



# Introducción

El propósito del siguiente texto es discutir la posición de Jürgen Habermas y Lyotard en torno a la modernidad y el compromiso intelectual y crítico derivado de sus postulados frente a las contradicciones del capitalismo. Habermas pretende una reconstrucción de los ideales de la modernidad (racionalidad, libertad, justicia e igualdad) a partir de una propuesta lingüística pos-metafísica, anclada a la *ética comunicativa*; por oposición a una racionalidad de medios-fines (racionalidad instrumental). Lyotard ve estos intentos como infructuosos, peligrosos y totalitarios, es decir, como imposición de verdades políticas y culturales hegemónicas, excluyente de identidades culturales particulares y singulares. Lo anterior describe que la posmodernidad es una sociedad en la que los grandes metarrelatos han perdido su fuerza científica y normativa, dando paso a visiones múltiples y concretas de lo social, político y cultural a partir de juegos de lenguaje y pluralismos heteromorfos.

La posmodernidad se puede expresar como una sensibilidad que ya no cree en los metarrelatos, es decir, como aquello que se ha llamado frecuentemente las «concepciones objetivas y rigurosas del conocimiento» y los principios fuertes de la moral y la política. La pérdida de peso de las grandes palabras como verdad, libertad, justicia y racionalidad ahora no tienen la aureola que las hacía brillar durante el auge de la modernidad en general y de la ilustración en particular. Todo lo anterior lleva a una crisis de expectativas que se traduce en crisis social de la humanidad europea que implica la posibilidad de un no futuro de mejoras constantes.

*La crisis de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener siquiera que avanza hacia un fin, que realiza un plan racional de mejora, de educación, de emancipación. (Vattimo, 1994, p. 11)*

La pregunta es entonces ¿cómo hacer frente al avasallador sistema de la opresión de mercado y consumo que tiende a absorberlo todo a una racionalidad meramente funcional y eficiente, donde lo esencial es alcanzar mayores beneficios monetarios a partir de maximización de beneficios y disminución de costes que termina por cosificar al ser humano y sometiéndose a unos meros roles dentro de un sistema utilitario, productivo y de consumo? La negativa de formular reglas o normas con pretensión de validez universal, o por lo menos, de coacción social e intereses colectivos por parte de la llamada posmodernidad, nos lleva a indagar. ¿Cómo desmontar la idea que el capitalismo neoliberal es un defensor de las libertades cuando en realidad es una

ideología totalitaria de mercado que somete todos los recursos naturales, sociales y humanos a los fines del mercado y una producción tecnificada que favorece los meros intereses privados de los monopolios y oligopolios? ¿Si la postmodernidad se presenta como una crítica a los ideales modernos que al reconstruirse pueden llevar a nuevos totalitarismos, por qué tanto silencio de los que defienden dichas posturas frente al capitalismo neoliberal igualmente totalitario?

Los postulados posmodernos se muestran incapaces de iluminar políticamente una crítica frente a un capitalismo neoliberal que amenaza con destruir la significación de valores humanos (empatía, solidaridad y dignidad) fundamentales para construir procesos conscientes y críticos frente al reduccionismo del hombre a un *homo oeconomicus*. Por otro lado, la excesiva individualidad posmoderna crea a la vez una indiferencia frente al patrimonio humano ambiental, cada día más apaleado por las políticas de explotación en todos los continentes, y posiciona al hombre como un consumidor constante individualista y fugaz de prototipos de la moda, estilos, objetos, productos y personajes modalizantes de una vida cada vez más vacía y sin sentido. En últimas, se debe pensar es si todavía el hombre tiene alguna facultad de reflexionar, criticar y analizar objetivamente los problemas de la injusticia o si, por el contrario, estamos sometidos al todo vale, la apatía y desilusión silenciosa frente a la falta de equidad. Para desarrollar dichas temáticas se propone, en primer lugar, pensar la modernidad deslizándose de la racionalidad científica, técnica e instrumental con la que se ha definido en sus connotaciones generales el proyecto moderno. En segundo lugar, interesa plantear la discusión Habermas Lyotard en torno a algunos ideales de la modernidad, lo cual nos lleva al tercer punto, en el cual intentaremos pensar el concepto de crisis dentro de las sociedades que podemos llamar neoliberales y globalizadoras.

## **Modernidad y racionalidad instrumental, ¿es posible pensar una modernidad diferente?**

La modernidad como un *proyecto inacabado* expresado en *El discurso Filosófico de la modernidad* de Jürgen Habermas se puede vincular con Kant, quien en el texto *¿Qué es la ilustración?* afirma que no estamos en una época ilustrada, sino de ilustración. Lo anterior, connota que Kant, pensó la libertad y la autonomía como un proyecto de la razón que para su época estaba en germen, pero en términos generales es un proyecto abierto. «Luego, si se nos pregunta: ¿vivimos ahora en una época ilustra-

da?, responderemos que no, pero si en una época de *ilustración*». (Kant, 2004, p. 38). Dicha afirmación tiene muchas facetas que implican preguntar, por un lado, por la modernidad<sup>8</sup>, y por el otro, por aquellos elementos diversos y contradictorios que la constituyen. Lo anterior se vinculaba no solo a una posibilidad de desligarse de la metafísica escolástica a partir de la madurez científica y demostrativa, sino también, y fundamentalmente, se liga a una idea de autonomía moral. Esto implica ya de entrada que la ilustración no se reduce a un proyecto meramente científico, aunque sí lo incluye. Es más, podríamos decir, de manera sustantiva, que la esencia de la ilustración está íntimamente unida al proyecto moral fundado en una autonomía de la voluntad que caracteriza a todo ser racional y pensante. Esta posición hace mucha más justicia al pensamiento de Kant que aquellos que lo limitan o determinan a un mero trabajo gnoseológico o epistemológico, pues es en lo moral donde la filosofía crítica de Kant ha presentado su mayor aporte a la cultura e incluso hoy en una fuente actual de reflexiones. Así lo expresa Gadamer:

*Me sorprende siempre de nuevo que la discusión actual, no sea capaz de percatarse de las dimensiones verdaderas y válidas de esa crítica de Kant.*

- 
- 8 La modernidad, como presente histórico, quiere marcar sus ideas y principios como algo opuesto y diferente al pasado antiguo o clásico. Este es el concepto de época que también Hegel utilizaba en relación con la modernidad con el término “*neue Zeit*”, nuevo tiempo. Aquí se marca una época que empieza hacia 1800 como línea divisoria con relación a acontecimientos anteriores a “la conquista del nuevo mundo”, la “reforma” y el “renacimiento”. Esta idea la utiliza Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía* para deslindar el mundo moderno de la antigüedad, Habermas (1993), citando a Hegel dice: “[...] el mundo cristiano-germánico, que surgió, por su parte, de la antigüedad romana griega” (p. 16) Pero la modernidad también implica una característica definitoria con relación a lo bello estético, lo bello, lo perdurable, la armonía de sus formas, que empiezan a ser dejadas atrás por dar paso a lo efímero y fugaz como elementos que caracterizan ahora lo moderno, lo nuevo. Así lo podemos ver en *El pintor de la vida moderna* (1863) de Baudelaire “La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable. Ha habido una modernidad para cada pintor antiguo; la mayor parte de los hermosos retratos que nos quedan de tiempos anteriores están vestidos con trajes de su época”. Pero la modernidad no se define solo por esto, sino que tiene implicaciones diversas y muchas veces contradictorias, según lo expresa Marshall Berman, quien no deja de connotar esta posición difícil de determinar en relación con la modernidad. La modernidad nos promete libertad, aventura, poder y la misma capacidad de construir la realidad a partir de nuestras condiciones sociales, políticas racionales y más vitales. Pero por el otro, amenaza con destruir, lo que tenemos, somos y hacemos. Esta posición paradójica se puede resumir con la frase de Marx citada por Marshall Berman cuando dice: “Ser modernos es ser parte de un universo en el que, como dijo Marx “todo lo sólido se evapora en el aire” (Berman, 1989, p. 3). En este sentido, el atractivo de la posmodernidad por lo efímero, lo fugaz, y contra lo constante, lo eterno, no es propio de la posmodernidad, sino que es un elemento esencialmente crítico de la modernidad con la perennidad del pensamiento, arte y cultura clásica.

