

*Jürgen Habermas*

**El discurso  
filosófico  
de la modernidad**



Taurus Humanidades

**El discurso filosófico de la modernidad**

**Humanidades/Filosofía**

Otras obras del autor en Taurus:

*Conocimiento e interés*

*Pensamiento postmetafísico*

*Perfiles filosófico-políticos*

*La reconstrucción del materialismo histórico*

*Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción  
y racionalización social*

*Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funciona-  
lista*

*Jürgen Habermas*

**El discurso  
filosófico  
de la modernidad**

*(Doce lecciones)*

Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo



Taurus Humanidades

Título original: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*  
© 1985, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main  
ISBN: 3-518-57722-0

Primera edición: enero 1989  
Reimpresiones: mayo 1989, junio 1991 y septiembre 1993



Una editorial del grupo  
**Santillana** que edita en:

ESPAÑA	MÉXICO
ARGENTINA	PERÚ
COLOMBIA	PORTUGAL
CHILE	PUERTO RICO
EE. UU.	VENEZUELA

TAURUS EDICIONES

© 1989, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

© 1993, Santillana, S. A.

Elfo, 32. 28027 Madrid

ISBN: 84-306-1290-4

Depósito legal: M. 20.938-1993

Printed in Spain

Diseño: Zimmermann Asociados, S. L.

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida,  
ni en todo ni en parte,  
ni registrada en, o transmitida por,  
un sistema de recuperación de información,  
en ninguna forma ni por ningún medio,  
sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético,  
electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro,  
sin el permiso previo por escrito de la editorial.

A Rebekka,  
que me acercó  
al neoestructuralismo



## PREFACIO

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

Tras mi retorno a la Universidad de Francfort dediqué a este

---

<sup>1</sup> HABERMAS, *Kleine politische Schriften* I-IV, Francfort 1981, 444-464.

<sup>2</sup> J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, París 1979; sobre este libro cfr. A. HONNETH, «Der Affekt gegen das Allgemeine», en *Merkur*, n. 430, diciembre 1984, 893 ss.; R. RORTY, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en *Praxis International*, t. 4, n. 1, 1984, 32 ss.; también mi respuesta, en J. HABERMAS, «Questions and Counterquestions», en *Praxis International*, t. 4, n. 3, 1984.

<sup>3</sup> Cfr. P. BÜRGER, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Francfort 1983; H. R. JAUSS, «Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno», en L. von. FRIEDEBURG, J. HABERMAS (eds.), *Adorno-Konferenz*, Francfort 1983, 95 ss.; A. WELLMER, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Francfort 1985.

tema el semestre de verano de 1983 y el semestre de invierno de 1983-1984. Añadidas posteriormente y en este sentido ficticias son la lección quinta, que recoge un texto ya publicado<sup>4</sup>, y la última, que he redactado estos días. Las primeras cuatro lecciones las pronuncié por primera vez en el Collège de France en París en marzo de 1983. Otras partes constituyeron el tema de las Messenger Lectures que pronuncié en septiembre de 1984 en la Cornell University, Ithaca, Nueva York. Las tesis más importantes las traté también en seminarios que di en el Boston College. En las animadas discusiones que en todas esas ocasiones sostuve con colegas y estudiantes recibí múltiples sugerencias de las que retrospectivamente no es posible dejar constancia en notas a pie de página. En un tomo que aparece simultáneamente en edition Suhrkamp<sup>5</sup> recojo los complementos, más bien políticos, a este discurso filosófico de la Modernidad.

*Francfort, diciembre 1984*

J. H.

---

<sup>4</sup> Recogido en K. H. BOHRER (ed.), *Mythos und Moderne*, Francfort 1982, 415-430.

<sup>5</sup> J. HABERMAS, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Francfort 1985.

# LA MODERNIDAD: SU CONCIENCIA DEL TIEMPO Y SU NECESIDAD DE AUTOCERCORAMIENTO

## I

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

Pero Max Weber describe bajo el punto de vista de la racionalización no sólo la profanización de la *cultura* occidental sino

<sup>1</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, tomo I, Heidelberg 1973.

<sup>2</sup> Cfr. sobre este tema J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort 1981, tomo I, 225 ss.

sobre todo la evolución de las *sociedades* modernas. Las nuevas estructuras sociales vienen determinadas por la diferenciación de esos dos sistemas funcionalmente compenetrados entre sí que cristalizaron en torno a los núcleos organizativos que son la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático. Este proceso lo entiende Weber como institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines. A medida que la vida cotidiana se vio arrastrada por el remolino de esta racionalización cultural y social, se disolvieron también las *formas* tradicionales de vida diferenciadas a principios del mundo moderno mayormente en términos de estamentos profesionales. Con todo, la modernización del mundo de la vida no viene determinada solamente por las estructuras de la racionalidad con arreglo a fines. E. Durkheim y G. H. Mead vieron más bien los mundos de la vida determinados por un trato, convertido en reflexivo, con tradiciones que habían perdido su carácter cuasinatural; por la universalización de las normas de acción y por una generalización de los valores, que, en ámbitos de opción ampliados, desligan la acción comunicativa de contextos estrechamente circunscritos; finalmente, por patrones de socialización que tienden al desarrollo de «identidades del yo» abstractas y que obligan a los sujetos a individuarse. Ésta es a grandes rasgos la imagen de la modernidad tal como se la representaron los clásicos de la teoría de la sociedad.

Hay el tema de Max Weber aparece a una luz distinta —y este cambio de perspectiva se debe, así al trabajo de los que apelan a él, como al trabajo de sus críticos. El vocablo «modernización» se introduce como término técnico en los años cincuenta; caracteriza un enfoque teórico que hace suyo el problema de Max Weber, pero elaborándolo con los medios del funcionalismo sociológico. El concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc. La teoría de la modernización practica en el concepto de *modernidad* de Max Weber una abstracción preñada de consecuencias. Desgaja a la modernidad de sus orígenes

moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo. Rompe además la conexión interna entre modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental, de modo que los procesos de modernización ya no pueden entenderse *como* racionalización, como objetivación histórica de estructuras racionales. James Coleman ve en ello la ventaja de que tal concepto de modernización, generalizado en términos de teoría de la evolución, ya no necesita quedar gravado con la idea de una culminación o remate de la modernidad, es decir, de un estado final tras el que hubieran de ponerse en marcha evoluciones «postmodernas»<sup>3</sup>.

