

HABERMAS Y LAS APORIAS DEL PROYECTO MODERNO

Tomás Maldonado

Se puede afirmar que el tema de la modernidad está presente, de un modo más o menos implícito, en toda la obra de Jürgen Habermas, sin excluir los textos escritos en el fragor de los años de la protesta estudiantil, años para Habermas -debe decirse como inciso- de amargo, desgarrador sufrimiento cultural y político.

Y ello se explica con el hecho de que la cuestión de la modernidad aparece en Habermas siempre ligada a otra, también presente en su pensamiento: la cuestión relativa a la posibilidad (o ni siquiera tanto) de reponer hoy algunos elementos entre los más caracterizadores de la herencia ilustrada. La posición de Habermas a este respecto es ya conocida. El rechaza, y ultimamente con mayor insistencia, la validez del famoso diagnóstico crítico de Horkheimer y Adorno, quienes intuían en la Ilustración una tendencia irreversible a la autodestrucción (*Selbstzerstörung*). Para Habermas, tal tendencia, aunque verificable en la realidad, no es en absoluto irreversible. Lo mismo puede decirse del papel de la razón (*Vernunft*). No es verdad, en efecto, que la razón esté fatalmente destinada, como se lee en la introducción a la *Dialéctica del Iluminismo*, al autoaniquilamiento (*Selbstvernichtung*) (1).

Al contrario, Habermas formula una nueva idea de razón, una razón que se define no en abstracto, sino en el plano concreto, operativo, del proceder público comunicativo. Razón que viene juzgada en base a su fiabilidad performativa, a su capacidad de generar consenso y recíproca confianza entre hombres socialmente emancipados. En suma, una razón configurada de tal modo que, por una parte, sea adecuada para sustentar un proyecto de modernidad fuertemente anclado, según Habermas, en la tradición ilustrada de la "racionalidad occidental", y por otra, sea adecuada también para superar las actuales patologías que se encuentran por doquier en la modernidad misma. Esta es, simplificada al máximo, y con los riesgos que toda simplificación comporta, lo sustancial de su pensamiento.

El programa de investigación de Habermas es ambicioso y no carente de dificultades de inserción en el actual contexto del debate socio-filosófico. En efecto su método es, por ciertas características, decididamente provocador, sobre todo cuando, en numerosas publicaciones suyas, revisa críticamente la historia de las ideas, desde el siglo XVIII en adelante, tratando de

individualizar las causas, y como veremos, también a los responsables de la actual y difundida actitud difamatoria en relación a la Ilustración y a la razón. En su planteamiento teórico, Habermas elige asumir para sí el papel, más bien incómodo con los tiempos que corren, de un "pensador fuera de moda", o sea un pensador que no acepta las categorías interpretativas que dominan hoy en el universo del discurso filosófico. No cede a la tentación, por otra parte fácil, de anunciar el "fin de la modernidad". Ni siquiera el "fin (o la crisis) de la razón"

Estaría, sin embargo, fuera de lugar (y sería prueba de una perfecta mala fe) atribuir a Habermas una actitud de obstinada, de obtusa defensa de la razón de impronta ilustrada o neoilustrada. Habermas reafirma la legitimidad, más bien la necesidad, de hacer de la razón un objeto de sospecha crítica, y en esto -quizá sólo en esto- permanece fiel a la tradición de Frankfurt. Pero él acepta únicamente una sospecha limitada, una sospecha que se detiene frente el umbral a partir del cual, a su parecer, el pensamiento se despide del pensamiento, de cualquier forma de pensamiento que se considere tal. Esta sospecha limitada, por un lado, fija los límites precisos a la crítica de la razón, por otro, a la razón misma. La razón de Habermas tiene algo en común con la "racionalidad limitada" de Herbert Simon, una racionalidad que ha aprendido a dosificar sus pretensiones.

A pesar de todas estas matizaciones una cosa es cierta: el suyo es un intento que se sitúa, digamos, a contracorriente respecto a los que, como los partidarios del desconstruccionismo o del genealogismo de cuño nietzschiano-heideggeriano, continúan haciendo de la sospecha generalizada el método de su empresa intelectual. En otras palabras, a contracorriente respecto de los que, desde ópticas ciertamente muy diversas, convergen todos en descartar, como irrecuperable, la autonomía del sujeto racionante en la historia, y desde luego del sujeto tout court.