*Fue en el siglo XVIII tardío el que, con anterioridad a todo particularismo de los estados nacionales, desarrolló un sentido de humanidad y sus derechos fundamentales, y dejar en este punto a Kant de lado me resulta prácticamente incomprensible. (Gadamer, 1995, p. 217-218)*

Es claro que el sentido de humanidad, los derechos y la capacidad de todo individuo pensante de ser moral implica los aportes más grandes de Kant. De manera clara, se puede decir que este tipo de racionalidad moral es la que intenta pensar Habermas para una reconstrucción del proyecto moderno, pero ahora desde el *telos comunicativo* que implica el lenguaje. En este orden, lo primero que se puede preguntar es si la modernidad y la misma idea de ilustración que la acompaña se reduce a una mera fe ciega en la ciencia y su método matemático que absorbió las demás ciencias, incluso a aquellas que correspondían a la esfera de la vida humana. La respuesta más evidente es que sí, pero en dicha discusión no es significativo solo responder afirmativamente frente a la facticidad que pueden darnos los acontecimientos históricos, en dicho problema, es mucho más significativo indagar por las cuestiones ideológicas que llevaron a ello. La idea de Habermas al hablar de un proyecto inacabado va en este sentido, es decir, implica preguntar ¿por qué sucedió así y no de otra forma? Pero aún más, involucra preguntar ¿si es posible *reconfigurar* la racionalidad moderna más allá de la mera racionalidad instrumental, que Max Weber define como la esencia no solo de la racionalidad moderna, sino occidental. Desde la posición de Weber en la introducción a la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1969) ¿cuáles circunstancias determinaron que en occidente todos los procesos científicos y culturales hayan marcado un desarrollo que tiene validez y alcance universal? (p. 5). La idea de la historia universal de occidente lleva en su vientre la idea de que la evolución científica, la estatal la económica e incluso la moral y la estética llevan el germen de racionalización meramente utilitarista y productiva, vinculada con el incremento de la eficiencia y la reducción de gastos en la producción. Lo anterior lleva a que se instaure una idea única de racionalización, la idea de racionalización instrumental (medios-fines) frente las que las imágenes religiosas y míticas del mundo caen, dando paso a una cultura moderna profana y laica. Esta tendencia se puede rastrear, como hace Nietzsche en Sócrates, ese monstruo racional y «[...] lógico despótico, cuyo “gran ojo ciclópeo” nunca brilló con el “frenesí divino del artista”, y cuya voz siempre hablaba para disuadir» (Bell, 1994, p. 18). Sin duda, este racionalismo y cálculo será lo que llevará a la ciencia instrumental y al nihilismo. Esta racionalidad comparte los rasgos más importantes con los cuales el propio Habermas se enfrenta críticamente cuando en la *Teoría de la acción comunicativa* frente al optimismo de la física matemática de Newton cuando, mencionando a Condorcet, afirma:

*El modo de la racionalidad lo ofrecen las ciencias matemáticas de la naturaleza. El núcleo de estas lo constituyen la física de Newton. Esta ha descubierto el verdadero método de estudio de la naturaleza «observación», «experimentación» y «cálculo» son los tres instrumentos con que la física descifra los enigmas de la naturaleza. (Habermas, 1999, p. 200)*

Sin duda, el entusiasmo que causó la física de Newton movió a los pensadores más significativos, aquellos que veían que los mismos frutos que dicha ciencia ofrece para conocer el mundo de la naturaleza ahora podía ser extrapolados y aplicados a las cuestiones humanas de la sociedad y la cultura. Nadie se atrevió a preguntar ¿es en verdad esta idea una solución o un problema? Dicha idea de ciencia marcaría el desarrollo de toda la humanidad europea, pues sus promesas de conquista, de dominio se integraron al ideal de casi todos los grandes pensadores. La idea de que todas las esferas de la cultura deben adoptar una forma de racionalidad, la científica y matemática, fue un proyecto común. Habermas (1993) sostuvo que «los diversos conocimientos derivados de las ciencias experimentales acarrearán la innovación técnica que se amplifican y aplican en el espacio de lo sociales, y las ciencias del espíritu como proyecto histórico» (p. 97).

Kant también se sintió atraído por las enormes posibilidades que dicha ciencia brindaría, sobre todo con lo que tiene que ver con la erradicación de las especulaciones metafísicas y dogmáticas, que al inicio de su pensamiento también lo embargaban. Sin embargo Kant, a diferencia de Condorcet, no cree que la racionalidad científica expuesta así sea el único y exclusivo uso de la razón humana. Kant no cree, a diferencia de Condorcet y todos aquellos movidos por la mirada única colonizadora de la ciencia fisicomatemática, que esta sea una razón monárquica. Lo que a Kant le interesa en un comienzo —en el prólogo la edición de 1787 de la *Crítica de la razón pura*— es explicar cómo fue posible este conocimiento científico, cuáles son su legitimidad y sus límites para distanciarse, por un lado, del escepticismo, y, por otro, del dogmatismo que avanza por conceptos puros de manera estrictamente demostrativa, sin una crítica previa de sus límites y alcance de sus facultades (B XXXVI). La legitimidad del conocimiento científico radica en que es un conocimiento de una experiencia posible, es decir, un conocimiento fenoménico que marca el uso correcto de la razón científica como una razón de límites, unidad por demás sensible a la intuición. Con esto excluye de la especulación asuntos metafísicos como Dios, el mundo, la inmortalidad del alma y el origen del mundo, que se presentaban en una metafísica dogmática como conocimientos científicos sin ninguna prueba, mucho antes del pensamiento crítico.

Pero a Kant también le interesa mostrar las implicaciones sociales y culturales de esta racionalidad científica. En otras palabras, y según lo expresa Habermas, reto-

mando la lectura de Max Weber, se llamaría «[...] la significación cultural de la ciencia, la cuestión de cómo repercute el crecimiento, metódicamente asegurado, el saber teórico sobre el avance del espíritu humano y sobre el plexo de la vida cultural en su conjunto» (Habermas, 1999, p. 201) Las implicaciones de la ciencia son fundamentales para la cultura, pero distan mucho de ser el único elemento fundamental en ella. Kant ya se distancia de la racionalidad científica así vista. La idea de Habermas es desligarse de la «racionalidad cultural» a partir de la cual Weber ve su fundamento únicamente en la ciencia y la técnica racional moderna, en un arte racional, en una ética racional y una religión racionalizada. Esto es lo que podríamos llamar en Weber un *dominio instrumental* de la ciencia que tiene capacidad de predicción, organización y efectividad productiva en todos los ámbitos de la cultura. Todas las ciencias, las artes y las relaciones sociales y culturales del hombre quedan determinadas por dicha racionalidad. Este tratamiento se deja ver muy claro en *Teoría de la acción comunicativa* y *El Discurso filosófico de la modernidad*, cuando Habermas revaloriza dicha racionalidad. Es una manera crítica de afrontar la idea de «[...] por qué fuera de Europa ni la revolución científica, que resultaron ni la artística, ni la estatal, ni la económica condujeron por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de occidente». (Habermas, 1993, p. 9).

La cuestión de Habermas no es entonces si dicho fenómeno de racionalización se dio o no, pues su existencia es un *hecho* evidente, la cuestión es más bien por qué dicha idea de Max Weber terminó por constituirse como la idea general del *proyecto* filosófico de la modernidad y la idea de la ilustración, como mera racionalidad científico-técnica. Weber es el gran pensador que en sociología se atrevió a ser crítico frente al historicismo de los hegelianos tanto de izquierda como derecha, y el evolucionismo social —como afirma Habermas—, pero sin salirse del marco que interpretó la sociedad viejo-europea como un proceso de racionalización universal que llevó a un desencantamiento vinculado a la *caída* de los *grandes relatos míticos y religiosos* que marcaban el progreso del mundo. En esto se puede evidenciar una diferencia entre Max Weber y Karl Marx. Para Marx, la racionalización social implica una creencia en el desarrollo científico técnico y el despliegue de las fuerzas productivas, es decir, el desarrollo técnico y científico calificará cada vez más el potencial productivo, pero a la vez las relaciones de producción vinculadas a esta misma dinámica serán cada vez más injustas, pues limitarán el acceso a la distribución del poder y el bien social debido a explotación de los dueños de los medios de producción sobre aquellos que no tienen más que su pellejo para ganarse la vida, debido a la propiedad privada y los medios e instrumentos de producción.

Para Weber la cosa es un poco diferente en el sentido que la racionalización en el campo institucional de la economía capitalista tenderá a conformar un sistema estatal

burocrático dentro del Estado moderno que ahoga lo social y lo cultural, dirá por ello Jürgen Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* (1999), refiriéndose precisamente Weber. «No obstante, teme como secuela o resulta de la burocratización una cosificación de las relaciones sociales que acabe ahogando los impulsos motivacionales de que se entre el modo racional de la vida» (p. 198). Esto no es solo lógico pensarlo así, sino que incluso evidencia algunas de las patologías racionales del sistema de producción capitalista que, al desechar toda expectativa mítica, religiosa o cultural, ahora únicamente se centra en la evidencia del sistema productivo a partir de la racionalidad medios afines, movido por unos intereses meramente privados. Esta es la razón por la cual el capitalismo tiene la enorme contradicción de producir mucha riqueza privada, pero poco desarrollo social y cultural. Esta crítica a la racionalidad instrumental así planteada será la misma idea frente a la cual se centra la escuela crítica de Frankfurt desde diversas perspectivas y formas del saber, pero ahora con una perspectiva más frentera y directa que la de Weber. Esta idea crítica de alguna manera la comparten Max Weber, Marx, Horkheimer y Adorno. Lo anterior implica unas serias reflexiones del origen y constitución de este tipo de racionalidad.

En otras palabras, implica reflexionar sobre la cuestión ¿Por qué la modernidad en general y el proyecto ilustrado en particular se redujeron a racionalidad instrumental cuando antes de los pensadores mencionados autores como Rousseau y Kant habían advertido del peligro de una fe ciega en una racionalidad únicamente de este tipo? Kant ya marca las distancias entre *razón teórica* y *razón práctica*, pero mucho antes, Rousseau crítica esta postura nadando contracorriente frente al espíritu incontrovertible para la época de Diderot y D'Alembert, cuando publicaron entre 1751 y 1772, respectivamente, la *Encyclopédie ou Dictionnaire Risonné des sciences, des art, et des métiers*. La posición de Rousseau marca la racionalidad que funda la estructura de la sociedad en leyes que a partir de actos libres del hombre reconocen un valor ético y político distanciada de toda imposición monárquica y divina. Pero a la vez, y de forma paradójica, crítica la *desigualdad* social vinculada a la división del trabajo y la propiedad privada. Lo que en últimas críticas es una racionalidad que se mueve para fines de intereses privados y cuyo fin puede ser la instrumentalización humana por el mismo hombre, ahora con la ayuda y fuerza de los instrumentos técnicos propios de la ciencia. En últimas, fue Rousseau el único que se atrevió a criticar un amor desbordado e idolátrico frente a la ciencia y la ilustración francesa.