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

---

<sup>3</sup> Artículo «Modernization», en *Encycl. Soc. Science*, tomo 10, 386 ss.

a la cultura moderna porque «las posibilidades radicadas en ella han sido ya desarrolladas en sus contenidos básicos. Se han descubierto las contraposibilidades y antítesis, y se las ha incluido en la cuenta, de modo que en adelante las mudanzas en las premisas se hacen cada vez más improbables... Si ustedes tienen esta idea percibirán cristalización incluso en un ámbito tan movido y variopinto como es la pintura moderna»<sup>4</sup>. Como la «historia de las ideas está concluida», Gehlen puede constatar con alivio «que hemos desembocado en una posthistoria» (*ibid.*, 323). Y con Gottfried Benn nos da este consejo: «Haz economías con tu capital». Este adiós *neoconservador* a la Modernidad no se refiere, pues, a la desenfadada dinámica de la modernización social, sino a la vaina de una autocomprensión cultural de la modernidad, a la que se supone superada<sup>5</sup>.

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

---

<sup>4</sup> A. GEHLEN, «Über kulturelle Kritallisation», en A. GEHLEN, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963, 321.

<sup>5</sup> Leo en un artículo de H. E. HOTHUSEN, «Heimweh nach Geschichte», en *Merkur*, n. 430, diciembre 1984, 916, que Gehlen pudo tomar la expresión «Posthistoire» de Hendrik de Man, un amigo cuyo pensamiento estaba próximo al de Gehlen.

al anarquismo «irrebasable por el pensamiento», en cuyo signo se pone en marcha la postmodernidad.

Cualesquiera sean las diferencias entre estos tipos de teoría de la modernidad, ambos se distancian del horizonte categorial en que se desarrolló la autocomprensión de la modernidad europea. Ambas teorías de la postmodernidad pretenden haberse sustraído a ese horizonte, haberlo dejado tras de sí como horizonte de una época pasada. Pues bien, fue Hegel el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad; a Hegel será menester recurrir, por tanto, si queremos entender qué significó la *interna* relación entre modernidad y racionalidad, que hasta Max Weber se supuso evidente de suyo y que hoy parece puesta en cuestión. Tendremos que cerciorarnos del concepto hegeliano de modernidad para poder valorar si la pretensión de aquellos que ponen su análisis bajo premisas *distintas* es o no es *de recibo*; pues *a priori no puede rechazarse la sospecha de que el pensamiento postmoderno se limite a autoatribuirse una posición transcendente cuando en realidad permanece prisionero de las premisas de la autocomprensión moderna hechas valer por Hegel. No podemos excluir de antemano que el neoconservadurismo, o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad no estén probando sino una nueva rebelión contra ella. Pudiera ser que bajo ese manto de postilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contrailustración.*

## II

Hegel empieza utilizando el concepto de modernidad en contextos históricos como concepto de época: la «*neue Zeit*» es la «*época moderna*»<sup>6</sup>. Lo cual se corresponde con el modo de hablar de ingleses y franceses: *modern times* o *temps modernes* designan en torno a 1800 los tres últimos siglos transcurridos hasta entonces. El descubrimiento del «*Nuevo Mundo*», así como el Renacimiento y la Reforma —acontecimientos que se producen todos tres en torno a 1500— constituyen la divisoria entre la

---

<sup>6</sup> Para lo que sigue, cfr. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Francfort 1979.

Edad Moderna y la Edad Media. Con estas expresiones deslinda también Hegel, en sus lecciones de filosofía de la historia, el mundo cristiano-germánico, que surgió, por su parte, de la antigüedad romana y griega. La clasificación hoy todavía usual (por ejemplo para la provisión de cátedras de historia) en Edad Moderna, Edad Media, y Antigüedad (historia moderna, antigua y media) sólo pudo formarse una vez que las expresiones edad «nueva» o «moderna» (mundo «nuevo» o «moderno») hubieron perdido su carácter puramente cronológico pasando a designar el carácter distintivo de una época enfáticamente «nueva». Mientras que en el occidente cristiano la «nova aetas» había significado la edad todavía por venir, la aetas venidera que despuntará el último día —como ocurre todavía en la «filosofía de las edades del mundo» de Schelling—, el concepto profano de época moderna expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya: significa la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo nuevo futuro. Con lo cual la cesura que representa el nuevo comienzo queda trasladada del futuro al pasado, es decir, a los inicios del mundo moderno. Sólo en el curso del siglo XVIII queda retrospectivamente entendida como tal comienzo la mudanza de época que se produce en torno a 1500. Como test utiliza R. Koselleck la pregunta de cuándo «nostrum aevum», nuestro tiempo, empieza a recibir la denominación de «nova aetas» —la denominación de Edad moderna<sup>7</sup>.

Koselleck muestra cómo la conciencia histórica que se expresa en el concepto de «nova aetas» o «Edad Moderna» constituye una mirada transida de filosofía de la historia: un hacerse reflexivamente cargo de la propia posición desde el horizonte de la historia en su conjunto. También el colectivo singular «historia», que Hegel utiliza ya como evidente de suyo, es una acuñación del siglo XVIII: «La “Edad Moderna” presta a la totalidad del pasado la cualidad de una historia universal... El diagnóstico de la Edad Moderna y el análisis de las épocas pasadas guardan una recíproca y cabal correspondencia»<sup>8</sup>. A esto responden la nueva experiencia del progreso y de la aceleración de los acontecimientos históricos, y la idea de la simultaneidad cronológica de evoluciones históricamente asimiladas<sup>9</sup>. Es entonces cuando se

---

<sup>7</sup> R. KOSELLECK, «Neuzeit», en KOSELLECK (1979), 314.

<sup>8</sup> KOSELLECK (1979), 327.

<sup>9</sup> KOSELLECK (1979), 321 ss.

constituye la idea de historia como un proceso unitario generador de problemas, a la vez que el tiempo es vivido como recurso escaso para la solución de problemas que apremian, es decir, como presión del tiempo. El «espíritu de la época», una de las expresiones nuevas que inspiran a Hegel, caracteriza a la actualidad como un momento de tránsito que se consume en la conciencia de la aceleración del presente y en la expectativa de la heterogeneidad del futuro: «No es difícil ver», dice Hegel en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, «que nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y de tránsito a un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo de su existencia y mundo de ideas vigentes hasta aquí y está en trance de hundirlo en el pasado y anda entregado al trabajo de su transformación... La frivolidad y aburrimiento que desgarran lo existente, la añoranza indeterminada de algo desconocido, son los mensajeros de que algo nuevo se aproxima. Este gradual desmoronamiento... queda interrumpido por un orto que cual relámpago pinta de un golpe la imagen de un nuevo mundo»<sup>10</sup>.

Como el mundo nuevo, el mundo moderno, se distingue del antiguo por estar abierto al futuro, el inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo. A la conciencia histórica de la modernidad pertenece, por tanto, el deslinde entre «lo novísimo» y lo moderno: la actualidad como historia del presente dentro del horizonte de la Edad Moderna, pasa a ocupar un lugar prominente. También Hegel entiende «nuestro tiempo» como «tiempo novísimo». Pone el comienzo de la actualidad en la cesura que la Ilustración y la Revolución francesa representaron para sus contemporáneos más reflexivos de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX: Con este «glorioso amanecer» hemos aquí, piensa todavía el anciano Hegel, «en el último estadio de la historia, en nuestro mundo, en nuestros días...»<sup>11</sup> Una actualidad que desde el horizonte de la Edad Moderna se entiende a sí misma como la actualidad del tiempo novísimo no tiene más remedio que vivir y reproducir como *renovación continua* la ruptura que la Edad Moderna significó con el pasado.