La primera vez que Habermas hace referencia explícita al tema de la modernidad es, si no estamos equivocados, en 1963, en una especie de reseña (o glosa crítica) a un libro de R. Dahrendorf, aparecida en el semanario "Der Spiegel", e incluida ahora en el apéndice de la selección de ensayos-retratos Philosophisch-politische Profile (2). En este breve texto se habla de lo "moderno aplazado" (verzögerte Moderne), concepto que resulta estar sutilmente en conexión con la más reciente idea del "moderno como proyecto inacabado" (Moderne als unvollendetes Projekt), idea desarrollada en el ya famoso discurso de Frankfurt. (3)

El tema adquiere un papel fundamental en el planteamiento conceptual de su "teoría de la acción comunicativa" (4). En 1982, Habermas vuelve de modo

todavía más explícito sobre el tema, pero esta vez centrando su atención en el debate arquitectónico más reciente (5). Su contribución interpretativa a los problemas de la arquitectura contemporánea demuestra, nos parece, como un filósofo puede aportar siempre elementos de novedad en un campo que no es profesionalmente el suyo. Pero en esto Habermas sigue una noble tradición de los frankfurtianos: ha de recordarse, por ejemplo, el estimulante texto de Adorno, que reconocía, con gran anticipación, el problema hoy actual de una valoración crítica del funcionalismo en arquitectura y en el diseño de los objetos de uso (6).

A la teoría de la acción comunicativa le han sido formuladas algunas críticas. La principal, nos parece, es la que acusa a Habermas de haber abandonado el apoyo filosófico en el análisis de las cuestiones relativas al binomio modernidad-racionalidad para sustituirlo por otro que enlaza sobre todo (y casi exclusivamente) con el aparato conceptual, y también terminológico, de la lingüística, de la semiótica, de la hermenéutica y de la sistemática. Con su primer libro dedicado enteramente a la modernidad, Der philosophische Diskurs der Moderne (7), Habermas intenta ahora modificar esta impresión volviendo, y plenamente, al análisis de las implicaciones filosóficas de la temática.

En nuestra opinión, los dos capítulos más logrados del libro son el primero, que tiene un carácter introductorio, y el último, que examina el contenido normativo de la modernidad. También es importante el excursus final sobre Luhmann, donde son retomados y profundizados algunos aspectos que también habían aparecido en las ya conocidas controversias tenidas con Luhmann en el pasado.

Habermas logra aquí dar una síntesis clara de su compleja y articulada teoría de la modernidad. Encontramos particularmente fecundo el análisis que él hace de la relación modernidad-modernización. El intento neoconservador, explica Habermas, consiste hoy en favorecer por doquier a la modernización, o sea a la secularización, a la acumulación de capital y a la movilización global de los recursos. Pero al mismo tiempo consiste en tratar, con todos los medios, de desembarazarse de ese huésped incómodo que es la modernidad, cuyos contenidos de racionalidad crítica son, desde la óptica conservadora, solamente un factor de perturbación. No obstante, siempre desde esta óptica, la modernidad habría dado ya todo lo que debía dar. Es la aberrante tesis de Gehlen, para quien la historia de las ideas debe considerarse definitivamente concluida. De tal modo, el llamado postmoderno se identifica con la post-histoire, expresión acuñada por el matemático francés Cournot en el siglo XIX, y que Gehlen asume como propia con entusiasmo. Pero, para los neoconservadores, la post-histoire vale únicamente para la historia de las

ideas, no para la historia económica, que continúa girando precisamente sobre la convicción del "fatalismo del progreso", como lo ha llamado Löwit (8).