No podemos olvidar que en la Francia de esta época ilustrada, el asesinato y la muerte de hombres de fe, religiosos y creyentes de todos los tipos, fue algo usual en nombre de la ahora diosa razón. El dios del medioevo ahora es reemplazado por la diosa razón. El disenso político, religioso o social era aplacado con la guillotina. Una razón así es totalmente unidimensional, sin capacidad de abrirse a las diferencias y

aceptarlas como riqueza de una cultura. Vale entonces la enorme visión y crítica de Rousseau a los ciegos y eclipsados enciclopedistas por esta luz enceguecedora de una razón sin moral.

Muchas veces las ciencias y las artes se muestran como guirnaldas y adornos de flores que ocultan las cadenas que atan a los hombres que buscan la libertad con más fuerza, esto puede llevar a que incluso los hombres anhelan la esclavitud salvaje de los primitivos frente a la libertad civilizada de los hombres. El comercio que promete unir a los hombres ahora los hace enfrentarse para despojar a otros de sus bienes y así dominarlos. Estas son cuestiones que Rousseau no deja de preguntarse frente a la llamada civilización de la ciencia y los buenos modos. Por eso su voz de alarma suena en el desierto vacío de la adoración de la razón. Esto no deja de resonar cuando en la segunda parte del Discurso sobre las ciencias y las artes dice: «¡Cuántos peligros, cuántos falsos caminos en la investigación de las ciencias!» (Rousseau, 1987, p. 21). Este camino en las ciencias es más peligroso que útil, y nos cierra a la diversidad de la realidad a cambio de una visión única de la realidad llamada verdad. La búsqueda de la verdad por la ciencia solo tiene un modo de ser, y este es su gran pecado intelectual. «Si nuestras ciencias son tan vanas en el objeto que se proponen, son aún más peligrosas por los efectos que producen [...]» (Rousseau, 1987, p. 21). No implica lo anterior que Rousseau sea solo un místico anticientífico, más bien involucra la profunda intuición de un visionario que podía ver las consecuencias de una ciencia racionalista que marcaba la distancia entre la prepotencia de los hombres llamados cultos y los incivilizados que debían ser educados y gobernados, conquistados, colonizados y civilizados incluso por medio de la violencia. Estas son las consecuencias de la fe ciega en el progreso que las ciencias, las artes y la técnica prometían a los hombres y que muchas veces se quiso distanciar de una profunda reflexión moral del hombre. Este distanciamiento moral de lo científico es la causa de la cosificación de los asuntos humanos.

Sin duda, esta es la misma idea que critica Kant cuando, siguiendo a Rousseau, analiza la civilización del mero decoro externo y el egoísmo. En el texto *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* afirma algo en este mismo sentido:

*Con respecto a las buenas maneras y al decoro social, estamos civilizados hasta la saturación. Pero nos falta mucho para poder considerarnos moralizados. La idea de moralidad pertenece también a la cultura (Kultur); pero el uso de la misma constituye la civilización (Zivilisierung) cuando solo desemboca en la apariencia ética de un amor al honor y la decencia exterior. (Kant, 2004, p. 26)*

La idea que la ciencia y las artes hacen mejores a los hombres y que estas prometen un desarrollo civilizatorio sin fin debió —y hoy debe ser— tomada con muchas precauciones. Sin duda, esta es la invitación anterior. La injusticia del hombre civilizado y racional que con su egoísmo hace la guerra apoyado en sus enormes aparatos tecnológicos, se presenta incluso más violenta que la de los hombres primitivos y salvajes que hacen escarmentar a los infractores de normas con palos. Tal idea se debe poner en cuestión, pero dicho problema no es la ciencia y las artes en sí, más bien se debe pensar en cómo estas se han instrumentalizado para fines de poder, de dominación del fuerte sobre el débil. Quizás hoy, después de dos guerras mundiales y una gran cantidad de conflictos entre Estados, implique volver a pensar en estas ideas. Esta crítica a la civilización del decoro y la mera apariencia ética solo preocupada por la imagen y las falsas proyecciones de bondad o compromiso quizás hoy son más claras que en la época en que Rousseau y Kant las pensaron, más allá de sus limitaciones históricas frente al hoy.

Es interesante que, frente a las advertencias de Kant y Rousseau y otros pensadores igualmente importantes, aunque no traídos a este análisis, la civilización europea haya caído en la barbarie de las guerras más fuertes entre Estados. Los monopolios de la riqueza y la afrenta contra la naturaleza, que hoy son problemas evidentes de un capitalismo avasallador que *incrementa el desierto* moral y natural de nuestro planeta, con la excusa de una libertad de mercado que solo es benéfica y tributaria de los grandes emporios e intereses individuales, intereses y propiedad privados que ya Rousseau había visto como el origen de la desigualdad y la guerra entre los hombres<sup>9</sup>.

---

9 El egoísmo es un problema evidentemente serio en el pensamiento de Rousseau y Kant. El primero en el *Discurso sobre la desigualdad* nos menciona la idea llamativa de que el egoísmo y la vanidad humana unida al deseo de poder y poseer para sí bienes es la causa de la guerra y la desigualdad. «El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: *Esto es mío*, y encontró gente lo bastante simple para creerlo, este fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no habría evitado al género humano aquel que, arrancando las estacas o allanando el cerco, hubiese gritado a sus semejantes: “guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidas que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie”!» (Rousseau, 1995, p. 161-2) No importa aquí si dicha idea crítica frente a la propiedad privada es un error, lo que sí importa es que es el liberalismo el que se opone con fuerza a dicha idea desde sus orígenes, incluyendo a Kant. Dicha idea trasiega con enorme importancia hasta los postulados de Karl Marx y las ideas socialistas derivadas de él. Sin embargo, Kant también ve en el egoísmo humano el problema del conflicto entre los hombres, incluso ve en este egoísmo la causa de un mal radical, idea central expuesta en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (2009), allí expresa que el hombre es malo por naturaleza: «La tesis “el hombre es malo” no puede querer decir según lo que precede otra cosa que: el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella» (p. 50-51). Lo anterior no implica cosa diferente a que el hombre, sabiendo la importancia de la ley moral, prefiere seguir sus impulsos egoístas y personales.

La reflexión política, filosófica y sociológica de Habermas se mueve en este sentido de pensar críticamente la propia civilización moderna. ¿Por qué se reconocieron solo los desarrollos científicos, históricos, sociales y culturas vinculadas solo a la razón instrumental? ¿Por qué la ciencia se determinó a un mero positivismo cosificador y reduccionista que negó la reflexión libre, expresión diversa de la propia subjetividad humana? No es la razón la que dividió a los hombres y los llevó a las grandes guerras, fue la razón movida por una razón egoísta y pasión desbordada por el poder, la riqueza y el dominio de unos frente a otros. Estas son las inquietudes que subyacen en la propuesta de Habermas. Esta racionalidad instrumental que, como lo afirma David Hervey en la *Condición posmoderna*, Habermas considera como una «Jaula de hierro» implica una «[...] racionalidad técnico-burocrática represiva» (Hervey, 1990, p. 63). La modernidad como proyecto inacabado implica no sucumbir a los desastres y desilusiones de la guerra, como piensa Lyotard —y como veremos más adelante— es más bien el *esfuerzo normativo* por pensar unas posibilidades de diálogo moral, en el que Kant podría todavía decirnos algo a partir de un discurso más allá de las hegemonías políticas y científicas. Esto porque la moral, la política y el derecho se deberían mover en una racionalidad práctica no utilitarista ni instrumental.

Los asuntos prácticos fundados en la piedra angular de la libertad marcan el camino de un pensamiento humano en el campo moral, político y del derecho, diferente al uso de la razón teórica. Pues como bien lo afirma en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, lo que diferencia al hombre de la naturaleza es que el hombre por sí mismo se propone leyes que él libremente elige. «Toda criatura de la naturaleza actúa según leyes. Solo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación [nach der Vorstellung]* de las leyes, esto es según principios, o una voluntad [*willen*]» (412, 25-30).

El ser humano, como persona racional, no está condicionado solo a fuerzas externas, a la ley natural de los instintos, a inclinaciones o incluso a normas sociales, políticas e ideológicas impuestas injustamente, sino también a leyes que, por su propia racionalidad y libertad, elige voluntariamente. Se puede ver cómo para alcanzar moralidad se requiere no sólo de razón, sino de una racionalidad y una razonabilidad en las que la voluntad, como facultad práctica de desear, obliga internamente. Sin embargo, la voluntad no solo puede estar determinada por la razón, sino también por el instinto, la inclinación o normas externas a ella, o incluso por el propio egoísmo; la razón por ello debe obedecer, según Kant, a los principios que ella misma impone a partir de la inclusión de otro como humano que representa la ley moral. Así lo expresa Kant:

*Bueno prácticamente es lo que determina a la voluntad por medio de las representaciones de la razón y, por lo tanto, no por causas subjetivas, sino*

*objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal. (413, 15-20)*

Este fundamental camino que marca Kant permite aún hoy oponerle a los intentos de la sociedad del mercado, de la industria y el consumo que solo buscan la eficiencia, la utilidad y la producción que someten a los hombres únicamente a dichos fines, lo cosifican y lo instrumentalizan para beneficio de intereses empresariales y privados, la libertad no se puede someter a estas formas reduccionistas de libertad-mercantil. La *racionalidad instrumental*, que de alguna manera aparecen en Kant como juicios o *imperativos hipotéticos*, solo delimita que algo es bueno para un propósito posible o real, racionalidad que afirma que para obtener A tengo que hacer B, es decir, «[...] la acción no es mandada absolutamente, sino sólo como medio para otro propósito» (415. 5-10), es solo un principio más de utilidad. Implica habilidad, *eficiencia* y *éxito*, pero nunca *moralidad*; en otras palabras, no permite que el ser humano sea visto como medio para los fines de otro, es decir, instrumentalmente útil.