A esto responden los conceptos de movimiento que en el

---

<sup>10</sup> G. W. HEGEL, *Suhrkamp-Werkausgabe*, tomo 3, 18 s.; en lo que sigue, citada como H.

<sup>11</sup> H., tomo 12, 524.

siglo XVIII, o surgen junto con la expresión «época moderna», o reciben su nuevo significado que sigue en pie hasta nuestros días: revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, espíritu de la época, etc.<sup>12</sup> Estas expresiones se convirtieron también en términos claves de la filosofía de Hegel. Arrojan luz sobre el problema que con la conciencia histórica que se entiende a sí misma con la ayuda del concepto distintivo y enfático de «Edad Moderna» se plantea a la cultura occidental: La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad de sí misma*. La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma. Esto explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de los intentos proseguidos sin descanso hasta nuestros días de «fijarse», de «constatarse» a sí misma. H. Blumenberg se vio en la necesidad, no hace todavía muchos años, de defender con gran aparato histórico la *legitimidad o el derecho propio de la Edad Moderna* contra las construcciones que hacen valer una radical deuda de la Edad Moderna con los testadores que son el cristianismo y la antigüedad: «No es evidente de suyo que para una época se plantee el problema de su legitimidad histórica, así como tampoco es de suyo evidente que en general se entienda como época. Para la época moderna este problema late en la pretensión de representar y poder representar una ruptura radical con la tradición, y en el malentendido que esa pretensión significa en relación con la realidad histórica, que nunca puede iniciar nada nuevo de raíz»<sup>13</sup>. Blumenberg alega como prueba una manifestación del joven Hegel: «Fuera de algunas tempranas tentativas quedó reservado preferentemente a nuestros días el reivindicar como propiedad del hombre, al menos en la teoría, los tesoros que habían sido desperdiciados en el cielo. ¿Pero qué época tendrá la fuerza de hacer valer ese derecho, y tomar posesión de ellos?»<sup>14</sup>

El problema de una justificación de la modernidad desde sí misma adviene por primera vez a la conciencia en el ámbito de la crítica estética. Esto queda patente si se considera la historia

---

<sup>12</sup> R. KOSELLECK, «Erfahrungsraum und Erwartungshorizont», en KOSELLECK (1979), 349 ss.

<sup>13</sup> H. BLUMENBERG, *Legitimität der Neuzeit*, Francfort 1966, 72.

<sup>14</sup> H., tomo I, 209.

conceptual de la expresión «moderno»<sup>15</sup>. El proceso de distanciamiento respecto al modelo del arte antiguo se inicia a principios del siglo XVIII con la famosa *querelle des anciens et des modernes*<sup>16</sup>. El partido de los *modernos* reacciona contra la auto-comprensión del clasicismo francés asimilando el concepto aristotélico de perfección al de progreso, tal como éste venía sugiriendo por la ciencia moderna de la naturaleza. Los «modernos» ponen en cuestión el sentido de la imitación de los modelos antiguos con argumentos histórico-críticos, elaboran frente a las normas de una belleza en apariencia sustraída al tiempo, de una belleza absoluta, los criterios de una belleza sujeta al tiempo o relativa y articulan con ello la autocomprensión de la Ilustración francesa como comienzo de una nueva época. Aunque el sustantivo «modernitas» (junto con el par de adjetivos contrapuestos «antiqui/moderni») venía utilizándose ya desde la antigüedad tardía en un sentido cronológico, en las lenguas europeas de la Edad Moderna el adjetivo «moderno» sólo se sustantiva bastante tarde, a mediados del siglo XIX, y ello empieza ocurriendo en el terreno de las bellas artes. Esto explica por qué la expresión «modernidad», «modernité» ha mantenido hasta hoy un núcleo semántico de tipo estético que viene acuñado por la autocomprensión del arte vanguardista<sup>17</sup>.

Para Baudelaire se confundían en ese momento la experiencia *estética* con la experiencia *histórica* de la modernidad. En la experiencia fundamental de la modernidad estética se agudiza el problema de la autofundamentación porque aquí el horizonte de la experiencia del tiempo se contrae a una subjetividad decentrada, liberada de las convenciones perceptivas de la vida cotidiana. Para Baudelaire la obra de arte moderno ocupa por ello un lugar singular en el punto de intersección de los ejes actualidad y eternidad: «La modernidad es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, es la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y

---

<sup>15</sup> H. U. GUMBRECHT, artículo «Modern», en O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, tomo 4, 93 ss.

<sup>16</sup> H. R. JAUSS, «Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der "Querelle des Anciens et Modernes"» en H. KUHN, F. WIEDMANN (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich 1964, 51 ss.

<sup>17</sup> Para lo que sigue me baso en H. R. JAUSS, «Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität», en H. R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt 1970, 11 ss. Cfr. también H. R. JAUSS en FRIEDEBURG, HABERMAS (1983), 95 ss.

lo inmutable»<sup>18</sup>. En punto de referencia de la modernidad se convierte ahora la actualidad que se consume a sí misma, que ocupa la extensión de un tiempo de tránsito, de un «tiempo novísimo» —de unos decenios de duración— constituido en el centro de la nova aetas o Edad Moderna. La actualidad ni siquiera puede obtener ya su autoconciencia de la oposición a una época rechazada o superada, de su oposición a una figura del pasado. La actualidad sólo puede constituirse como punto de intersección de la actualidad y la eternidad. Con este contacto inmediato de actualidad y eternidad, la modernidad no escapa a su caducidad, pero sí a la trivialidad: en la comprensión de Baudelaire la modernidad tiene como norte el que el momento transitorio encuentre confirmación como pasado auténtico de una actualidad futura<sup>19</sup>. La modernidad se acredita como aquello que en algún momento será *clásico*; «clásico» sólo puede ser en adelante el «relámpago» del orto de un nuevo mundo, que ciertamente no puede tener consistencia sino que con su primera aparición sella también ya su propio hundimiento. Esta comprensión del tiempo radicalizada una vez más en el surrealismo funda la *afinidad* de la *modernidad* con la *moda*.

Baudelaire parte del resultado de la famosa disputa entre antiguos y modernos, pero desplaza de forma característica los acentos entre lo bello absoluto y lo bello relativo: «Lo bello está hecho de un elemento eterno, invariable... y de un elemento relativo, circunstancial..., que viene representado por la época, la moda, la moral, la pasión. Sin este segundo elemento que es, por así decirlo, la envoltura jocunda, reluciente, que abre el apetito para el pastel divino, el primer elemento sería... indigerible para la naturaleza humana»<sup>20</sup>. El crítico de arte Baudelaire subraya en la pintura moderna el aspecto «de la belleza fugaz, pasajera de la vida actual», «el carácter de aquello que con permiso del lector hemos llamado la “Modernidad”»<sup>21</sup>. Baudelaire entrecomilla el término «modernidad»; es consciente del

---

<sup>18</sup> Ch. BAUDELAIRE, «Le peintre de la vie moderne», en *Oeuvres complètes*, 2, París 1976, 695.