El razonamiento de Habermas no es siempre transparente para quien no es un filósofo de profesión. Pero si uno no se rinde ante los primeros fracasos y se vuelve al texto con tenacidad, sin desanimarse, los resultados son, al final, reconfortantes. En efecto, la comunidad lingüística alemana, como es conocido, es quizás la única en que, con inexplicable frecuencia, la obscuridad del lenguaje es capaz de generar innovación en el discurso filosófico. La naturaleza críptica, por ejemplo, del último capítulo no procede tanto de su altísimo grado de codificación, sino más bien del hecho que Habermas superpone permanentemente terminologías propias de los más variados universos del discurso, y que sólo en el contexto de tales universos del discurso, y que sólo en el contexto de tales universos tienen un sentido. Así, el lector se ve obligado en cada párrafo, y alguna vez en cada línea, a cambiar la clave de decodificación, lo que, debe decirse claramente, convierte al texto en algo semejante a un rompecabezas, atractivo pero siempre un rompecabezas.

En la base de la acción comunicativa, como es entendida por Habermas, se encuentra la cuestión de la posibilidad (o mejor de la probabilidad) de una generalización consensual, o sea democrática, de valores y normas en el "mundo de la vida". Es una cuestión que Habermas se plantea reiteradamente, pero que también reiteradamente, sin decirnos por qué, aplaza para futuras investigaciones.

Hay algo, creemos, que no convence en la teoría de la normatividad habermasiana. Dejando aparte el sofisticado aparato terminológico de que hace uso para exponer su teoría, los casos son solamente dos al fin de cuentas: o la acción comunicativa genera consenso a través de una interpretación contratada, negociada, de valores o normas ya existentes, o bien el consenso nace de la participación de los agentes sociales en el proceso que elabora y ratifica nuevos valores y normas en los que los mismos agentes sociales deben después reconocerse. No obstante esto, ambos modos de producir consenso presuponen una acción comunicativa que se desarrolla a través del análisis del lenguaje, tanto para contratar, para negociar el sentido que se ha de dar a los viejos valores y normas como para crear los nuevos. En ambos casos, pues, se trata de una empresa que consiste, utilizando palabras comunes, en ponerse de acuerdo sobre las cosas por medio de un acuerdo sobre las palabras.

Cuando afronta el tema del lenguaje, Habermas recurre a la semiótica de inspiración behaviorista-neopositivista de Morris y a su conocida clasificación del mundo signico, retomada después por Carnap, en tres campos de investigación: semántica (relación signo-referente) sintaxis (relación signo-

signo) y pragmática (relación signo-intérprete). Y en parte tiene razón Habermas cuando, en Theorie des kommunikativen Handelns, llama la atención sobre el hecho que los estudiosos del "análisis lógico del lenguaje" y los lingüistas en general se han ocupado demasiado de la semántica y de la sintaxis y poco de la pragmática; usando la terminología de Chomsky, se han ocupado demasiado de la competence y poco de la performance.

Decimos en parte porque es evidente, y Habermas no lo ignora, que los representantes de la filosofía analítica en Gran Bretaña (piénsese en Austin y en Ryle) y todos los que, en los Estados Unidos, han seguido la estela del pragmatismo o del funcionalismo se han enfrentado filosóficamente (y también sociológicamente) con la dimensión pragmática de los procesos comunicativos. En el campo de la investigación lógica de la relación lenguaje-información, ha sido importante la contribución de Bar-Hillel quien ha buscado la convergencia posible (y necesaria) entre una pragmatics free-information y una information in the full-blooded pragmatical sense (9). Han de ser recordados también los estudios de Vanderveken y Searle, concluidos en la construcción de una lógica del lenguaje - la illocutionary logic- que pretende operar precisamente en la dimensión pragmática de los "actos lingüísticos" (speech acts, Sprechakts) (10). No deben ser olvidados tampoco los exponentes del neocriticismo (Richards) o los teóricos de la argumentación (Perelman), quienes han enriquecido un aspecto fundamental de la pragmática: el examen crítico del papel que asumen, los instrumentos persuasivos, digamos retóricos, en la creación del consenso. En estos estudiosos, el tema central ha sido siempre la investigación del modo en que el uso de las palabras puede favorecer el consenso o, al contrario, suscitar el desacuerdo.