Lo anterior vulnera lo que desde Kant podemos llamar la *dignidad humana*. Kant, al mencionar la dignidad humana, la hace derivar del concepto de racionalidad y la vincula a la ética. La dignidad es una expresión eminentemente ética. La *persona* humana es un *fin en sí mismo y no un medio*. Según el pensamiento moral de Kant en *La Crítica de la Razón Práctica*, analítica de los principios «La ley moral es sagrada (inviolable)» (155, 87), y en ella, toda la humanidad, pues el sujeto racional es el sujeto de la ley. Para Kant, la humanidad en la persona del hombre debe ser sagrada. Por ello dice:

*En la creación entera, todo lo que se quiera y sobre lo que se tiene algún poder, puede ser empleado únicamente como medio también; solo el hombre y, con él toda criatura racional, es fin en sí mismo; puesto que él es sujeto de la ley moral —la cual es sagrada— en virtud de la autonomía de la libertad». (p. 156)*

Como se puede ver, no podemos derivar de aquí ningún sometimiento del hombre por el hombre, este concepto así visto es sumamente positivo y disruptivo de lo instrumental.

De lo anterior se puede inferir que el hombre no puede ser un medio para los fines de nadie, aquí la racionalidad kantiana nunca debe verse como utilitaria. En últimas, Habermas no cree que la racionalidad moderna reduzca esto, tampoco está olvidando las patologías de la razón moderna, pero al mirar las dos caras de la moneda, piensa la posibilidad de una racionalidad diferente a la instrumental y estratégica. Implica una reconstrucción sociológica que va de Kant al marxismo y que implica una manera de

comunicación humana intersubjetiva. Hay que aclarar que dicha expresión, *modernidad como un proyecto inacabado*, ha traído grandes controversias y discusiones, especialmente con Lyotard (como se verá más adelante), y que, según el propio Habermas, dicha idea nunca lo ha abandonado desde el mismo momento en que la pronunció. Así lo expresa el mismo autor: «La Modernidad: un proyecto inacabado» fue un título de un discurso que pronuncié en 1980 al recibir el premio Adorno. Este tema controvertido y rico en facetas no me ha dejado desde entonces» (Habermas, 1993, p. 11). Reconstruir un proyecto —en este caso la modernidad— no implica legitimar un proyecto hegemónico y con visos de totalitarismo, como puede sugerir Lyotard, sino más bien la idea de movilizar la razón desde su componente crítico frente a una racionalidad instrumental que se presenta como único camino, frente al cual todos los proyectos de vida, de sociabilidad y de pensamiento deben quedar cerradamente determinados. Esta idea es profundamente útil al mercado y libre mercado y los intereses privados-corporativos, pero que someten al hombre, a los recursos naturales y a la naturaleza en general a dinámicas fuertes de explotación.

Lo que se debe movilizar es lo contrario, proyectos abiertos a la discusión moral y práctica que cabalga en la idea de lenguaje comunicativo, no impositivo. Esta discusión marca la conciencia pública en el marco de la discusión de Habermas con el neoestructuralismo francés y la discusión con el concepto de posmodernidad, acuñado precisamente por Lyotard en su texto *La condición posmoderna*. En dicha discusión se presentan unos señalamientos de parte y parte; para Lyotard, la reconstrucción de la modernidad y su racionalidad es un proyecto peligroso, hegemónico, incluso totalitario, mientras que Jürgen Habermas ve la posición negativa frente a dicho proyecto como un irracionalismo conservador, posición que en *La posmodernidad enseñada* (1987) a los niños tanto desagrada a Lyotard (p. 13).

## Habermas y Lyotard en torno a la modernidad

La modernidad, según se planteó anteriormente, es muy difícil definirla como un proyecto unitario, pues no hay leyes metodológicas para ello, un análisis de la modernidad implica unas lógicas e ideologías en contraste. Que la modernidad se haya configurado solo bajo el signo de una sociedad científico-técnica, instrumentalizada y burocrática es otro problema, pues nunca una particularidad se puede tomar como el proyecto en general para marcar un periodo histórico. En este sentido, si es imposible definir de manera clara lo que es modernidad, ¿no será mucho más difícil definir lo que es posmodernidad?, pese a ello, «La posmodernidad se presenta claramente como anti-modernidad» (Habermas et al., 2008, p. 21). La posmodernidad se entiende como la condición del saber en las sociedades más desarrolladas, ese mismo saber,

y especialmente el saber científico que ha perdido ese halo de conocimiento sólido, verdadero y absoluto. Debido al

[...] 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. (Lyotard, 1990, p. 9)

Pero la posmodernidad no implica únicamente una crítica a la ciencia, sino también a los relatos políticos y sociales emancipatorios; ya no es solo el hombre de ciencia, sino el héroe que busca la *emancipación* y la *paz universal* lo que se pone en duda. Junto a lo anterior, la *igualdad*, la *justicia* y la *libertad* son meramente relatos frente a los que ya no es posible creer ni tenerlos por seguros. La hipótesis de Lyotard es «[...] que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la era llamada postindustrial y la cultura en la edad llamada postmoderna» (Lyotard 1990, p. 13). El estatuto cambia no solo por las desilusiones de las dos guerras mundiales sino el conflicto que se genera con su reconstrucción de Europa en los años 50.

La ciencia cambia de estatuto al perder su poder de objetividad única, digna de imitar; las técnicas de punta ahora se apoyan en el lenguaje y los problemas de la comunicación y la cibernética, el lenguaje de los ordenadores implica que la ciencia es una forma más del lenguaje, y no el lenguaje de una verdad única y universal. Esto debido a que el conocimiento se ve afectado por dos cuestiones determinantes: la *investigación* y la *transmisión del conocimiento*. En los dos casos se necesita el lenguaje como factor determinante: en la investigación debe ser recolectada y organizada en sistemas de cómputo que implican una organización sistemática que le da sentido y unidad a datos que, de estar meramente aislados, no dicen mucho; por otro lado, la transmisión es imposible sin un lenguaje adecuado que ahora lo haga accesible a todos y no solo a los expertos. En este sentido, el saber científico no implica todo el saber (1999) sostuvo Lyotard; por el contrario, este puede entrar en conflictos con otras narraciones más, la ciencia no es más que una narración entre muchas. (p. 22)<sup>10</sup>. El saber pierde su valor en sí mismo, y se convierte en algo producible, consumible. Pero esto produce a la vez un cambio en la cultura, que ahora solo parece expresar una estética fugaz y efímera que implica

---

10 Lo anterior implica un problema de legitimación no solo del hegemonismo científico, sino político y social y cultural: «Es Razonable pensar que la multiplicación de las máquinas de información afecta y afectará a la circulación de los conocimientos tanto como lo ha hecho el desarrollo de los medios de circulación del hombre primitivo (transporte), de sonidos e imágenes después (media)». (Lyotard, 1990, p. 15).

expresión de diversidad de valores, de creencias culturales narrativas de subgrupos sociales no homogéneos. La idea de una cultura europea superior cae y se consolidan luchas más allá de las grandes palabras modernas, libertad, igualdad, justicia, etc., por discursos contruidos sobre la base de una crítica a esta racionalidad colonizadora.

Las ideas de una historia ordenada y unitaria llevan consigo la idea de los progresos que entran en crisis. Esta idea de historia que viene de Hegel fue cuestionada por Benjamín en el escrito de 1938 *Tesis de filosofía de la historia* y citada por Vattimo (1994) al poner el énfasis en que no hay un discurso unitario y único, discurso unitario constituido generalmente por las clases sociales dominantes (p. 11) Dicha idea implica cuestionar sobre el sentido de la misma historia, ¿Quién construye la historia y bajo qué parámetros? ¿Qué se resalta en el discurso de la historia, por qué se transmiten unos contenidos y no otros? Esta parece una historia contada por los logros de los hombres dominantes, por los hombres nobles y soberanos que cuentan sus hazañas y dejan los vestigios de dolor, sangre y víctimas por donde caminan. Esto es lo que podría llevar a descreer de estos relatos, que en sí llevan marcada en sus espaldas la inscripción también de la injusticia y la crisis que trae el supuesto progreso.

La idea así vista es enormemente positiva y crítica, lleva tras de sí un gran agregado, auténticamente filosófico en el discurso de Lyotard. Y es filosófico en el sentido que implica una sospecha cuestionadora. Es evidente que la posmodernidad está vinculada a la modernidad como lo reconoce el propio Lyotard, pero ahora desde la sospecha, desde la paradoja de *la transparencia de la comunicación*. El término posmoderno implica una paradoja frente al futuro, que resalta y vive el momento. Los relatos y discursos fijos determinados por reglas y que marcan una idea de progreso de un futuro mejor de la sociedad y el hombre ya no son ideas que se acepten sin más. Los «metarrelatos» mencionados en *La condición posmoderna* son aquellos que han marcado la modernidad y que se legitiman con la idea de emancipación progresiva de la razón hacia la libertad, pero para Lyotard (2008) es una «catástrofe del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo) enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista e incluso si se quiere el cristianismo [...]» (p. 29) Evidentemente, la posmodernidad es una tendencia de deslegitimación frente a la construcción del discurso moderno totalizado por el sentido altamente especulativo del pensamiento del progreso de Hegel. Es, sin más, una postura crítica que marca un nuevo momento muy importante.