<sup>19</sup> «En una palabra, para que toda modernidad sea digna de convertirse en antigüedad es menester se le haya extraído la belleza misteriosa que la vida humana pone involuntariamente en ella» (BAUDELAIRE, *Oeuvres complètes*, 2, París 1976, 695).

<sup>20</sup> BAUDELAIRE, *Oeuvres complètes*, 2, 685.

<sup>21</sup> *Oeuvres complètes*, 2, 724.

uso nuevo, terminológicamente arbitrario de ese vocablo. Conforme a ese uso la obra auténtica de arte permanece radicalmente ligada al instante de su aparición; al consumirse en actualidad, puede detener el flujo regular de las trivialidades, romper la normalidad y colmar el impercedero deseo de belleza durante el instante en que se establece esa fugaz conexión entre lo eterno y lo actual.

Sólo bajo el disfraz que es el vestido del tiempo se nos muestra la belleza eterna; este carácter lo confirma más tarde Benjamin con su concepto de imagen dialéctica. La obra de arte moderna está bajo el signo de la unión de lo auténtico con lo efímero. Este carácter de actualidad funda también la afinidad del arte con la moda, con lo nuevo, con la óptica del ocioso, tanto del genio, como del niño, a quienes falta la pantalla protectora que son las formas de percepción convencionales y que por tanto se sienten expuestos sin protección alguna a los ataques de la belleza, a los ataques de los estímulos transcendentales ocultos en lo más cotidiano. El papel del dandy consiste entonces en tornar ofensivo este tipo de extracotidianidad sufrida y hacer demostración de la extracotidianidad con medios provocativos<sup>22</sup>. El dandy une el ocio y la moda con el placer de impresionar sin dejarse nunca impresionar. Es un experto en el fugaz placer del instante del que brota lo nuevo: «Busca ese algo que con permiso del lector he llamado “modernidad”, pues no se me ofrece mejor vocablo para expresar la idea de que estoy hablando. Se trata para él de arrancar de la moda lo que lo histórico tiene de poético, lo que lo fugaz tiene de eterno»<sup>23</sup>.

- Walter Benjamin hace suyo este motivo en un intento de hallar, todavía solución a la paradójica tarea de cómo de la contingencia de una modernidad devenida absolutamente transitoria cabría obtener criterios *proprios*. Mientras que Baudelaire se había contentado con la idea de que la constelación del tiempo y eternidad acontece en la obra de arte auténtica, Benjamin quiere retraducir esta experiencia estética fundamental en una

---

<sup>22</sup> Todos participan del mismo carácter de oposición y revuelta; todos son representantes de lo mejor que hay en el orgullo humano, de esa necesidad tan rara hoy en día de combatir y destruir la trivialidad.» Baudelaire, *Oeuvres complètes*, 2. 711.

<sup>23</sup> BAUDELAIRE, *Oeuvres complètes*, 2, 694.

relación histórica. Forma el concepto de «ahora» (*Jetztzeit*), un ahora que lleva incrustadas astillas del tiempo mesiánico o de la consumación del tiempo, y lo hace valiéndose del motivo de la imitación que, aunque sutilizado hasta el extremo, cabe rastrear en los fenómenos de la moda: «La Revolución Francesa se entendía como una Roma rediviva. Citaba a la vieja Roma exactamente como la moda cita un traje del pasado. La moda tiene un fino olfato para lo actual por más que lo actual se esconda en la maleza del pasado. La moda es el salto de tigre hacia el pasado... Ese mismo salto que bajo el cielo libre de la historia es el salto dialéctico, que fue como Marx entendió la Revolución»<sup>24</sup>. Benjamin no solamente se rebela contra la normatividad *prestada* de que hace gala una comprensión de la historia extraída de la imitación de modelos, sino que lucha también contra las dos concepciones que, ya sobre el suelo de la comprensión moderna de la historia, tratan de neutralizar y detener la provocación de lo nuevo y de lo absolutamente inesperado. Se vuelve por un lado contra la idea de un tiempo homogéneo y vacío que queda lleno por la «obtusa fe en el progreso», que caracteriza al evolucionismo y a la filosofía de la historia, y por otro contra aquella neutralización de todos los criterios que el historicismo impulsa cuando encierra la historia en un museo «dejando discurrir entre sus dedos la secuencia de los hechos históricos como si de un rosario se tratara»<sup>25</sup>. El modelo es Robespierre, quien conjura y llama a actualidad al pasado cargado de «ahora» que representa la antigua Roma, un pasado *que se corresponde* con la actualidad, para romper el inerte continuo de la historia. Así como Robespierre trata de mover el inerte discurrir de la historia como con un shock engendrado en términos surrealistas, para obligarlo a detenerse, así también una modernidad volatilizada en actualidad, en cuanto alcanza la autenticidad de un «ahora», tiene que extraer su normatividad de las imágenes de los pasados *aducidos* que en esa actualidad especularmente se reflejan. Éstos ya no son percibidos como pasados que fueran ejemplares de por sí. El modelo de Baudelaire del creador de moda ilumina más bien la creatividad que establece una contraposición entre el acto

---

<sup>24</sup> W. BENJAMIN, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften*, tomo I, 2, 701.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 704.

de clarividente rastreo de tales correspondencias y el ideal estético de la imitación de los modelos clásicos.

*Excurso sobre las tesis  
de Filosofía de la Historia de Benjamin*

La conciencia del tiempo que se expresa en las tesis de filosofía de la historia de Benjamin<sup>26</sup> no es fácil de clasificar. Es evidente que el concepto de «ahora» establece una peculiar conexión entre experiencias surrealistas y motivos de la mística judía. La idea de que el instante auténtico de una actualidad innovadora interrumpe el continuo de la historia y se sustrae al homogéneo discurrir de ésta, se nutre de ambas fuentes. La iluminación profana del *shock*, al igual que la unión mística con la aparición del Mesías, impone una detención, una cristalización del acontecer que el instante transe. A Benjamin le importa no sólo la renovación enfática de una conciencia para la que «cada segundo es una pequeña puerta por la que podría aparecer el Mesías» (tesis 18), sino que más bien, en torno al eje del «ahora», Benjamin invierte el signo de la orientación radical hacia el futuro que caracteriza en general a la modernidad, hasta el punto de trocarla en una orientación aún más radical hacia el pasado. La esperanza de lo nuevo futuro sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido. El signo de una detención mesiánica del acontecer lo entiende Benjamin como «oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido» (tesis 17).

