermas, podríamos clasificar tres tipos. En el primero se encontrarían las obras que tienen un carácter sistemático, ya que recogen de una manera detallada y hasta minuciosa los fundamentos de sus aportaciones a la filosofía y a la teoría social contemporánea. En este grupo encontramos: *Conocimiento e interés*, *La teoría de la acción comunicativa* y *Facticidad y validez*. Al segundo grupo lo podríamos clasificar como aquel en donde se encuentran los libros que también tienen un carácter teórico, pero carecen de detalle y minuciosidad. Podríamos decir que el formato que contienen estos libros, es como una recopilación de ensayos donde el autor aborda problemas teóricos bien delimitados. Finalmente, el tercer grupo está compuesto por artículos y discursos orales en las ya mencionadas conferencias que realizó Habermas. Aquí hay que dejar bien claro, que estas etapas que mencionamos, no son cronológicas, sino, la diferencia que se puede notar en las obras de Habermas.

Para nombrar las obras de Habermas, serán presentadas cronológicamente conforme a la fecha de las primeras ediciones en la versión alemana original. En aquellos casos en los que el título ofrecido en primer lugar aparece en castellano, se trata de antologías pergeñadas en esta lengua a partir de textos de diferentes procedencias. Así pues, para presentar las obras de Jünger necesitaremos la ayuda de Velasco Juan Carlos, en donde a la hora de clasificar, utiliza abreviaturas como M para

las monografías, R para las recopilaciones de artículos y conferencias y AP para las colecciones de aquellos artículos que contienen análisis de la política contemporánea⁹.

Por ejemplo, en 1962 tenemos la obra «titulada *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Luchterhand, Darmstadt / Neuwied (Historia y crítica de la opinión pública, trad. de Antoni Doménech, Gustavo Gili, Barcelona, 1982, 1994) M*», al siguiente año publica 1963 «*Theorie und Praxis, Suhrkamp, Fráncfort (Teoría y praxis, trad. De Salvador Mas y Carlos Moya, Tecnos, Madrid, 1988) R*», pasado algunos años en 1967 publica «*Zur Logik der Sozialwissenschaften, Suhrkamp, Fráncfort (La lógica de las ciencias sociales, trad. Manuel Jiménez, Tecnos, Madrid, 1988) R*», 1968 «*Technik und Wissenschaft als «Ideologie», Suhrkamp, Fráncfort (Ciencia y técnica como ideología, trad. de Manuel Jiménez, Tecnos, Madrid, 1984) R*», el mismo año en 1968 «*Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, Fráncfort (Conocimiento e interés, trad. de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín, Taurus, Madrid, 1982) M*», tres años después en 1971 aparece «*Philosophisch-politische Profile, Suhrkamp, Fráncfort (Perfiles filosófico-políticos, trad. de Manuel Jiménez, Taurus, Madrid, 1984) R*», 1973 «*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Suhrkamp, Fráncfort (Problemas de legitimación del capitalismo tardío, trad. de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1975) M*», en 1976 «*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Suhrkamp, Fráncfort (La reconstrucción del materialismo histórico, trad. de Jaime Nicolás y Ramón García, Taurus, Madrid, 1981) R*», ya por 1981 aparece «*Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp, Fráncfort (Teoría de la acción comunicativa, trad. de Manuel Jiménez, Taurus, Madrid, 1987, 2 vols.) M*», dos años después aparece 1983 «*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp, Fráncfort (Conciencia moral y acción comunicativa, trad. de Ramón García, Península, Barcelona, 1985) R*», 1984 «*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp, Fráncfort (Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, trad. de Manuel Jiménez, Cátedra, Madrid, 1989) R*», un año después en 1985 se publica «*Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Fráncfort (El*

⁹Cf. *Ibid.* p, 176.

discurso filosófico de la modernidad, trad. de Manuel Jiménez, Taurus, Madrid, 1989) R»¹⁰.

En conclusión, podemos decir, que Habermas, es una de las mentes más ingeniosas y fascinantes que tiene nuestro siglo XXI, también nos podemos percatar de la gran labor intelectual que ejerce y se ve plasmada en sus obras. Actualmente sigue dando clases, en las universidades de Estados Unidos de Norte América, además que sigue escribiendo artículos, los cuales, son publicados mes con mes.

Vida de Martin Heidegger

Martin Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en Messkirch, es hijo de Friedrich Heidegger. (7 de agosto de 1851), tonelero y sacristán en esta misma ciudad, y de Jona Heidegger, que antes de contraer matrimonio su apellido era Kemp (21 de marzo de 1858).

«Messkirch una pequeña ciudad emplazada entre el lago de Constanza, los Alb suabos y el alto Danubio. Esta región no abunda en recursos y antiguamente fue pobre. Se halla situada en el límite entre los alemanes y suabos. La esencia de los alemanes es pesada, retorcida y pensativa. El suabo es más alegre, abierto y soñador, unos tienden al sarcasmo, los otros a la vanidad. De los dos tenía algo Heidegger»¹¹.

Su padre, se llamaba Friedrich Heidegger y trabajaba de tonelero y sacristán en la iglesia católica de San Martín. El padre de Martín muere en 1924 y su madre tres años más tarde en 1927, de su madre no se sabe mucho.

¹⁰ Cf. *Ibíd.* p, 177 - 184.

¹¹ SAFRANSKI Rüdiger, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquest, Barcelona, 2003, p, 27.

Martin y su hermano menor, Fritz, tenían que ayudar en los oficios eclesiásticos. Eran acólitos, tomaban flores para adornar la iglesia, hacían de mensajeros del párroco y estaba a su cargo tocar las campanas. En el bello ensayo intitulado *Del misterio del campanario* Heidegger recuerda, con nostalgia, sus experiencias de monaguillo, el pequeño y fascinante universo humano relacionado con el culto divino, la «misteriosa fuga» que a lo largo del año litúrgico y de las horas del día ejecutaban las campanas con sus varios toques, sin olvidar detalles tan sabrosos como el desayuno festivo de Navidad, después de la misa de alba, o los cabos de vela que él y sus compañeros tomaban sigilosamente de un armario de la sacristía para montar con ellos en casa un altar donde decía «su» misa¹².

Entre los Heidegger no reinaba la opulencia, pero tampoco la pobreza. Dos mil marcos de bienes inmuebles y novecientos sesenta de base imponibles sobre renta (en el año 1903) significaban clase media baja. Una familia podía vivir de ello, pero los ingresos no bastaban para financiar los caros estudios superiores de los hijos y en este punto vino en ayuda la Iglesia. Era normal la práctica eclesiástica de promocionar personas dotadas y el reclutamiento a la vez de vocaciones sacerdotales, sobre todo en las regiones agrícolas.

El párroco de la ciudad, Camilo Brandhuber, propuso a los padres que su dotado hijo, al concluir la escuela municipal en Messkirch, fuera enviado al seminario de Constanza, un internado para las vocaciones sacerdotales. Brandhuber había impartido clases de latín a su pupilo, haciendo posible su traslado a un instituto. El prefecto de estudios del seminario de Constanza era el párroco de la iglesia de la Trinidad y futuro arzobispo de Friburgo, Conrad Groeber, al que Heidegger considerará más tarde como su paternal amigo y compaisano, advirtió muy pronto la inclinación filosófica del muchacho. «*En una ocasión, durante una clase particularmente aburrida, el profesor le había pillado leyendo por debajo del pupitre la Crítica de la razón pura. Sabedor de lo ocurrido*

¹² Cf. *Ibíd.* p, 31.

Groeber le regaló la obra de Franz Brentano, sobre los diversos sentidos del ente en Aristóteles.»¹³

Este libro confiesa Martín, se sitúa en el punto de partida de su camino de pensamiento. Brandhuber y Groeber, habían dado a Martín una beca de una fundación local. Los padres se sentían orgullosos de que la iglesia asumiera la tutela de su hijo. Para Martín, sin embargo, comenzó el tiempo de la dependencia económica de la iglesia. Ahora estaba obligado a la gratitud.

Esta dependencia económica había de mantenerse durante trece años, hasta 1916. Después de disfrutar de la beca de Weiss en el periodo del seminario de Constanza (1903-1906), Martín recibió una beca de Eliner, destinada a la formación de sacerdotes, para los últimos años del instituto y los cuatro primeros semestres de teología en Friburgo hasta 1911. Los años de estudio entre 1913 y 1916 se financiaron con la dotación de Schätzler. La finalidad de esta fundación era que los becarios se obligaran a mantener la filosofía y teología de Tomás de Aquino. Heidegger siguió dependiendo del mundo católico más allá del tiempo en que empezó ya a desligarse interiormente de la iglesia católica.

En otoño de 1906 Martín pasó de la casa de Conrado en Constanza al seminario arzobispal de San Jorge en Friburgo, donde asistía al prestigioso Instituto de Bertold. La beca de la fundación local de Messkirch ya no cubría como en Constanza, los gastos del internado. Conrad Gröber y Camilo Brandhuber, habían puesto en juego una nueva fuente de financiación, la beca de Eliner.

El 30 de septiembre de 1909 entra en el noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis junto a Felkirch Voralberg. Será despedido dos semanas más tarde, transcurrido el tiempo de prueba. Según narra Hugo Ott, Heidegger se habría quejado de molestias del corazón y por ello fue enviado de nuevo a su casa, por razones de salud. Estas

¹³ *Ibíd.* p. 37.

molestias se repitieron dos años más tarde, interrumpiendo la formación sacerdotal. Quizás el corazón se puso en guardia contra los planes de la cabeza¹⁴.

Heidegger decide estudiar teología, pero su estancia en la facultad de teología, esta vez por decisión propia, no fue tan larga; cuatro semestres. En 1911 deja la teología por la filosofía. Heidegger se doctoró en 1913 con su tesis titulada *La doctrina del juicio en el psicologismo*. Dos años después, se prepara para dar clases a universitarios con un trabajo sobre *La doctrina de las categorías y significaciones de Juan Duns Escoto*. Con ayuda de J.H Finke y de un teólogo amigo, Engelberg Krebs, Martin recibe su primer encargo académico, como profesor de filosofía en la facultad de teología (1915-1916).

«El éxito no lo acompañó demasiado: sus lecciones resultaron excesivamente difíciles para su auditorio teológico. Pero gracias a ellas conoció a su futura mujer, Elfriede Petri. El matrimonio tuvo lugar en 1916 y fue bendecido por su amigo, el profesor Krebs. De él nacerían dos hijos, uno de los cuales, Georg, desaparecido en la segunda guerra mundial, volvería más tarde a casa. El otro, Herman, se convertiría en el editor de sus obras completas»¹⁵.

Al mismo tiempo estallo la gran guerra (1914-1918). Martin se presentó como voluntario, sin embargo, fue rechazado por motivos de salud. Para compensar esto, sirvió tres años en Friburgo en la censura de correos. En 1918 era tomado en cuenta para ir al frente de Verdún, pero fue enviado a una estación meteorológica. Cuando terminó la guerra, regreso a la universidad de Friburgo, y ahora era asistente del famoso Husserl (1919-1923). Así pues, para Heidegger empiezan los años más fecundos de aprendizaje y docencia, se va iniciando lento pero seguro, en aquella disciplina que sería su principal base metódica: la fenomenología.

En 1923 Heidegger fue nombrado profesor extraordinario en Marburgo. Aquí es donde tiene trato con grandes personalidades de su tiempo como el anciano filósofo

¹⁴ SAFRANSKI Rüdiger, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquest, Barcelona, 2003, p, 30.

¹⁵ COLOMER Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p, 448.

neokantiano Paul Natorp, también con el célebre teólogo Rudolf Bultmann. Martin inició su docencia universitaria con una lección inaugural sobre *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1916). De aquí, hasta *Ser y Tiempo* (1927) se mantendrá en silencio y sin ninguna publicación, pero expandirá una intensa actividad intelectual. En esta ocasión el éxito estará de su parte. Las lecciones impartidas, electrizaran a su audiencia, que siempre era más numerosa que la anterior, entre esta audiencia, se encontraban figuras como J. Ebinghaus, O. Becker, H.G. Gadamer, K. Löwith, H. Jonas, y más. La fama del joven Martin se extendía cada vez más, y llegó a tapar la fama que había construido su maestro Husserl.

En 1924 a Marburgo llegó una alumna, se trataba de la que más tarde será la famosa escritora judía Hannah Arendt, quien dirá cuarenta y cinco años más tarde, aquel ambiente que se vivía en torno a Heidegger:

«el rumor que atraía a los estudiantes hacia el Privatdozent de Friburgo y después hacia el joven profesor de Marburgo decía: hay alguien que alcance efectivamente las cosas mismas que Husserl ha proclamado, que sabe que ellas no son solamente un asunto académico, sino el cuidado del hombre que piensa, y esto no únicamente desde ayer y hoy, sino desde tiempos inmemorables; alguien que precisamente porque para él se ha roto el hilo de la tradición, descubre de nuevo el pasado... El rumor lo decía sencillamente: el pensamiento se ha vuelto vivo; los tesoros culturales del pasado, que creíamos muertos, vuelven a tener sentido y se enriquecen de cosas muy distintas de los habituales estarcidos que en ellos leíamos. Hay aquí un maestro y acaso es posible aprender a pensar... uno seguía ese rumor y lo que entonces experimentaba era que el pensamiento como actividad pura, es decir, como algo que no se pone en movimiento ni por la sed de saber ni por el deseo de conocer, puede convertirse en una pasión que no ahoga las otras capacidades, sino que las ordena y gobierna. Estamos tan habituados a las viejas oposiciones de razón y pasión, espíritu y vida, que la idea de un pensador apasionado, en el que pensar y estar vivo son lo mismo, nos resulta un poco extraño»¹⁶.

En 1927, aparece *Ser y Tiempo* no solo llegaría el fruto maduro de la larga búsqueda, de Martin, sino también, una revolución en la filosofía, ya que fue una obra maestra, al leerla muchos perdían el aliento, el mismo Husserl dijo al respecto: «Es

¹⁶ ARENDT Hannah, "Martin Heidegger" en: *New York of books*, vol. 80, octubre, 1971, p. 6 - 17.

*grandioso, aunque, no tiene nada que ver con la filosofía»*¹⁷. Y en gran parte tenía razón, ya que la filosofía tal y como se venía enseñando, no se veía plasmada en Ser y Tiempo, Heidegger, hizo algo nuevo, ahora la filosofía sería vista desde otro ángulo nuevo. Al año siguiente Heidegger era llamado a ocupar la cátedra de filosofía en la universidad de Friburgo y el 21 de abril será nombrado rector de la universidad de Friburgo. El 4 de mayo muchos periódicos plasmaran el ingreso del filósofo al partido nacionalista. El 27 de mayo el nuevo rector en un célebre discurso sobre «*La autoafirmación de la universidad alemana, en el cual existen conceptos de Ser y tiempo, como lo son el de «historia», «resolución», destino»*¹⁸, más que llevar un tinte filosófico, llevan un tinte político. Martin quedará marcado de por vida, aun después de su alejamiento de este movimiento, años más tarde, siempre será visto como un nazi y sin duda, este puede que fuera su error más grande¹⁹.

El 23 de abril de 1934, un año después de asumir el rectorado, Heidegger renunció. Al renunciar, Heidegger vuelve a sus tareas académicas en Friburgo. Y aquí es donde aparece el segundo Heidegger, en 1935 pronuncia en Friburgo y en 1936, la ya famosa, conferencia sobre *El origen de la obra de arte*, a partir de aquí los intereses filosóficos de Martin serán muy diferentes. En 1939 Heidegger cumplía cincuenta años. Y apenas había empezado la segunda guerra mundial. Son tiempos difíciles para el filósofo, en este periodo desaparece su hijo Georg, quien más tarde regresará. Finalmente, antes de que los enemigos entraran a bombardear la ciudad, Heidegger logra escaparse en bicicleta y refugiarse en la villa natal de Messkirch.

El 23 de julio de 1945 Heidegger tenía que presentarse, ante una comisión, formada por los profesores K. von Dietze, a Lampe y G. Ritter, ya que, había finalizado la Segunda Guerra Mundial, en la cual había perdido Alemania, y se había comenzado una depuración del profesorado sospechoso de haber colaborado con el nacionalsocialismo, entre los cuales, Heidegger ocupaba el primer lugar. La comisión decidió alejarle de la docencia, además de que se abstuviera de toda actividad pública.

¹⁷ COLOMER Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Op. Cit. P,452

¹⁸ *Ibid.* p, 453.

¹⁹ Cfr. *Ibid.* p, 465.

Esta sentencia se fue derrumbando poco a poco y fruto de ello, fue que, en 1946 Heidegger leyó en la intimidad la conferencia *¿Para qué poetas?* En 1950 sostuvo en Munich, en la sede de la Academia de Bellas Artes, la ya famosa conferencia sobre *La cosa*.

A partir de ese momento aquel gran muro de silencio se derrumbó. En 1951 volvió a enseñar en Friburgo, y aquellos años prolíferos volvieron, ahora, el viejo Heidegger, brillaba más que nunca. Heidegger se volvió el primer pensador no ya solo de Alemania, sino de toda Europa. Sin embargo, los años pesaban, Heidegger realizará sus últimos viajes y actividades docentes, en 1959 ya había rebasado los setenta. Con esta ocasión su ciudad natal le concedió el nombre de ciudadano de honor. Martin Heidegger murió en Friburgo de Brisgovia en las primeras horas de la mañana de 1976, tenía ochenta y siete años.

«Heidegger fue un hombre de baja estatura, complexión robusta, cabellos canos y lisos y ojos azules, penetrantes. Su figura, su porte y hasta su indumentaria –al llegar el verano solía vestir el clásico chaleco ribeteado y los pantalones de cuero, de los campesinos- delataban su origen aldeano, al que permaneció siempre fiel. Vivió en los alrededores de Friburgo, no lejos de las cercanas colinas boscosas, allí donde termina la ciudad y empiezan los prados y sembradíos. Pero donde se encontraba más o menos a gusto era en la cabaña o refugio (Hütte) de Todtnauberg, en plena Selva Negra. Allí pasaba los días como un ermitaño –su mujer le hacía subir periódicamente una canasta con el correo y provisiones- alternando sus meditaciones y lecturas con largas caminatas por el bosque y no menos largas charlas con las gentes de la aldea –campesinos y leñadores- con los que se tuteaba»²⁰.

Por último, aunque Martin, aparentemente estaba separado de lo religioso, se sabe con exactitud, que su tumba yace en Messkirch, junto al campanario de la vieja iglesia que le había visto nacer, al igual que su sepultura fue llevada a cabo, con todos los ritos de la iglesia católica, esto lo pidió Heidegger el 14 de enero del mismo año en el que murió.

²⁰ *Ibíd.* P, 461.

Obras de Martin Heidegger

Martin Heidegger, tuvo una fructuosa vida intelectual a fruto de ello, nacieron innumerables escritos, que nombraremos a continuación.

1927 «*Die Grundprobleme der Phänomenologie (Los problemas fundamentales de la fenomenología; curso de Marburgo del semestre de verano)*». En ese mismo año, tenemos la obra más importante de Martin Heidegger, pero no solo es la obra más importante de este filósofo, sino también una de las obras más importantes que tiene toda la filosofía, ya que en ella se contiene una ruptura con la filosofía tradicional, hablamos de «*Sein und Zeit (Ser y Tiempo)*». Cuatro años después, en 1929, Heidegger sigue este camino metafísico, y por ello publica, «*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Wel – Endlichkeit -Einsamkeit (Las preguntas fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – soledad; curso)*». Martin no quita el dedo del renglón metafísico y ahora publica en 1929 «*Kant und das Problem der Metaphysik (Kant y el problema de la metafísica)*». En 1944 Martin publica «*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin)*». En 1950 Martin publicaría una de sus grandes obras, la cual contiene dentro de sí, seis conferencias y tratados redactados entre 1935 y 1946, cuyos temas son el arte, la ciencia, la fenomenología del espíritu, la crítica a la religión echa por Nietzsche, la poesía y el pensamiento de Anaximandro, todo esto se encuentra en la obra titulada: «*Holzwege (Caminos del bosque)*». En 1953 Heidegger vuelve a reflexionar sobre cuestiones metafísicas y así surge «*Einführung in die Metaphysik (Introducción a la metafísica)*». Al año siguiente en 1954, Heidegger recopila once trabajos, que fueron compuestos en la época de la posguerra, y así surgirá «*Vorträge und Aufsätze (Conferencias y artículos)*». El texto que sigue a continuación es fruto de una conferencia que Heidegger impartió en 1957 en la universidad de Friburgo de Brisgovia, con ocasión de los 500 años de su fundación, dicho texto lleva por nombre «*Identität und Differenz (Identidad y diferencia)*». Ese

mismo año también se publica un volumen que contiene el curso que Heidegger impartió en el semestre de invierno de 1955-56 y en Viena en 1956 con el mismo título, dicho volumen lleva por nombre «*Der Satz Vom Grund (La proposición del fundamento)*». Ya por el año 1959 Heidegger saca un libro que contenía una colección de seis textos, su nombre es «*Unterwegs zur Sprache (De camino al habla)*». El siguiente texto de Heidegger es uno de los más amplios que ha desarrollado el autor, consta de dos volúmenes, se trata del libro que salió a la luz en 1961 titulado «*Nietzsche*». Al siguiente año Heidegger recopila en un solo libro, un curso que impartió en el semestre de invierno de 1935/36, el título de dicho libro es «*Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de Kant acerca de los principios transcendentales)*». En 1967 Heidegger publica «*Wegmarken (Hitos)*», la obra es una colección de tratados y conferencias que Heidegger impartió. Dos años después 1969 sale a la luz la obra titulada «*Zur Sache des Denkens (Sobre el pensamiento)*». El siguiente libro contiene el texto íntegro de dos lecciones, que fueron impartidas con el mismo título, hablamos de «*Was heißt Denken (¿Qué significa pensar?)*», que se publicó en 1971. Por último, en 1953, cuando Heidegger contaba con 64 años de edad, sale a la luz una obra que contiene una lección del semestre de verano de 1953 que el mismo Heidegger revisó para la imprenta, hablamos de la obra titulada «*Einführung in die Metaphysik (Introducción a la metafísica)*»²¹, que viene siendo una de las obras más geniales de Martin, en ella se plantea, como el mismo lo dice: «La pregunta más importante de la filosofía» la cual viene siendo *¿Por qué existe algo, en vez de nada?*

Faltaron muchas obras de Martin Heidegger, solo se han plasmado las más importantes, sin duda todas son obras geniales, todas siguen un mismo camino, aunque el título de la obra incite a pensar lo contrario, podemos concluir que Heidegger, es uno de los filósofos más complicados, que tiene la filosofía, debido a su vocabulario que es tan oscuro y en ocasiones parece un trabalenguas, pero esto no impidió que la

²¹ Cf. VOLPI Franco, *Enciclopedia de obras de Filosofía, Vol 2 H - Q*, Herder, Barcelona, 2005, pp, 938 - 954.

filosofía de Heidegger cambiara el rumbo de la filosofía, esto lo vemos reflejado en sus obras.

Capítulo I

IDEALES DE LA MODERNIDAD

1.2 La concepción histórica de la modernidad.

Para perfeccionar el concepto de filosofía de la historia en la modernidad, se tendrá que atender a la misma noción de modernidad. Como referencia hay que decir que existen tres tipos de modernidad en relación a la problemática filosófica de la historia:

«Llamamos primera modernidad al momento emergente de ésta desde el Renacimiento hasta Descartes; segunda modernidad, a la conciencia propiamente constitutiva desde Descartes hasta Kant; y tercera modernidad a la autoconciencia moderna, del idealismo alemán hasta Hegel»²².