Los discursos del progreso así vistos no son mitos, fábulas, pues estos buscan un relato originario, pero si tienen un sentido legitimador de las instituciones y las prácticas sociales, políticas, éticas y formas de pensar. Son, en últimas, formas generales de ser y de actuar que modelizan y crean prototipos de sociedad y de hombres. Pero estos

proyectos moralizantes ahora pierden sentido frente a la barbarie, la exclusión, la guerra y la injusticia. Esta desmoralización y descrédito implica fenómenos históricos altamente conflictivos, como la guerra y su barbarie, que hace ver el modelo de racionalidad occidental como fracasado e inoperante e incluso legitimador de dichos hechos en muchos casos. En este sentido va la respuesta de Lyotard a Habermas: ¿qué proyecto es el que se quiere reconstruir, qué proyecto es el que considera el pensador alemán como inacabado necesario de reconstruir? En este orden, la modernidad es para Lyotard un proyecto que, a diferencia de Habermas, no está inacabado, sino destruido. No hay, por lo tanto, nada que deba ser retomado ni renovado.

*Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, «liquidado». Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres le sirven como símbolos de ellos. «Auschwitz» puede ser tomado como nombre paradigmático para la no «realización» trágica de la modernidad. (Lyotard, 2008, p. 30)*

La problemática radica, sin duda, en el hecho de que partiendo de este presupuesto se pretenda enterrar toda posibilidad de mejoramiento de la condición humana a través de los reclamos de justicia de las sociedades, de mejoras en la calidad de los procesos de educación, de racionalidad humana y de emancipación de tendencias alienantes y cosificantes que objetualizan a los hombres y mujeres sin más en la actualidad. La posmodernidad generaliza este hecho del fracaso de los relatos modernos y *dinamita* toda posibilidad de diálogo que plantea posibilidades de construcción común de ciudadanía, de proyectos de justicia que pueden analizar y criticar el sometimiento de los sujetos a los intereses corporativos del sistema de libre mercado y sus intereses utilitarios y de beneficio privado. No es extraño entonces que, frente a la tendencia de la posmodernidad a crear relatos de lo fugaz, de la instantaneidad, del momento de la diversidad heterogénea, sea imposible construir algo sólido que termine por consolidar el consumo y legitimar el sistema. Lo que Habermas llama *neoconservadores* surge de la desilusión del proyecto marxista, renegando de la historia y la tradición filosófica. Estos críticos neoconservadores postulan la imposibilidad de una subjetividad racional y crítica, pues como dice Habermas: «A los críticos se les acusa más bien de seguir partiendo de la esperanza de que la realidad pudiera adoptar una forma racional» (Habermas, 1993, p. 97). Es la esperanza en la racionalidad humana, la emancipación y la posibilidad de pensar la justicia lo que parece, en últimas, descartar la posmodernidad posmarxista. David Hervey, citando a Bernstein, nos dice algo similar: la posmodernidad surge de la enorme desilusión del marxismo que impactó París en mayo del 1968, y esta desilusión se mezcla con el pragmatismo norteamericano y el declive marxista posestructuralista, lo que produjo:

*[...] un encarnizamiento contra el humanismo y el legado de la ilustración. Esto se produjo en una vigorosa denuncia de la razón abstracta y en una profunda aversión hacia cualquier proyecto que aspirará a la emancipación humana universal a través de la movilización de la tecnología, la ciencia y la razón. (Hervey, 1990, p. 58).<sup>11</sup>*

Es válido entonces preguntarse ¿por qué el relato posmoderno que de manera sumamente válida criticó la ilustración y la modernidad europea ahora no hace lo mismo frente a las posturas hegemónicas del libre mercado que empobrecen y atentan no solo contra la dignidad de los seres humanos, sino también contra el patrimonio ambiental y ecológico de nuestra tierra común? No se puede negar que estamos frente a nuevas sensibilidades: el interés por la dignidad de grupos minoritarios, la diversidad lingüística y discursiva, pero la taxativa marca de la posmodernidad por ver solo el punto negro del proyecto moderno ilustrado resulta enormemente sospechoso, incluso legitimador de las políticas de la moda, el consumo y las injusticias sociales, violentas contra la dignidad de trabajadores e inmisericordes con la explotación del patrimonio ambiental a nivel global, y solo se centra en una modernidad patológica e inestable. Por ello, dice Habermas (1993)

*De la necesidad de compensación de una modernidad social inestable sacan los neoconservadores otra consecuencia, la de que es menester neutralizar*

- 
- 11 Es muy interesante lo que muestra David Hervey en el sentido de que frente a esta desilusión el propio papa Juan Pablo II se suma al movimiento posmoderno para criticar el marxismo, a la misma vez que critica el proyecto ilustrado mostrando su fracaso y los fracasos de la modernidad liberal. En este orden, no es extraño el apelativo de Habermas de «Neoconservadores» a los pensadores franceses y posmodernos. No podemos olvidar la enorme influencia en el declive del comunismo que tuvo la Iglesia en cabeza del papa, incluso tirándole de un movimiento demoníaco. «El papa no ataca al marxismo o al secularismo liberal porque sea el movimiento del futuro, dijo Rocco Buttiglione, un teólogo cercano al papa, sino porque las filosofías del siglo XX han perdido su interés, su época ya ha pasado. La crisis moral de nuestro tiempo es una crisis del pensamiento de la ilustración». (Hervey, 1990, p. 58). Es bastante particular ver que la crisis moral, política y económica se vea como causa del pensamiento liberal y progresista, idea explotada por la iglesia de manera clara, para deslegitimar dicho pensamiento en aquella época. Hoy en día, estas ideas parecen renacer tanto en boca de movimientos populistas como en movimientos conspirativos. Pensemos en que todo aquel que hoy lucha por la igualdad, la justicia social, sus libertades y derechos es visto como comunista; o también, aquellos que defiendan y eligen posturas progresistas, como el derecho de las mujeres o de los grupos afrodescendientes critiquen la corrupción política de la clase tradicional, o —de forma frontal— la injusticia social, económica y ambiental del *statu quo* son considerados como seguidores de fuerzas oscuras unidas a grupos hegemónicos que dominan el mundo bajo la égida de fuerzas oscuras o satánicas.

*los contenidos explosivos de la cultura moderna. Tratan de disminuir el alcance de los faros de la conciencia del tiempo orientada hacia el futuro y reducen todo lo cultural que no se vea de inmediato engullido por el remolino de la dinámica de la modernización, a la perspectiva de una conservadora recordación. (p. 98)*

Por el contrario, lo que se llama posmodernidad o sociedad postindustrial no se puede negar, y es una consecuencia evidente de los excesos de razón moderna, que intentó poner límites a dicha posición dominante, criticando los dominios de la racionalidad instrumental y un pensamiento metafísico, centrando la conciencia y la idea del yo como autoconciencia. Pero la pregunta es ¿por qué se limitó la razón moderna a una mera razón instrumental? ¿Cuál es la razón para que desde los pensadores de la posmodernidad no se tomara en cuenta a los pensadores modernos que ya desde antes criticaron este reduccionismo de la razón moderna? Los intelectuales posmodernos no avisan posturas críticas que iluminan nuevas posibilidades frente a un mundo cada vez más injusto, por el contrario, parecen legitimar dichos proyectos capitalistas y de libre mercado al no pronunciarse con la misma energía que lo hicieron frente a los relatos del hombre ilustrado. Parece que quieren conservar el estado de cosas de manera conservadora. La idea de Habermas de que los estructuralistas franceses —llamados conservadores— quieren eliminar cualquier viso de idea moderna y proyecto ilustrado, marcando todo el proyecto de manera injustamente generalizada. El propio Habermas reconoce que el hombre moderno no puede configurarse por aquella idea sustantiva y metafísica de que los europeos son la mejor forma de la humanidad, y son ellos los llamados a colonizar llevando el estandarte de dicho ideal. Como bien lo expresa Lyotard, las sociedades posmodernas están caracterizadas por una situación de mezcla de diversos juegos lingüísticos, contienen fuertes momentos agonales, —pues los juegos lingüísticos son irreductiblemente diferentes— concepción con la cual es imposible estar en desacuerdo. No se puede olvidar que el propio Habermas nos presenta en el capítulo IV de la *Teoría de la acción comunicativa* una vasta crítica de la racionalización como cosificación, reconstruyendo un proyecto que va de Kant a Marx, pasando por una crítica a Max Weber y una reconsideración de la escuela crítica de Frankfurt, sobre todo aquellos pensadores que en dicha escuela se dedicaron a esta temática, caso específico de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, quienes cuestionaron y preguntaron por qué la humanidad no entró en un proceso de desarrollo meramente humano, sino que desembocó en un nueva especie de barbarie. El problema que subyace es que la industria, tras su apariencia de competencia honesta por el mercado, propone esto como ideal para mistificar y dominar masas, donde la falsa identidad de lo universal y lo particular ahora circulan en los grandes almacenes y centros comerciales, traducido en un acceso de todos los individuos a sus objetos de deseo. Esta es la idea de un mundo mejor. «Cada civilización de masas es un sistema de economía concentrada es idéntica y su esqueleto —la armadura conceptual fabricada

por propio el sistema». (Horkheimer y Adorno, 1969, p. 147). Dicha vida de plenitud en el consumo ya no se diferencia de las películas, más bien estas las propagan y universalizan; la propia filosofía pragmática norteamericana hace ver dicho modelo de vida como el ideal, y ya no permiten distinguir entre la vida real y concreta y un *film*. Habermas, a través de un profundo análisis sociológico, vincula dicho proyecto comercial y productivo a su dinamismo inherente y subyacente de la racionalidad instrumental, medios-fines. Pero no se queda ahí, sino que intenta promulgar una racionalidad comunicativa cuando dice: «El punto de referencia ha de constituirlo más bien el potencial de racionalidad ínsito en la base de validez del habla». (Habermas, 1999, p. 433).