R. Koselleck, en el marco de sus investigaciones sobre la historia de los conceptos en que se autointerpreta la modernidad, ha caracterizado la conciencia moderna del tiempo, entre otras cosas, por la creciente diferencia entre el «espacio de experiencia» y el «horizonte de expectativas»: «Mi tesis es que en la época moderna la diferencia entre experiencia y expectativa se agranda cada vez más, o dicho con más exactitud, que la Edad Moderna sólo pudo entenderse como una *nova aetas* desde que las expectativas comenzaron a alejarse cada vez más de las experiencias hechas hasta entonces»<sup>27</sup>. La orientación específica hacia el fu-

---

<sup>26</sup> En *Gesammelte Schriften*, tomo I, 2.

<sup>27</sup> R. KOSELLECK, «Erfahrungsraum und Erwartungshorizont», en KOSELLECK (1979), 359.

turo que caracteriza a la Edad Moderna sólo se forma a medida que la modernización social deshace con violencia el espacio de experiencia viejo-europeo característico de los mundos de la vida campesino y artesano, lo moviliza, y lo devalúa en lo que a directrices para la formación de expectativas se refiere. El lugar de aquellas experiencias tradicionales de las generaciones pasadas lo ocupa ahora una experiencia de progreso, que presta al horizonte de expectativas anclado hasta entonces en el pasado una «cualidad históricamente nueva, una permanente cualidad global de tono utópico»<sup>28</sup>.

Verdad es que Koselleck no tiene en cuenta la circunstancia de que el concepto de progreso no sólo sirvió para mundanizar las esperanzas escatológicas y para abrir un horizonte utópico de expectativas, sino también para, con ayuda de construcciones teleológicas de la historia, volver a obturar el futuro como *frente* de desasosiego. La polémica de Benjamin contra el achatamiento que en términos de teoría de la evolución social puede experimentar la concepción que el materialismo histórico tiene de la historia, se dirige contra tal degeneración de la conciencia del tiempo abierta al futuro, propia de la modernidad. Cuando el progreso se coagula en norma histórica, queda eliminada de la referencia al futuro, propia de la actualidad, la cualidad de lo nuevo, el énfasis en la impredecibilidad de todo comienzo. En este aspecto el historicismo es simplemente para Benjamin un equivalente funcional de la filosofía de la historia. El historiador que se pone en el lugar de todas las épocas y que todo lo entiende reúne la masa de los hechos, esto es, el decurso objetivo de la historia, en una simultaneidad ideal, para llenar con ella «el tiempo homogéneo y vacío». Con ello priva a la referencia al futuro, que caracteriza a la actualidad, de toda relevancia para la comprensión del pasado: «El materialista histórico no puede renunciar al concepto de una actualidad que no es tránsito, sino que, transiendo el tiempo, es detención del acontecer. Pues este concepto es precisamente el que define la actualidad en que él está escribiendo historia para su persona. El historicismo presenta la imagen “eterna” del pasado, el materialista histórico hace una experiencia con ese pasado que es única»<sup>29</sup> (tesis 16).

---

<sup>28</sup> KOSELLECK (1979), 363.

<sup>29</sup> «No es nunca un documento de la cultura sin ser al propio tiempo un documento de la barbarie. Y al igual que no está libre de barbarie, tampoco lo

Veremos que la conciencia moderna del tiempo, en la medida en que se articula en testimonios literarios, ha tendido a relajarse una y otra vez, y que una y otra vez hubo que renovar su vitalidad mediante un pensamiento histórico radical: desde los jóvenes hegelianos, pasando por Nietzsche y Yorck de Warthenburg, hasta Heidegger. Ese mismo impulso determina la tesis de Benjamin; sirven a la renovación de la conciencia moderna del tiempo. Pero Benjamin incluso se siente insatisfecho con la variante de pensamiento histórico que hasta ese momento pudo considerarse radical. El pensamiento histórico radical puede caracterizarse por la idea de historia entendida como una trama de influencias y efectos (*Wirkungsgeschichte*). Nietzsche le dio el nombre de consideración crítica de la historia. El Marx de «el 18 Brumario» practicó este tipo de pensamiento histórico, y el Heidegger de *Ser y Tiempo* lo ontologizó. Sin embargo, incluso en la estructura que Heidegger coagula en existenciario de la historicidad cabe aún percibir con claridad una cosa: el horizonte de expectativas determinadas por la actualidad, abierto hacia el futuro, dirige hacia el pasado nuestra intervención y acometida. Al apropiarnos orientándonos hacia el futuro experiencias del pasado, la actualidad auténtica se acredita como el lugar de prosecución de la tradición a la vez que de innovación —la primera es imposible sin la segunda, y ambas se funden en la objetividad del plexo que representa la historia como trama de influencias y efectos.

Ahora bien, existen distintas lecturas de esta idea de la historia como trama de efectos, según el grado de continuidad y discontinuidad que haya que asegurar o establecer: una lectura conservadora (Gadamer), una lectura conservadora-revolucionaria (Freyer) y una lectura revolucionaria (Korsch). Pero siempre la mirada orientada al futuro desde la actualidad, se dirige a un pasado al que, como *prehistoria* suya, va ligado en cada caso lo que es nuestra actualidad por medio de la cadena de un destino general. Dos momentos son determinantes en esta conciencia del tiempo: por un lado el lazo que representa la trama de influjos históricos que determinan la continuidad del acontecer de una tradición, trama en la que incluso queda inserta la acción revo-

---

está el proceso de tradición, por el que ha ido pasando de una mano a otra» (tesis 7).

lucionaria; y por otro, la predominancia del horizonte de expectativas sobre el potencial de experiencias históricas objeto de apropiación.

Benjamin no discute explícitamente con esta conciencia que ve en la historia una trama de influjos. Pero de lo que escribe se infiere que desconfía, tanto del tesoro de bienes culturales transmitidos que han de pasar a posesión de la actualidad, cuanto de la asimetría de la relación entre las actividades apropiadoras que ha de emprender una actualidad orientada hacia el futuro y los objetos del pasado que son término de la apropiación. Por ello Benjamin practica una *drástica inversión* entre el horizonte de expectativas y el espacio de experiencia. Atribuye a todas las épocas pasadas un horizonte de expectativas no satisfechas y a la actualidad orientada hacia el futuro la tarea de revivir de tal suerte en el recuerdo un pasado que en cada caso se corresponda con ella, que podamos satisfacer las expectativas de ese pasado con nuestra fuerza mesiánica débil. Practicada esta inversión, pueden compenetrarse dos ideas: la convicción de que la continuidad del plexo que representa la tradición viene fundada tanto por la barbarie como por la cultura; y la idea de que cada generación actual no sólo es responsable del destino de las generaciones futuras, sino también del destino que sin merecerlo sufrieron generaciones pasadas. Esta necesidad de redención de épocas pasadas que mantienen sus esperanzas dirigidas en cada caso a nosotros, nos trae a la memoria aquella idea familiar tanto a la mística judía como a la mística protestante, de la responsabilidad del hombre por el destino de un Dios que en el acto de creación se despojó de su omnipotencia para dejar espacio a la igual de noble libertad del hombre.