La filosofía de la historia intenta responder a esas nuevas realidades e inquietudes que va generando la modernidad desde su secularidad y que se han emancipado o buscan emanciparse de sus tutelas. Así entenderemos de alguna u otra manera lo que formaría simplemente una nimia expresión: *«la modernidad sólo puede entenderse cuando los hombres tienen conciencia de su modernidad»²³.*

Por consiguiente, consiste en secularizar la interpretación teológica y racionalizarla, ya que como se sabe, durante mucho tiempo la idea que imperó sobre el tiempo, fue aquella que pronunció el cristianismo, especialmente con Agustín de Hipona. Decir que la filosofía, es una sirvienta de la historia, no agrada mucho, ya, que, más que una aplicación de la filosofía a la historia humana, constituye un intento nuevo de tratamiento epistémico de la misma. El discernimiento procede hacia la

²² MATE, Reyes. *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 2005, p 65.

²³ *Ibíd.* p 68.

interpretación de comprender la filosofía de la historia y así poder descubrir filosófica y racionalmente entre la diversidad de los hechos.

En la obra *Principios de una Ciencia Nueva sobre la naturaleza común de las naciones* (1725) Giambattista Vico (1668-1744) expone aquella nueva visión de la historia como aquel ámbito donde se desarrolla la conciencia humana y donde los hombres crean su propia humanidad. Vico concibe que el hombre puede conocer lo que ha realizado y conocerse a sí mismo comprendiéndose como historia. El principio epistemológico de *hacer-conocer* («lo verdadero es lo mismo que lo hecho») y entre distinción entre conciencia («cierto») y ciencia («verdadero») y entre mundo natural y mundo humano, este último hecho por el hombre y del cual por tanto puede tener ciencia, marcan su nuevo planteamiento²⁴.

No obstante, la opinión que se tiene del siglo XVIII, es que es un siglo ahistórico, aunque esta concepción históricamente no es fidedigna, ya que es un lema y una consigna dado por el Romanticismo para poder luchar contra la filosofía de las Luces. Según Ernst Cassirer: «Desde un principio la filosofía del siglo XVIII trata el problema de la naturaleza y el histórico como una unidad que no permite su fragmentación arbitraria ni disgregación en partes».²⁵ Tanto el conocimiento natural e histórico se topan con un enemigo común y del cual tendrán que defenderse. En los dos tipos de conocimiento se reclama un fundamento inmanente y se tendrá que colocar la naturaleza y la historia en su propio campo y establecerlas en su centro correspondiente.

El caso de la naturaleza, no abarcará nuestro campo de estudio, ya que nos ocuparemos de la historia, quien es ella misma la que lleva aquí la antorcha de la Ilustración y la que aparta a los neólogos de las ataduras de la interpretación dogmática de la biblia y de la ortodoxia de los siglos anteriores y así tratar de unir la filosofía con la historia. No obstante, esta relación entre historia e Ilustración no será tan fácil y unívoca

²⁴ Cfr. Vico, G, *Ciencia Nueva, Orbis, Barcelona, 1985, a cargo de J. M. Bermudo, 2 vols.) p, 55.*

²⁵ CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración, FCE, México, 1972, p 224.*

como en el caso del conocimiento natural, porque en este último la filosofía de las Luces se encontraba en pleno dominio afirmado desde hacía tiempo. Como ejemplos podemos mencionar, el caso del Renacimiento que ha dado el paso decisivo a la nueva ciencia de Galileo sostenido el valor propio y la dependencia del pensamiento científico-natural. No obstante, frente a la historia se tenía que resolver una tarea difícil, ya que se tenía que conquistar el mundo de lo histórico, y una vez conquistado, fundarlo y asegurarlo conceptualmente. Así pues, esta tarea no se podía resolver de golpe; era una preparación larga y de resistencia.

Todas las exposiciones históricas que se hicieron a lo largo del siglo XVIII, tanto en Francia con Turgot y Condorcet, en Inglaterra con Hume, Gibbon y Robertson, tratan de encontrar una unión entre la filosofía y la historia. El gran trabajo consiste, en ganar nuevas tareas filosóficas y nuevos planteamientos de problemas, la plenitud y la intuición viva de los detalles históricos, y no someter desde un solo punto de vista la historiografía a la imposición provechosa de la filosofía. Como bien lo dice Ernst Cassirer:

*«Así como la matemática se convierte en el prototipo del conocimiento exacto, la historia se convierte en el modelo metódico en el que el siglo XVIII cobra una comprensión nueva y más profunda del objeto general y de la estructura específica de las ciencias del espíritu. El primer paso consistió en emancipar a todas esas ciencias de la tutela teológica. Mientras la teología va permitiendo en media creciente la entrada en su círculo de la metódica histórica, mientras se constituye como historia de los dogmas y de la Iglesia, reconoce a una aliada que pronto se manifiesta más fuerte que ella y que acabara disputándole el terreno».*²⁶

Al igual que la ciencia natural poco a poco se emancipó de la teología por el conocimiento de las leyes mecánicas, esta misma proeza tiene que realizar el mundo histórico con ayuda de la psicología. Decimos que con ayuda de la psicología ya que

²⁶ CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972, p 226.

determina en definitiva el sentido auténtico de la idea de progreso. Este mismo análisis de la psicología también ayuda a fundar, justificar y fijar sus límites. Así pues, La historia nos muestra el límite de la humanidad, el cual es su naturaleza y este límite no puede ser rebasado; pero también muestra que esta naturaleza no se da tan rápido, ya que va lográndose poco a poco y por ello tiene que afirmarse perennemente frente a obstáculos y resistencias. Otra cosa que nos muestra la historia, es como poco a poco va venciendo las resistencias y llega a ser lo que por naturaleza es. *«Por esto, el progreso propiamente dicho no afecta a la razón en cuanto tal ni a la humanidad en cuanto tal, sino que se refiere a su manifestarse, a su patentización empírico objetiva»*.²⁷

Por ultimo podemos concluir con el objeto de la historia, y para ello D' Alembert ofrece en sus *Éléments de philosophie*:

«La historia universal de la ciencia y de las artes abarca cuatro grandes objetos: nuestros conocimientos, nuestras opiniones, nuestras disputas y nuestros errores. La historia de nuestros conocimientos nos da a conocer nuestras riquezas o, mejor dicho, nuestra verdadera pobreza. Humilla al hombre al enseñarle cuán poco amplio es su saber; pero, por otra parte, le levanta y alienta o, por lo menos, le consuela, al mostrarle el uso cuidadoso que le cupo hacer con un pequeño número de conceptos claros y seguros. La historia de nuestras opiniones nos muestra que los hombres, movidos unas veces por necesidad y desviados otras por impaciencia, han colocado la probabilidad en lugar de la verdad y que lo que al principio fue sólo probable, se hizo después verdad a base de nueva elaboración, depuración y ahondamiento en el trabajo progresivo de varios siglos. Ofrece a nuestra agudeza y a la de nuestra posteridad un cúmulo de hechos que hay que volver a examinar, un cúmulo de puntos de vista que hay que seguir, de suposiciones que hay que fundamentar, de conocimientos que deban ampliarse y perfeccionarse... Finalmente, la historia de nuestros errores nos inculca la desconfianza con respecto a nosotros y a los demás; nos muestra los caminos que nos han

²⁷ *Ibíd.* P.247.

*alejado de la verdad y nos facilita la búsqueda del sendero recto que conduce a ella».*²⁸

Como podemos observar D'Alembert, otorga a la historia un valor tanto teórico y moral, por ello espera la verdadera realización del conocimiento del hombre moral.

1.1.2 La Concepción filosófica de la modernidad.

Entramos a uno de los puntos cruciales de este trabajo, ya que como bien se indica en el título del mismo, a este punto, es al que queremos retornar. Si analizamos el mundo del siglo XXI, encontramos que para el europeo la modernidad no es un descubrimiento sino una herencia, no puede ser una elección sino más bien un destino. Podemos concluir que la modernidad es aquella plataforma en la que nos sostenemos y nos deslizamos. En otras palabras, nuestro pasado más reciente. Pero echando una mirada al pasado encontramos que en sus inicios la modernidad busco traspasar los límites de la experiencia, cuestionó el valor de las convenciones, invento pasados y soñó futuros. En palabras del que muchos eruditos han nombrado el padre de la modernidad a saber René Descartes, el cual en su famosa obra: *Discurso del método*, se plantea un método para la filosofía, lo cual es algo nuevo, de una manera alegórica, nos muestra que es la modernidad:

«Entre los cuales fue uno de los primeros el ocurrírseme considerar que muchas veces sucede que no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por las manos de muchos maestros como en aquellas en que uno solo ha trabajado. Así vemos que los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y rematado suelen ser más hermosos y mejor ordenados que

²⁸ D'ALEMBERT, *“Eléments de Philosophie”, sec II (Mélanges de Littérature, etc., t. IV, pp. 955.)*.

aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar, utilizando antiguos muros, contruidos para otros fines»²⁹.

Así pues, nos encontramos con un cierto despegue de la tradición, porque lo que se quiere es construir un nuevo edificio filosófico, aunque no lo será de todo, siempre habrá un combate por parte de los modernos, por despegarse de la tradición filosófica.

Ahora bien, como punto de partida tenemos que la modernidad tiene su origen en la reforma protestante y el Renacimiento, y se extiende de tal manera hasta la muerte de Hegel, en 1831. En este periodo se encuentra un nuevo problema filosófico, en el cual tanto los pensadores, escuelas y corrientes tienen ese toque innovador a la hora de enfrentarse con las grandes cuestiones filosóficas. Con esto no se quiere decir que los problemas fundamentales que venía dando la tradición de la filosofía desaparecieran, sino que la orientación en su nuevo tratamiento se caracteriza por un nuevo espíritu de libertad, y por esto mismo se llegara al desmoronamiento de aquel cuerpo doctrinal que se venía heredando desde la filosofía medieval. *«La modernidad en efecto aspira a la conquista de una libertad que presida tanto la acción como el saber humanos, apropiando entonces para sí el carácter de la infinitud, y ello frente a la índole de dependencia y filiación que poseía la libertad humana en la tradición heredada»³⁰.*

Existirán muchos elementos que se digan de la modernidad, pero sin duda alguna el que lo caracteriza más, es el que lo define como un período del pensamiento europeo es el protagonismo que cobra la razón humana a la hora de afrontar los grandes temas, de la filosofía: Dios, alma y mundo. Los grandes problemas filosóficos la modernidad los resuelve al modo kantiano, es decir, desde la antropología; esta visión nos conducirá a

²⁹ DESCARTES René, *Discurso del método*, Gredos, Madrid, 2011. P 109.

³⁰ FERNÁNDEZ, J Luis y María Jesús Soto, *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, España, 2002, p 19.

un antropocentrismo imanentista³¹. Si se hace un recuento de la filosofía que precede al pensamiento moderno, que es el pensamiento medieval, este había emprendido el camino para lograr una síntesis entre la razón y la fe, el cual llegó a su cumplimiento en el siglo XIII. Dicha síntesis desvela la clave del pensamiento medieval, hasta el grado que resulta ya hoy de común consentimiento que en la Europa medieval la filosofía y la teología podían hallarse en un estado más o menos de distinción, pero nunca estuvieron separadas³². No obstante, cuando se empezó a notar que dicha alianza solo era un estorbo para el desarrollo de los saberes, inició el derrumbamiento del pensamiento medieval, y por ello, inicio el gran periodo que llamamos modernidad. Como se sabe aquella metafísica del ser sería banqueada por la conocida división ilustrada, que tiene los nombres de: cosmología racional, psicología racional y teología racional, realizada por Christian Wolff.

Aunque mucho se ha dicho que este periodo, es el olvido de la fe y la religión y que se ensalza a la razón, podemos decir que no es del todo verdad, lo cierto es que la razón se coloca en el trono que anteriormente tenía el pensamiento religioso, pero no se olvida de él, pensemos en pensadores como Descartes, Malebranche, Locke, Leibniz, el mismo Kant y Hegel, tienen escritos que hablan sobre Dios y la religión. En otras palabras, los pensadores de la modernidad veían la posibilidad de construir una teología natural. Esto quiere decir que no eran escépticos ni relativistas con respecto al conocimiento humano, más bien, eran realistas y creían que las facultades humanas están esencialmente allegadas a la verdad.

Así pues, en afán de novedad, la modernidad se caracteriza también, porque desaparece en ella esa armonía entre razón y fe; aquí se tiene que entender bien esto, no es que se rechace la fe o la teología, sino que no se concibe que pueda colaborar o guiar a la razón, se trata pues, de una nueva articulación entre la razón y la fe, dicho de otra manera, entre filosofía y teología. El único que será capaz de enfrentarse a dicha

³¹ Con este término se indica que se niega cualquier realidad o ser fuera de la conciencia o de la autoconciencia. Nicola Abbagnano, en: *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 2004. P 601.

³² Cf. FERNÁNDEZ, J Luis y María Jesús Soto, *Historia de la filosofía moderna*, Op. Cit. P 20.

construcción cognoscitiva de un universo cuya sustancialidad habrá sido puesta en paréntesis; será el sujeto racional.

Para poder ver una nueva concepción sólida, una total cosmovisión que ha podido remplazar a la que había dominado durante siglos, tendremos que esperar hasta el siglo XVII, como sabemos, la escolástica se derrumbó en el siglo XIV, tres siglos son los que tuvieron que pasar para poder ver la llegada de la modernidad, donde la razón humana ocupa el punto de partida, el centro y la meta en la especulación filosófica. En esta misma razón moderna podemos distinguir dos aspectos cruciales que, aunque a simple vista parezcan contrarios, se encuentran estrechamente entrelazados:

- a) *«Se trata de una razón que pone en duda –sospecha- su capacidad de rebasar el ámbito de lo meramente natural, de acceder a lo sobrenatural, o siquiera para dar cuenta de la fe. Una razón, por tanto, una filosofía desarrollada a partir de ella que no pretende ya proporcionar los preambula fidei.*
- b) *Desde una nueva dirección, la razón humana emplea todas sus fuerzas en volcarse en el estudio de la naturaleza, incorporando a su programa los descubrimientos de las ciencias experimentales. Partiendo de esta pretensión, la filosofía inicia su nuevo rumbo potenciando la independencia de la razón»³³.*

Con esta visión, tenemos los tres grandes temas que tiene la filosofía moderna: la naturaleza (en su consideración puramente naturalista), Dios (como el Ser Absoluto) y el ser humano (como sujeto). Lo que más resalta aquí es el punto en el cual se encuentra el hombre, el cual es el punto de partida, destacándose además como fundamento a partir del cual queda constituido todo sistema filosófico. Aquí se deja ver el llamado «optimismo antropocéntrico», ya que, se refuerza la dirección de la independencia del sujeto humano, ya que se ve como algo absoluto y con capacidad para someter a sí todas cosas.

Para poder concluir este punto de la manera más correcta, podremos decir que, el punto central con el que se origina la modernidad es la separación entre la fe y la razón y, a su vez el empuje que se le da a la razón en el exclusivo ámbito de lo natural. Al mismo tiempo entenderemos por modernidad, en el ámbito filosófico, aquella ruptura

³³ *Ibíd.* p 21.

entre lo divino y lo humano, entre lo que dice la revelación y lo que dice la razón, a este proceso se le llamara secularización. Todo este programa tendrá su cumplimiento en el siglo XVIII, a través del famoso movimiento llamado «de las Luces» que veremos a continuación.

1.3 La Ilustración.

En este apartado, nos encargaremos de dar, alguna de tantas definiciones que tiene el movimiento llamado: «de las luces», y también, trataremos de dar algunas características esenciales de dicho movimiento. Este movimiento es el más importante para este trabajo, ya, que, desde este punto se empiezan a conectar muchos más, este movimiento, es al que nos interesa, regresar y ver que podemos rescatar todavía de él, pero también, ver si ha perjudicado, y de ser así, cuáles han sido esos daños.

El movimiento de las luces, es un movimiento, filosófico, aunque no lo es del todo, ya, que, también es un movimiento cultural, religioso, político, jurídico, literario, artístico, etc. Dicho movimiento empezó a desarrollarse entre dos revoluciones políticas: la inglesa de 1688 y la francesa de 1789. La Ilustración, tiene su génesis en Inglaterra, pero sin duda donde se desarrolló más fue en Francia y alcanzo grandes desarrollos en Alemania. «*Se funda en la convicción de que la razón es capaz de iluminar a la humanidad liberándola de las trabas con que esta se había encontrado en épocas anteriores, como la autoridad, la religión, la tradición etc.*»³⁴.

Las características de la Ilustración son varias, pero trataremos de rescatar las más sobresalientes. Una de sus primeras características es la ya mencionada, sobrada confianza en la razón, es decir, aquel saber puramente natural que alcanza el ser humano con su entendimiento. Cuando a Kant se le pregunta sobre qué es la Ilustración él dice:

³⁴ *Ibíd.* p 227.

*«Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de un entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. Sapere aude! ¡Ten el valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración».*³⁵

Como se puede apreciar, esta confianza en la razón es de autonomía, ya que la razón será la única rectora de todo juicio, pero para poder llegar ahí, el hombre tiene que ser libre, para poder guiarse él y sin la necesidad de alguna autoridad, ya que, si se sigue necesitando de esta ayuda, ocurrirán dos cosas, en primer lugar, no se podrá salir de la minoría de edad, ya dicha por Kant y, en segundo lugar, jamás se llegara a ser un hombre ilustrado. Por otro lado, puede surgir algunas confusiones, y la más sobresaliente es aquella, donde se puede llegar a pensar que esto no tiene nada de nuevo ya que, en el siglo XVII, se había propuesto lo mismo, por los filósofos, Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, esta propuesta que habían planteado dichos filósofos adoptó el nombre de «racionalismo»; sin embargo no tiene nada que ver, el tipo de razón que ellos proponen, es aquel que trata de conocer las esencias de las cosas, y en la ilustración, la razón es de la ciencia y de la técnica, esto es, de Galileo y de Newton, la cual, no intenta conocer la esencia de las cosas, sino cómo funcionan. En otras palabras, es una razón que no se opone a la experiencia, más bien cuenta con ella.

La segunda característica que tiene el movimiento de las luces es el rechazo de las religiones positivas, en especial, del cristianismo, ya que según los ilustrados es una de tantas formas que existen de superstición, que ellos se encargaron de ridiculizar sustituyéndolas, por una religión natural, religión de la cual sólo son aceptables los aspectos más racionales, recogidos principalmente en el llamado deísmo.

³⁵ KANT, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?* Alianza Editorial, Madrid, 2004. P 81.

*«Y entre los aspectos más racionales están: la existencia de Dios; la creación y el gobierno del mundo, tanto natural como humano, aunque a veces este último queda fuera; la inmortalidad del alma; el premio de las acciones buenas y el castigo de las malas en una vida futura».*³⁶

El tercer carácter es su exaltación de la libertad en contra toda forma de autoritarismo, ya sea religioso, político, en el cual se oponían a cualquier forma de despotismo, otras veces alentando a los soberanos a tomar y aceptar las reformas de los ilustrados y otras veces oponiéndose a ellos, aunque esto no significaba que no había leyes que tenían que respetarse.

Como tercer aspecto tenemos, que, desde el punto de vista social, los pertenecientes al movimiento de las luces consideran que el sujeto del progreso no son las clases populares, sino más bien las burguesas, mismas que venían luchando desde el siglo XVII para consolidarse. A estas mismas se dirigen los ilustrados. Al parecer en Inglaterra, este objetivo les resultó muy fácil, sin embargo, en Francia se les complicó la cosa, ya que, la clase burguesa estaba en planes de reivindicar sus derechos en contra de los privilegios feudales de la nobleza y del clero.

El último aspecto que se puede mencionar, es que la Ilustración es un movimiento que tratan de divulgar el saber, y para ello se valen de los periódicos, las revistas, los clubes culturales, las academias, la masonería, etc., pero, sobre todo las enciclopedias, entre ellas resalta más la *Enciclopedia francesa*. Aquí se deja notar el anhelado deseo de la Ilustración por poder poner la cultura al alcance de todo mundo.

*«Con razón suele decirse que la ilustración más que crear lo que hace es difundir. Estaban convencidos los ilustrados de que la difusión de la cultura libraría a las gentes de los prejuicios religiosos y políticos, dándoles una libertad religiosa y política de la que carecían»*³⁷.

³⁶ FERNÁNDEZ J Luis y María Jesús Soto, *Historia de la filosofía moderna, Op. Cit. P 228.*

³⁷ *Ibíd. P 229.*

Como podemos observar, tanto en Inglaterra como en Francia, la Ilustración inicia destrozando aquella forma de conocimiento filosófico, al igual que el sistema metafísico heredado. La legitimidad y la fecundidad del espíritu del sistema, ya no son de utilidad, no se ve en ellos la fuerza de la razón filosófica, sino más bien su deterioro e impedimento. Aunque pareciera que se renuncia al espíritu del sistema y se combate contra él, más bien, lo que se hace en una forma más fuerte de dicho espíritu. Se puede decir entonces, que no se encierra a la filosofía en los límites de un edificio, que en varias ocasiones lo que hace esto, es vincular algunas leyes determinadas, que son establecidas para siempre, y en consecuencia deductivas, no, lo que hace la Ilustración, es andar desembarazadamente y, en esta marcha inmanente, trata de aquella forma fundamental de la realidad, la forma de todo ser natural y espiritual.

«Aquí radica la significación propiamente creadora y productiva del pensamiento de la Ilustración. No se opone tanto de manifiesto en cualquier contenido intelectual determinable cuanto en el uso que hace de las ideas filosóficas, en el lugar que les asigna y en la misión que les encomienda. Cuando el siglo XVIII se designa soberbiamente a sí mismo como “siglo filosófico”, la pretensión resulta justificada en la medida en que, de hecho, a la filosofía se la restaura en su derecho primordial y se la comprende en su sentido original, “clásico”»³⁸.

La filosofía de la Ilustración, es muy importante en este trabajo, aunque como se ha podido dejar ver, no solo es un movimiento filosófico, sino que abarca varias esferas de la vida, más adelante explicaremos, por qué surge la necesidad de retornar a este movimiento, que es un proceso inacabado, y sobre la definición que se ha dado sobre la Ilustración se regresara constantemente.

³⁸ CASSIRER Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Op. Cit. P 11.

1.3.1 Los ideales de la Ilustración.

Como se ha observado, el movimiento de las Luces, no sólo fue un movimiento filosófico, sino también cultural y por ello mismo fue algo novedoso y revolucionario, recordemos que cuando se estaba dando el movimiento de las Luces, empezó a surgir la Revolución Francesa, misma que tenía algunos ideales, y estos ideales también los compartía la Ilustración, estos ideales son: libertad, igualdad y fraternidad. La Ilustración contaba con más ideales, varios de estos ideales se quedaron a medias y otros tantos no pudieron dar el vuelo, pero estos ideales los veremos más adelante con la propuesta de Habermas, y su propuesta de la modernidad como un proyecto inacabado. Sin duda alguna, uno de los ideales más resonantes que pudo traer la modernidad, fue el de la felicidad en esta vida. Como se sabe, la época que precedió a la modernidad, es decir, la Edad Media, también prometía la felicidad, pero no en esta vida, sino en una vida futura después de la muerte.