La ciencia, los relatos emancipatorios y que luchan por la justicia social son vistos por Lyotard como fábulas. En términos de Lyotard (1993), «(...) la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas» (p. 9). Frente a esta negativa de formular reglas o normas con pretensión de validez universal, Habermas parte de Lyotard indicando que los relatos caen en descrédito. Sin embargo, este mismo parámetro Lyotard no lo aplica siguiendo su propio pensamiento a los discursos narrativos, moralizantes y homogeneizantes que circulan en la moda, la farándula y la industria de las modas que vinculan a la población civil normal y cotidiana a una cadena deseante sin fin de objetos y *gadgets*. El hombre ya no es más que pulsión deseante de consumo, y frente a esto la filosofía actual guarda un silencio cómplice. La idea de Juegos del lenguaje es mal interpretada por Lyotard, y hace explotar cualquier posibilidad crítica y de proyecto comunitario, presentando una atomización social cada vez más cómoda para los intereses privados y corporativos que dominan el mundo a su antojo. Esto no solo destroza la posibilidad de solidaridad humana frente a luchas sociales, también destruye y polariza las mismas instituciones que deben proteger los derechos del ser humano mismo. No sin razón dice David Hervey: «Si existen muchos juegos del lenguaje diferentes: una heterogeneidad de elementos, debemos también reconocer que solo dan lugar a retazos de instituciones, determinismo local». (Hervey, 1990, p. 64). Es claro que una de las ideas más atrayentes de la posmodernidad es que muestra aparentemente estar abierto a la diferencia, a los subgrupos y culturas no dominantes, en otras palabras, un descentralizador del poder y de los relatos constructores de sentido. Pero esto solo aparece en el discurso, no hay una posición clara de lo que se conoce como posmodernidad frente a las luchas sociales que marcan las tendencias del mundo contemporáneo. Más bien la atomización producida por los juegos del lenguaje, adormecen las luchas de los hombres y mujeres, los hacen ver aislados y desintegrados de las luchas que emergen en todas partes del mundo y que tienen tópicos comunes: *dignidad para el trabajador, derechos para las mujeres y cuidado frente a un planeta que es nuestra casa común*; o incluso cuando lo promueven o apoyan dichos movimientos, lo hacen desde tendencias viscerales y pasionales sin muchas bases argumentativas fuertes para afrontar el fuerte sistema de

valores capitalistas. Es válido entonces cuestionar la desilusión y la apatía que genera un movimiento que ya, después de mucho tiempo, no da ningún fruto, y por el contrario, parece apaciguar los ánimos de las nuevas generaciones que conscientemente quieren luchas por un mundo mejor, sometándose a tibios postulados del todo vale, sumamente productivo para los monopolios económicos y políticos de corporaciones que crean necesidades a las personas más humildes para mantener sus negocios privados a partir del consumo de sus modelos de vida.

## Sistema, contradicciones del capitalismo y crisis

El pensamiento occidental y metafísico en general y el racionalismo de las luces modernas en particular imprimen una asimilación entre *saber* y *dominio*. Un dominio instrumental marcado a partir de dos fases: la primera, un dominio antropocéntrico de unos hombres sobre otros, de aquellos hombres que con su verdad determinan «supuestas» concepciones objetivas del hombre y la historia y del conocimiento. El hombre racional y civilizado que con la egida de su verdad intentan homogeneizar el mundo marcando irracionalidades subalternas sometidas a un orden civilizatorio e imperial. Pero adherido a esto, tenemos el segundo elemento, no menos importante: la instrumentalización racional del hombre frente al dominio técnico-instrumental de la naturaleza. Frente a lo primero se constituye una epistemología, unas prácticas sociales, culturas y políticas de orden dominante, donde lo no europeo siempre es visto como inferior y digno de ser colonizado, es decir, iluminado por lo civilizado. Así, el occidente moderno niega la diferencia cultural sobre unos principios hegemónicos cerrados, de manera que los conocimientos populares, lo indígena o lo campesino son lo otro, invisibilizado. Dios ahora parece ser remplazado por la legitimación universal y omnipotente del liberalismo imperialista como hegemonía política de un poder ajeno al reconocimiento de lo diferente, no menos peligroso y dogmático que las posiciones religiosas del medioevo. Lo segundo se determina como un dominio instrumental de la naturaleza donde sus recursos son botines necesarios que hay que utilizar y explotar para favorecer el desarrollo científico, técnico y el mercado en el mejor sentido de la lógica capitalista. En los dos casos, estamos frente al problema de la *crisis*.

Lyotard toma la posición más fácil al rechazar toda posibilidad de verdad, racionalidad, justicia, libertad y progreso, denominándose como meros metarrelatos referidos a una legitimidad que orienta todas las realidades humanas. En este sentido, los metarrelatos modernos no son fábulas o mitos fundados en un acto originario sagrado y místico, son relatos reales que tienen una función legitimante que intenta impedir que existan

pequeñas historias, nuevos relatos que realcen otros hechos no vistos, invisibilizados u oscurecidos. En pocas palabras tienen una realidad manifestada en un poder que se aplica sobre personas reales y las determina. Por ello, estas grandes palabras o metarrelatos están marcadas por la posibilidad de la confrontación, la guerra, destrucción, por los genocidios y los etnocidios. «En estas condiciones ¿cómo puede seguir siendo creíble los grandes relatos de legitimación? (p. 31)». Este punto de vista de Lyotard no implica la inexistencia de estos relatos, sino más bien el problema de cómo creer en ellos. En vez de esto, emergen pequeños relatos que desde *la diferencia* marcan otras posturas que no dejan intocables las hegemonías discursivas. Estas verdades únicas, absolutas y hegemónicas entran en crisis. Es la crisis, sin duda, lo que determinó la historia del mundo europeo, la caída de las promesas de la sociedad moderna a partir del final de la segunda guerra mundial y guerra fría, que marcan el aire frío del desencantamiento, la duda y la desilusión. Lo que no deja de ser extraño en la lógica de Lyotard es el hecho de que imprima la catástrofe a todo el proyecto del pensamiento occidental y moderno ¿No se puede encontrar nada fructífero en la razón occidental? ¿Todo es tan oscuro y tenebroso como para marcar una historia de sombras sin ninguna luz? Pero de la desilusión de este mismo proyecto se consolida un factor anterior vinculado también a la modernidad, la racionalidad instrumental como proceso racional y formal, característico de la sociedad moderna.

En otras palabras, una racionalidad de medios a fines que manifiesta un poder legitimador que quita al individuo toda la soberanía y coloniza todas las esferas de la vida humana, sometiéndose a una mera eficiencia productiva desde un orden productivo y meramente económico burocrático y administrativo. La crisis consiste en una sociedad que carece de legitimidad, pues no es capaz de integrar nuevas formas de vida dentro de su estructura y sistema. Frente a esta idea que podemos llamar capitalismo, Lyotard desilusionado del marxismo, no parece ser igual de crítico.

Lo que, sí puede decir es que los agentes de la crisis en la sociedad no se producen por vías meramente contingentes y aisladas, sino por incompatibilidades generales en un sistema que no integra nuevos elementos, pues guarda unas relaciones inmodificables de jerarquía, o no puede constituir nuevos sus órdenes. Los sistemas sociales pierden identidad, presentan límites espaciales y temporales. El sistema social debe ampararse en un complejo y variado orden de patrones de normalidad que implican el reconocimiento de las diferencias de los individuos y agentes sociales. Así lo expresa Habermas: «Dentro de esta perspectiva, una sociedad pierde su identidad tan pronto como las nuevas generaciones ya no se reconocen en la tradición que antes tuvo carácter constitutivo». (Habermas, 1998 p. 24) La crisis se presenta cuando la legitimidad y la constitución de sentido es dada por la mera producción de objetos, pues a estos se deben sumar la construcción de sentido de alto nivel simbólico, cultural a nivel sistémico, de lo contrario, todo queda reducido a un sistema de producción y eficiencia deshumanizado.

Sigue en esto Habermas el concepto de crisis que viene desde Marx y la escuela crítica de Frankfurt, aplicado a las ciencias sociales cuando analiza el desarrollo del propio capitalismo y su homogeneización cosifican frente a los sujetos político-histórico, pero agregando un elemento normativo que ni Marx ni la escuela crítica tenían.

La homogeneización marcada por una mera eficiencia productiva estampilla lo que podemos entender como la racionalización instrumental de la modernidad, que dio grandes frutos a los intereses privados y empresariales en Europa y Norteamérica. Esta es la idea fundamental a partir de la cual se reconstruye Europa después de la Segunda Guerra Mundial —con el plan Marshall— y que reconfigura las nuevas fuerzas políticas y económicas y militares dejando a Europa occidental al poderío de la economía bancaria y las políticas burocráticas del libre mercado de los Estados Unidos y el Reino Unido. No podemos olvidar que las bases de este pensamiento económico que intenta dominar el mundo tienen su punto conceptual más fuerte en la asesoría que Milton Friedman dio a los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher en Estados Unidos y Reino Unido, respectivamente.