Pero tales referencias a las raíces místicas de estos temas no aclaran mucho. Lo que Benjamin tiene en mientes es la idea bien profana de que el universalismo ético ha de tomar también en serio la injusticia ya sucedida y a todas luces irreversible; de que se da una solidaridad entre los nacidos después y los que les han precedido, una solidaridad con todos los que por la mano del hombre han sido heridos alguna vez en su integridad corporal o personal; y que esa solidaridad sólo puede testimoniarse y generarse por la memoria. Aquí la fuerza liberadora del recuerdo no se refiere, como desde Hegel hasta Freud, a la disolución del poder del pasado sobre el presente sino al pago de una deuda que la actualidad tiene contraída con el pasado: «Pues es una

imagen irrecuperable del pasado la que amenaza con desaparecer con toda actualidad que no se ve aludida por ella» (tesis 5).

En el contexto de esta primera lección este excursus tiene por objeto mostrar cómo Benjamin teje motivos de origen totalmente distinto para radicalizar una vez más la conciencia histórica, la conciencia que ve en la historia una trama de influjos. El desacoplamiento del horizonte de expectativas respecto al potencial de experiencia transmitido posibilita en primer lugar, como muestra Koselleck, la contraposición entre una *nova aetas* que vive por derecho propio y aquellas épocas pasadas de las que la Edad Moderna se desliga. Con ese desacoplamiento había sufrido una mudanza específica la constelación que forma la actualidad con el pasado y el futuro. Bajo la presión de los problemas que apremian desde el futuro, una actualidad llamada a una actividad históricamente responsable cobra, por un lado, un predominio sobre un pasado que por su propio interés tiene, empero, que apropiarse. Por otro lado, una actualidad devenida absolutamente transitoria se siente obligada a dar cuenta de sus intervenciones y omisiones. Al hacer Benjamin extensiva a épocas pasadas esa responsabilidad orientada hacia el futuro, la constelación se muda una vez más: la relación cargada de tensión con las expectativas que básicamente nos abre el futuro se da ahora la mano de forma inmediata con la relación con un pasado movilizado a su vez por expectativas. La presión que ejercen los problemas del futuro se multiplica con la presión que ejerce el futuro pasado (y aún no cumplido). Pero a la vez este giro de ejes permite corregir el secreto narcisismo de la conciencia histórica. Pues no son sólo las generaciones futuras sino también las generaciones pasadas las que importunan con sus pretensiones a la fuerza mesiánica débil de las presentes. La reparación anamnética de una injusticia que ciertamente no se puede deshacer pero que a lo menos puede reconciliarse virtualmente mediante el recuerdo, liga la actualidad a la trama comunicativa de una solidaridad histórica universal. Esta anámnesis constituye el contrapeso decentrado contra la peligrosa concentración de la responsabilidad, con que la conciencia moderna del tiempo, orientada exclusivamente hacia el futuro, ha cargado a una actualidad problemática, convertida, por así decirlo, en nudo<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr. el estudio de H. PEUKERT sobre la «Aporía de la solidaridad anamnética» en H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale*

### III

Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugerencias normativas del pasado que quedan extramuros de ella. Ciertamente que en el curso de una crítica a la tradición, que hace suyas experiencias de la Reforma y el Renacimiento y que reacciona a los inicios de la ciencia moderna de la naturaleza, la filosofía moderna, desde la escolástica tardía hasta Kant, es ya también una expresión de la autocomprensión de la modernidad. Pero sólo a fines del siglo XVIII se agudiza el problema del *autocercioramiento* de la modernidad hasta el punto de que Hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, por cierto, *como el problema fundamental* de su filosofía. El desasosiego ante el hecho de que una modernidad carente de modelos tenga que lograr estabilizarse a sí misma dejando atrás las desgarraduras que ella misma genera lo concibe Hegel como «fuente de la necesidad de la filosofía»<sup>31</sup>. Cuando la modernidad deviene consciente de sí misma surge una necesidad de autocercioramiento que Hegel entiende como necesidad de filosofía. Ve la filosofía puesta ante la tarea de aprehender *su tiempo* (y para Hegel ese tiempo es la Edad Moderna) en conceptos. Hegel está convencido de que no es posible obtener el concepto que la filosofía se hace de sí misma, con independencia del concepto filosófico de modernidad.

» Hegel descubre en primer lugar como *principio* de la Edad Moderna la *subjetividad*. A partir de ese principio explica simultáneamente la superioridad del mundo moderno y su propensión a las crisis; ese mundo hace experiencia de sí mismo como mundo del progreso y a la vez del espíritu extrañado. De ahí que la primera tentativa, la tentativa de Hegel, de traer la modernidad a concepto vaya de la mano de una crítica de la modernidad.

En términos generales Hegel ve caracterizada la Edad Moderna por un modo de relación del sujeto consigo mismo, que él denomina subjetividad: «El principio del mundo reciente es

---

*Theologie*, Düsseldorf 1976, 273 ss.; también mi réplica a H. Ottmann en J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort 1984, 514 ss.

<sup>31</sup> H., tomo 2, 20.

en general la libertad de la subjetividad, el que puedan desarrollarse, el que se reconozca su derecho a todos los aspectos esenciales que están presentes en la totalidad espiritual»<sup>32</sup>. Cuando Hegel caracteriza la fisonomía de la *Edad Moderna* (o del mundo moderno), explica la «subjetividad» por la «libertad» y la «reflexión»: «La grandeza de nuestro tiempo consiste en que se reconoce la libertad, la propiedad del espíritu de estar en sí cabe sí»<sup>33</sup>. En este contexto la expresión subjetividad comporta sobre todo cuatro connotaciones: a) *individualismo*: en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones<sup>34</sup>; b) *derecho de crítica*: el principio del mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre como justificado<sup>35</sup>; c) *autonomía de la acción*: pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos<sup>36</sup>; d) finalmente la propia *filosofía idealista*: Hegel considera como obra de la Edad Moderna el que la filosofía aprehenda la idea que se sabe a sí misma<sup>37</sup>.

Los *acontecimientos históricos claves* para la implantación del principio de la subjetividad son *la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa*. Con Lutero la fe religiosa se torna reflexiva; en la soledad de la subjetividad el mundo divino se ha transformado en algo puesto mediante nosotros<sup>38</sup>. Contra la fe en la autoridad de la predicación y de la tradición el protestantismo afirma la dominación de un sujeto que reclama insistentemente la capacidad de atenerse a sus propias intelecciones: la hostia sólo puede considerarse ya como masa de harina y las reliquias sólo como huesos<sup>39</sup>. Aparte de eso, frente al derecho históricamente existente, la proclamación de los derechos del hombre y el código de Napoleón han hecho valer el principio de la libertad de la voluntad como fundamento sustancial del Estado: «Se considera el derecho y la eticidad como algo fundado sobre el suelo presente de la voluntad del hombre, pues antes sólo se

---

<sup>32</sup> H., tomo 7, 439; para afirmaciones similares, cfr. la entrada «Moderne Welt», *Werkausgabe*, Registerband, 417 s.