Para Habermas, la pragmática se sitúa en el centro de su teoría de la acción comunicativa. No sólo esto: él avanza la propuesta de una pragmática universal. La separación chomskyana, más arriba aludida, entre competence y performance sería superada en la pragmática universal de Habermas con la introducción de la idea de "competencia comunicativa" (kommunikative Kompetenz). Pero en los pliegues más escondidos de la "pragmática universal" se oculta la vieja cuestión de la "terapéutica del lenguaje". En suma, Habermas confía en un uso inmejorable de la acción comunicativa a través de la purificación (Bereinigung) de los actos lingüísticos.

Es un terreno minado del que hasta ahora ninguno de los que se ha atrevido a penetrar ha salido ileso. Y ello por el simple motivo de que es difícil, si no imposible, separar la pragmática de la semántica y de la sintaxis. Los riesgos que se corren en un intento de este tipo han sido advertidos a menudo por los lógicos más eminentes del sigloXX, por ejemplo por Tarski y Quine. Pero, quizá, el riesgo más embarazoso -que ciertamente se ha de excluir en un pensador de

la calidad de Habermas - es el de la vanalidad o, todavía peor, de la ilusión de haber encontrado una medicina con efectos curativos para todos los males de nuestro tiempo y del futuro. A este respecto, debe recordarse la experiencia negativa de la General Semantics en los Estados Unidos. En los años 50, en el curso del enfrentamiento entre el general De Gaulle y el gobierno americano sobre la NATO, Edmund S. Glenn, uno de los exponentes de la General Semantics, escribía: "No quedaría sorprendido si algunas de las diferencias de opinión que han surgido en varios momentos sobre la NATO entre los Estados Unidos y Francia fueran debidas a la gran relevancia asumida por las dificultades semánticas" (11). Tal planteamiento podría hacer pensar que todos los conflictos entre países, clases, grupos e individuos sean debidos a malentendidos sobre las palabras. Es obvio que no es así. El desacuerdo entre los hombres se halla también en las cosas, no sólo en las palabras.

Habermas recurre alguna vez al método clasificatorio, de lukácsiana memoria, que distingue a los grandes protagonistas de la historia de las ideas en "buenos" y "malos". Es necesario admitir que tal método, diciéndolo con un eufemismo, ha dado hasta ahora resultados poco satisfactorios. La verdad, sin embargo, es que resulta difícil imaginar una reflexión teórica sobre un determinado tema que pueda prescindir de juicios favorables o contrarios sobre quienes se han ocupado del mismo tema antes que nosotros. A pesar de las promesas en sentido opuesto, la sincronía estructuralista no ha cambiado los términos de la cuestión.

Walter Benjamin afirmaba que "el libro no debe presetar (aufweisen) a su autor, sino a su dinastía". En efecto, cada autor, conscientemente o no, tiene una propia dinastía, que a veces es más reveladora que explicar al autor mismo. Respecto a la propia dinastía, Habermas, como todos los autores, tiene una línea de parentesco en la que de algún modo se reconoce y otra en la que no se reconoce en absoluto, una línea que le agrada y otra que rechaza. En la primera él coloca a Kant, el joven Hegel, los Junghegelianer de izquierda, los primeros románticos, el joven Marx, Husserl, G.H. Mead, Ch. Morris, Schütz, Talcott Parsons, Gramsci, Sartre, Castoriadis, Austin y Apel; en la segunda, Nietzsche, Heidegger, Bataille, Foucault, Derrida, Gehlen y Schmitt. Pero estas dos líneas de parentesco que, quiera o no, pertenecen ambas a su dinastía, tienen un punto de encuentro en Horkheimer y Adorno. Respecto a ellos la actitud de Habermas es a menudo contradictoria, y aquí la explicación ha de buscarse en la compleja relación, en ciertos aspectos ambigua que él ha tenido siempre con la "teoría crítica", de la que frecuentemente se ha distanciado pero sin llegar nunca a una ruptura insalvable. No es menos fácil precisar el puesto ocupado por Gadamer y Luhmann en la citada dinastía. A menudo Habermas ha estado claramente en desacuerdo y polemizado con ellos, pero es

indudable que estos estudiosos han ejercido sobre su pensamiento una influencia no despreciable.