En otras palabras, frente a la puesta en duda de los ideales de la modernidad ilustrada en su esfera más humana son la libre empresa, el mercado libre y la supremacía de los intereses privados los que se proponen como la única solución en el panorama mundial. Aquí es donde el análisis conceptual debe diferenciar las posibilidades humanísticas de la ilustración y una racionalidad y razonabilidad inclusivas frente a una racionalidad instrumental y burocrática; el esfuerzo del pensador es intentar pensar y proponer, y no tomar el camino fácil de la indiferenciación y echar todo en el mismo saco de la apatía, la indiferencia y la desilusión del «todo vale», tan propio de la posmodernidad.

Lo anterior implica unos ajustes estructurales vinculados a una homogeneización globalizadora de los mercados. Este capitalismo que hoy llamamos neoliberalismo, bajo el argumento del discurso de la libertad, abandona toda perspectiva social y de gasto público de los Estados para acoger unas severas políticas de choque donde todo queda en las manos del más fuerte, y deja desprotegidos a los más débiles, sean estos Estados o individuos; las políticas sociales y culturales quedan conformadas y determinadas por dicha lógica que tiende a favorecer los meros intereses individuales e individualistas de los poderosos materialmente. Este es el capitalismo que Milton Friedman llamó capitalismo total. Este capitalismo reduce la libertad a una libertad económica que consiste, como bien lo dice el propio Milton Friedman, en «[...] la facultad de escoger la manera en que vamos a utilizar nuestros ingresos: qué parte vamos a destinar para nuestros gastos y qué artículos vamos a comprar; qué cantidad vamos a ahorrar y que qué forma; qué monto vamos a regalar y a quién». (Friedman, 1983, p. 98). Esta postura va críticamente contra las restricciones arancelarias y los impuestos de un Estado

regulador o planificador, que para Milton Friedman tiene enormes posibilidades de caer en totalitarismo. Sin embargo, paradójicamente, frente a lo anterior son ellos los que se van a convertir en un sistema hegemónico, totalitario y reduccionista frente a la libertad. Frente a la propuesta del Estado mínimo de Friedman emergen grandes monopolios y oligopolios —capitalistas y empresariales— donde el gasto público (salud, vivienda y educación) es visto como algo que se debe ir eliminando, dejando todo al poder y libertad en los más fuertes, como un factor dinamizador del desarrollo de las naciones. En la planificación económica de los Estados, la disminución del gasto público impide la libertad económica y la creatividad individual que genera, según dicho autor, el progreso. Por ello, toda limitación de la libertad económica va en detrimento de cualquier otro tipo de libertad, dirá Friedman (1993) «Las restricciones a la libertad económica afecta inevitablemente la libertad en general, incluso en aspectos tales como la libertad de prensa y expresión» (p. 101).

Visto así, esto parece muy atractivo, sin embargo, un análisis más profundo implica pensar realidades complejas que surgen de esta idea limitada de libertad económica. Incluso la idea misma de no intervención del Estado mínimo frente a problemas de distribución es diferente hoy día. ¿Sería bastante interesante que el Estado no interviniera en asuntos económicos, como proponen Hayek y Friedman? No obstante, hoy vemos que los gobiernos que manejan los asuntos de los Estados son los salvadores de las crisis económicas de las mismas empresas y emporios privados, pues es el Estado el que para salvar empresas privadas inyecta dinero público de los impuestos de los trabajadores asalariados a los emporios privados. Mientras tanto, el bienestar, la calidad de vida de los trabajadores cada día se ve más deteriorada y con menos capacidad adquisitiva de bienes y servicios.

Esto es lo que se puede ver con la crisis financiera de los Estados Unidos que empezó a mediados del 2007, y que mostró que los emporios empresariales privados nunca pierden, y son más bien los trabajadores los que sostienen estas crisis con sus trabajos e impuestos. Esto es palpable en la especulación financiera e inmobiliaria y sus consecuencias internacionales, marcada por el deterioro existente de la competitividad debido a los grandes oligopolios y la crisis que estos generan en la competitividad. ¿Dónde queda la idea ilusionante —pero engañosa— del ingenio y la libertad en la competitividad vinculada a un Estado que no debe intervenir, según Friedman? ¿Dónde está el miedo al totalitarismo provocado por el Estado planificador, seguro ahora que el Estado es el botín de las empresas privadas y para sus ambiciosos dueños no hay peligro del totalitarismo? Al parecer, ahora el totalitarismo es más evidente, pues se homogeniza con la idea siempre engañosa de que todos pueden elegir sus propias formas de vida, consumiendo los artículos determinados de antemano por el propio sistema cerrado de producción.

Mientras el mercado mundial y la producción de objetos sea el único sentido de la vida actual, la crisis siempre permanecerá. La libertad por la cual los hombres lucharon hasta morir durante la historia de las naciones no puede quedar reducida ahora a la compra de artículos en los centros comerciales. La política y la cultura deben buscar y alcanzar su propio orden de legitimidad sin reducirse a esta mera eficiencia burocrática de los resultados y la producción. Cuando Habermas enmarcó la crisis dentro de lo que él llamó *capitalismo tardío* se refería precisamente a este orden de diferenciación y legitimación de las esferas del *sistema económico, administrativo y sociocultural*. Las expresiones «capitalismo de organización» o «capitalismo regulado por el Estado» se refieren a dos fenómenos, ambos remiten al estadio avanzado del proceso de acumulación: por un lado, al proceso de concentración de empresas; por otro, a que el hecho de que el Estado intervenga en las crecientes fallas del funcionamiento del mercado ya no parece ser tan mal visto por los oligopolios empresariales.

Este capitalismo es altamente desarrollado y avanzado, en él todas las relaciones están politizadas. Jürgen Habermas lo denomina *Capitalismo Tardío* y lo define como el capitalismo regulado por el Estado y donde los desarrollos sociales están sujetos a *contradicciones y crisis*. (Habermas, 1998, p. 19). En dicho Estado la única forma de legitimidad y la constitución de sentido no está dada por la mera producción de objetos, pues a estos se suman la construcción de sentido de alto nivel simbólico, cultural a nivel sistémico<sup>12</sup>.

---

12 Esta idea de separación del orden económico, administrativo y sociocultural expresada por Habermas también es expuesta por Daniel Bell bajo sus propias perspectivas en su texto *Contradicciones Culturales del Capitalismo*. Allí el autor expresa la diferencia funcional de los económico, lo administrativo y lo cultural. Para él, el orden tecno-económico está en función de la producción de bienes y servicios que forja un sistema de estratificación de la sociedad y usa la tecnología para fines instrumentales (racionalidad funcional). Menores costes, mayores beneficios. Su valor fundamental es la utilidad, y hay una cosificación del ser humano, pues es una estructura de roles funcionales y no de personas. Por otro lado, frente al sistema político-administrativo, el orden político se moviliza en función de un campo de reflexión de la justicia y el poder social, control del uso legítimo de la fuerza y regulación de los conflictos (Liberalismo bajo el imperio de la ley). Su principio axial es la legitimidad y la democracia. (Idea implícita es la igualdad ante la ley). En este mismo orden el sistema cultural no puede quedar por fuera, pues es en él donde se mueve la opinión y las creencias de la gente que vive cotidianamente y que moviliza la sociedad y la creación cultural. Es en el orden cultural, donde la vida humana no es un concepto limitado solo a la creación de artefactos y formas de vida espiritualizadas (concepto antropológico), también implica las formas simbólicas, simbolismo expresivo de los sentimientos fundamentales de la vida humana (la muerte, la tragedia y heroísmo, la lealtad, la piedad, el amor, lo religioso). La idea central es que la sociedad entra en crisis y contradicción cuando el sistema económico y burocrático coloniza todas las otras dos esferas y los fines humanos se reducen a lo que este sistema promulga. (Bell, D. 1994, pp. 17-41).

El concepto de la *crisis* es abordado por Habermas (1999) desde la medicina, por lo tanto, implica una fuerza de recuperación del organismo, que no pueden combatir una enfermedad para conseguir la salud (p. 19) El proceso crítico de la enfermedad es algo que aparece como objetivo —una enfermedad infecciosa, por ejemplo—, provocada por una influencia externa, donde su desarrollo y evolución puede medirse en términos empíricos. Los síntomas indican que dicha enfermedad se desarrolla y se impone al individuo, el sujeto no puede influir. Sin embargo, cuando la enfermedad amenaza la vida del paciente, produciendo una crisis, esta no es solo ya una afección externa —enfermedad por un virus que debilita las defensas del propio organismo— el paciente se encuentra envuelto desde dentro, implicando su subjetividad en sus formas más vitales, dice Habermas en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* que la crisis no se puede separar del sujeto, sino que se presuponen en él. «Con el concepto de crisis asociamos la idea de un poder objetivo que arrebató al sujeto una parte de la soberanía que normalmente le corresponde» (Habermas, 1993, p. 19). Esto mismo ocurre por analogía con la sociedad, pues esta entra en crisis cuando el agente meramente burocrático y económico desnuda al sujeto de toda libertad y subjetividad para expresar su propia forma de vida.