<sup>33</sup> H., tomo 20, 329.

<sup>34</sup> H., tomo 7, 311.

<sup>35</sup> H., tomo 7, 485.

<sup>36</sup> H., tomo 18, 493.

<sup>37</sup> H., tomo 20, 458.

<sup>38</sup> H., tomo 16, 349.

<sup>39</sup> H., tomo 12, 522.

imponían externamente como mandato de Dios, o sólo estaban escritos en el Antiguo y Nuevo Testamento, o en forma de derechos especiales en viejos pergaminos, es decir, como privilegios, o sólo estaban presentes en los tratados»<sup>40</sup>.

El principio de la subjetividad determina además las manifestaciones de la cultura moderna. Así ocurre ante todo en el caso de la *ciencia* objetivante, que desencanta la naturaleza al tiempo que libera al sujeto cognoscente: «Así, se contradijeron todos los milagros; pues la naturaleza es ahora un sistema de leyes familiares y conocidas; el hombre se siente en su casa en ellas, y sólo considera válido aquello en que se siente en su casa, el hombre se libera mediante el conocimiento de la naturaleza»<sup>41</sup>. Los *conceptos morales* de la Edad Moderna están cortados al talle del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. Se fundan, por una parte, en el derecho del individuo a inteligir la validez de aquello que debe hacer; por otra, en la exigencia de que cada uno sólo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros. La voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales. Pero «sólo en la voluntad, como subjetiva, puede la libertad o la voluntad que es en sí ser real»<sup>42</sup>. El *arte moderno* manifiesta su esencia en el Romanticismo; forma y contenido del arte romántico vienen determinados por la interioridad absoluta. La ironía divina llevada por Friedrich Schlegel a concepto refleja la autoexperiencia de un yo decentrado, «para el que se han quebrado todos los vínculos y que sólo puede vivir en la felicidad del autogozo»<sup>43</sup>. La autorreflexión expresiva se convierte en principio de un arte que se presenta como forma de vida: «Pero como artista sólo vivo, según este principio, cuando toda mi acción y todas mis exteriorizaciones... sólo son para mí una apariencia y adoptan una forma que queda totalmente bajo mi poder»<sup>44</sup>. La realidad sólo alcanza expresión artística al refractarse en la subjetividad del alma sensible —la realidad sólo es entonces una mera apariencia a través del yo.

En la modernidad la vida religiosa, el Estado y la sociedad,

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> H., tomo 12, 522.

<sup>42</sup> H., tomo 7, 204.

<sup>43</sup> H., tomo 13, 95.

<sup>44</sup> H., tomo 13, 94.

así como la ciencia, la moral y el arte, se tornan en otras tantas encarnaciones del principio de la subjetividad<sup>45</sup>. La estructura de ésta es aprehendida *como tal* en la filosofía, a saber: como subjetividad abstracta en el «cogito ergo sum» de Descartes, y en forma de autoconciencia absoluta en Kant. Se trata de la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo como en la imagen de un espejo —«especulativamente». Kant pone a la base de sus tres «Críticas» este planteamiento articulado en términos de filosofía de la reflexión. Instauro la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido.

La crítica de la razón pura asume, junto con el análisis de los fundamentos del conocimiento, la tarea de una crítica de los abusos de nuestra facultad de conocer cortada al talle de los fenómenos. Kant sustituye el concepto sustancial de razón de la tradición metafísica por el concepto de una razón escindida en sus momentos, cuya unidad sólo puede tener en adelante un carácter formal. A las facultades de la razón práctica y del juicio las separa de la facultad del conocimiento teórico y asigna a cada una de esas facultades su propio fundamento. Por vía de crítica, la razón fundamenta la posibilidad de conocimiento objetivo, de intelección moral y de evaluación estética, cerciorándose no sólo de sus propias facultades subjetivas —no se limita sólo a hacer transparente la arquitectónica de la razón— sino adoptando también el papel de un juez supremo frente a la cultura en su conjunto. La filosofía deslinda entre sí las esferas culturales de valor, como más tarde diría Emil Lask, que son la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica de arte bajo

---

<sup>45</sup> Cfr. el resumen que hace HEGEL en el parágrafo 124 de su *Filosofía del Derecho*: «El derecho de la libertad subjetiva constituye el punto de inflexión y el punto central en la diferencia entre la Antigüedad y la época moderna. Este derecho quedó expresado en su infinitud en el Cristianismo y se ha convertido en principio real y general de una nueva forma del mundo. Entre sus configuraciones más próximas figuran el amor, lo romántico, la meta de la felicidad eterna del individuo, etc. —también la moralidad y la conciencia y también las demás formas que en parte destacan como principios de la sociedad civil y como momentos de la constitución política y que en parte se presentan en general en la historia, sobre todo en la historia del arte, de la ciencia y de la filosofía» (H., tomo 7, 233).

puntos de vista exclusivamente formales —y las legítima dentro de los límites que les son propios<sup>46</sup>.

Hasta fines del siglo XVIII la ciencia, la moral y el arte se habían diferenciado institucionalmente también como ámbitos distintos de actividad en que se discutían y elaboraban autónomamente, es decir, bajo un aspecto de validez distinto en cada una de ellas las cuestiones de verdad, las cuestiones de justicia y las cuestiones de gusto. Y esta *esfera del saber* había quedado separada en conjunto de la *esfera de la fe*, por un lado, y del *comercio social* jurídicamente organizado y de la *convivencia cotidiana*, por otro. En esos tres ámbitos reconocemos precisamente aquellas esferas que más tarde Hegel entendería como acuñaciones del principio de la subjetividad. Como la reflexión trascendental, en que el principio de la subjetividad se presenta, por así decirlo, sin tapujos, reclama a la vez frente a esas esferas competencias de juez, Hegel ve concentrada en la filosofía kantiana la esencia del mundo moderno como en un punto focal.