Con la llegada de la modernidad Occidente será revolucionario, ya que la Ilustración tratará de explicar cómo se puede llegar a la felicidad en esta vida, que es la única segura que tenemos. A partir de esta idea, Occidente va a soñar con que la ciencia y la tecnología transformen de manera radical, las condiciones de la existencia humana. «*Por consiguiente, una de las diferencias más importantes entre la cultura occidental y las demás se encontrará en estas aspiraciones que podemos llamar utópicas*»³⁹. Sin duda alguna, todas estas utopías surgen en una sociedad marcada, por los múltiples sucesos que se han van viviendo y también en las condiciones de vida, esto es lo propio de una sociedad marcada por el dolor, pobreza, injusticia etc., aquella sociedad pacífica que no tiene una utopía futurística por la que luchar gira alrededor, de un mundo ficticio. En cambio, una sociedad que esta bañada de esperanzas utópicas, gira en torno a sugerencias a favor de un cambio drástico en la manera en que se hacen las cosas y por ende será una sociedad revolucionaria.

³⁹ LOPEZ Sastre Gerardo, "Ideales de la modernidad y conciencia utópica" en: *Razón, persona y política. Algunas perspectivas filosóficas. Vol. VII, diciembre, 1998, pp 41 - 56.*

Sin duda alguna, ya hemos expresado, algunos de los ideales que trae el movimiento de las luces, no sólo a la filosofía, sino también al ambiente, cultural, político, económico, religioso y la vida social en general, existen muchos ideales, pero de manera general, plasmaremos algunos, los cuales, son los que han marcado el rumbo no solo de la sociedad europea, sino del mundo en general.

1.2.2 La libertad.

Como punto de partida diremos, que, muchos de los valores de la Ilustración, tienen su base en la política. El primero valor que ponemos, sin duda alguna, ocupa un puesto privilegiado dentro de la Ilustración, ya que, el hombre moderno y a la vez ilustrado, siempre tendrá este deseo de llegar a lo que se llamó «emancipación». En esta época se tendrá un discurso sobre la emancipación, muchos son los filósofos que hablarán sobre este tema. Llegaremos a un punto donde dejaremos que los filósofos hablen y nos digan qué es la libertad, que como sabemos, no es un concepto nuevo, pero los filósofos ilustrados se encargan de darle otro tinte, como volvemos a decir, la libertad tiene su base en la política, aunque como se verá más adelante, siempre se privilegiará a lo subjetivo, a la individualidad.

Cuando hablamos de libertad, tenemos que destacar, que somos herederos de una sensibilidad que surge en el romanticismo. Dentro de esta época aparece la idea de que hay una cierta forma de ser que es la propia de cada uno, por ende, las vidas de los demás, por excelentes que sean, no necesariamente tienen que ser modelos para mi vida. Aquí se llega al punto, de reconocer que cada quien es único, lo que nos lleva necesariamente a reconocer la diversidad y el pluralismo como algo bueno en sí. *«A partir de este momento cada persona verá su propia individualidad como una conquista y una creación, como un proceso de crecimiento en el que ha de regirse por un criterio de autenticidad, de fidelidad a sus propios impulsos y tendencias»⁴⁰.*

⁴⁰ *Ibíd.* P 42.

Entonces podemos decir que no hay un estilo de vida mejor que otro en términos absolutos, sino que cada individuo poniendo atención a los resultados de su propia experiencia, ha de escoger su propio estilo de vida. A este proceso, en la época de la ilustración, se le llamara «libertad». Por consiguiente, esta seguridad de que en nuestras vidas hemos de guiarnos por esa dirección que proviene de nuestro interior, aunque choque con la moralidad, abría un importantísimo campo de juego para la libertad. En efecto, esto suponía, reclamar aquello que dijo John Stuart Mill:

«El único fin por el cual es justificable que la humanidad individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección... la única finalidad por la cual el poder pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente... la única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano»⁴¹.

Sin duda alguna, que esta libertad completa de cada persona en todo lo que se refiere conforme a su vida deja abierta la posibilidad de que muchos individuos se dañen directamente a sí mismos e indirectamente a sus familias al igual que a la sociedad, por ello John Stuart Mill, enfatiza que estos males innegables son menores, a comparación de cuando se priva de la libertad de acción a las personas, y el poner nuestra vida a disposición de las ideas morales de los demás. Así pues, surge la pregunta ¿Qué tipo de gobierno tiene que existir, para que florezca la libertad en una sociedad? La respuesta consistirá en subrayar que el gobierno tiene que mostrarse neutral ante diferentes concepciones de la vida buena. La actividad legislativa que ejerce, habrá de ajustarse a aquellos proyectos que aseguren la convivencia de estilos de vida diferentes.

⁴¹ STUART, Mill John, *sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp 65 - 66.

Sin duda alguna, uno de los mayores, exponentes que tiene la época de las Luces, al momento de tratar de conciliar una necesaria socialización y respeto de las leyes, con una innegable defensa de la libertad de las personas individuales, es J. J. Rousseau. Para entender un poco el significado que tendrá la idea de libertad (que sin duda alguna es uno de los más aceptables, a la hora de decir que es un ideal de la Ilustración), hay que remontarnos a la concepción que él tiene del hombre primitivo, en donde nos dice, que, este hombre vive en armonía con la naturaleza, vive solo, ocioso y siempre lleno de peligros, vive sin violaciones, ni antipatías, durmiendo y jugando. Pero el hombre es superior a los animales por su *libertad*. «*La naturaleza ordena a todos los animales y la bestia obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero no se reconoce libre de acceder o de resistir, siendo especialmente en la conciencia de esa libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma*»⁴².

Así pues, Rousseau, demuestra que la naturaleza, es lo más propio del hombre, incluso se antepone a Aristóteles, para quien lo más propio del hombre, es la razón. «Renunciar a la libertad es renunciar a la condición de hombre»⁴³. Por ello, la libertad, no es sólo, la libertad para poseer, sino que es una libertad de exigencia para la vida humana. La libertad según Rousseau, es *elevada a la condición de ser un valor en sí* y es irreductible a un medio. Por ello, es la fuente de todos los derechos.⁴⁴

Por ultimo tenemos que recordar que Rousseau ve necesario, la intervención del Estado, para asegurar la libertad. Los individuos, libre y naturalmente, por medio de un pacto, constituyen una unidad política que se llama sociedad; a su vez, los individuos solo alcanzan la libertad civil y moral en la sociedad, limitando la libertad natural, lo que supone dominio de sí. Según Rousseau, la verdadera libertad del hombre es la *libertad moral*, por la cual el hombre es conscientemente dueño de sí, obediente a la ley del Estado sin perder su libertad individual con la cual adhirió a formar la sociedad.

⁴² DARÓS Roberto William, “La libertad individual y el contrato social según J.J Rousseau”, en: *Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIV, Enero - Agosto, 2006, pp, 115-128.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*

1.3.2 La igualdad

El siguiente valor, es uno de los más importantes, ya que para conseguirlo se tuvo que trabajar bastante y va unido al de la libertad, para desarrollarlo, tomaremos de base, a uno de los más grandes representantes de la época ilustrada, hablamos de Immanuel Kant, este filósofo desarrolla el concepto de la igualdad desde la política, como se vuelve a repetir, muchos de los valores que se están tomando para elaborar este trabajo, giran en torno a la política, ya que muchos de los filósofos ilustrados, tenían esta visión, de una sociedad perfecta, siempre fueron utópicos, y por ello, querían construir su comunidad ideal, así es como Kant también sigue esta secuencia, pero ahora desde la igualdad.

Entonces, aquí, surgiría la pregunta de ¿Qué tipo de igualdad es razonable exigir según Kant, en una sociedad bien ordenada? La respuesta de Kant es única, ya que su idea de igualdad estará estrechamente unida a la idea de libertad, aquí Kant piensa en igual libertad para todos los ciudadanos. Dicho así, podemos decir, que para Kant la igualdad no es un principio aislado e independiente, sino que va unido al de libertad, es un elemento más para que la libertad se lleve a su expresión culmen. Así una de las obras más famosas que tiene Kant, deja ver claramente esta unión que quiere hacer el filósofo, hablamos de *La metafísica de las costumbres*:

«No hay sino un derecho innato: la libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad- La igualdad innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles [...] se encuentra ya en el principio de libertad innata y no se distingue realmente de ella [...]»⁴⁵.

Así pues, igual libertad para todos, sería la idea central y el ideal que podemos utilizar a la hora de hablar de igualdad en Kant. Es un ideal que manifiesta una

⁴⁵KANT Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Altaya, España, 1993, p, 184.

identidad original entre igualdad y libertad. A la vez, si se analiza este ideal, nos topamos con un gran reto, ya que, si se quiere llevar al pie de la letra, contiene un gran potencial revolucionario frente a la realidad social de la época en que vivió Kant y en la que vivimos nosotros. El lema aquí sería: «Libertad para todos y no solo para algunos», recordando que la libertad está ligada a la igualdad. Este lema estaría liberando, al esclavo, al marginado y al proletariado. Se trataría de un momento histórico, ya que muchos han pensado que la libertad e igualdad, son cosas opuestas, pero vistas desde esta visión kantiana, son como almas gemelas que caminan por las calles. Estos dos valores, quedaron sellados en aquel acontecimiento que fue la Revolución Francesa y no es casualidad, que el mismo lema de dicha revolución, llevara plasmados estos valores, junto al de fraternidad.

Ahora bien, respondiendo a la pregunta ¿Cuánta libertad debería otorgar el Derecho y el Estado? Se responderá que la máxima posible, pero igual para todos. Si se toma al pie de la letra, la respuesta es muy poderosa, pensemos, que no solo es una igualdad ante la ley de todos los ciudadanos, sino también una igualdad económica, igualdad de oportunidades, igualdad de posesiones. Sin embargo, este ideal hoy a quedado derrumbado, frente al crecimiento sin medida de pobreza, eso sin contar las miles de personas que no tienen empleo y que no tienen tantas cosas, con las cuales cuentan muchas más, aquí cabría reflexionar sobre la libertad e igualdad que exigimos, y que no solo es cosa del Derecho y el Estado, sino también de cuan estamos dispuestos a ser igualitarios, para con nuestros bienes.

Kant se da cuenta de esto y trata de resolverlo de la siguiente manera, esta idea revolucionaria de «igualdad para todos» se reduce a la sumisión de las normas jurídicas coactivas mismas leyes que ajustan los arbitrios entre sí, impidiendo su anulación recíproca. Kant plasma esto, de la siguiente manera en *La metafísica de las costumbres*:

«Si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho [unrecht]), entonces la coacción

que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al Derecho [recht]: por consiguiente, al Derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción»⁴⁶.

Como hemos visto lo más sobresaliente, en este concepto de igualdad, es la unión que tiene con la libertad, el mismo Kant nos ha dado pauta de cómo es esta unión. Claro está que todos estos dos ideales han sido expuestos por filósofos, como Rousseau en el concepto de libertad y ahora con el concepto de igualdad, tomamos a Kant, ya que los ideales de la ilustración, los han plasmado los filósofos, por ello, hemos preferido que ellos sean los que hablen. Ahora pasaremos con uno de los ideales más fuertes y que hasta el día de hoy sigue vigente, si hay algo que la modernidad nos heredó con mucha fuerza, fue: la ciencia.

1.2.4 La ciencia

La ciencia es uno de los valores y pilares más importantes que construyó la época de la Ilustración, hay muchos valores que quedaron inconclusos, pero sin duda alguna el concepto de la ciencia fue uno de los que se llevó a su máxima expresión, basta con echar una mirada a nuestro alrededor. La ciencia fue algo que se gestó en la Ilustración de tal manera que era algo muy latente, todos querían tener conocimiento científico, pero donde tuvo su máxima expresión fue en el siglo XX y especialmente en el Círculo de Viena. Anteriormente no existió otra época donde hubiera tantos avances científicos como en la época ilustrada, de ahí en adelante existirán más. Sin duda fue una revolución, no solo en el avance del progreso, sino también del pensamiento, pensemos en la época que le antecedió al siglo de las Luces, que fue la medieval, la manera de pensar que se tenía, era en torno a Dios, pero cuando se empieza con los nuevos descubrimientos científicos, y en especial con Galileo Galilei (1564-1642) que se

⁴⁶ *Ibid.* P 188.

convirtió en el símbolo mismo del enfrentamiento entre la joven ciencia revolucionaria y la tradición escolástica, la manera de pensar será otra.

A partir del siglo XV, pero especialmente en los siglos XVI y XVIII se produjeron un conjunto de transformaciones en la visión del mundo que como se dijo anteriormente, recibió el nombre de Revolución Científica. Diremos que la Ilustración, a nivel científico, tiene como objetivo establecer un método nuevo, que esto lo hizo en la época moderna René Descartes quien, intentó llegar a obtener una manera de aumentar el saber y el poder del ser humano sobre la naturaleza. Sin embargo, fue Bacon quien realizó un esbozo más completo y, como bien resume Gilbert Hottois, la época ilustrada considerando que la ciencia debería tener que presentar las siguientes características:

- «ser activa, operativa, eficaz y no contemplativa y verbal. Dicho de otro modo, la ciencia es intervención en la naturaleza.
- ser técnica: es decir, implica la utilización de instrumentos y de procedimientos que permiten explicar y controlar los fenómenos.
- ser potente y operativa: con esto se muestra que el fin último del conocimiento consiste en incrementar el control, la potencia, el dominio del ser humano sobre la naturaleza».⁴⁷

La ciencia de la naturaleza en la época ilustrada, toma día a día muchas y nuevas riquezas; por ejemplo, la geometría va rebasando sus fronteras y lleva su luz a los mandos de la física, que son los que le quedan más cercanos; se encuentra, por fin el verdadero sistema del mundo, desarrollo y perfeccionamiento. La ciencia aumenta su visión desde la Tierra a Saturno, desde la historia de los cielos hasta la misma historia de los insectos. Y con ello, todas las demás ciencias toman una nueva forma.⁴⁸

Ahora bien, anteriormente veíamos como la época moderna toma a la ciencia, entonces aquí la pregunta es ¿en dónde se encuentra la diferencia de concebir a la ciencia en la época ilustrada? A esto se responderá que el siglo XVIII renunció a este género y a la manera de deducción de la época moderna. Ya no lucha con Descartes,

⁴⁷ HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 2003, p 25

⁴⁸ Cf. CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972, p 21-22

Malebranche, Leibniz y Spinoza en el rigor sistemático. Lo que hace el siglo la época de las Luces es buscar otro concepto de la verdad y de la filosofía, es decir, un concepto que amplíe a estas dos, que les dé una forma más libre, donde se puedan mover a sus anchas, donde sean más concretos y vivos. Es decir, lo que hace la Ilustración es formar este concepto a partir de lo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo.

«Se trata de resolver la cuestión central del *método* de la filosofía, no ya volviendo al *Discurso del método* de Descartes, sino, más bien, a las *regulae philosophandi* de Newton. Y la solución que se obtiene empuja inmediatamente la consideración intelectual en una dirección completamente nueva. Porque el camino de Newton no es la pura deducción, sino el análisis. No comienza colocando determinados principios, determinados conceptos generales, para abrirse camino gradualmente, partiendo de ellos, por medio de deducciones abstractas, hasta el conocimiento de lo particular, de lo "fáctico"; su pensamiento se mueve en la dirección opuesta»⁴⁹.

Como ya nos lo ha explicado bien Cassirer, la manera en cómo se va a hacer ciencia en la época Ilustrada es muy diferente a la de la época moderna, aunque aún se sigue con el afán de dominar a la naturaleza, pero para ello los métodos serán diferentes, al igual la filosofía también sufrirá un cambio, ya que se trata de resolver el método central, pero a la manera de Newton es decir a partir del análisis. La ciencia y la filosofía del siglo XVIII se vinculan en todas partes con el ejemplo metódico de la física newtoniana; pero lo aplicará universalmente. Es decir, no se contenta con considerar el análisis como si fuera el gran instrumento intelectual del conocimiento físico-matemático, sino que ve en él un arma necesaria de todo pensamiento en general. Y como la misma historia nos lo muestra, a mediados del siglo XVIII la victoria de esta concepción es definitiva.

En conclusión, podremos decir que el siglo de las Luces, está impregnado por el pensamiento científico, que lo llevo a la máxima expresión de progreso de su época, y

⁴⁹ CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración, Op. Cit.* p 17.

hasta nuestros días, podemos observar que esta expresión sigue viva y seguirá así. Ahora bien, este es uno de los ideales que sufrirá, más críticas, especialmente en el siglo XX, debido a las guerras que surgieron, sin duda uno de sus más grandes críticos fue Martin Heidegger, pero eso es algo que veremos en el capítulo dos, que es al que pasaremos a continuación.

CAPITULO II: HEIDEGGER CRITICO DE LA MODERNIDAD

2.1 El pensamiento de Heidegger frente al pensamiento moderno

Ahora pasaremos al capítulo dos, en este capítulo desarrollaremos las tesis que propone Martin Heidegger que atacan a la modernidad. Este capítulo y el siguiente son la médula principal de este trabajo de investigación, en este se verá el atacante y en el siguiente el defensor, por ello, hay que poner atención a lo que aquí se propone. Como ya lo dijimos, en este capítulo veremos los principales achaques que Heidegger hace a la época moderna, por ello, es preciso plantearnos dos preguntas: 1) *¿Qué pensó*

Heidegger de la modernidad filosófica?; 2) ¿Cómo se *sitúa* con respecto a ella su propio camino de pensamiento?⁵⁰.

Heidegger se da cuenta que dentro de todo el pensamiento filosófico, existen dos grandes épocas que olvidan el ser y han ocultado su verdad: «*el greco-medieval y el moderno*»⁵¹. De la filosofía moderna podemos decir que interpreta al hombre como un ente supremo, esto es en la medida que lo establece como sujeto, frente a este sujeto, todo se convierte en objeto. En otras palabras, ahora el ente será pensado desde la subjetividad del sujeto. Este es uno de los rasgos básicos que acompañará a la metafísica moderna desde Descartes hasta Nietzsche.

«Entre paréntesis: para completar la visión histórica de Heidegger, es preciso mencionar aún aquella época auroral de la filosofía griega, representada por los presocráticos, la cual, en su inocencia premetafísica, hace el papel de «edad de oro» o de «paraíso perdido»⁵².

Así pues, podemos observar que el pensamiento de Martin Heidegger, respecto a la modernidad, va a girar en torno a la metafísica y sobre todo al olvido del ser, que se gestó más en esta época, ya que, como el propio Heidegger lo dice, se ha cambiado al ser por el sujeto. Y aquí tenemos uno de los puntos clave, dentro de la filosofía de Martin, ya que, se separa de toda la tradición y vuelve a pensar nuevamente en la Metafísica, pero desde una perspectiva diferente que veremos más adelante.

Heidegger se da cuenta, que el planteamiento que se propone la modernidad, con el subjetivismo moderno, trae algo de fondo y ello mismo lo plantean sus principales representantes, como lo son Descartes y Leibniz, que son los padres de la modernidad, también encontramos a Kant, que viene siendo como el intermediario, de igual manera están Hegel y Nietzsche, que representan respectivamente el cumplimiento definitivo de la metafísica de la subjetividad y por ultimo tenemos a la «tecnocracia», que viene

⁵⁰ Cfr. COLOMER, Eusebi, "Heidegger y la Modernidad" en: *Revistas de Filosofía*, nº 87, Septiembre-Diciembre, 1996, p.337.

⁵¹ *Ibíd.* P. 339.

⁵² *Ibíd.* *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p.483.

siendo el imperio desenfrenado de la técnica y este da paso al estadio de la subjetividad y con ello se consagra la muerte de la metafísica⁵³.

Todo esto que se plantea Heidegger, hoy es notorio, el hombre moderno empezó a dominar la tierra, con mano firme. También en la época ilustrada, se establece el humanismo ilustrado con su pretensión de desarrollar al máximo las capacidades del hombre, en consecuencia, de esto, se establece la idea del sujeto moderno autónomo, es decir, el hombre no reconoce ninguna medida o dependencia más que la de él mismo, nadie es su jefe, solo él, incluso la misma libertad se renueva como libertad del sujeto.

Aquí pues tenemos, que para Heidegger la idea de libertad radica en la idea de verdad. Al cambiar esta última, era inevitable que cambiara la primera. Como ya lo dijimos, para Martin la nueva idea de libertad es tan sospechosa como la forma correspondiente de la verdad. «*La libertad moderna de la subjetividad permanece totalmente absorbida por su propia subjetividad*»⁵⁴. Con esto Heidegger quiere dejar claro que el hombre moderno se siente interiormente frágil e inseguro. En esto radica la crisis moderna, en que la seguridad que tenía el hombre antiguo y medieval ha desaparecido, gracias a la instauración cartesiana de la subjetividad.

La dominación de la tierra por parte del hombre, empieza a hacerse realidad. La dominación de la técnica Heidegger la ve como aquella herencia envenenada del olvido del ser, que desde hace mucho a caracterizado a la metafísica y a su historia, pero en la época moderna esto se deja ver con más fuerza. A este vacío es preciso rellenarlo y ya que ningún ente es capaz de esto, solo queda observar el abrumador e ininterrumpido avance de la técnica.

Hay que recordar que ya el mismo Nietzsche se da cuenta de esto, por ello una cosa impresionante que dejó este filósofo, fue el haber reconocido y haber llamado a

⁵³ Cfr. COLOMER, Eusebi, *Op. Cit.* P. 344.

⁵⁴ LÖWITZ Karl, *HEIDEGGER PENSADOR DE UN TIEMPO INDIGENTE, Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 143.

esta época de la historia occidental: el «nihilismo»⁵⁵. De esto se basa Heidegger (que sin duda algunas es el gran intérprete de Nietzsche) y por ello se da cuenta que dondequiera que el ente parece deficiente debido al querer insaciable del hombre nihilista, es preciso que aparezca la técnica y lo deje satisfecho con su masiva producción de ofertas. Igualmente, la técnica somete a la tierra a merced del hombre y el precio de esto es el cegar su relación con las cosas y el ocultamiento de su propio ser. Con esto Heidegger de alguna manera profetiza que se llegará a aquel grotesco hombre soberbio, que es capaz de domar la naturaleza, de planificar el futuro, incluso de entrar en el cosmos, pero «es incapaz sencillamente de decidir lo que es, de decidir qué es esto de que una cosa sea»⁵⁶.

La crítica heideggeriana de la filosofía de la subjetividad constituye uno de los aspectos más instructivos, pero también más resbaladizos, de su pensamiento. Es claro que Heidegger aborda esta etapa de la historia de la metafísica con el propósito de «destruirla», es decir, de mostrar que su fundamento oculto es la presencia inadvertida del ser, siempre oculto, pero nunca del todo ausente.

«No obstante, es claro también que, pese a su radical alejamiento de la tradición metafísica que pretende superar, Heidegger esboza un fecundo dialogo crítico con sus principales representantes, de modo que se podría reconstruir la historia de la filosofía moderna, de Descartes a Nietzsche, sobre la base de las interpretaciones elaboradas por él, a menudo personales y un poco arbitrarias, pero siempre originales y sugerentes»⁵⁷.

Como lo vemos hasta el mismo Heidegger piensa en una reelaboración de la filosofía moderna, sin embargo, él no la llevará a cabo, y sigue con su crítica a la filosofía moderna. En resumen, el pensamiento de Heidegger, respecto al moderno, es un esfuerzo por superar el principio de sujeto y con la filosofía moderna, pero aquí lo importante es que esta superación no se consigue volviendo atrás, recuperando el

⁵⁵ NIETZSCHE Friedrich, *La genealogía de la moral, un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 2013, p. 174.

⁵⁶ COLOMER Eusebi, *Op. Cit.* P. 351.

⁵⁷ *Ibid.* P. 339.

punto de vista clásico, sino que, dirigiéndose sueltamente hacia adelante, es decir, hacia una dimensión nueva del pensamiento que forma una especie de objetividad en la subjetividad moderna. Como observamos, Heidegger no solo ve a la subjetividad como un problema moderno, también un problema es el de la ciencia, que desarrollaremos a continuación.