Por otro lado, algunas de las personalidades que Habermas considera responsables de haber contribuido a agudizar las patologías congénitas de la modernidad no están, en nuestra opinión, bien escogidas. Nietzsche, por ejemplo, es descrito como el primer filósofo que intenta vaciar de subjetividad racional el discurso de lo moderno. En esto, según Habermas, Nietzsche se sitúa en las antipodas de Hegel, abriendo así el camino a la otra alma de la modernidad, la que se manifiesta como "rebelión contra todo lo que es normativo" (Rebellion gegen alles Normative): alma que encontrará su expresión más tangible en las vanguardias artísticas del Novecientos. No queremos sugerir que esta lectura de Nietzsche, que en su conjunto en la de Heidegger y Deleuze, esté equivocada. Pero, como es sabido, ésta no es la única lectura válida de Nietzsche. Esta pluralidad de lecturas, todas igualmente válidas, han hecho de Nietzsche, como él mismo había previsto, el "primer filósofo trágico" (12).

No nos parece ni siquiera muy adecuada la elección de Bataille que, a parte de sus indiscutibles cualidades literarias, desde el punto de vista filosófico no es más que un Nietzsche tenebroso, cultivador de un vitalismo dionisiaco invertido. Bataille, en el prólogo a Madame Edwarda, ha escrito: "El dolor y la muerte son dignos de respeto, mientras el placer es irrisorio, abocado al desprecio" (13). Sobre el dolor y la muerte, Nietzsche habría podido, aunque con reserva, estar de acuerdo con Bataille; sobre el placer, difícilmente.

Sin embargo, el interés de Habermas por Bataille no es arbitrario. Detrás del interés por Bataille está el interés por Foucault. En efecto, Habermas atribuye al pensamiento de Bataille un papel determinante en el proceso constitutivo del "système Foucault". A este respecto, se ha de recordar que Foucault reconoce en Bataille a su maestro. Es ciertamente a partir de Bataille (y también de Lévi-Strauss) de donde Foucault desarrolla su discurso sobre la "desaparición del sujeto" y su crítica a aquella razón que, desde la Ilustración, gira en torno a la autonomía del sujeto. "El motivo de la crítica de la razón de Nietzsche", dice Habermas, "no llega a Foucault a través de Heidegger, sino a través de Bataille".

En su obra, Habermas no ahorra la más mínima crítica a las teorías de Foucault. Pero el Foucault al que se refiere es el de la Histoire de la folie, de Naissance de la clinique y de Surveiller et punir, de quien da una versión, aunque correcta, bastante condicionada por los estereotipos interpretativos que, en estos últimos años, se han ido formando alrededor del "système Foucault" se presenta como un sistema de vigilancia total, un panopticon universal en el

que la mirada monocular pero omnipresente del poder (y del saber) logra controlar a todos los sujetos, transformándolos por tanto en objetos, de-subjetivizando de este modo el tejido social. Un mundo, pues, cerrado, sin escape, sin ninguna posibilidad para el sujeto razonador de poder actuar autónomamente. Un mundo, en suma, en el que todo el saber es poder. En los últimos años de vida, ha desautorizado reiteradamente esta interpretación de su pensamiento. Por otro lado, Habermas admite no haber tenido en cuenta los volúmenes II y III de la Histoire de la sexualité, es decir de L'usage des plaisirs (II) y Le souci de soi (III).

Y este hecho es importante. En estos dos volúmenes se constata un cambio en el "système Foucault". Es evidente que en estas dos obras Foucault acaba por reconocer de hecho una relativa autonomía del sujeto, él re-subjetiviza su teoría. Es cierto que en él queda siempre clara la convicción que como sujetos somos siempre objetos de gobierno, pero ahora Foucault admite -y ésta es la novedad- que existe también un espacio relativamente autónomo en el que podemos ejercer nuestra subjetividad, o sea nuestra libertad. Es el mundo, en concreto, del "uso de los placeres" y del "cuidado de sí mismo". Pero esto no es todo. Cambios en el pensamiento de Foucault se encuentran también en los temas relativos a la modernidad que -parece ser- Habermas ignora significativamente. Aludimos especialmente a las clases impartidas por Foucault en el Collège de France, quizás en el mismo periodo en que Habermas impartía las suyas, sobre la obra de Kant Was ist Aufklärung? La parte publicada de sus lecciones consiste en un análisis de la relación ilustración-razón-modernidad en Kant, en donde Foucault intenta, por medio de Kant, definir la filosofía como teoría de la modernidad y sobre la modernidad.