#### IV

Kant expresa el mundo moderno en un edificio de ideas. Pero esto sólo significa que en la filosofía kantiana se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la modernidad como tal. Sólo mirando retrospectivamente puede Hegel entender la filosofía de Kant como la autoexplicitación decisiva de la modernidad; Hegel cree conocer lo que incluso en esta expresión más reflexiva de la época sigue sin entenderse: en las diferenciaciones que se producen dentro de la razón, en las trabazones formales dentro de la cultura, y en general en la separación de esas esferas, Kant no ve desgarrón alguno, Kant ignora, por tanto, la necesidad que se plantea con las separaciones impuestas por el principio de la subjetividad. Esta necesidad apremia a la filosofía en cuanto la modernidad se entiende a sí misma como una época histórica, en cuanto ésta toma conciencia, como un problema histórico, de su ruptura con el carácter ejemplar del pasado y de la necesidad de extraer todo lo normativo de sí misma. Pues entonces se

---

<sup>46</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 779.

plantea la cuestión de si el principio de la subjetividad y la estructura de la autoconciencia que le subyace, bastan como fuente de orientaciones normativas, de si bastan no sólo a «fundar» la ciencia, la moral y el arte en general sino a estabilizar una formación histórica, que ha roto con todas las ligaduras tradicionales. La cuestión que ahora se plantea es si de la subjetividad y de la autoconciencia pueden obtenerse criterios que estén extraídos del mundo moderno y que simultáneamente valgan para orientarse en él, es decir, que simultáneamente valgan para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma. ¿Cómo puede construirse a partir del espíritu de la modernidad una forma ideal interna que no se limite a ser un simple remedo de las múltiples formas históricas de manifestación de la modernidad ni tampoco le sea impuesta a ésta desde fuera?

En cuanto esta cuestión se plantea, la subjetividad se revela como un principio *unilateral*. Éste posee, ciertamente, la sin par fuerza de generar la formación de la libertad subjetiva y de la reflexión y de minar la religión, que hasta entonces se había presentado como el poder unificador por excelencia. Pero ese mismo principio no es lo bastante poderoso como para regenerar el poder religioso de la unificación en el medio de la razón. La orgullosa cultura de la reflexión, que caracteriza a la Ilustración, «ha roto con la religión y ha colocado la religión *al lado* de ella o se ha colocado ella *al lado* de la religión»<sup>47</sup>. El desprestigio de la religión conduce a una escisión entre fe y saber que la Ilustración no es capaz de superar con sus propias fuerzas. De ahí que ésta se presente en la *Fenomenología del Espíritu* bajo el título de mundo del espíritu extrañado de sí mismo<sup>48</sup>: «Cuanto más prospera la cultura, cuanto más plural se vuelve el desarrollo de las manifestaciones de la vida en que puede enredarse el desgarramiento, tanto mayor se torna el poder de la ruptura... tanto más extrañas al conjunto de la formación e insignificantes resultan las aspiraciones de la vida (en otro tiempo absorbidas por la religión) a restaurarse en armonía»<sup>49</sup>.

Esta cita proviene de un escrito polémico contra Reinhold, el llamado «Escrito de la diferencia», de 1801, en que Hegel entiende la ruptura de la armonía de la vida como desafío prác-

---

<sup>47</sup> H., tomo 2, 23.

<sup>48</sup> H., tomo 3, 362 s.

<sup>49</sup> H., tomo 2, 22 s.

tico a la filosofía y como necesidad de filosofía<sup>50</sup>. La circunstancia de que la conciencia de la época haya renunciado a la totalidad y de que el espíritu se haya extrañado de sí mismo constituye para él justamente uno de los presupuestos del filosofar contemporáneo. Como un segundo supuesto bajo el que la filosofía puede emprender en serio su tarea, considera Hegel el concepto de Absoluto, que fue Schelling el primero en adoptar. Con él la filosofía puede asegurarse de antemano de su objetivo de mostrar la Razón como poder unificador. Pues la razón ha de superar el estado de desgarramiento en que el principio de la subjetividad ha hundido tanto a la razón como «al sistema completo de la vida». Hegel quiere con su crítica, que directamente se dirige contra los sistemas filosóficos de Kant y Fichte, atinar al mismo tiempo con la autocomprensión de la modernidad que se expresa en ellos. Al criticar las contraposiciones que la filosofía establece entre naturaleza y espíritu, sensibilidad y entendimiento, entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, juicio e imaginación, yo y no-yo, finito e infinito, saber y creer, Hegel quiere también responder a la crisis que representa el desgarramiento de la vida. Pues de otro modo la crítica filosófica no podría proponerse satisfacer la necesidad a que ella objetivamente responde. La crítica al idealismo subjetivo es al tiempo crítica de una modernidad que sólo por esta vía en que queda tránsida por el concepto puede cerciorarse de sí misma y con ello estabilizarse desde sí misma. Para ello la crítica no puede ni debe servirse de otro instrumento que de aquella reflexión con que ya se encuentra como *expresión más pura de la Edad Moderna*<sup>51</sup>. Pues si la modernidad ha de fundamentarse a partir de sí misma, Hegel no tiene más remedio que desarrollar el concepto crítico de modernidad a partir de la dialéctica inmanente al propio principio de la Ilustración.

Veremos cómo Hegel desarrolla este programa y al desarrollarlo se ve atrapado en un dilema. Pues tras haber desarrollado

---

<sup>50</sup> «Cuando el poder de la reconciliación desaparece de la vida de los hombres y las oposiciones han perdido su relación y reciprocidad vivientes y han cobrado autonomía, surge la necesidad de filosofar. Tal necesidad es, pues, contingente y casual, pero en situaciones de desgarramiento como la actual representa el necesario intento de cancelar el enfrentamiento de la subjetividad y la objetividad petrificadas y de entender como proceso y devenir la configuración adquirida por el mundo intelectual y real» (H., tomo 2, 22).

<sup>51</sup> H., tomo 2, 25 ss.

la dialéctica de la Ilustración resultará que este impulso a hacer una crítica de la época, impulso que es el único que pone a esa crítica en movimiento, habrá acabado consumiéndose a sí mismo. Primero habrá que mostrar qué se oculta en esa «antesala de la filosofía» en que Hegel aloja «el presupuesto del Absoluto». Los motivos de la filosofía de la unificación se remontan a experiencias de crisis del joven Hegel. Se ocultan tras la convicción de que hay que movilizar a la razón como poder reconciliador contra las positivities de una época desgarrada. La versión mitopoiética de una reconciliación de la modernidad que Hegel comparte inicialmente con Hölderlin y Schelling permanece, empero, todavía prisionera del carácter ejemplar que Hegel atribuye a los pasados que son el cristianismo primitivo y la Antigüedad. Sólo en el curso de la época de Jena logra Hegel, con el concepto, ya suyo propio, de saber absoluto, crearse una posición que le permite ir más allá de los productos de la Ilustración —arte romántico, religión racional y sociedad civil— sin necesidad de buscar orientación en modelos ajenos. Pero con ese concepto de Absoluto Hegel cae por detrás de las intuiciones de su época de juventud: piensa la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto. De ello resulta el dilema consistente en que a la postre ha de acabar discutiendo y negando a la autocomprensión de la modernidad la posibilidad de una crítica a la modernidad. La crítica a la subjetividad elevada a poder absoluto acaba trocándose, triste ironía, en censuras del filósofo a la limitación de aquellos sujetos que todavía no parecen haber entendido ni a él ni al curso del mundo.