2.2 La crítica Heideggeriana a la ciencia moderna

Para poder elaborar esta crítica, el primer paso será ver como Heidegger entiende a la «ciencia moderna». En una de sus obras principales del año 1950, hablamos de *Holzwege (Caminos del Bosque)* Martin, al menos distingue cinco fenómenos principales de la Edad Moderna, pero aquí solo plasmaremos los dos primeros, ya que en ellos habla de la ciencia y dice así:

«Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna»⁵⁸.

Llama la atención como Heidegger pone en primer lugar a la ciencia como uno de los fenómenos más importantes de la Edad Moderna, junto con la técnica, sin duda alguna no lo pone en primer lugar, solo porque se le vino a la mente, sino que, es más que patente en su época el dominio de este fenómeno. Siguiendo con este mismo análisis, por saber cómo entiende Heidegger a la «Ciencia Moderna», es necesario regresar al libro titulado «*Caminos del Bosque*», en el cual Martin se plantea la

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege (Caminos del bosque)*, Alianza, Madrid, 2008, p. 63.

siguiente pregunta «¿En qué consiste la esencia de la ciencia moderna?»⁵⁹. Si lográramos conseguir el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia moderna, nos será posible encontrar la esencia de la Edad Moderna en general.

Heidegger empieza a desglosar esta pregunta comparando a la ciencia griega (antigua), con la ciencia moderna, esta distinción es fácil, ya que la ciencia antigua nunca fue exacta, ya que su propia esencia le impedía esta exactitud, además de que no necesitaba ser exacta. En cambio, la ciencia moderna es más exacta y su rigor le exige ser exacta, por ello, para poder entender la esencia de la ciencia moderna, es necesario librarnos de aquel prejuicio de que la ciencia moderna fue mejor que la antigua solo por el grado de progreso obtenido⁶⁰.

A la pregunta sobre la esencia de la ciencia moderna, Heidegger dirá «*La esencia de eso que hoy denominamos ciencia es la investigación*»⁶¹. Ante esta respuesta, surge la pregunta ¿Y en qué consiste la esencia de la investigación? A lo cual Martin responderá «*Consiste en que el propio conocer, como proceder anticipador, se instala en un ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia*»⁶². Aquí encontramos la respuesta, la ciencia moderna para Heidegger, es «anticipatoria» y esto es lo que llama la atención, el mismo Martin ve a la ciencia como un saber anticipatorio, no solo la ve, como algo que crea a través de la técnica, sino como un cierto escudo por así decirlo, esta idea ya la había tenido antes el padre del positivismo Auguste Comte.

Ahora bien, como ya dejó claro Martin, la ciencia se convierte en investigación gracias al plan y aseguramiento del mismo rigor anticipador. Aquí cabe remarcar, que el proyecto y el rigor solo se extienden y convierten en lo que son el método. El segundo carácter esencial para la investigación está determinado por el método. Es por ello que este proceder anticipador tiene que tener la vista libre para la variabilidad de lo que se encuentra, hay que recordar que la ciencia tiene que ser objetiva, por ello, de la misma

⁵⁹ *Ibíd.* P. 65.

⁶⁰ *Cfr. Ibíd.* P. 66.

⁶¹ *Ibíd.* P. 66.

⁶² *Ibíd.* P. 68.

manera, el proceder anticipador, tiene que mostrar los hechos objetivos y a la vez debe de representar lo variable en su transformación, conseguir su fijación. En otro de sus libros famosos Heidegger dirá que la ciencia tiene tres características: hechos, experimental y medidora.⁶³

Después de ver que, para Heidegger, la ciencia es un proceder anticipador, tendremos que pasar a la crítica que hace Martin a la misma ciencia. A la hora de hablar de técnica Heidegger la relaciona con la verdad, esto quiere decir, pensar en la verdad de la técnica, para ello es necesario liberarse de ese afán de dominar la técnica, ya que cuando se hace esto, más se reafirma el dominio de la técnica sobre nosotros. Aquí Heidegger no pretende burlarse los problemas causados por parte de la técnica, al contrario, sin embargo, Martin piensa que la técnica no es algo que se someta a nuestro entendimiento, tampoco es algo que podemos manipular a nuestra libertad, Heidegger dice que la técnica es nuestro destino, es decir, es algo que hemos heredado, aquí Martin está hablando en su tiempo, en el siglo XX. Como es algo del pasado, no podemos borrar. Es decir, primero hay que reconocer que la técnica es algo que ya está aquí y que esto no es una casualidad⁶⁴.

También a la hora de elaborar su crítica a la ciencia Heidegger utilizara la palabra *Gestell* que ha sido traducido por estructura de emplazamiento, ha habido un camino⁶⁵. Heidegger ve que el artefacto tecnológico no posee la seguridad, en él ya no se da el juego del Mundo y Tierra, que expone la obra de arte.

«El mundo ha dejado de ser un conjunto de vías o caminos flexibles, que dejan espacio para el azar y para la libertad, y se ha convertido en un sistema o estructura de referencias rígidas, que exige una adaptación rápida del hombre. Pero, además, al usar el artefacto tecnológico ya no es propiamente el hombre el que lo usa, sino que es usado porque el hombre es una pieza requerida para el funcionamiento del Gestell. Por eso los hombres se convierten en recursos humanos. Este emplazamiento de todos los entes a recursos o almacenes de

⁶³ BOBURG Felipe, "Heidegger y el problema de la técnica" en: *Revistas de Filosofía*, n° 87, Septiembre-Diciembre, 1996, p.373.

⁶⁴ Cfr. *Ibíd.* P. 375.

⁶⁵ Cfr. *Ibíd.* P. 375.

energía, es lo que Heidegger llama Bestad, que ha sido traducido al español por existencias, en el sentido que se habla, por ejemplo, de que “hay un libro en existencias”. El ente en general, incluyendo al hombre, se vuelve un recurso que debe ser administrado racionalmente»⁶⁶.

Hasta aquí, podemos observar, una de las críticas más crudas y fuertes que Heidegger tiene a la ciencia y tres son las ideas relevantes de esta. La primera, es cómo el mundo a través del avance científico deja de ser un mundo flexible y que deje espacio al azar, ya que hay que recordar, que para Heidegger la ciencia es «anticipadora», por este motivo, ya no hay cosas que ocurran solo porque si, sino que hay una explicación para todo y por ello se deja de ser libre, este avance tan monstruoso hace que el hombre tiene que tener una adaptación rápida, ya que ahora todo es un sistema o estructura de referencias rígidas. La segunda idea es cómo el hombre se convierte en un recurso humano, es decir, los artefactos tecnológicos necesitan del hombre para ser usados, es decir, el hombre es una pieza más para el funcionamiento del artefacto técnico, por ello es un recurso. La tercera idea es cómo el hombre al igual que los demás entes se vuelve un recurso que debe ser administrado racionalmente, ya el hombre ha sido encerrado en un cubo llamado técnica. En las tres ideas, algo nos queda claro, el hombre a través de la técnica, se ha deshumanizado y se ha convertido en un artefacto más, sin duda alguna, Heidegger es duro con esta crítica.

Todo esto origina una sola cosa, aquello que Heidegger denominará con el «*olvido del ser*»⁶⁷. Pero eso ya lo veremos más adelante, ahora pasaremos a otro de los puntos en donde Heidegger trata de separarse de la tradición y especialmente de la tradición moderna.

2.2.1 Crítica a la metafísica occidental de Heidegger

⁶⁶ *Ibíd.* P. 382.

⁶⁷ *Ibídem* HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Trotta, Madrid, 2006, p. 25.

Este es uno de los puntos que Heidegger más analiza; casi todos los tratados de Heidegger tienen un aspecto metafísico, de echo Heidegger se distingue por retomar nuevamente la pregunta por el ser; esto lo hará en su obra magna que es *Ser y Tiempo*, el cual analizaremos a continuación, ya que, en esta obra y otras, Heidegger realizará una crítica fuerte a la ciencia denominada metafísica, que como estudio tiene aquello que se llama “ser”. Martin es consiente, como lo observamos anteriormente, que todo el avance tecnológico tendría una consecuencia y no solo es el avance tecnológico, sino también la filosofía completa. En efecto Heidegger dice que la pregunta por el ser ha caído en el olvido⁶⁸. Podríamos pensar que este olvido, empezó en la Edad Moderna, pero no es así, el mismo filósofo alemán nos lo dice: *«No sólo eso. Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además ratifica y legitima su omisión»*⁶⁹.

Heidegger, se pregunta ¿qué es el ser? A lo cual, Martin es consciente de que, al elaborar esta investigación, nos topamos con varios prejuicios, ya que estos son los que nos han conducido al olvido del ser y estos vienen desde antiguo:

1. *«El “ser” es el concepto más universal: “Una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente”. Pero la “universalidad” del “ser” no es la del género. El “ser” no constituye la región suprema del ente en tanto que éste se articula conceptualmente según género y especie. La “universalidad” del ser “sobrepasa” toda universalidad genérica. El “ser” es, en la nomenclatura de la ontología medieval, un “trascendental” (“trascendens”). La unidad de este “universal” trascendental frente a la multiplicidad de los supremos conceptos genéricos quiditativos fue reconocida por Aristóteles como la unidad de la analogía. Con este descubrimiento, Aristóteles, pese a su dependencia respecto del cuestionamiento ontológico de Platón, puso el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva. Pero tampoco él logró disipar la oscuridad de estas conexiones categoriales. La ontología medieval discutió copiosamente el problema, especialmente en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a una claridad de fondo. Y cuando,*

⁶⁸ Cfr. *Ibíd.* P. 25.

⁶⁹ *Ibíd.* P. 25.

finalmente, Hegel determina el “ser.” Como lo “inmediato indeterminado”, haciendo de esta definición la base para todo el ulterior despliegue categorial de su Lógica, sigue mirando en la misma dirección que la ontología antigua, con la única diferencia que deja de mano el problema, ya planteado por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la multiplicidad de las “categorías” quiditativas. Por consiguiente, cuando se dice: el “ser” es el concepto más universal, ello no puede significar que sea el más claro y que no esté necesitado de una discusión ulterior.

2. El concepto de “ser.” es indefinible: Es lo que se ha concluido de su suprema Universalidad. Y con razón —si *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. En efecto, el “ser” no puede ser concebido como un ente; *enti non additur aliqua natura*: no se puede determinar el “ser” atribuyéndole una entidad. El ser no es derivable definitivamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores. Pero, ¿se sigue de ello que el “ser” ya no presente problemas? Ni mucho menos. Lo único que puede inferirse es que el “ser” no es algo así como un ente. De ahí que esa forma de determinación de los entes, justificada dentro de ciertos límites, que es la “definición” de la lógica tradicional —lógica que tiene, ella misma, sus fundamentos en la ontología antigua— no sea aplicable al ser. La indefinibilidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella.
3. El “ser” es un concepto evidente por sí mismo: En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del “ser”, y esta expresión resulta comprensible “sin más”. Cualquiera comprende: “el cielo es azul.”; “soy feliz.”, y otras cosas semejantes. Sin embargo, esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace a priori un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”»⁷⁰.

⁷⁰ *Ibíd.* P. 26-27.

Como podemos observar, los tres prejuicios tienen algo en común y es la “incomprensibilidad” del ser, los tres nos demuestran como el concepto de “ser” es algo universal y por ello es difícil de dar una definición, también nos demuestran como el concepto de “ser” es a la vez algo indefinible, ya que, se utiliza en nuestro lenguaje cotidiano y por ello es algo difícil dar una definición y a la vez una comprensión, y por último, este concepto del “ser” es evidente, pero esto a la vez nos envuelve en oscuridad ya que no se tiene una definición.

Esto en vez de desalentar a Martin Heidegger, lo anima a plantear la pregunta por el “ser” pero Heidegger, de alguna manera trata de despegarse de la tradición y propone eso que llamara la destrucción de la historia ontológica⁷¹, además Heidegger utilizará en esta tarea el término «*Dasein*»⁷² con el cual designará al hombre y para esta tarea utilizará el método que utilizó su maestro Edmund Husserl, el cual es el método fenomenológico, el cual Heidegger perfeccionó; el mismo Martin describe porque utiliza este método:

«Fenomenología significa entonces: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. Este es el sentido formal de la investigación. Éste es el sentido formal de la investigación que se autodenomina fenomenología»⁷³.

A grandes rasgos esto es un poco de la Metafísica de Heidegger, aunque lo que nos interesaba más era su crítica a la metafísica, pero es más que obvio que su crítica se perfecciona con su destrucción a la ontología, que, según Heidegger, desde antiguo se ha olvidado del “ser”. Esta crítica hizo que Heidegger rompiera con toda la tradición y fuera considerado uno de los padres, de ese gran movimiento que, rompe por completo con la modernidad, el cual es la Postmodernidad. Como observamos, Heidegger, fue uno de los grandes filósofos que criticó a la Edad Moderna y eso que en su tiempo estaba el famoso “Círculo de Viena” el cual estaba formado por grandes científicos. Sin

⁷¹ Cfr. *Ibíd.* P. 43.

⁷² *Ibíd.* P. 39.

⁷³ *Ibíd.* P. 58.

duda alguna Heidegger, no solo fue un gran crítico de su tiempo, sino también, alguien que luchaba en contra de su mismo entorno, en el cual imperaba el pensamiento científico.

2.2 La Postmodernidad

Ahora entramos a uno de los puntos más cruciales de este trabajo de investigación, ya que nos encontramos con uno de los innumerables enemigos que tiene la Edad Moderna, ya que aquí sin duda alguna si hay una separación de ella. Heidegger fue el precursor de este pensamiento al que llamamos «Postmoderno», que no solamente es un pensamiento, sino también una época. Y no solamente fue Martin Heidegger, sino también Nietzsche, pero eso ya lo desarrollaremos más adelante. Por ahora queda decir, que, a partir de este punto, entra una de las más grandes controversias de este trabajo, ya que aquí nos podríamos plantear algunas preguntas, como lo son ¿Qué es la Postmodernidad? ¿Por qué representa una amenaza para la Edad Moderna? ¿Es algo nuevo la Postmodernidad? ¿La Edad Moderna, ya llegó a su fin?

Para poder responder a una de estas preguntas, necesitaremos la ayuda, de pensadores postmodernos, en especial, de aquellos que han tenido más auge, que en especial son dos, hablamos de Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo, que son los que mayormente han contribuido a la elaboración de la Filosofía Postmoderna. Cada uno de estos filósofos tiene su definición de «Postmodernidad», empezaremos con Lyotard, ya que, él introdujo esta palabra, al lenguaje filosófico.

Jean-François Lyotard, es un filósofo francés, el cual se plantea la pregunta ¿Qué es lo que está pasando en nuestra época? ¿Cómo llamaremos a esta época? Esto lo resuelve en una de sus más grandes obras: «*La condición postmoderna*» en la que dice lo siguiente:

«Este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. Se ha decidido llamar a esta condición «postmoderna». El término está en uso en el continente americano, en pluma de sociólogos y críticos. Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que

han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos»⁷⁴.

Como podemos observar, la palabra Postmodernidad, no es algo nuevo, para el filósofo francés, es algo que ya se venía utilizando desde el siglo XIX, en el continente americano, lo interesante aquí, es que son los sociólogos y otros críticos, los que utilizan esta palabra, lo cual, nos da a entender que, esto no es solo un problema filosófico, sino también social. De hecho, cuando se busca la definición de la palabra «Posmodernidad» en un diccionario, nos demuestra que, desde mucho antes esta palabra ya se estaba empleando:

«El término aparece en F. de Onís (antología de la poesía española e hispanoamericana, 1934) y en A. Toynbee (A Study of History, 1934, ss.) para indicar, en el primer caso, una corriente poética que reacciona ante los “excesos” del modernismo literario y, en el segundo caso, la nueva fase histórica de la civilización occidental iniciada a partir de 1875 con el imperialismo. Para designar dicha fase Toynbee empleaba también el término, ya usado por A. A. Cournot (y retomado por Gehlen) de post-histoire, que en algunos contextos es, sin embargo, sinónimo de Posmodernidad. Después, sobre todo a partir del decenio de 1960, el término fue empleado, en los Estados Unidos y en Europa, ya sea para designar una serie de prácticas culturales presentes en ambientes disciplinarios específicos (arquitectura, artes figurativas, literatura, teatro, etc.) o para aludir a los cambiantes preceptos de la sociedad posindustrial. Su introducción a la jerga filosófica común es obra de Lyotard (La condition postmoderne, 1979). A partir de este último, lo Posmoderno se ha vuelto una especie de categoría universal, capaz de expresar el Zeitgeist contemporáneo y el “gradual olvido de cierta tradición filosófica” que va, a grandes rasgos, de Descartes a Nietzsche»⁷⁵.

Esta definición de la Postmodernidad, nos abre un panorama más amplio, podemos observar, que antes de todo, es un movimiento que tiene sus inicios en la

⁷⁴ LYOTARD, J. F. *La condición posmoderna. Informe del saber*, Catedra, Madrid, 1987, p. 4.

⁷⁵ NICOLA, Abbagnano, en: *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 2004. P 406.

poesía, después se mueve a la cultura y termina en la filosofía, la cual es la que nos interesa. Llevándonos por los caminos de la Postmodernidad Lyotard, nos dice que:

«Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella»⁷⁶.

Aquí tenemos el punto clave en la definición de Lyotard, es cierto que la Edad Moderna, también se separó de los metarrelatos, estos son los que estaban planteados anteriormente por las épocas anteriores, que terminaban siendo fabulas, puede que esto no sea tan claro, por ello pasaremos ahora con Vattimo, que es sin duda alguna, el que perfeccionó este significado de la palabra «Postmoderno».

En primer lugar, tendremos que recordar, lo que se dijo anteriormente, cuando decimos que tanto como Nietzsche y Heidegger, son los padres de la Postmodernidad, lo tomamos del pensamiento de Vattimo, ya que ellos dos elaboraron discursos, que siempre suponían el fin de la Época Moderna y daba las luces a lo que llamamos Posmodernidad

«Sólo en relación con la problemática nietzscheana del eterno retorno y con la problemática heideggeriana del rebasamiento de la metafísica adquieren, en verdad, rigor y dignidad filosófica las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del periodo posmoderno; y sólo en relación con lo que ponen de manifiesto las reflexiones posmodernas sobre las nuevas condiciones de la existencia en el mundo industrial tardío, las instituciones filosóficas de Nietzsche y de Heidegger se caracterizan de manera definitiva como irreductible a la pura y simple Kulturkritik que informa toda la filosofía y toda la cultura de principios del siglo XX»⁷⁷.

⁷⁶ LYOTARD, J. F. *La condición posmoderna. Informe del saber, Op. Cit. p. 5.*

⁷⁷ VATTIMO Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna, Gedisa, Barcelona, 2007, p 9.*

Como podemos ver, es a partir de estos dos filósofos donde se entiende la Posmodernidad, tal vez, no como hoy la conocemos, pero si se deja ver, ya que los dos al plantear sus dos más grandes teorías antes mencionadas, rompen no solo como la tradición filosófica, sino en especial con la Edad Moderna. Ahora bien, se entiende que Nietzsche y Heidegger son los precursores de la Posmodernidad, la pregunta aquí sería, ¿en dónde encontramos esta unión? Vattimo la responde así:

«El paso decisivo para establecer la conexión entre Nietzsche y Heidegger y el “posmodernismo” es el descubrimiento de que lo que este último trata de pensar con el prefijo post es precisamente la actitud que, en diferentes términos, pero, según nuestra interpretación, profundamente afines, Nietzsche y Heidegger trataron de establecer al considerar la herencia del pensamiento europeo, que ambos pusieron radicalmente en tela de juicio, aunque se negaron a proponer una “superación” crítica por la buena razón de que eso habría significado permanecer aún prisioneros de la lógica del desarrollo, propia de ese mismo pensamiento. Desde el punto (que podemos considerar común a pesar de no pocas diferencias) de Nietzsche y Heidegger, la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva “iluminación” que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los “fundamentos”, a los cuales a menudo se conciben como los “orígenes”, de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como “recuperaciones”, renacimientos, retornos. La idea de “superación”, que tanta importancia tiene en toda la filosofía moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica como lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen. Pero precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesta radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y Heidegger. De esta manera ambos se encuentran, por un lado, en la situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento fundamento, pero, por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero. Y es en esto en lo que, con buen derecho ambos pueden ser considerados los filósofos de la posmodernidad. En efecto, el post de posmoderno indica una despedida de la

modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de la “superación” crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación “crítica” respecto del pensamiento occidental»⁷⁸.

Volviendo a la historia de la filosofía encontramos, que la tarea principal, de la filosofía, era buscar el fundamento último de las cosas. Lo que Vattimo trata de decirnos, es que tanto como Nietzsche y Heidegger, ya no buscan este fundamento, es decir, no hay nada que tenga un valor. Pensemos en la Edad Media, el fundamento de todo era “Dios”. En la edad Moderna, se pierde este fundamento, por lo tanto, el fundamento de la Edad Moderna es la idea de “progreso”. Ahora bien, estos dos pensadores, se dan cuenta de que esta idea de “fundamento” es una mentira, porque detrás de eso no hay nada, ya que la búsqueda de un fundamento, es negar la idea del “azar”; tanto como Nietzsche y Heidegger son irracionalistas, ya que ellos niegan la idea de un orden, de un valor, de la verdad. Entonces ¿Cuál es la idea principal de la postmodernidad? La irracionalidad, la ausencia de un fundamento último, para todo, ciencia, arte, filosofía, etc., no hay nada universal, todo es un microrrelato, es decir, cada quien tiene su verdad. En la Edad Moderna, el fundamento último, era un sinónimo de seguridad, en la Postmodernidad, no hay seguridad, no importa lo verdadero o falso, si te sirve, es válido.

Esta hipótesis es muy legítima si pensamos, en lo que nos trajo esa idea de “fundamento” que tenía la Edad Moderna; pensemos, los ideales de esa época, nos llevaron a un individualismo, al igual que llegamos al capitalismo, que es la peor forma de dominación que existe, aquellos grandes ideales ilustrados, se convierten en una ficción; pensemos también en las guerras mundiales, todo esto lo trajo aquella idea de que la ciencia nos traería la verdadera emancipación.

⁷⁸ *Ibíd.* P 10.

Haciendo un paréntesis, podemos observar, que elaboramos un discurso de la historia, donde separamos lo característico de la Edad Moderna y de la Postmodernidad. Entonces surgiría aquí la pregunta ¿Qué sentido tiene este esfuerzo de separación? Es decir ¿para qué tendríamos que saber, en qué punto de la historia estamos? Vattimo dará una respuesta:

«Una primera respuesta a esta pregunta es la comprobación de que uno de los contenidos característicos de la filosofía, de gran parte de la filosofía de los siglos XIX y XX que representa nuestra herencia más próxima, es precisamente la negación de estructuras estables del ser, a las cuales el pensamiento debería atenerse para “fundarse” en certezas que no sean precarias. Esta disolución de la estabilidad del ser es sólo parcial en los grandes sistemas del historicismo metafísico del siglo XIX; allí el ser no “esta”, sino que evoluciona según ritmos necesarios y reconocibles que, por lo tanto, mantienen aún cierta estabilidad ideal. Nietzsche y Heidegger, en cambio, lo conciben radicalmente como evento, de manera que para ellos es decisivo, precisamente al hablar del ser, comprender “en qué punto” estamos nosotros y el ser»⁷⁹.