Muy adecuado es el análisis que Habermas hace del "antifonocentrismo" y del "deconstruccionismo" de Derrida. El método utilizado es el de comparar el pensamiento de Derrida con el de Husserl, Heidegger y Adorno. Aunque semejante comparación no sea en absoluto original, los resultados son innegables. Efectivamente es el método lo que permite a Habermas descubrir la naturaleza y el funcionamiento del dispositivo teórico de Derrida, pero al mismo tiempo le ofrece la oportunidad de Calibrar, o mejor, de precisar sus valoraciones en relación a Husserl, Heidegger y Adorno. No es fácil seguir a Habermas en sus diferentes saltos de un filósofo a otro: de Derrida a Husserl, de Derrida a Heidegger, de Derrida a Adorno, con la dificultad añadida que dichos saltos son de ida y vuelta, sin contar los casos en que Habermas hace análisis cruzados entre Husserl y Heidegger, Adorno y Heidegger, y así sucesivamente.

Aún reconociendo el esfuerzo realizado por Habermas al examinar todas las implicaciones y desfases del pensamiento de Derrida, acaso haya que

preguntarse si un trato tan prolijo y, consecuentemente, tan extenso de algunas temáticas derridianas no sea excesivo. Y aquí, seamos conscientes de ello, nos topamos con una delicada cuestión de juicio: tenemos grandes dudas sobre si la importancia dada, por ejemplo, al antifonocentrismo de Derrida esté justificada en un libro sobre la "teoría filosófica de lo moderno". Detrás de la crítica al fonocentrismo, nos responderán, se halla la crítica al "logocentrismo", es decir, la crítica al imperialismo del "logos" en la cultura moderna. Es necesario admitir que, desde esta óptica, y únicamente desde esta óptica, resultaría difícil negar al antifonocentrismo dependencia con la temática de la modernidad. Pero lo menos es el enorme aumento del aparato conceptual al que Habermas recurre para presentar primero y atacar después los fundamentos de la construcción teórica de Derrida. Esto es evidente cuando se piensa en la larga y rica digresión de Habermas sobre la *Redeutungstheorie* de Husserl, únicamente para demostrar al final que existe una relación dialéctica entre la cuestión del significado en Husserl y en Derrida.

Aparte de estos aspectos un poco desconcertantes sobre el modo de tratar el tema, queda como mérito indiscutible de Habermas el haber proporcionado un análisis (y un juicio) riguroso y objetivo de la llamada "gramatología" de Derrida. Habermas llama la atención en particular sobre los aspectos míticos o mistificantes del intento de Derrida de entender la escritura como si fuese un ente real mas que un dato abstracto (Schrift). En Derrida, efectivamente, la escritura se convierte en una categoría absoluta, una categoría que se sitúa más allá del razonamiento lingüístico y filosófico, incluso más allá de la historia humana. Considerándolo bien, Habermas no hace más que repetir las dudas, tantas veces manifestadas por los estudiosos de semiótica, de lingüística y de historia de la escritura, sobre el valor científico de la gramatología de Derrida.

Más adecuadas al tema de la modernidad son, sin embargo, las reflexiones sobre el desconstruccionismo. A decir verdad, Habermas es más bien duro con el desconstruccionismo. Después de una precisa exposición crítico-descriptiva de la teoría, Habermas se detiene en un punto en el que el desconstruccionismo de Derrida muestra toda su vulnerabilidad. Cuando Derrida -argumenta Habermas- considera que las obras de filosofía no son más que obras de literatura, cuando se da prioridad a la retórica sobre la lógica, la crítica de la metafísica, destruyendo el armazón, el soporte (Gerüst), no logra su objetivo. El objetivo alcanzado es otro: lo que es desconstruido es únicamente la filosofía como género literario y, en consecuencia, únicamente la crítica literaria, no la filosofía en sí misma.