En este orden de ideas, se puede decir que el capitalismo y el neoliberalismo son hijos de la sociedad moderna vinculada a una racionalidad instrumental enfermiza. La modernización, más que modernidad, es contradictoria, pues enarbola ideales libertarios y de paz, pero a la misma vez no trae una ciencia instrumental agresiva frente a la naturaleza, y sí un mercado competitivo que pone a luchar entre sí a todas las partes, estableciendo sistemas de competencia injusta y guerras por la necesidad de detentar el poder y dominio de unas naciones sobre otras, de unos individuos sobre otros como imperativo de vida. Todas estas contradicciones ensombrecen el proyecto moderno. Lo anterior da la entrada para pensar la posibilidad de un nuevo discurso que celebra el fracaso de los ideales de la razón y la ilustración europea, llamado posmodernidad. Aquí los relatos de verdad científica y política dan paso a relatos locales, discontinuos de verdad, de poder, entrando con fuerza nuevas formas de contar, analizar la historia, las historias. La verdad, el poder unidimensional, la única historia son relatos uniformadores y totalitarios frente a los que hay que revelarse, aquí dicha crítica de Lyotard es sumamente productiva, pero sus seguidores hoy en día no ven la posibilidad de extender esta misma crítica al mundo contemporáneo.

Ahora bien, se dice que estamos vinculados a discontinuidades, relatos locales y heteromorfos de sociedad y cultura; la ciencia es un relato más de la producción científico-técnica, un saber que ha sido cambiado por las tecnologías de la información que producen en sí mismos verdades consumibles y no reflexivas. Pero si todo esto sucede, así como lo expresa Lyotard, ¿qué poder tiene el hombre contemporáneo

para oponerse a un sistema cada vez más injusto y opresor? Tanta heterogeneidad nucleada y atomizada tiende a aislar a los sujetos de una reflexión más general que les impide entender la realidad y actuar conforme a ella. Desmotiva y vuelve a las personas apáticas frente a su propia realidad. Si solo hay heterogeneidad cultural y discursiva, realidad fragmentada sin conexión y no podemos acceder a una imagen unificada del mundo social, se pregunta David Hervey (1998) «¿Cómo aspiramos a actuar en forma coherente con relación al mundo?» (p. 69). Además, ¿cómo pensar en la justicia social, que incluso Lyotard reconoce como una necesidad de las sociedades, pero a la que tampoco le brinda ninguna explicación ni fundamentación? Es precisamente a este relativismo y derrotismo al que se opone Habermas llamándolo neoconservadurismo.

En últimas, «se debate la posibilidad de si los humanos tenemos razones para aceptar que tenemos algún tipo de capacidad (razón) para determinar y fundar un comportamiento y una praxis con pretensiones humanas, justas racionales y universales» (Mardones, 1994, p. 22). Si no es así, entonces ¿cómo podemos pensar y construir posibilidades de justicia social y política, y si no existe dicha posibilidad, a qué estamos sometidos? Esto no parece afectar ni mover a la posmodernidad ni el compromiso reflexivo de muchos intelectuales actuales que siguen dicho pensamiento y que viven en una realidad de escritorio dando la espalda al sufrimiento humano.

## Conclusiones

Es algo claro, y la evidencia muestra que las filosofías del siglo XX han perdido las expectativas por las ideas de emancipación y de justicia y equidad que movían los relatos del siglo XVIII y XIX. Sin duda, la crisis moral de nuestro tiempo es una crisis de la filosofía moderna y de la ilustración, pero de aquella modernidad ilustrada que redujo todo el desarrollo humano a un mero cientificismo y positivismo meramente instrumental de la razón. Sin embargo, como se ha remarcado, el fracaso de muchas ideas del progreso moderno no debe llevar a posturas derrotistas y conservadoras como la posmodernidad. Como dice David Hervey: «es posible que los sentimientos modernistas hayan sido socavados, deconstruidos, superados o evitados, pero no hay certidumbre acerca de la coherencia o el significado de los sistemas de pensamiento que pudieron haberlos reemplazado» (Hervey, 1998, pp. 58-59). Sin duda, este es el gran inconveniente de lo que se llama posmodernidad: que hasta la hora sus propuestas no han sido mejores ni brindan posibilidades sólidas y críticas frente a la sumisión a la que el *statu quo* somete a los ciudadanos de todo el mundo. Posiblemente, la respuesta de ellos es que no les interesa proponer nada, y la cuestión así ya desvirtuaría cualquier posibilidad de crítica académica y científica desde lo social.

Así vista, más allá de las posibilidades críticas que presentó en un inicio, la posmodernidad parece desvanecerse, y sus esperanzadoras ideas del rescate de pequeños grupos, de subculturas que podían ampararse en estas posturas, hoy parecen menos sólidas que ayer. Dicho ahora, se van fragmentando y diluyendo por su falta de crítica y rigor conceptual frente a un sistema que los absorbe, y hace que pierdan entusiasmo, vitalidad a partir de su autoaislamiento, e incluso en el deseo que les brinda comodidad. Esto se produce por la atomización, fragmentación excesiva sin vínculo social solidario que les permita unirse a luchas comunes frente las injusticias actuales del sistema de consumo y de las políticas burocráticas del sistema. Esta es la situación de las luchas de identidades de los pequeños grupos minoritarios. Este parece ser hoy el resultado de las ideas posmodernas. Más bien parece ser que la posmodernidad ha domesticado cierto tipo de modernidad y racionalidad moderna patológica, reduciendo sus aspiraciones a un *laissez-faire* y eclecticismo mercantil y consumista sin ninguna finalidad. Frente a esto, las juventudes fuertes que salían a luchar por sus derechos humanos y de igualdad, por la educación, vivienda y demás derechos sociales, políticos y económicos se desvanecen frente a los centros comerciales donde se compra no solo objetos, sino estatus.

Todo lo anterior, creo, debe llevarnos a pensar en una racionalidad ético-comunicativa y crítica que fortalezca estas luchas desde el punto de vista normativo, en el mejor sentido propuesta por Habermas. Pero sin duda —y esto también como una idea crítica frente a la comunicación que propone Habermas— esta no debería ser impuesta por el eurocentrismo y la mera razón occidental, sino por una racionalidad abierta a las diferencias culturales, étnicas, no limitadas y subordinadas al mero liberalismo tradicional cerrado sobre sí, sobre su propio cristianismo protestante. Por ello, no está de más proponer algunos puntos importantes para la filosofía actual como conclusiones, aunque siempre abiertas.

La misión hoy de la filosofía es mostrar la necesidad de incrementar la *racionalidad comunicativa*, de renovarla en cada acto de comprensión libre, en cada acto de convivencia solidaria y en cada momento de individuación creativa, emancipatoria frente a un sistema de mercado alienador y homogeneizante. Hoy en día es fundamental pensar una sociedad más justa, donde la libertad y la igualdad, pues a partir de la diferenciación cultural esta todavía es una aspiración de la población mundial. El diálogo y la comunicación son fundamentales no solo para pensar y resolver dichas necesidades humanas, sino que la comunicación debe ser abierta a la comprensión del mundo y no determinada por un eurocentrismo, imperialismo cultural y colonialismo (multiculturalismo). Reconocer en el otro, (sea este un individuo o una cultura) su posibilidad de argumentar y expresar sus formas de vida y su experiencia es promover un diálogo no hegemónico. Reconocer otro tipo de saberes diferentes al occidental, como el indígena, campesino

u obrero, en pocas palabras, lo periférico debe ser determinante. Lo anterior permite entender diversas formas de economía, de socialización, de órdenes culturales. Esto es lo que se puede conocer cómo democratizar la democracia, el futuro de la reflexión filosófica de abrir camino por estas nuevas sendas sería una buena opción.

## Referencias

Berman, M. (1989) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI.

Bell, D. (1994) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. (Néstor A. Míguez, Trad). Alianza.

Hervey, D. (1998) *La condición posmoderna, Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu.

Hegel, G.W, F. (1991) *Lecciones de Estética*. Tomo I y II, Traducción del alemán de Raúl Gabas. Península

\_\_\_\_\_ (1994) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tomo I, II. Altaya.

Horkheimer, M. Adorno, T. (1969) *Dialéctica del iluminismo*. E. Sur.

Galbraith, J. K. (1985) *La sociedad opulenta*. Planeta Agostini.

Habermas, J. (1993) *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.

\_\_\_\_\_ (1999) *Teoría de la acción comunicativa, racionalidad de la acción y racionalidad social*, Tomo I. Taurus.

\_\_\_\_\_ (1999) *problemas de Legitimación en el capitalismo tardío*. Cátedra.

Habermas, J. Baudrillard, J. Said, E. Jameson, F. Crimp, D.; Foster, H.; Frampton, K.; Kraus, R.; Owens, C.; Ulmer, G. *En la condición posmoderna*, (2008). Kairós.

Kant, I. (2008) *Crítica de la razón práctica*, Edición Bilingüe. Fondo de cultura económica.

\_\_\_\_\_ (2009) *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.

- \_\_\_\_\_ (2004) *Filosofía de la Historia, Qué es la ilustración*. Caronte.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Edición bilingüe. Ariel.
- Friedman, M., Friedman, R., & Lladó, A. (1983). *Libertad de elegir*. Orbis.
- Morente, García Manuel. (2007) Prólogo en: *La crítica del juicio*. Espasa-Calpe.
- Rousseau, J. J. (1987) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Tecnos.
- Lyotard, J. F. (1993) *La condición posmoderna. Un informe sobre el saber*. Traducción de Mariano Antolín Rato. Rei.
- \_\_\_\_\_ (1987) *La posmodernidad, explicada a los niños*. Gedisa.
- Taylor, C. (2014) *Hegel y la sociedad moderna*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1969) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.