Como podemos observar, el planteamiento de situarnos en algún punto de la historia, es idea de Nietzsche y Heidegger, ya que, a través de esto, nos estaríamos dando cuenta, en qué punto estamos nosotros y el ser, ya que como se dijo, para ellos, es un *evento*. Ahora bien, muchos ya se habrán dado cuenta, de que este “ubicarse en la historia” es un discurso totalmente de la Edad Moderna, ya que una de las grandes características de esta época es aquella que la define como la “época de la historia”, frente aquella mentalidad antigua en la cual dominaba una visión naturalista y cíclica del curso.⁸⁰

Y si esto es así, entonces parece que, todo el discurso postmoderno es contradictorio y al parecer, es esto, una de las objeciones más difundidas contra la noción misma de postmodernidad. Pensemos, si somos posmodernos y decimos, que nos encontramos en un momento en el cual hemos superado a la modernidad, eso

⁷⁹ *Ibíd.* P 11.

⁸⁰ *Cfr. Ibíd.* P 13.

supondría dos cosas: la primera, sería que nos estamos ubicando en un punto de la historia y la segunda sería, algo nuevo, en efecto, un sinónimo de la modernidad, es lo nuevo, lo que cambia, lo que supera a lo viejo. Entonces ¿Qué es lo que distingue a la Posmodernidad, respecto de la Modernidad? Vattimo lo dirá así:

«Pero las cosas cambian si, como parece que debe reconocerse, lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de las categorías de lo nuevo, como experiencia del “fin de la historia”, en lugar de presentarse como un estudio diferente (más avanzado o más retrasado; no importa) de la historia misma»⁸¹.

Aquí encontramos el punto clave de la Posmodernidad, este pensamiento, no solo presupone la pérdida de valores, o la pérdida de fundamentos, lo que tiene en el interior es el “fin de la historia”, es decir, no se busca rebasar a la Edad Moderna y a sus principios sino acabar con ella y esto se logrará, terminando con la historia, porque puede que la Edad Moderna, se caracterice por ser una época, en la cual hubo muchos avances científicos, nuevas ideas políticas, reformas, etc., puede que esto es lo que más sale a relucir, pero sin duda alguna lo más característico de ella, es que se considera como la “época de la historia” lo cual ya se ha dicho anteriormente en este trabajo, por ello la Posmodernidad, ataca a la historia, porque solo a través de esto, se conseguirá, una verdadera despedida de la Modernidad.

Ahora bien, ya hemos establecido el significado de “Posmodernidad” al igual que sus ideales y lo característico de esta época. La pregunta aquí sería ¿Qué nos queda hacer? Vattimo dirá esto: tenemos que ser nihilistas, y lo explica así:

«La cuestión del nihilismo no me parece, por lo menos en principio, un problema historiográfico, si bien es un problema chichtlich (histórico) en el sentido de la conexión que establece Heidegger entre Geschichte (historia) y Geschick (destino). El nihilismo está en acción y no se puede hacer un balance de él, pero se puede y se debe tratar de comprender en qué punto está, en que

⁸¹ *Ibíd.* P 12.

nos incumbe y cuales decisiones y actitudes nos llama. Creo que nuestra posición frente al nihilismo (lo cual significa nuestra colocación en el proceso del nihilismo) se puede definir recurriendo a una expresión que aparece a menudo en los textos de Nietzsche, la expresión "nihilismo consumado". El nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) chance»⁸².

Antes de pasar a explicar este punto, tendremos que expresar lo que significa "Nihilismo" para lo cual, utilizaremos la definición de Heidegger, la cual el mismo Vattimo resume de la siguiente manera: *El proceso en el cual, al final del ser como tal "ya no hay queda nada"*⁸³.

Como podemos observar, ya lo habíamos dicho anteriormente, en la Posmodernidad, ya no hay nada valido, ya nada tiene fundamento, es por ello que nos volvemos nihilista, es por ello, que Vattimo, lo pone como el único chance que tiene el hombre, lo único que le queda, es aceptar y al parecer, resignarse. Ahora la pregunta sería ¿esto es verdad? ¿no hay salida de esto? ¿en realidad la Modernidad ha quedado superada? ¿entonces, todo fue malo en la Edad Moderna? ¿Dónde quedaron aquellos ideales, que a simple vista eran buenos? Todas estas preguntas, las resolveremos en el capítulo que viene, que sin duda alguna es donde se viene la confrontación y en donde trataremos de exponer las ideas de nuestro filosofo principal, hablamos de Jünger Habermas.

⁸² *Ibíd.* P 19.

⁸³ VATTIMO Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2007, p 15.

Capítulo III.

Habermas y el proyecto filosófico de la Modernidad.

3.1.- Los antecedentes de la filosofía de Habermas: La teoría crítica de la sociedad y la Escuela de Francfort.

Entramos a uno de los capítulos más importantes, ya que es este, donde elaboramos las propuestas filosóficas, que estarán en contra de Martin Heidegger, todas estas propuestas las realizaremos en torno al pensamiento de Jünger Habermas. Ahora bien, frente a este punto que tiene por nombre “los antecedentes de la filosofía de Habermas: la teoría crítica de la sociedad y la Escuela de Francfort”, podría surgir la pregunta ¿Por qué se coloca a la Escuela de Francfort en torno al pensamiento de Habermas? La respuesta es fácil, como ya se dijo en el capítulo introductorio, Habermas fue asistente de T.W. Adorno y estuvo en contacto también con Max Horkheimer, esto quiere decir, que Habermas está empapado de todo el pensamiento de estos dos autores. Ahora bien, la pregunta aquí sería ¿Qué tipo de pensamiento es el que proliferaba en esa escuela?

Para empezar, tendremos que remontarnos a los orígenes de dicha escuela, que sufrió una evolución. Entonces encontraremos que la Escuela de Francfort, tiene su origen en el Instituto para la investigación social fundado en Fráncfort a principios de la década de 1920, todo esto, gracias a un legado de Felix Klein. Karl Grünberg, que era un marxista austríaco e historiador de la clase obrera, fue nombrado director del Instituto. Años después, lo sustituyó Friedrich Pollock, y en 1931 Max Horkheimer. Gracias a Horkheimer, este instituto fue adquiriendo más importancia y asumió los

rasgos de una escuela dedicada a elaborar aquel programa que ha pasado a la historia con el nombre de «teoría crítica de la sociedad»⁸⁴.

Aquí tenemos que rescatar ciertos puntos. El primero sería que todos los directores de dicho Instituto que después pasó a ser una escuela, fueron marxistas, por ello va a proliferar esta forma de pensar. El segundo punto, sería, que, con la evolución de Instituto a Escuela, se funda el programa del estudio de la escuela, que es una teoría crítica de la sociedad, por ello, los que pertenecen a esta escuela no son filósofos del todo, sino que también, serán sociólogos, como es el caso de Jünger Habermas.

Ahora bien, siguiendo con la elaboración del pensamiento de la Escuela de Francfort, nos encontramos, con que, la investigación social es “la teoría de la sociedad como un todo”, esto quiere decir, que no solo se limita a verificar investigaciones especializadas y sectoriales, sino que tiende a examinar esas relaciones que unen mutuamente los ámbitos económicos con los históricos, los psicológicos y los culturales, partiendo de una visión global y crítica de la sociedad contemporánea. Y aquí encontramos el punto de unión entre las teorías de Hegel, Marx, Freud, que serán lo característico de la Escuela de Francfort⁸⁵.

Ahora bien, surge la pregunta ¿Qué es la teoría crítica? Pues bien, esta teoría surge, en la intención de Horkheimer, para promover una teoría de la sociedad existente, considerada como un todo, pero se trata de una teoría crítica, que es capaz de mostrar la contradicción fundamental de la sociedad capitalista. No obstante, esta pequeña definición se queda corta, por ello diremos más a fondo que es la teoría crítica, que se encuentran en los escritos que dejaron T.W. Adorno y Horkheimer, como son: *la Dialéctica de la Ilustración y Teoría Crítica*.

⁸⁴ Cfr. REALE Giovanni, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Herder, Barcelona, 1988, p 737.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.* P 737.

La tesis principal de la conocida obra *Dialéctica de la Ilustración* (1949), se resume en la aporía firme de la «autodestrucción de la Ilustración»⁸⁶. Por «Ilustración» ambos autores entenderán aquel camino que ha recorrido la razón que, partiendo de Jenófanes, siempre trata de racionalizar el mundo, así, lo ha convertido en algo manipulable y sometido al hombre.

*«En este sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, la ilustración ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar temor a los hombres y convertirlos en amos. Sin embargo, la tierra completamente iluminada resplandece como símbolo de triunfal desventura»*⁸⁷.

En otras palabras, se puede decir, que aquel dominio de la razón nos terminó llevando a la sinrazón, que el dominio de la naturaleza se convirtió en calamidad, ya que la naturaleza se venga de nosotros. Y es que esta teoría fue elaborada en la época de posguerra de la primera conflagración bélica mundial, el periodo que pasó por la experiencia del fascismo y del nazismo de Occidente, y del estalinismo en la Unión Soviética y más tarde la segunda guerra mundial. Todo esto, favoreció a la Escuela de Francfort para elaborar todo su pensamiento, en contra de la razón ilustrada.

Estos dos autores, tienen una queja en contra de la razón, y es que al hombre de occidente ya no le importa el verdadero conocimiento, lo que ahora importa es aquello que Max Horkheimer llamara «razón instrumental»⁸⁸, esto quiere decir que la razón ilustrada se ha vuelto más técnica que crítica, en otras palabras, se ha perdido la razón objetiva, lo que importa no es la verdad de las teorías sino su funcionalidad, se tiene que tener un conocimiento de los medios, de la técnica: «lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llamaban verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz»⁸⁹. Aquí queda despreciado esa búsqueda de la verdad, se renuncia al sentido.

⁸⁶ M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1998. P 53.

⁸⁷ HORKHEIMER Max, *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos aires, 2008, p 81.

⁸⁸ Cfr. HORKHEIMER Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos aires, Sur, 1973, p 61.

⁸⁹ M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1998. P 61.

Aquí las cuestiones filosóficas no importan, se sustituye la pregunta primordial de la filosofía, ya no se pregunta el ¿Por qué? de las cosas, sino el ¿para qué?

Según Horkheimer, el concepto de razón que tiene la civilización occidental está infectado desde su propia raíz:

«Si quisiéramos hablar de una enfermedad de la razón, habrá que entender tal enfermedad no como un mal que haya afectado a la razón en un momento histórico determinado, sino como algo inseparable de la naturaleza de la razón dentro de la civilización, tal como la hemos conocido hasta ahora. La enfermedad de la razón reside en el hecho de que está nació de la necesidad de dominar la naturaleza»⁹⁰.

Por consiguiente, en este afán de dominio no se busca el placer del conocimiento, sino que más bien se va por el procedimiento eficaz, y esto no solo revela la indiferencia que se tiene ante el pensamiento filosófico, sino que además está el afán de dominar:

«El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. Del mismo modo que se halla a disposición de los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, así está también a disposición de los emprendedores, sin distinción de origen. Los reyes no disponen de la técnica más directamente que los comerciantes: ella es tan democrática como el sistema económico con el que se desarrolla»⁹¹.

A grandes rasgos, este es el pensamiento de la Escuela de Frankfurt, que como observamos, se nutre muy bien del marxismo. Faltaron por desarrollar, más tesis que tiene dicha escuela, pero solo plasmamos el núcleo de su pensamiento, para poder entender de qué fue lo que se empapó Habermas. Si alguien preguntara ¿Cuáles son las vías de solución que proponen Adorno y Horkheimer? La respuesta no es fácil, ya

⁹⁰ HORKHEIMER Max, *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos aires, 2008, p 223.

⁹¹ M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1998. P 60.

que dichos autores no dan una respuesta, sino solo una clave, la cual es, no reducir el pensamiento a una explicación lógica, sino que tenga que partir de la vida y de la experiencia, ya que la verdad a la que se refieren estos autores es la verdad de la vida, no una verdad lógica, científica o metafísica. Ahora bien, ¿Qué pasa con Habermas, frente a este pensamiento? Jünger, sin duda alguna está nutrido de todo este pensamiento, incluso, podríamos dividir a Habermas en dos. El primero es aquel que se encuentra nutrido del pensamiento de la Escuela de Frankfurt, y en él podemos encontrar dos obras, que hacen que afirmemos esto, las cuales son: *La lógica de las ciencias sociales*, 1967, y *Cocimiento e interés*, 1968. El segundo Habermas, empieza desde la obra titulada, *Pensamiento postmetafísico*. No es que desprecie a la Escuela de Frankfurt, al contrario utiliza las herramientas que le brindaron ahí, digamos que Habermas empieza a elaborar su propio pensamiento y ya no depende tanto de Frankfurt, en la elaboración de su propio pensamiento se nutre de la filosofía anglosajona⁹², pero esto ya lo iremos constatando en el siguiente apartado.

3.2 El pensamiento Postmetafísico.

Hasta ahora hemos analizado los diagnósticos que se han hecho en torno a la Modernidad, desde los planteamientos de los posmodernos, en especial de Vattimo, al igual que también la analizamos desde Horkheimer y Adorno. Desde aquí tomaremos como hipótesis a elaborar los planteamientos de Jünger Habermas, en especial en donde se ve a la Modernidad «como un proyecto inacabado»⁹³.

Habermas es uno de los más grandes filósofos que quiere salvaguardar el tesoro que aún queda de la modernidad, de los ideales de la ilustración y el «contenido normativo de la Modernidad»⁹⁴. Según Jünger, este proyecto no ha fracasado, al contrario, no se ha concluido y por ello aún se puede retomar y llevarlo hacia adelante,

⁹² Al hablar de filosofía anglosajona me refiero en especial a la tradición analítica, que se preocupa por el lenguaje, la mente y la ciencia.

⁹³ HABERMAS Jünger, *El discurso filosófico de la modernidad, España, Katz, 2011, P 9*.

⁹⁴ Cfr. HABERMAS Jünger, *El discurso filosófico de la modernidad, España, Katz, 2011, P 376*.

esto es, sin descuidar la crítica que le han hecho, ya que ella nos ha servido para ver los problemas generados por sus excesos.

Ante las críticas de los autores ya anteriormente mencionados, las cuales fueron un duro golpe para las pretensiones de la razón emancipadora y progresista, tenemos que preguntarnos ¿se puede dejar de ser racional? En otras palabras ¿superar a la racionalidad a dónde nos conducirá, a un nuevo panorama de racionalidad o a otras perspectivas de irracionalidad? Si optamos por la segunda opción, este trabajo y cualquier otro trabajo filosófico no tiene ningún sentido, ya que la filosofía no puede ser irracional. Incluso podemos decir que el hombre en nuestros días es un tanto irracional, ya que puede llegar a producir mucho y pensar poco, o como lo diría mejor Heidegger: «Y sin embargo... es posible que, hasta nuestros días, y desde hace siglos, el hombre haya estado actuando demasiado y pensando demasiado poco»⁹⁵.

Las alternativas que se ofrecen para el pensamiento actual es: racionalidad o irracionalidad, cabe destacar que en estas alternativas se puede correr el peligro de caer en un extremo, tanto un abuzo insolente por parte de la racionalidad como de la irracionalidad. Como ya lo vimos anteriormente, el pensamiento postmoderno tiene como perspectiva, que, la vida se inclina por la estética, la cual sustituye a la ética; el hombre contemporáneo ante la contemplación estética se encuentra admirado, boquiabierto y estupefacto, esto le hace olvidarse de sus responsabilidades solidarias con los demás y el compromiso que tiene. Ante esto Habermas dirá:

«En lugar de seguir el camino trazado por Nietzsche de una crítica totalizadora y autorreferencial de la razón, bien sea a través de Heidegger hasta Derrida, o a través de Bataille hasta Foucault, y tirándolo todo por la borda, es mucho más prometedor intentar lograr esta finalidad a través del análisis del potencial operativo de la racionalidad que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación»⁹⁶.

⁹⁵ HEIDEGGER *Martin, ¿Qué quiere decir pensar?*, Conferencias y Artículos, Barcelona, Cerbal, 1994, P 12.

⁹⁶ HABERMAS *Jünger, Habermas y la Modernidad, Madrid, Catedra, P 312*.

El único camino para seguir siendo racionales, sin caer obviamente en los excesos racionales modernos y siguiendo la propuesta de Habermas, es: partir de una crítica (racional e ilustrada) a la racionalidad ilustrada de la Modernidad, recorriendo la propia dinámica de la Modernidad como «*autocercioramiento*»⁹⁷. Como es bien sabido la Edad Moderna rompe totalmente con toda la tradición, por ello no puede tomar sus ideales de otras épocas, «*tiene que extraer su normatividad de sí misma. La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma*»⁹⁸. Parafraseando a Habermas diríamos: no se puede llevar a cabo una crítica sobre la razón, o sobre cualquier cosa, sin hacerla racionalmente. Como ya lo dijimos anteriormente, las críticas que se han hecho a la razón han sido de provecho para la filosofía, ya que la han desanimado de las pretensiones insolentes, pero a la vez, «*la han confirmado en su papel de guardiana de la racionalidad*»⁹⁹.

Lo que sigue ahora es saber cómo daremos cumplimiento al proyecto inacabado de la ilustración y bajo qué presupuestos.

Para Habermas la Modernidad está caracterizada por cuatro motivos: 1) pensamiento postmetafísico, 2) giro lingüístico, 3) carácter situado de la razón y 4) inversión del primado de la teoría por la praxis –o superación del logocentrismo¹⁰⁰. Por eso para Jünger la cultura occidental se encuentra aún en la Modernidad, época que aún no ha concluido, especialmente el cuarto punto es el que orienta el tránsito de dicha época. Los otros tres motivos se identifican y agrupan adecuadamente en el pensamiento contemporáneo, el cual se define como postmetafísico. La razón situada y el giro lingüístico son la superación de la discordia entre sujeto y objeto, y superación de la oposición entre teoría y praxis.

⁹⁷ HABERMAS Jünger, *El discurso filosófico de la modernidad, España, Katz, 2011, P 11.*

⁹⁸ *Ibíd.* P. 17

⁹⁹ HABERMAS Jünger, *Pensamiento postmetafísico, Madrid, Taurus, 1990, P 18.*

¹⁰⁰ *Cfr. Ibíd.* P 16.

Habermas ve necesario terminar el tránsito de la historia y de la filosofía hacia un pensamiento postmetafísico más de carácter ético, desde una nueva teoría de la racionalidad, es aquí donde Habermas lanza sus propuestas más fuertes, que son la teoría de la acción comunicativa o una ética de la racionalidad dialógica, en donde se tomen en cuenta: a) las exigencias procedimentales de la racionalidad, que cuestionan todo saber unitario totalizante y cualquier presunto privilegio cognitivo de la filosofía; b) las aportaciones de las ciencias histórico-hermenéuticas, que hacen hincapié en el carácter situado de la razón finita, así como de la hermenéutica de la sospecha que han desenmascarado los condicionamientos e intereses en juego que indicen en tal situación; c) el cambio de paradigma lingüístico del «acuerdo» impuesto como necesario tras constatar los límites insuperables del paradigma de la conciencia; y d) el reconocimiento de la interdependencia entre teoría y praxis¹⁰¹.

Hasta aquí hemos mencionado mucho a la filosofía postmetafísica y surge la pregunta ¿Qué es? La definiremos como aquella filosofía que no renuncia al ver, sino, más bien como busca las condiciones de validez y posibilidad, sí reconoce que no existe un acceso privilegiado a ella. En otras palabras, toma distancia del concepto de razón pensada desde la perspectiva objetivista, ya que esta aseguraba la inteligibilidad de la realidad y en orden a ella la inteligibilidad de nuestras proposiciones y juicios. También se toma distancia de la perspectiva subjetivista (filosofía de la conciencia o metafísica de la subjetividad) que partía de la subjetividad pura y sus estructuras como fundamento y soporte de la inteligibilidad del mundo.

Una vez que le hemos dado una definición a la filosofía postmetafísica, tendremos que decir que el pensamiento postmetafísico de Habermas recupera a la razón, pero limita su margen de operatividad y sus alcances mismos, pero sin renunciar a pretensiones de universalidad y validez, no objetiva sino intersubjetiva. Jünger hace un recuento de los factores que intervienen en la redefinición de ésta como «razón situada», los cuales nos permiten vincular los motivos del pensamiento postmetafísico:

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.* P 40-50

desde la primera generación de los hegelianos de izquierda se remarcó que la razón esta generada en términos de historia natural, encarnada en el cuerpo, socialmente situada e históricamente contextualizada. Sin embargo, esta primera generación dejó unos huecos, los cuales fueron tapados por los críticos del fundamentalismo racionalista y del dogmatismo positivista. La filosofía de la vida y el historicismo alemán dieron elementos que se derivan de la diferenciación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Para todas estas corrientes filosóficas lo mejor era que los atributos metafísicos de la subjetividad trascendental (universalidad, necesidad y supratemporalidad) tenían que ser sustituidos por ciertas premisas de las ciencias del espíritu: mediación de la tradición, experiencia estética, existencia corporal social e histórico del individuo. Aquel lugar privilegiado que tenía la síntesis trascendental kantiana, pasó a ocuparlo la productividad de la vida¹⁰².

Se puede decir incluso que el nuevo a priori viene a ser lo que Husserl llamará «mundo de la vida», en el cual el sujeto trascendental es historizado e individualizado. Es el discípulo de Husserl, Heidegger quien tomara de nuevo este planteamiento de la fenomenología, Martin afirmara la condición fundamental del Dasein, como facticidad, esto es como existencia arrojada al mundo. Para Heidegger, el Dasein que es la conciencia trascendental fundadora de mundo, conciencia constituyente, queda oprimida a las condiciones de la facticidad histórica y de la existencia intramundana pero individualizada¹⁰³.

La traducción de la conciencia trascendental a pluralidad de mónadas individuales fundadoras del mundo, abre un problema el cual no ha tenido solución y que ha permitido a la filosofía tomar nuevos empujes, en una primera instancia queda latente la imposibilidad de la comunicación intersubjetiva, y en segundas instancias tenemos que una suerte de determinismo fatalista o condicionamiento de sentido: el Dasein sólo

¹⁰² Cfr. HABERMAS *Jünger, Pensamiento postmetafísico, Madrid, Taurus, 1990, P 51.*

¹⁰³ Cfr. HABERMAS *Jünger, Pensamiento postmetafísico, Madrid, Taurus, 1990, P 52.* Cuando mencionamos la palabra «facticidad» nos referimos a lo que Husserl designó el modo ser del hecho, en cuanto esencialmente “casual” es decir, en cuanto puede ser distinto de lo que es.

en la soledad puede con autenticidad proyectarse en lo concerniente a sus posibilidades; esto no es sino un individualismo subjetivista, que hace del hombre «pastor del ser»¹⁰⁴, además el encuentro con lo intramundano sitúa al Dasein ante plexos de sentido (lingüísticos) previamente establecidos, que le preceden y que no pueden ser en modo alguno modificados.

Como podemos observar, Heidegger se torna indescifrable la posibilidad de establecer acuerdos intersubjetivos y resolver problemas. Si bien se trataba de superar el paradigma de la conciencia o la metafísica de la subjetividad, Heidegger no logra superar otro tipo de subjetivismo y nos conduce al individualismo insolidario, tal y como fue asumido por el existencialismo de Sartre de su época premarxista.