Después de estas consideraciones, inevitablemente fragmentarias, sobre el trabajo intelectual de Habermas relativo a la modernidad, parece oportuno concluir con una última reflexión. No creemos que haya dado respuestas

convicentes más que en una mínima parte, a los interrogantes que él mismo se planteó (y nos planteó). Pero se ha de reconocer una cosa: Habermas se hace intérprete, con toda la fuerza del gran pensador que es, de una exigencia muy difundida entre los filósofos, y también entre los que no son. O sea, la perentoria necesidad de redefinir los términos en los que el proyecto moderno, apenas esbozado todavía, pueda ser realizado totalmente. Lo que, en la práctica, implica el tener que basar la racionalidad sobre nuevos principios. Al fin de cuentas, el programa -que es un desafío para todos también- consiste en restablecer la vieja (y hoy tan menospreciada) voluntad de "ver claro" en un mundo tan complejo como el nuestro. Así es, y únicamente así, la manera como podremos evitar la caída en la hideggeriana "clara noche de la nada", que de clara no tiene nada.

NOTAS

1) M. HORKHEIMER y T.W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung, Fischer, Frankfurt am Main 1969 (Traducción castellana: Dialéctica del Iluminismo, Bc.As., Sur, 1966)

2) J. HABERMAS, Die verzögerte Moderne, en Philosophisch-politische Profile, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, pp. 453-457. (Traducción castellana: Perfiles filosóficos-políticos, Madrid, Taurus, 1986).

3) El texto de la conferencia ha sido publicado con el título Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt, en "Die Zeit", 39 (19 de septiembre de 1980), pp. 47-48 y traducido parcialmente al italiano en "Alfabeta", III:22 (marzo 1981), pp. 15-17. La versión definitiva en alemán se encuentra en J.HABERMAS, Eleine politische Schriften, vol.I-IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, pp.444-464.

4) J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981 (Traducción castellana: Teoría de la acción comunicativa, Madrid, Taurus, 1988). Véanse los capítulos sobre la racionalidad (pp. 12-203, vol. I), sobre la racionalización (y modernización) en M.WEBER (pp.205-316, vol. I) y sobre la teoría de lo moderno en TALCOTT PARSONS (pp. 295-444, vol. II) y en M. WEBER pp. 445-593, vol. II).

5) J. HABERMAS, Moderne und postmoderne Architektur, en Die neue Unübersichtlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, publicado originariamente en forma sintética en "Der Architekt", 2 (febrero 1982), pp 55-

58. Hay traducción castellana: Arquitectura moderna y posmoderna, Barcelona, Arquitecturas Bn, 198).

6) T.W. ADORNO, Funktionalismus heute, en Ohne Leitbild, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967, pp. 104-127, (traducción italiana Feltrinelli, Milán, 1979).

7) J. HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985. Se trata de una selección de lecciones, pronunciadas en el Collège de France de París en marzo de 1983 y en Frankfurt en el semestre de verano de 1983 y en el de invierno del 1983-84, a las que se añaden otros textos entre los que se cuentan las lecciones y seminarios impartidos en la Cornell University, Ithaca (N.Y.) y en el Boston College en 1984.

8) Sobre este tema véase A. GEHLEN, Die Säkularisierung des Fortschritts, en Gesamtausgabe-Einblicke, vol. VII, Klostermann, Frankfurt am Main 1978, p. 410.

9) Y. BAR-HILLEL, Language and Information, Addison-Wesley, Reading (Mass.) 1964.

10) Cfr. J.R. SEARLE, Speech Acts, Cambridge University Press, Cambridge 1969, (Traducción castellana: Actos de habla, Madrid, Cátedra, 1986); J.R. SEARLE, Expression and Meaning, Cambridge University Press, Cambridge 1979 y J.R. SEARLE y D. VANDERVEKEN, Foundations of Illocutionary Logic, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

11) E.S. GLENN, Semantic i difficulties in international communication, en "ETC", XI: 3 (primavera 1954), pp. 163-180.

12) C.A. SCHEIER, Nietzsches Labyrinth, Alber Freiburg 1985.

13) G. BATAILLE, Oeuvres complètes, vol. iii, Gallimard, Paris 1971, p. 9.

14) Véase la parte de sus lecciones publicadas en K. VON BÜLLOW, L'art du dire vrai, en "Magazine littéraire", 207 (mayo 1984), pp. 34-39.