Sin embargo, encontramos una solución en Habermas, para quien estas aporías, originadas de los múltiples intentos para descentrar a la razón, provenientes de la fenomenología y agudizadas por la hermenéutica de la facticidad y de la tan famosa “deconstrucción” de la metafísica por parte de Heidegger, solo pueden desaparecer si se da un cambio de paradigma: el paradigma del entendimiento o de la acción comunicativa:

«Los sujetos capaces de lenguaje y de acción que sobre el trasfondo de un mundo de la vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo, se han acercado del medio que representa su lengua tanto de forma autónoma como de forma dependiente: pueden servirse para sus propios fines del sistema de reglas gramaticales que es el que empieza haciendo posible su práctica, ambos momentos originarios. Por una parte, los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta... por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de

¹⁰⁴ Cfr. MARTIN Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006, P 11.

lenguaje. Y en tales procesos la formación lingüísticamente de consenso, a través de la que se entretajan las interacciones en el espacio y en el tiempo, permanece dependiente de tomas de postura autónomas de afirmación o negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica»¹⁰⁵.

Así, el paradigma hasta aquí presentado resulta ser una práctica intramundana dirigida por pretensiones de validez que somete los avances del sentido que la apertura del mundo comporta, a una continua prueba de acreditación y constituyen las condiciones de la comunicación. El mundo de la vida es entendido en una doble vertiente: como recurso del que se nutre la acción comunicativa y como producto de esa misma acción.

Podemos decir de Habermas que, solo el giro lingüístico de la filosofía, con todo y lo desafiante que es para la razón, ha ofrecido materiales conceptuales con los cuales se puede plantear este nuevo paradigma del entendimiento, de la racionalidad comunicativa y dialógica¹⁰⁶, situada lingüísticamente. En el siglo XX la filosofía dio el giro hacia el lenguaje, el cual comenzó distinguiendo las proposiciones con sentido de aquellas que no lo tienen, estableciendo como punto de referencia último. Esto supuso la existencia de estructuras isomórficas¹⁰⁷ entre pensamiento, lenguaje y mundo.

Como conclusión podemos decir, reivindicando a la razón, la filosofía debe volver la mirada hacia atrás, hacia la apertura del mundo de la vida, donde opera ya en la

¹⁰⁵ HABERMAS Jünger, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, P 54

¹⁰⁶ Cuando nos referimos al término "dialógico" nos referimos a el resultado del diálogo igualitario; en otras palabras, es la consecuencia de un diálogo en el que diferentes personas dan argumentos basados en pretensiones de validez y no de poder

¹⁰⁷ Término que se adopta en lógica y en matemática para indicar la relación entre relaciones homogéneas de dos o más términos y que consiste en la correspondencia de término a término entre los términos de las relaciones. Nicola Abbagnano, en: *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 2004. P 601.

práctica cotidiana de la comunicación. En esta práctica hay pretensiones de verdad proposicional, de rectitud normativa y de verdad subjetiva, que se entrelazan dentro de un horizonte mundano concreto y lingüísticamente alumbrado. Estas pretensiones de validez, que son susceptibles de crítica trascienden los contextos y hablan de una racionalidad comunicativa, que, articulada en dimensiones distintas, ofrece criterios para entenderse, establecer acuerdos o consensos y para enjuiciar las comunicaciones falseadas o distorsionadas del mundo de la vida.

3.3 Rehabilitación de la racionalidad a través de la Teoría de la acción comunicativa.

Ahora hablaremos de la obra más importante de Habermas, hablamos de la Teoría de la acción comunicativa, la cual se divide en dos tomos. No solamente hablaremos de este libro por ser el más importante que ha escrito Jünger, sino también porque en este libro desarrolla toda su teoría y reafirma que la modernidad es un proyecto inacabado, eso que ya había afirmado anteriormente, además que nos expone temas nuevos que nunca se habían tocado en la filosofía, pero como lo volvemos a mencionar, esta obra es importante porque es una respuesta a todas las críticas postmodernas que se tienen hacia la Modernidad.

En Teoría de la acción comunicativa podemos encontrar las intenciones de Habermas, las cuales son tres: el esbozo de una teoría de la racionalidad; la construcción de un concepto de sociedad en dos niveles, «sistemas y mundo de la vida» y la fundación de una teoría de la modernidad. El primer objetivo lo encontramos realizado en el análisis del concepto filosófico moderno y clásico de razón. El propósito de Jünger es presentar una racionalidad comunicativa que, en teoría surge de la

constitución de la intersubjetividad. Ahora bien, por racionalidad entenderemos aquel concepto que a partir del cual se alude en forma directa a acciones de personas de las cuales puede llegar a esperarse la capacidad para el cumplimiento de reglas en referencia a una lógica económica, estatal o jurídica y que establecen los medios más adecuados de acción una vez decidido un objetivo preciso¹⁰⁸. Una vez dada esta definición podemos decir que, el problema teórico central para Jünger es el cómo apartarse del imperativo lineal de la racionalidad de acuerdo a fines weberiano y junto con ello el diagnóstico histórico-filosófico de Adorno y Horkheimer en «*Dialéctica del iluminismo*»¹⁰⁹, de la racionalidad convertida ahora en irracionalismo.

Por ello, Habermas elabora los fundamentos de una «Crítica de la razón funcionalista» que surge además de la contraposición entre «trabajo» e «interacción» o racionalidad «instrumental» y «comunicativa», del intento de analizar la racionalidad como base de lo social. A través de este análisis Habermas sostendrá que la racionalidad únicamente puede derivarse de la perspectiva interna de la acción comunicativa¹¹⁰.

En consecuencia, Habermas une todos los trabajos preparatorios a la *Teoría de la acción comunicativa* con una pragmática universal y analítica del lenguaje. Con este recurso observa que en cada acto de comunicación lingüística existen dimensiones diversas y en cada expresión, implícitamente, pretensiones de valor racional; que son tres: verdad, rectitud y veracidad. Es a partir de estas tres formas universales de pretensiones de validez de la acción, donde Habermas pasa a sostener la posibilidad de tres tipos básicos de racionalización de la acción humana: instrumental, comunicativa y estético-expresiva.

¹⁰⁸ Cfr. NICOLA Abbagnano, en: *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 2004. P 880.

¹⁰⁹ T.W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1987.

¹¹⁰ Cfr. HABERMAS Jünger, *Teoría de la Acción Comunicativa*, tomo I, capítulo 1, Madrid, Trotta, 2010.

Sin embargo, En Teoría de la acción comunicativa, Habermas diferencia claramente sólo las dos primeras formas de acción: la «acción racional de acuerdo a fines» o acción orientada al éxito y la «acción comunicativa» o acción orientada al entendimiento. La última racionalidad (estético-expresiva) se desarrollada más bien en su debate con los teóricos de la posmodernidad¹¹¹.

Habermas mantiene la idea de que en competencia y también adicionalmente a la racionalidad de acuerdo a fines, existe la racionalidad comunicativa de la acción social. De esta última podemos decir que no puede presuponer allí donde un grupo de hombres, a través de la participación en experiencias cotidianas comunes, llega a opiniones y comparte significados situacionales generales, como tampoco ahí donde el acuerdo o la congruencia en una situación de tensión ha sido el producto azaroso y provisional de una circunstancia de intereses y necesidades. Según Habermas, una situación de entendimiento se abre sólo en la medida en que un actor, en una secuencia de interacciones, hace una oferta de acto de lenguaje a partir de la cual, una cuestión en conflicto se decide ya no a partir de la simple autoridad de un actor participante, sino a través del mejor argumento y fundamentación.

En otras palabras, podemos decir que quien abre una sucesión de interacción orientada al entendimiento recurre prácticamente a esa perspectiva levanta una pretensión de validez a la cual el «otro participante en la interacción puede posicionarse con un sí o con un “no»¹¹². El “entendimiento” significa por ello no la obtención de éxito a través de un consenso global, sino únicamente el acuerdo sobre la dimensión en la que se prueba la justeza de una afirmación. Estas dimensiones distintas y fundamentales de entendimiento corresponden a:

«1. La dimensión *cognitiva*, en la que la rectitud de una propuesta puede ser sometida a prueba objetiva.

¹¹¹ Cfr. HABERMAS Jünger, *El discurso filosófico de la modernidad*, España, Katz, 2011.

¹¹² HABERMAS Jünger, *Teoría de la Acción Comunicativa*, tomo I, capítulo 1, Madrid, Trotta, 2010. P 138

2. La dimensión *moral*, cuya pretensión de validez se realiza de acuerdo con normas establecidas.

3. La dimensión *psicológica*, en la que la adecuación de una expresión debe ser juzgada en relación con la circunstancia interna de la persona»¹¹³.

Habermas cree que, tanto para el entorno físico como para las normas sociales y el de las sensaciones internas, el saber de nosotros puede subir por medio de procesos de aprendizaje a partir de ellos se puede desarrollar progresivamente la racionalidad de nuestros actos. Es verdad que en la práctica es donde se hace un uso intuitivo de nuestros saberes efectivos, pero en donde más utilizamos nuestro saber reflexivo es en la acción comunicativa.

Ahora bien, por «acción comunicativa» Habermas entiende el proceso de comunicación de planes de acción individual por la vía de un acto de entendimiento hablado. A través de éste, los participantes llegan a un acuerdo a través del uso consciente de su saber intuitivo de interpretación general de su situación y de sus acciones; si no contáramos intuitivamente con un concepto de acuerdo motivado por la razón no podríamos diferenciar, por ejemplo, la manipulación o coacciones de los procesos de entendimiento. Para Habermas, esta intuición no se relaciona con la metafísica, sino con el esfuerzo de trascendentalidad del lenguaje en una situación concreta.

Como ya lo habíamos mencionado, uno de los énfasis que tiene la Teoría de la acción comunicativa es la intuición trascendental que tiene frente a la crítica postmoderna de la cultura, en el sentido de que, para esta corriente, simplemente, no es posible pensar en poder diferenciar entre entendimiento y manipulación estratégica, ni en el ámbito de la política ni en el de la economía o de la cultura. No debemos confundir el modelo de la acción comunicativa (que es el que da sentido a la sociedad de Habermas) con el que propone en sus debates iniciales con Herbert Marcuse¹¹⁴. En este, el proceso estaba en contra de la acción racional-instrumental, aquí también está

¹¹³ Cfr. *Ibíd.* PP 176 Y 186.

¹¹⁴ HABERMAS *Jünger, Ciencia y técnica como ideología, Madrid, tecnos, 2010.*

en contra de esto, pero, además, aparece como un proceso de entendimiento en el que todos los aspectos de la racionalidad humana de la acción se incluyen como puntos de referencia internos.

Sucesivamente, Habermas agrega dos dimensiones más de la racionalidad: la instrumental y la comunicativa, con la dimensión racional estético-expresiva; lugar donde la relación auténtica de los sujetos tiene como dirección el mundo de sus sensaciones y experiencias internas. Con esto Jünger introduce lo que será considerado como el primer bosquejo de una teoría estética que, presenta la racionalidad de una obra de arte como el lazo entre su autenticidad interna y su configuración expresiva. Ahora bien, podremos preguntarnos ¿Cómo funciona la relación entre estructura individual interna y función social de la acción comunicativa? A lo que podremos decir junto con Habermas que, se propone así de manera problemática, ya que se hace alusión al arte ya no como un modo de configuración específica de la acción social, sino como forma singular de coordinación de la acción guiada también por el objetivo de la comunicación. Pareciere sostener ahora el supuesto sumamente dudoso de la existencia en el arte de una estructura interna finalista de acuerdo a través de la comunicación¹¹⁵.

3.4 La sociedad dividida en dos niveles

Siguiendo la temática de Habermas pasaremos a uno de los temas más importantes que encontramos en la Teoría de la acción comunicativa, hablamos el concepto de sociedad en dos niveles: el mundo de la vida y el sistema. Al leer la *Teoría de la acción comunicativa* nos encontramos con otra de la intención metodológica que tiene Habermas, sobre todo lo encontramos en el segundo volumen. Las sociedades modernas en la sociedad habermasiana son comprendidas, como una unidad precaria de mecanismos de integración social y sistemática de grupos socialmente integrados.

¹¹⁵ Cfr. *Ibíd.* PP 141 y 146.

3.4.1 El mundo de la vida

Pasemos al primer nivel de la sociedad, que Habermas llamara «mundo de vida» el cual es un horizonte de aceptación de contextos intersubjetivamente compartidos resultado de la acción comunicativa o producto histórico de los esfuerzos de interpretación de generaciones pasadas. Podemos identificar el mundo de la vida con la fuente del saber, dirigido sagazmente en la confianza de que la corriente de comunicación del proceso de comunicación social puede desarrollarse sin peligro de interrupción:

«Los sujetos, cuando actúan comunicativamente, se entiende siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está hecho de convicciones de fondo, más o menos difusas, de las que ellos no se hacen cuestión. El mundo de la vida, en cuanto trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aporéticas... el mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas; es el contrapeso conservador contra el riesgo del disenso que comporta todo proceso de entendimiento que esté en curso»¹¹⁶.

Como podemos observar, Habermas parte del hecho de que cada acto de entendimiento lingüístico se mueve constantemente en el ámbito de situaciones de definición intersubjetivamente reconocidas, pero el horizonte original que precisamente este concepto abre, reside en que el conjunto de experiencias de contexto socialmente constituidas se encuentra, en la modernidad, cada vez menos asegurado por la tradición y sí en contradicción con la tendencia a la expansión mercantil, que implica la destrucción de culturas tradicionales para su incorporación al desarrollo.

Siguiendo con el planteamiento de Habermas, él nos dice que el contenido del mundo de la vida se integra en su teoría fundamentalmente por actos de habla, a saber:

¹¹⁶ HABERMAS *Jünger*, *Teoría de la Acción Comunicativa*, tomo I, capítulo 1, Madrid, Trotta, 2010. PP 100 - 101.

- a) Del componente preposicional;
- b) Del componente ilocucionario;
- c) Del componente intencional.

Con base en estos componentes, el mundo de la vida se articula en tres esferas: cultura, sociedad y personalidad. Habermas reconstruye las dimensiones internas más importantes que orientan el mundo de la vida a partir del marco de las categorías teórico-sociales derivadas del pensamiento de Parsons y las define en los siguientes términos:

«Llamo *cultura* al acervo del saber, en el que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para sostenerse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ellos la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad»¹¹⁷.

Con esta formulación, nos queda claro que, Habermas hace referencia a la posibilidad de una reproducción equilibrada y no perturbadora del mundo de la vida, si bien se trata de una abstracción. Como bien lo indica Jünger, el problema es en qué dirección varían las estructuras del mundo de la vida si la posibilidad de tal reproducción no perturbada se ve afectada en sus contenidos, imbuidos de tradición, ya no por un consenso vinculado, sino por consensos adquiridos, es decir, sujetos a riesgos múltiples y dependientes de las intervenciones de los agentes de la acción comunicativa. La respuesta a esta problemática, según Habermas, obliga a romper con la «idea tradicional» de que las sociedades se componen de colectivos y éstos a su vez de individuos. En sus términos, tal concepción alude sólo a una «metáfora», pues los

¹¹⁷ HABERMAS Jünger, *Teoría de la Acción Comunicativa, tomo II, capítulo 1, Madrid, Trotta, 2010. P 619.*

individuos y los grupos no son miembros de un mundo de vida de manera real sino «sólo en un sentido metafórico», o en otras palabras, ilusorio¹¹⁸.

Es más que obvio que, para Habermas las sociedades no se componen de sujetos, sino de personalidad. En otras palabras, no de individuos en general sino de cualidades que los forman. Entonces, se entiende por personalidad aquel proceso de adquisición de competencias que convierten al agente en un sujeto capaz de lenguaje y de acción. En general son estas capacidades las que condicionan al sujeto a participar en contextos específicos, en procesos de entendimiento, así como afirmar su identidad en lo que Habermas llama «plexos de interacción cambiante»¹¹⁹.

3.4.2 El concepto de sistema

Ahora pasaremos al segundo nivel de la sociedad habermasiana, que, parece establecer ahora que toda acción racional incluida la misma acción comunicativa, solo se puede afirmar sobre esos mecanismos funcionales, en otras palabras, únicamente sobre una base de organización funcional y practica

«Sin embargo, la reproducción material de la vida social no se reduce, ni si quiera en los casos límites a dimensiones tan abarcables que se la pueda entender como resultado pretendido de una cooperación colectiva...

Estas consideraciones, que se mueven todavía dentro del paradigma «mundo de la vida», sugieren un camino de método y perspectiva conceptual, esto es, invitan a *concebir el mundo de la vida en términos objetivantes, es decir, como sistema*»¹²⁰.

¹¹⁸ Cfr. HABERMAS Jünger, *El discurso filosófico de la modernidad, España, Katz, 2011. P 370.*

¹¹⁹ HABERMAS Jünger, *Teoría de la Acción Comunicativa, tomo II, capítulo 1, Madrid, Trotta. P 176.*

¹²⁰ *Ibid.* P 734.

Habermas ha señalado anticipadamente que la ampliación que hizo de su teoría al concepto de sistema no es del todo arbitraria, debido a que la reproducción simbólica de una sociedad que se coloca sobre la acción comunicativa no puede imaginarse como simple resultado del colectivismo social. Según Habermas, para este proceso se concibe sólo en tanto satisfacción, cumplimiento y realización de «funciones latentes que van más allá de las orientaciones de acción de los implicados»¹²¹.

Ahora bien, la integración cultural de los grupos sociales se pone en marcha a partir de una red de acciones que incluso rebasa a sus participantes y que Habermas acepta bajo la categoría provisional de sistema en su análisis del proceso de reproducción material:

«Y en relación con esos «procesos metabólicos» (Marx). Lo más adecuado es objetivar u objetivar (*vergegenständlichen*) el mundo de la vida considerándolo como un sistema que conserva sus límites, porque, en lo que respecta a esos procesos, resultan relevantes contextos funcionales para ceder a los cuales no basta con el saber intuitivo que los implicados tienen de los contextos de su mundo. Los imperativos de supervivencia exigen una integración funcional del mundo de la vida, la cual opera atravesando las estructuras simbólicas de ese mundo, y, por tanto, no pueden ser aprehendidos sin más desde la perspectiva de los participantes, sino que exigen un análisis contraintuitivo desde el punto de vista de un observador que objetive el mundo de la vida»¹²².

Todo esto implicaría, un cambio metódico de perspectiva en su teoría. Pero según Habermas, esta propuesta no es el simple paso de un punto de vista conceptual a otro, sino una exigencia de la peculiar estructura de la realidad social. Habermas elabora una delimitación categorial, la cual distingue entre integración social e integración sistemática, que está en relación con una diferencia interna de la organización social:

¹²¹ *Ibid.* P 734.

¹²² *Ibid.*

«Por eso he propuesto distinguir entre *integración social* e *integración sistemática*: la primera se centra en las orientaciones de acción atravesando las cuales y agarrando a través de ellas opera la otra. En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante un consenso asegurando normativamente, bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de una regulación o control (*Steurung*) no normativo de decisiones particulares exentas subjetivamente de coordinación»¹²³.

Haciendo esta diferencia Jünger reproduce el dualismo que ya habíamos observado entre «subsistema racional de acuerdo a fines» y «ámbito institucional» social normativo, es verdad que es un nivel más difícil de reflexionar y bajo una nueva perspectiva. En este ordenamiento de las dimensiones de la reproducción material y de la reproducción simbólica, según sus términos, persiste, no obstante, un problema básico. Ni una ni otra permiten observarse, y menos conceptualizarse, como nexos de acción cotidianos de tipo transparente. De ahí la necesidad de hacer que ambas esferas de la reproducción (comunicación y cooperación) se ensanchen a través de mecanismos que puedan asociarlas a la manera de una red. Sólo estos mecanismos estarían en condiciones de posibilitar en su conjunto las funciones de la reproducción simbólica (al nivel de un entendimiento convencionalmente compartido) y material. Estos mecanismos, de acuerdo con Habermas, no son sino las condiciones básicas para la conformación de instituciones en las que las respectivas realizaciones de la acción se mantengan establecidas normativamente a largo plazo.

Habermas utiliza esta distinción entre ambas formas de integración de la acción social con objeto de poder describir el desarrollo de la sociedad bajo un doble punto de vista; por un lado, el relativo a la racionalización del mundo de la vida; por otro, el que se refiere al aumento de la complejidad del sistema:

«Sistema y mundo de la vida se diferencian como tales y se distinguen a la vez uno del otro, en la medida en que crece la complejidad del primero y la racionalidad del segundo. Sobre esta base, los mecanismos sistémicos se

¹²³ *Ibid.* P 634.

desligan cada vez más de las estructuras sociales sobre las que se cumple la integración social. Las sociedades modernas alcanzan... un nivel de diferenciación sistémica sobre el cual las organizaciones devenidas autónomas entran en conexión una con otra a través de medios de comunicación deslingüístizados. Los mecanismos sistémicos controlan un comercio social ampliamente desprendido de normas y valores, es decir, de los subsistemas de acción administrativa y económica racionales con arreglo a fines»¹²⁴.

Habermas conceptualiza las esferas de acción, «sistema» y «mundo de vida», no como elementos constitutivos universales del desarrollo social, sino como resultado histórico de un proceso de diferenciación de la evolución socio-cultural.

Las fases de desarrollo de las relaciones “sistema” y “mundo de la vida”, en un esquema lógico y a grandes rasgos, podría quedar simplificado de la siguiente forma:

- a) En las sociedades tradicionales la reproducción, o sea, el conjunto de capacidades para asegurar la existencia, se encuentran aun completamente vinculadas al ámbito del mundo de la vida cultural;
- b) Sólo en el tránsito a las sociedades modernas —cuyo proceso de surgimiento histórico abarca de la Reforma a la industrialización— las estructuras sistémicas se desprenden del mundo de la vida;
- c) Sólo en la modernidad tardía puede propiamente hablarse de una «racionalidad sistemática» que entra en relación de conflicto con la «racionalidad del mundo de la vida».

A lo largo del estudio hemos podido constatar que Habermas concibe también este proceso de diferenciación evolutivamente, como consecuencia de la racionalización de la acción comunicativa. Por eso la tesis de que sólo pueden llegar a darse formas cada vez más difíciles de organización de la reproducción material o nuevos niveles de diferenciación de sistemas, ya que en el mundo de la vida los

¹²⁴ *Ibid.* P 642.

mecanismos sistemáticos han sido puestos a través de los avances correspondientes en las formas de comunicación¹²⁵.

Recordemos que Habermas fue un alumno de Adorno y Horkheimer, es por ello que así que como para Marx un nuevo desarrollo social no se produce, sino que hasta que el anterior ha agotado todas sus posibilidades, para Habermas el nivel específico de la racionalidad comunicativa a partir del cual los mecanismos de la integración de sistemas pueden desprenderse del horizonte del mundo de la vida y de la misma configuración de su sistema de acción organizado de acuerdo a fines, sólo se presenta cuando las tendencias valorativas particulares y los aspectos de la orientación del entendimiento y del éxito se han separado uno de los otros:

«Pues bien, esta tendencia a la generalización de los valores desata en el plano de la interacción dos tendencias contrapuestas. Cuanto más progresa la generalización de valores, tanto más desligada queda la acción comunicativa de patrones normativos de comportamientos concretos y recibidos. Con esta desconexión, la carga de la integración social se desplaza de manera cada vez más neta del consenso de base religiosa hasta los progresos lingüísticos de formación de consenso. Este cambio de polaridad en la conformación de la acción, coordinación que en adelante ha de estribar sobre el mecanismo del entendimiento, hace que cada vez aparezcan con más pureza las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento. En este aspecto, la generalización de los valores es una condición necesaria para el desencantamiento del potencial de racionalidad que la acción comunicativa comporta»¹²⁶.

Como podemos observar, para Habermas, la democracia, la felicidad, la belleza o el dinero como valores, no son medios de tiranía, sino más bien son medios de desencadenamiento potencial de una acción comunicativa liberadora.

¹²⁵ Cfr. PP 372-376

¹²⁶ *Ibid.* P 669

Para ir cerrando este capítulo tocaremos lo que Habermas llama integración sistemática o medios de comunicación deslingüistizados, los cuales son dinero y poder.

3.5 Mecanismos de integración sistemática o medios de comunicación deslingüistizados

Podremos decir que es la misma categoría de sistema la que conduce a Habermas al concepto de medios de «comunicación deslingüistizados»¹²⁷. La reproducción social descarga en ellos la necesidad de coordinación creciente que surge con la liberalización de la acción comunicativa de la transmisión cultural:

«Sobre la base de unas orientaciones de la acción cada vez más generalizadas se teje una red cada vez más tupida de interacciones que escapan a un control normativo directo y que tienen que ser coordinadas por *otras vías*. Para satisfacer esta creciente necesidad de coordinación puede echarse mano o bien del entendimiento lingüístico, o bien de mecanismos de descarga que reducen las expensas en comunicación y los riesgos de disentiimiento. En el curso de la acción orientada al éxito y la acción orientada al entendimiento se forman dos tipos de mecanismos de descarga, y ello en forma de medios de comunicación que o bien condensan, o bien *sustituyen* al entendimiento lingüístico»¹²⁸.

Como podemos observar Habermas establece la conformación de los sistemas de acción racionales participan, en principio, solo los medios de comunicación lingüísticos. Además de que agrega ahora que en el proceso de evolución social surgen también otros medios que, si bien evitan o se desvían de la comunicación por medio del lenguaje, son capaces de coordinar la acción racional de acuerdo a fines, que trae consigo la reproducción material. Como veremos, Habermas se refiere al desarrollo del dinero y el establecimiento del poder organizado estatalmente:

¹²⁷ *Ibid.* P 674

¹²⁸ *Ibid.* P 670.

«Este cambio de la coordinación de la acción, de la que se hacen cargo ahora los medios de control en lugar del lenguaje, significan una desconexión de la interacción con respecto a los contextos del mundo de la vida. Medios como el dinero y el poder arrancan de vinculaciones cuya motivación es empírica; codifican un trato “racional con arreglo a fines” con masas de valor susceptibles de cálculo y posibilitan el ejercicio de una influencia estratégica generalizada sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción en un movimiento de elusión y rodeo de los procesos de formación lingüística del consenso. Como no solamente simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización simbólica de perjuicios y resarcimientos, el concepto de mundo de la vida en que siempre están insertos los procesos de entendimiento queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios: el mundo de la vida ya no es necesario para la coordinación de las acciones»¹²⁹.

Aquí es importante observar cómo en el sistema económico capitalista, Habermas encuentra una primera esfera de acción que, históricamente, en el proceso de institucionalización de los medios de comunicación deslingüistizados, surge del mundo de la vida y se establece como subsistema libre de cualquier norma. Con la generalización del dinero como medio de intercambio universal surge, por vez primera, la posibilidad de organizar la producción social en un sistema de acción autónomo, capaz de controlar tanto el reclutamiento de la fuerza de trabajo como el intercambio de mercancías, más allá de los canales de los medios de comunicación formales. Asimismo, en el proceso de establecimiento de la economía capitalista, se conforma un ámbito de acción organizado de forma racional de acuerdo a fines que no está ya más unido al mecanismo de la comunicación:

«Los medios de comunicación deslingüistizados, como son el dinero y el poder, concatenan interacciones en el espacio y en el tiempo produciendo redes, cada vez más complejas, a las que no se puede mantener presentes en conjunto ni pueden atribuirse a la responsabilidad de nadie»¹³⁰.

¹²⁹ *Ibid.* P 673

¹³⁰ *Ibid.* PP 674-675.

En estos sistemas de acción autónomos, el proceso de constitución, la economía y el Estado, ámbitos que son enlaces de la vida social, la fuerza del mundo de la vida se debilita, en la medida en que deja de ser un ámbito libre de normas de acción social y la praxis del atendimento moral:

«En cualquier caso, la tesis de la pérdida de libertad resulta más plausible si se considera la burocratización como señal de un nuevo nivel de diferenciación sistemática. Al diferenciarse los subsistemas de Economía y Estado (a través de los medios dinero y poder) de un sistema institucionalmente inserto en el horizonte del mundo de la vida, surgen *ámbitos de acción formalmente organizados*, cuya integración no discurre ya a través del mecanismo del entendimiento, que se disocian del mundo de la vida y que se coagulan en una socialidad vacía de sustancia normativa»¹³¹.

Habermas menciona con estas ideas nuevas dificultades que expresará de una manera más clara con esto:

«Lo social no queda en modo alguno absorbido como tal por los sistemas de acción organizados, sino que, más bien, quedan divididos en ámbitos de acción constituidos en términos de mundo de la vida y ámbitos de acción neutralizados frente a los mundos de la vida. Los primeros están estructurados comunicativamente, los segundos organizados formalmente. Estas dos clases de ámbitos no guardan entre sí la relación jerárquica de “plano de la interacción” y “plano de la organización”, el segundo por encima del primero, sino que, más bien, se enfrentan los unos a los otros como ámbitos de acción socialmente integrados y ámbitos de acción sistemáticamente integrados»¹³².

La idea analítica de sociedad en dos niveles (sistema y mundo de vida) desarrolla un dualismo teórico-social, cuyos supuestos ya habían sido presentados en “Ciencia y

¹³¹ *Ibid.* P. 824.

¹³² *Ibid.* P. 826.

Técnica como Ideología”. Pero no alude ya a dos tipos de acción, sino a dos formas de coordinación de la acción social o esferas sociales de reproducción. Al percibir críticamente el desarrollo de la modernidad como dualismo interno de sistema y mundo de vida, Habermas explica que el estudio de la sociedad actual reside en la penetración de formas directivas sistémicas en la praxis comunicativa cotidiana:

«A la postre, los mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida. Entonces la mediación del mundo de la vida adopta la forma de una colonización del mundo de la vida»¹³³.

En conclusión, podemos decir que esta teoría de la sociedad en dos niveles, tratará de superar lo que Habermas mismo supone como la fragilidad de la Teoría Crítica clásica, que el componente esencial del desarrollo humano en la actualidad se expresa como complejo de funcionamiento totalitario y que, sin embargo, su existencia pende del consentimiento moral de los participantes, presente ya desde el inicio de la historia. La Teoría de Habermas será el terreno sobre el que polemiza a favor de la modernidad en contra de todo el pensamiento postmoderno, es decir esa apuesta re-ilustrada, en otras palabras, a lo que Jünger llama proyecto inacabado. En el siguiente capítulo (IV) que es el último, veremos de una manera más plena la confrontación entre Habermas y Heidegger, podemos decir que esto fue una pequeña introducción.

CAPÍTULO IV: LA APUESTA RE-ILUSTRADA HABERMASIANA FRENTE AL IRRACIONALISMO HEIDEGGERIANO.

¹³³ *Ibid.* P 690.

4.1.- La noción de progreso frente a la facticidad heideggeriana.

La réplica a la Modernidad viene ya de lejos. Comienza con el Romanticismo, un movimiento que apuesta por la nostalgia ya que no pretende superar al modernismo hacia adelante sino la vuelta a tiempos pasados, la Edad Media. También en la calle está presente la desconfianza y la crítica al mundo moderno. Su manifestación es nueva y provocadora. Algunos filósofos jóvenes escriben sobre “la pérdida metafísica de hogar” en la que el hombre moderno se encuentra. Muchos sociólogos del momento, al hacer análisis descriptivos y comparativos de las encuestas, coinciden en afirmar que, en el ciudadano de cualquier país moderno, pertenezca a uno u otro ámbito político, con muros o sin muros, existe una tremenda desconfianza frente al papel del Estado. Éste no sirve al ciudadano de a pie, más bien, oprime y explota. Se le siente lejano e insensible a los problemas de cada día. Se le teme como controlador por sus reglamentaciones, voraz en sus impuestos. Se le ve como ojo vigilante que le dicta normas, lo que tiene que hacer, pensar y hasta el modo de divertirse. Hoy la contestación a la Modernidad la protagoniza la posmodernidad¹³⁴.

El hombre pre-moderno pensaba que la historia se sostenía y cobraba sentido en el acto creador e institucional, el fondo fundaba y explicaba el futuro. El hombre moderno, en cambio, defiende que es el futuro el que explica el presente. Todo está por hacer. Esto es el Progreso. Desde esta perspectiva progresista todo cambia. La historia es una historia lineal, de lento pero inexorable avance. Es una historia de emancipación humana individual y colectiva, de victoria sobre la ignorancia, la enfermedad y todo tipo de explotación.

Con un protagonista único, el hombre. El trabajo dirigido por la ciencia será el medio de realización de este progreso. El estado el garante de este desarrollo racional y armónico. Las discusiones del «cómo» llegar a ello serán interminables y contrarias, principalmente entre las teorías marxistas y las burguesas capitalistas, pero en todos ellos existe la convicción clara del «que se puede». Todos los hombres modernos, sean del signo que sea, se sienten incorporados con entusiasmo a la gran marcha de la

¹³⁴ Cfr. ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad, México, El equilibrista, 1997, p 20.*

Historia. La razón tiene sus razones y métodos diversos, pero una de ellas va a imponerse por encima de todas ellas. La razón moderna por excelencia va a ser la Razón Científico-Técnica. La nueva tarea del hombre moderno es llevar este tipo de razón científico-técnica, como única razón, a todos los campos del pensar y el hacer. Eficacia y utilidad son los símbolos modernos. Planificación, control social, burocracia, significan racionalidad y logro humano.

No obstante, como hemos señalado en otros apartados, queda claro que la crítica de Heidegger a esta noción de racionalidad como progreso aparece ya desde *Ser y Tiempo*.¹³⁵ y continúa a lo largo de toda su obra. Particularmente podríamos señalar el siguiente pasaje en el que Heidegger pretende explorar la esencia de la época moderna, a la luz de una de sus características:

«Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna»¹³⁶.

De tal modo que, para comprender correctamente la esencia de la Modernidad y sus consecuencias, sería importante analizar la estructura de ese saber científico que se entiende como un paso adelante en la racionalización de la vida, además de la promesa de progreso y libertad que supone un mundo controlado por la técnica. Como consecuencia de este tipo de pensamiento científico, la Modernidad también se convierte en un espacio histórico en el que el saber sobre la divinidad o las tradiciones religiosas comienzan a desaparecer:

¹³⁵ Cfr. HEIDEGGER Martin, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 1926, §35.

¹³⁶ HEIDEGGER Martin, *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege (Caminos del bosque)*, Alianza, Madrid, 2008, p. 63.

“Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y a los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito. ¿Qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a estos fenómenos?”¹³⁷

El ente como *re-presentación* y la racionalidad moderna como un saber matemático (anticipatorio) que calcula los resultados y se previene contra las contingencias, ha llevado a la Modernidad a una especie de vacío histórico que imposibilita la fundamentación de la época en la tradición o en una especie de saber trascendente. Esta situación plantea un problema de justificación a los ideales de la Modernidad, que al proponer la noción ilustrada de progreso tecno-científico, moral o político, no puede volver a la historia pasada para anclar sus pretensiones. Toda la justificación del discurso Ilustrado del progreso debe venir, entonces, de una apuesta hacia el futuro en el que se realicen las promesas de la Modernidad.¹³⁸

No obstante, el fenómeno histórico al que llamamos postmodernidad, se muestra como el agotamiento de esos valores y el nihilismo se revela como el verdadero destino

¹³⁷ *Ibid.* P. 64

¹³⁸ Cfr. HABERMAS *Jünger, El discurso filosófico de la modernidad, España, Katz, 2011, P 9*

de la razón emancipatoria de la Ilustración.¹³⁹ La posmodernidad comienza a nacer cuando parece constatarse palpablemente la imposibilidad de ese cambio histórico soñado. Cuando el hombre cae en la cuenta de que ya «hace siglos que pensaron: las cosas mañana irán mejor», y, por tanto, cuando la ilusión de Prometeo se transforma en la repetida constatación de Sísifo.

Notemos además que ese desengaño de la revolución viene a continuación del desengaño sobre la metafísica. La famosa frase de Marx, de que no hay que interpretar el mundo, sino transformarlo¹⁴⁰, había ido siendo leída en el sentido de que no es posible interpretar adecuadamente al mundo, pero sí que es posible transformarlo. Ahora se constata que tampoco es posible transformarlo.

Frente a estos acontecimientos de la llamada posmodernidad, el pensamiento heideggeriano resuena en lo que podríamos llamar “abandono a la facticidad” y que está presente desde *Ser y tiempo* hasta los escritos posteriores a la *Kehre* (Vuelta) siendo “La época de la imagen del mundo” el texto en el que se delinea de mejor manera esta postura. Ahora bien, ¿de dónde parece surgir esta impotencia para la transformación y el supuesto cansancio de las sociedades modernas, además de la indiferencia contemporánea frente a los ideales clásicos de la Ilustración? De un fenómeno tan moderno como es la especialización y la división del trabajo con vista a la eficacia:

«Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. El investigador ya no necesita disponer de una biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo. Se vincula a contratos editoriales, pues ahora son los editores los que deciden qué

¹³⁹ Cfr. VATTIMO Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2007, p 23.

¹⁴⁰ Cfr. MARX Karl, *Escritos sobre materialismo histórico*, Madrid, Alianza, 2012, P 39.

libros hay que escribir. El investigador se ve espontánea y necesariamente empujado dentro de la esfera del técnico en sentido esencial. Es la única manera que tiene de permanecer eficaz y, por lo tanto, en el sentido de su época, efectivamente real»¹⁴¹.

Según el análisis de Heidegger, la época de la imagen del mundo y la imagen del mundo moderno son expresiones equivalentes, pues la esencia de la Modernidad, que se expresa en el ideal de la cientificidad, es la conquista de aquello re-presentado de antemano por un sujeto, capaz de objetivarlo al mismo tiempo que busca su propia subjetivación. El individualismo, el afán de la técnica, los controles sociales racionalizados, y todos los demás rasgos de la modernidad, expresan esa constante tensión entre el objetivismo duro de la ciencia frente a la búsqueda de la naturaleza de la subjetividad como fundamento metafísico de la Modernidad.

«El hombre dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto a lo ente como lo objetivo. Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad. La época que se determina a partir de este acontecimiento no sólo es nueva respecto a la precedente a los ojos de una contemplación retrospectiva, sino que es ella la que se sitúa a sí misma y por sí misma como nueva. Ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen»¹⁴².

La Metafísica habría llegado a su fin. Hemos de aceptar su ausencia y acostumbrarnos a vivir sin ella, a vivir sin la pretensión explicativa y fundamentadora de la Metafísica. Lo más propio de nuestro tiempo, afirma Vattimo, es la postmetafísica. Vivimos en la época del pensamiento débil. Una vez haya sido constatada la inutilidad, la absurdidad del esfuerzo filosófico, no resta otra cosa que abandonar esa vía muerta. Las grandes descripciones de la realidad, no son verdaderamente explicativas ni iluminan la existencia, sino todo lo contrario. Es necesario darse cuenta de que la

¹⁴¹ HEIDEGGER *Martin, Ser y Tiempo, Madrid, Trotta, 1926, p 70.*

¹⁴² *Ibid.* P 75.

temática filosófica no puede comprenderse ni explicarse con éxito. Sus laberintos conceptuales no tienen salida.

Esta situación posmoderna es consecuencia misma de los planeamientos que Habermas llamará neo-conservadores de los mandarines alemanes¹⁴³, entre los que incluye a Heidegger. La excesiva modestia de una razón cansada que se siente incapaz de reflexionar sobre los grandes temas y se conforma con pequeños segmentos, con minúsculas y fragmentarias certezas, conlleva la renuncia de la razón a emprender grandes empresas.

Frente a este abandono a lo dado en la realidad, a la que no podemos cambiar ni en la que podemos incidir, Habermas plantea una alternativa criticando la falsa modestia del postmoderno, en el que observa a un neo-conservador. En adelante veremos la propuesta de la rehabilitación del concepto de progreso a través de la propuesta de la ética del discurso, aspecto fundamental de la filosofía postmetafísica de Habermas¹⁴⁴.

Con esta propuesta ética, Habermas pretende rescatar el aspecto emancipatorio y crítico de la razón ilustrada, pero sin caer en los excesos de una visión reducida a la razón como instrumento de dominio de los hombres o de la naturaleza. Cambiando el centro metafísico del discurso moderno, mediante su propuesta de una teoría de la acción comunicativa, veremos de qué forma el desplazamiento de una razón centrada en el sujeto moderno hacia una razón dialógica, puede rehabilitar la noción de progreso.

¹⁴³ Cfr. HABERMAS, *Jünger, El discurso filosófico de la modernidad, España, Katz, 2011, P 173.*

¹⁴⁴ Cfr. HABERMAS, *Jünger, Pensamiento postmetafísico, Madrid, Taurus, 1990.*

4.2 La rehabilitación habermasiana de la Ilustración.

Uno de los aspectos más sobresalientes de la filosofía de Habermas está en la reconsideración crítica de la Ilustración. Tomando en cuenta las críticas tanto de los filósofos posmodernos y los herederos de Heidegger, Habermas pretende señalar que el aspecto emancipatorio liberador que propone la Ilustración aún no se ha cumplido. En su obra *El discurso filosófico de la modernidad*, vemos una revisión de los valores ilustrados, así como de la tradición que se ha generado para criticarlos o demostrar que esos ideales han fracasado. Agrupando a una serie de filósofos que podríamos llamar *postmodernos*, Habermas coloca al mismo tiempo en el análisis de la crítica de los valores ilustrados a Heidegger y a Nietzsche. A este último, parece atribuirle la paternidad de la postmodernidad y al primero, su formulación metafísica más acabada. Así, el proyecto filosófico de Habermas será ir en contra de los rostros irracionales de la posmodernidad, considerando que no se puede renunciar a una racionalidad crítica¹⁴⁵.

«El error de la Ilustración fue reducirse a una sola dimensión, la instrumental, y olvidar que la racionalidad parte de la vida y la experiencia, y que la verdad a la que aspira está arraigada en el mundo de la vida. Esta condición situada de la racionalidad permite resarcir la dicotomía entre teoría y praxis en la existencia intramundana».¹⁴⁶

La crítica de los primeros fundadores de la Escuela de Frankfurt a los ideales de progreso de la Ilustración, debe ser diferenciada de la denuncia postmoderna de una supuesta voluntad de dominio detrás de la aparente racionalidad. En primer lugar, la Teoría Crítica de la sociedad, piensa al progreso como uno de los aspectos más

¹⁴⁵ Cfr. RIVAS, Ricardo, "La noción de progreso desde Apel y Habermas" en *Estudios*, No 87 Vol VI, 2008 P 152-165.

¹⁴⁶ *Ibid.* P156.

encubridores de la metafísica de la historia ilustrada, pero la razón de esto no es el simple nihilismo, sino que la Ilustración olvida muy a menudo a las *víctimas* de la historia, que no pudieron cumplir sus propios anhelos.¹⁴⁷ De tal manera que el rechazo al progresismo ilustrado de los frankfurtianos viene del hecho de que el proyecto emancipatorio de la modernidad fracasa al haberse identificado con un cierto tipo de racionalidad: la razón instrumental.

“Este sentido de la historia no puede inspirarse sino en los ideales propugnados por la misma Ilustración, con todo y su adjunta idea de progreso, lo cual implica redefinir esta idea, someterla a crítica, acotar sus alcances y entenderla también en sentido profano. Pero esto no es posible si no partimos de otro paradigma distinto al de la Ilustración: el paradigma de la conciencia, del pensamiento objetivante y del solipsismo metódico, ya que éste ha sido el principal factor de la autodestrucción de la Ilustración, de su transformación a dogma y de su reducción a razón instrumental que ejerce voluntad de dominio.”¹⁴⁸

Este nuevo paradigma, como lo vimos en el análisis de la teoría de la acción comunicativa, será el dado por el llamado «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea, en su versión pragmática y reconstructora de sentido. Entendiendo de manera dialógica a la razón se pretende que evitemos las consecuencias desagradables de la Modernidad, que hizo del centro de sus investigaciones y preocupaciones históricas o metafísicas al Sujeto.

“En lugar de seguir el camino trazado por Nietzsche de una crítica totalizadora y autorreferencial de la razón..., y tirándolo todo por la borda, es mucho más prometedor intentar lograr esta finalidad a través del análisis del potencial

¹⁴⁷Cfr. W, Benjamin, “Tesis sobre Filosofía de la Historia”, en *Discursos Interrumpidos*, Madrid, 1992, Taurus, P 11.

¹⁴⁸ RIVAS Ricardo, “La noción de progreso desde Apel y Habermas” en *Estudios*, No 87 Vol VI, 2008, p157.

operativo de la racionalidad que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación.”¹⁴⁹

De esta manera, una práctica cotidiana generada en el mundo de la vida se presenta como una alternativa a la racionalidad centrada en el sujeto, cuyo agotamiento se ha señalado en la sección anterior. La práctica de la comunicación y sus reglas son el fundamento de un tipo de racionalidad¹⁵⁰. Ahora bien, esta nueva tarea de fundamentación de la racionalidad comunicativa debe entenderse desde un punto de vista *posmetafísico*, esto quiere decir: que la fundamentación de la razón basada en la comunicación, no apelará a estructuras o principios incondicionados que determinen la forma de *toda* la racionalidad:

«Cuando Habermas afirma que su planteamiento es “posmetafísico”, está significando que nada hay en esa estructura de validez o incondicionalidad que caracteriza a la razón ilustrada moderna, tal como podemos entenderla hoy en conceptos de comunicación, que obligue a ponerla conceptualmente o estructuralmente en relación con lo incondicionado o Absoluto a que se refiere la Metafísica, ni con lo incondicionado o Absoluto o trascendente a que se refieren las religiones universales; ni siquiera por vía de postulados de la razón práctica»¹⁵¹.

¿En qué consiste, pues, ésta racionalidad comunicativa? ¿De qué forma podría la razón comunicativa rescatar el ideal de progreso de la Ilustración? Para tratar de responder a estas preguntas debemos tener presentes, los presupuestos de la acción comunicativa que hemos expuesto previamente. En primer lugar, la búsqueda de una transformación de la filosofía, como guardiana de la racionalidad, frente a la crisis de la metafísica o de la razón, es el proyecto que busca llevar a cabo Habermas, siguiendo

¹⁴⁹ HABERMAS Jünger, “Cuestiones y contracuestiones”, *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1998, p 312.

¹⁵⁰ RIVAS, Rivas., (2008). *Op. Cit.* 158.

¹⁵¹ RIVAS, Rivas., (2008). “Una relectura de la idea de progreso a partir de la ética del discurso” en *Andamios*, Vol. 4, No. 8, Pp.:61-79.

las huellas de la Escuela de Frankfurt. Abandonar la razón que sólo comprendía al sujeto de la modernidad, por una perspectiva situada de la razón, mediada por el elemento intersubjetivo del lenguaje, y además imperfecto, es la mejor manera de llevar a cabo esa transformación de la filosofía.

«En la Ilustración la razón que impulsaba al progreso histórico adquiriría una conciencia crítica de su autonomía, cada vez mayor, frente al irracionalismo. Podemos decir que la afirmación de esta autonomía, según la propuesta de la ética del discurso, no exime de responsabilidad social; por el contrario, compromete en la medida en que el ser humano, en tanto racional es-en-el-mundo y es-con, por lo que la autonomía tiene la exigencia ética de autotranscenderse hacia una responsabilidad que nuestra condición social anticipa. Esto también se constata en la praxis comunicativa que busca el entendimiento mutuo y no sólo la imposición egoísta de los intereses individuales»¹⁵².

De esta manera, el ideal ilustrado es recuperado por Habermas en su propuesta de una racionalidad basada en el diálogo, cuyas condiciones *a priori* de validez nos guían a la prosecución de entendimiento mutuo y solidaridad, y no sólo una simple autonomía individualista como la que los postmodernos no se cansan de criticar, pero sin proponer en realidad una alternativa frente a la crisis de la razón centrada en el sujeto. De tal manera, que los ideales regulativos de la ética del discurso se convertirán en los ideales de una nueva Ilustración o, mejor dicho, de la re-ilustración.

4.3 La visión humanista de la ciencia y la técnica.

Hemos visto el punto de vista que tiene Heidegger sobre la ciencia como un saber empresarial-anticipatorio, que está basado en una concepción de lo ente que solo ve lo útil, y que traduce su conocimiento en técnica. Considerada como el fenómeno moderno por excelencia, Heidegger pretende señalar con esta caracterización de la

¹⁵² Rivas, R., (2008). *Op.Cit.* Pp.:74.

ciencia que el saber matematizante de la modernidad está diseñado sólo para dominar, controlar y medir la totalidad de los fenómenos. No obstante, dicha racionalidad está en crisis, puesto que, paradójicamente, el avance del saber tecno-científico, significa al mismo tiempo el abandono de los grandes valores humanistas de la Ilustración e incluso de la modernidad.

Jürgen Habermas¹⁵³ nos recuerda el modo como Max Weber caracteriza a la modernidad, entendiéndola como una serie de procesos de racionalización de todas las esferas de la vida humana. Ahora bien, este tipo de racionalización de la vida, significa al mismo tiempo, una aceptación de la legitimidad de una nueva forma de dominio que será institucionalizada mediante la burocracia o la planificación científica. Como consecuencia de estos procesos, estas nuevas formas de dominación que trae la modernidad, perderán poco a poco su carácter político para convertirse en un dominio funcional:

«Esa racionalidad sólo se refiere a las situaciones de empleo posible de la técnica y exige por ello un tipo de acción que implica dominio, ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad. La acción racional con respecto a fines es, por su estructura misma, ejercicio de controles. Por eso, la «racionalización» de la vida según criterios de esta racionalidad viene a significar la institucionalización de un dominio que se hace ya irreconocible como dominio político: la razón técnica de un sistema social de acción racional con respecto a fines no se desprende de su contenido político»¹⁵⁴.

El vaciamiento del carácter político del dominio y la utilización de la técnica para el control de la vida, se transforman en una grave amenaza para los propios seres humanos que se ven cada día como piezas descartables de un sistema en el que la eficiencia supera a las debilidades humanas. La crisis de la metafísica, las religiones o de la filosofía tradicional, viene también por el avance de esta nueva forma de

¹⁵³ HABERMAS Jünger, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 2010.

¹⁵⁴ *Ibid.* P 55.

racionalización. A pesar de que la racionalización de la vida, la ciencia y la técnica no se observan como formas de dominio, es claro que las normas de valoración surgidas por el pensamiento planificador tienen un carácter opresor. Herbert Marcuse integrante de la Escuela de Frankfurt, señala:

«El «orden objetivo de las cosas» es en sí mismo resultado de la dominación, pero también es cierto que la dominación genera ahora una racionalidad más alta: la de una sociedad que sostiene su estructura jerárquica mientras explota cada vez más eficazmente los recursos mentales y naturales y distribuye los beneficios de la explotación en una escala cada vez más amplia. Los límites de esta racionalidad, y su siniestra fuerza, aparecen en la progresiva esclavitud del hombre por parte de un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia y la extiende a una lucha internacional total que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan este aparato»¹⁵⁵.

Mientras avanza la racionalización científica de la sociedad, aumenta al mismo tiempo la lógica de la productividad y la eficiencia capitalista, que se impone como una forma de dominio impersonal, ante el cual los individuos son incapaces de rebelarse. Ahora bien, el saber tecno-científico tiene un dominio no sólo sobre la sociabilidad de los sujetos, sino también sobre el destino del mundo, debido a la capacidad destructiva de la ciencia, siendo Auswichtz y la bomba atómica un ejemplo de ese poder destructor.

Frente a la amenaza de destrucción de la Tierra y la Humanidad por parte de la racionalidad tecno-científica, debida a la manipulación de la naturaleza y a la crisis de la política y la economía, es necesario cambiar la perspectiva de la razón científica, que según los valores de la modernidad podría servir como instrumento de emancipación. De hecho, una perspectiva ilustrada sobre la ciencia y el avance de la tecnología, podemos observarla en la actitud del *Círculo de Viena*, que bajo la dirección de Mortiz Schlich escriben *La concepción científica del mundo*.¹⁵⁶, en el que se propone un tipo

¹⁵⁵ MARCUSE Herber, *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta, 1993, P 171.

¹⁵⁶ NEURATH Carnap, "La concepción científica del mundo", *Redes* 18, Vol.9, 2002, No. 18.

de humanismo científico, que considera a la ciencia como la herramienta de transformación y mejoramiento de la vida y el destino humano.

El Círculo de Viena niega la posibilidad de conocimiento a priori, y por ello, considera ilegítimo el afán de los filósofos de avanzar conocimientos definitivos. Se oponen, por tanto, a los desarrollos de la filosofía desde el ámbito de la metafísica, ya que consideran que sus propuestas y los problemas de los que se ocupan son fruto de un mal uso del lenguaje. Se trata de pseudoproblemas que pueden resolverse desde el ámbito del análisis lógico. La actividad del filósofo debe ser el análisis clarificador de las proposiciones, y no afirmar la verdad o falsedad de las proposiciones empíricas. De estas se ocupan las ciencias y a través de ellas los científicos se ocupan de las propiedades físicas de las cosas. Al filósofo analítico le preocupa cómo hablamos de las cosas, pero no las cosas mismas. Las proposiciones de la filosofía son de carácter lingüístico y no factual, expresan definiciones. Filosofía y ciencia no compiten: Filosofía, ámbito lingüístico y Ciencia, ámbito de los hechos. Sin embargo:

«El método científico, que conducía a una dominación cada vez más eficiente de la naturaleza, proporcionó después también tanto los conceptos puros como los instrumentos para una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre a través de la dominación de la naturaleza... Hoy la dominación se perpetúa y amplía no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología; y ésta proporciona la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura. En este universo la tecnología proporciona también la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía, de la capacidad de decisión sobre la propia vida»¹⁵⁷.

¿Cómo pues quitarle el peso negativo a la ciencia y la técnica moderna? ¿De qué manera se podrá rehabilitar la pretensión ilustrada de emancipación vía la racionalidad científica? ¿Habremos de renunciar al saber científico debido a las indeseables y funestas consecuencias de la técnica?

¹⁵⁷ HABERMAS *Jünger, Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, P 58.

«En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal. A nivel de una intersubjetividad todavía imperfecta podemos suponer subjetividad a los animales, a las plantas e incluso a las piedras, y comunicar con la naturaleza, en lugar de limitarnos a trabajarla cortando la comunicación»¹⁵⁸.

La nueva manera de entender la razón como algo que no es exclusivo de los sujetos, sino de la comunidad de hablantes, puede servir de fundamento para una nueva mirada sobre la ciencia y la técnica en la búsqueda de una humanización de la racionalidad funcionalista.

4.4 Prospectiva del pensamiento reelustrado.

Después de hacer un análisis de las condiciones que dieron lugar a la crítica a los valores de la Ilustración y la propuesta habermasiana de un nuevo tipo de racionalidad, nos queda preguntarnos, ¿cómo podríamos rehabilitar los valores ilustrados frente a la crítica heideggeriana o el ambiente posmoderno? Consideramos que tomando en cuenta el giro comunicativo de la filosofía de Habermas, se puede reconfigurar un sentido para la historia humana en clave de progreso. Con la razón comunicativa, crítica de la razón basada en el sujeto, es posible reconstruir un sentido para historia humana guardando los ideales de Progreso y libertad.

Si hemos de querer encontrar el sentido de la historia o de la vida después de las concepciones metafísicas debemos explorar la posibilidad abierta por Habermas. El sentido no puede derivarse de la finalidad ni subordinarse a la causalidad; es irreductible a la meta o al fin. La finalidad, el fin, es un lazo causal que sólo está provisto de un sentido por su inclusión en un encadenamiento de motivos y de actos humanos dotados de sentido. Sin embargo, debido a que el sentido entraña un carácter de

¹⁵⁸ *Ibidem*. Pp.: 62.

justificación o, al menos, es un modo de dar justificación a algo, la finalidad puede elevarse a la condición de sentido.

Aunque el sentido podría identificarse con la causa final, a la manera de una razón de ser, está más allá de ser un móvil o una intención y, no obstante, sí da razón de ser y de obrar. Como nos señala Jean Grondin: «porque el sentido es, en primerísimo lugar, el sentido que nos lleva, que nos arrastra, que nos traslada a algún lugar»¹⁵⁹.

Martin Heidegger nos mostró que el ser humano se pregunta por el ser porque él mismo es ser que se sabe a sí mismo como tal. Él —el ser humano— es esa pregunta por su propia naturaleza. Interroga al ser a partir de su propio ser¹⁶⁰. Interrogarse por el ser a partir de sí mismo no es sólo un saber meramente intelectual o una mera toma de conciencia. El hombre es, a la vez y necesariamente, una afirmación de ese ser. Pero toda afirmación implica la intervención de la voluntad, involucra adhesión, religación y compromiso con lo afirmado. Así, el ser del hombre le aparece a él mismo como un bien para sí, como un valor que lo ata, que compromete la existencia y que entraña voluntad, amor, afecto, como un ser que el hombre no puede no querer. Por eso, en cada caso, cada individuo no sólo es ser para sí mismo, sino un bien, un valor y un sentido para sí mismo.

Si el valor es el sentido, el sentido para el ser humano reside en lo valioso para sí. Los objetos valiosos no están dotados de sentido por sí mismos, requieren que alguien se los dé. Los objetos pueden ser bellos, buenos o verdaderos; mas no por sí mismos, sino que sólo el ser humano tiene la posibilidad de ponerlos en relación con su propio sentido. El hombre es de un modo tal que su propia vida puede adquirir un sentido para sí mismo, en tanto que en los objetos ese tipo de relación no viene dada, no tiene sentido.

¹⁵⁹ JEAN, Grondin, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona, Herder, 2005, p. 53.

¹⁶⁰ Cfr. MARTIN, Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009, §§ 5; 9-11.

El ser humano es una rareza de la naturaleza porque está sujeto a sus leyes físico químicas, pero es capaz de trascenderlas precisamente orientando su vida más allá del determinismo natural. La vida humana incluye el hecho de vivir humanamente; en otras palabras, no sólo es el mero vivir, no basta estar, sino que ello merezca la pena, que su vivir sea un itinerario con sentido. Esto constituye la fuerza primaria que le posibilita transformar su existencia. El sentido de la vida humana no es otro que poder vivir su vida como si debiera ser juzgada, como si la vida debiera responder a una exigencia, a una esperanza que trasciende la animalidad del hombre y que funda su humanidad¹⁶¹.

Es de todos sabido que la Modernidad fue un periodo de autoafirmación del sujeto racional en contra de la sujeción religiosa. El sentido emancipador pretendidamente alcanzado mediante el uso crítico de la razón dio pie a una cultura autónoma y mundana, secular, lo cual repercutirá en una “nueva” concepción del sentido de la vida y de la historia. La Ilustración moderna desembocó en la construcción de un humanismo laico secularizador. En el pasado medieval, el sentido y fin del hombre como especie y, por ende, el fin de la historia de la humanidad, era la salvación, la redención en un orden metahistórico.

Por el contrario, en la Modernidad, ya no se esperará una felicidad futura suprahumana, una plenitud escatológica según la mentalidad del hombre medieval, sino que la bienaventuranza deberá ser interna al curso de la vida mundana y terrena: la emancipación, que sustituye a la redención. El fin moral de la especie humana será interpretado como el despliegue de las tendencias naturales. La Modernidad puso su fe en la creencia de una ley inmanente al devenir histórico, similar a las leyes físicas; es decir, una ley fija, estable y determinista, universal y necesaria: el *progreso*, que daba sentido y dirigía el curso de los acontecimientos humanos hacia una meta emancipatoria definitiva la cual conduciría a la vida humana individual y social hacia la felicidad terrena.

¹⁶¹ Cfr. HABERMAS, Jünger, “Cuestiones y contracuestiones”, *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1998, p 215.

Ese sentido emancipador del progreso se consideraba como un proceso real, cuya ley está inscrita en el orden natural de las cosas casi de manera mecánica y por encima de la voluntad humana, además de ser apreciado como necesario, continuo, irreversible, acelerado, dirigido hacia mejor y que se manifestaba en la totalidad de los campos de la vida humana (ámbito técnico, económico, social, político y moral). El sentido emancipador no sólo era experimentado como algo deseable, sino como algo imperativo, como norma que apremiaba su seguimiento y cumplimiento, como deber absoluto.¹⁶² Su obligatoriedad era puramente mundana o inmanente, al margen de cualquier consideración sobrenatural. Su norma era la misma razón autónoma auto-desplegada.

Pero ese sentido progresista de la Modernidad pronto se agotó y como dice Nietzsche:

«Vi que una inmensa tristeza descendía sobre los hombres. Hasta los mejores se habían cansado de sus obras. Surgió una doctrina, y con ella esta convicción: “*¡Todo está vacío, todo da igual, todo ha caducado!*” Y desde todos los montes el eco repetía: “*¡Todo está vacío, todo da igual, todo ha caducado!*” Ciertamente, hemos recogido la cosecha; pero, ¿por qué se nos han echado a perder todos los frutos? ¿Qué maleficio descendió de la luna la pasada noche? Todo nuestro esfuerzo ha sido inútil; nuestro vino se ha vuelto veneno; el mal de ojo ha marchitado nuestros sembrados y nuestros corazones. Nos hemos quedado resecos; y si cayera fuego contra nosotros, quedaríamos reducidos a cenizas; pero hasta el fuego se ha hartado de nosotros. Se han ido secando todas las fuentes, y hasta el mar ha retrocedido. La tierra trata de abrirse, pero los abismos no quieren tragarnos. “*¿Dónde encontrar un mar en el que nos podamos ahogar?*”: ése es nuestro lamento, que se extiende por encima de los pantanos. Realmente, estamos tan cansados que nos faltan fuerzas hasta para morir. Seguimos despiertos, sobrevivimos, sí, pero en cámaras funerarias»¹⁶³.

Debemos comprometernos con un sentido. Desde un punto de vista humano, para que éste sea auténtico, debe hacernos volver la mirada hacia el mismo hombre, a su dignidad y sus derechos inherentes.

¹⁶² Cf. HABERMAS Jünger, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Katz, P 10ss.

¹⁶³ F. Nietzsche, “Del adivino”, *Así habló Zaratustra*, III, Madrid, Alianza, 2002, p. 107.

El ser humano es el criterio de lo valioso; es él quien dota de sentido. Desde una perspectiva secular, el ser humano es lo único sagrado que tenemos y, por tanto, es improfanable.

Reconocer el falso carácter salvífico de la propuesta de sentido de la Modernidad compromete nuestra existencia temporal a buscarle un sentido, pero ello no debe exceptuar la expectativa humana de un sentido trascendente. Desde una posición más humilde, la finitud humana debe abrirnos y orientarnos a una perspectiva trascendente¹⁶⁴.

¹⁶⁴ J. Grondin, *Op. Cit.*, pp. 156-157.

CONCLUSIÓN

En esta conclusión queremos dejar claro que de ninguna manera este trabajo queda concluido, este escrito es demasiado extenso y cualquiera investigación futura que se haga sobre el tema, siempre tendrá algo relevante que brindarnos y muchas nuevas puertas de investigación. Es un hecho que la tesis no está agotada exhaustivamente de modo que se pueden esperar conclusiones categóricas.

Al llegar hasta aquí pueden surgir algunas preguntas ¿se llegó a la meta deseada? ¿los planteamientos en contra de la modernidad han sido resueltos? ¿el proyecto de la Modernidad en verdad fracaso? Sin duda alguna los planteamientos de Heidegger han hecho mucho ruido, los cuales consisten es dejar en ceros a la ilustración de su proyecto emancipador y su progreso. Es necesario recalcar que este proyecto a pesar de todas sus limitaciones, lo cual conlleva el reconocimiento de su incapacidad para responder cuestiones como el sentido último de la existencia, que permita abrirse a otros discursos y recuperar las aportaciones que ofrecen las demás esferas de la sociedad. En contra de la irracionalidad de la postmodernidad, consideramos que no se puede renunciar a la racionalidad crítica y abierta también a otras formas y dimensiones del pensamiento. Podemos concluir diciendo que el error más grande que tuvo la Edad Moderna fue reducirse a una sola dimensión, la cual fue a la instrumental y se olvidó de que la racionalidad no solo depende de eso, sino que parte de la vida, de la experiencia y que la verdad a la que aspira está arraigada en el mundo de la vida, el cual es el que propone Habermas.

El planteamiento que nos ofrecen los pensadores postmodernos como Vattimo tampoco lo podemos tomar en cuenta porque nos conducen a la nada, a un nihilismo como destino, ya que ante la amenazadora pérdida de vigencia de las ideologías y metarrelatos hay que ceder a la pluralidad y límite de los juegos lingüísticos, ante los millares de microhistorias, todas igualmente legítimas, ante el relativismo e individualismo.

El desencanto por parte de la razón ilustrada, nos lleva a un destino cómodo y de conformismo, en el cual las respuestas típicas son “no se puede hacer nada” “ya no podemos cambiar” y esto nos lleva a los placeres de la vida y al irracionalismo. Por eso es que en una pequeña conclusión apostamos por la razón comunicativa que propone Habermas, no podemos echar en saco roto todas las grandes enseñanzas y valores que tiene la modernidad, no podemos rendirnos ante las catástrofes postmodernas, tenemos que saber cuál es el campo en que nos encontramos y apostar por una reilustración, la cual se elabora racionalmente y a partir del mundo de la vida.

Partimos desde el mundo de la vida porque no podemos olvidar toda la historia y la sangre que se ha derramado en los enfrentamientos en los cuales siempre ha salido perjudicada la modernidad, debido a ese abusivo exceso de confianza en la razón. Por ello vemos muy conveniente los planteamientos de Habermas en los cuales se elabora una razón dialógica pero que siempre está en constante crítica, para saber cuáles son los excesos que se están cometiendo. Recordemos que la modernidad también nos trajo ese sentido de libertad el cual es hacerse responsables de nuestros propios actos y salir de la minoría de edad, lo cual hace mucho no estaba planteado, es por eso que cuando hablamos de razón, no podemos olvidar todo lo que ha costado para que esa razón se vuelva independiente, pero esta independencia no tiene que llevarse sin una autocrítica, por eso la razón dialógica de Habermas nos parece la más elocuente, porque no solo lleva una autocrítica, sino que también sale de ese problema de individualismo y nos hace apostar por una comunidad hablante la cual siempre está en constante diálogo para llegar a un progreso.

Como lo volvemos a repetir, el progreso es interminable y la condición humana es finita, pero con la colaboración de todos es posible llevar un mejor funcionamiento de la sociedad, no apostemos por el irracionalismo y por los falsos placeres que nos ofrece la postmodernidad, ya que también ella ha sido culpable de mucho de los crímenes actuales, pensar en una razón que lleve una visión de progreso a futuro siempre será una mejor apuesta. Esto no es una visión utópica, todo esto se puede llevar a cabo a

través de una racionalidad comunicativa, la cual ya está presente en el mundo de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995.
- VELASCO, CARLOS JUAN, *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid, 2014.
- SAFRANSKI, RÜDIGER, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquest, Barcelona, 2003.
- COLOMER, EUSEBI, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.
- ARENDT, HANNAH, "Martin Heidegger" en: *New York of books*, vol. 80, octubre, 1971.
- VOLPI, FRANCO, *Enciclopedia de obras de Filosofía, Vol 2 H – Q*, Herder, Barcelona, 2005.
- MATE, REYES. *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 2005.
- VICO, G, *Ciencia Nueva*, Orbis, Barcelona, 1985, a cargo de J. M. Bermudo, 2 vols.).
- CASSIRER, ERNST, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972.
- D'ALEMBERT, "Eléments de Philosophie", sec II (*Mélanges de Littérature, etc., t. IV*).
- DESCARTES, RENÉ, *Discurso del método*, Gredos, Madrid, 2011.
- FERNÁNDEZ J LUIS Y MARÍA JESÚS SOTO, *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, España, 20012.
- NICOLA ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 2004.
- KANT, IMMANUEL, ¿Qué es la Ilustración? Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- LOPEZ, SASTRE GERARDO, "Ideales de la modernidad y conciencia utópica" en: *Razón, persona y política. Algunas perspectivas filosóficas*. Vol. VII, diciembre, 1998.
- STUART, MILL JOHN, *sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1970.
- DARÓS, ROBERTO WILLIAM, "La libertad individual y el contrato social según J.J Rousseau", en: *Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIV, Enero – Agosto, 2006.
- KANT, IMMANUEL, *La metafísica de las costumbres*, Altaya, España, 1993.
- HOTTOIS, GILBERT, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 2003.
- LÖWITH, KARL, *HEIDEGGER PENSADOR DE UN TIEMPO INDIGENTE, Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2006.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La genealogía de la moral, un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 2013.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege (Caminos del bosque)*, Alianza, Madrid, 2008.
- BOBURG, FELIPE, “*Heidegger y el problema de la técnica*” en: *Revistas de Filosofía*, n° 87, septiembre-diciembre, 1996.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Trotta, Madrid, 2006.
- LYOTARD, J. F. *La condición posmoderna. Informe del saber*, Catedra, Madrid, 1987.
- VATTIMO, GIANNI, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- REALE, GIOVANNI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Herder, Barcelona, 1988.
- M. HORKHEIMER Y T.W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Fragmentos filosóficos, Trotta, Madrid, 1998.
- HORKHEIMER, MAX, *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos aires, 2008.
- HORKHEIMER, MAX, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos aires, Sur, 1973.
- HABERMAS, JÜNGER, *El discurso filosófico de la modernidad*, España, Katz, 2011.
- HEIDEGGER, MARTIN, *¿Qué quiere decir pensar?*, Conferencias y Artículos, Barcelona, Cerbal, 1994.
- HABERMAS, JÜNGER, *Habermas y la Modernidad*, Madrid, Catedra.
- HABERMAS, JÜNGER, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- MARTIN, HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006.
- T. W. ADORNO Y MAX HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- HABERMAS, JÜNGER, *Teoría de la Acción Comunicativa, tomo I y II*, capítulo 1, Madrid, Trotta, 2010.
- HABERMAS, JÜNGER, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, tecnos, 2010.
- MARX, KARL, *Escritos sobre materialismo histórico*, Madrid, Alianza, 2012.
- RIVAS, RICARDO, “*La noción de progreso desde Apel y Habermas*” en *Estudios*, No 87 Vol VI, 2008.
- W. BENJAMIN, “*Tesis sobre Filosofía de la Historia*”, en *Discursos Interrumpidos*, Madrid, 1992, Taurus.

HABERMAS, JÜNGER, *“Cuestiones y contracuestiones”*, *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1998.

MARCUSE HERBER, *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta, 1993.

NEURATH, CARNAP, *“La concepción científica del mundo”*, *Redes* 18, Vol.9, 2002.

JEAN, GRONDIN, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona, Herder, 2005.

F. NIETZSCHE, *“Del adivino”*, *Así habló Zaratustra*, III, Madrid, Alianza, 2002.