

***El proyecto moderno habermasiano.***  
***Una crítica incipiente a partir de su idea de sujeto.***

Lic. María Carolina Escudero.

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

U.N.L.P

[carolinaescu@yahoo.com.ar](mailto:carolinaescu@yahoo.com.ar)

El presente trabajo está hecho sobre la base que brinda mi tesina de licenciatura. Así es que la presentación de algunas de las ideas aparecerá de manera general bajo la forma de afirmaciones que se fundamentan en dicho trabajo de investigación. Esta aclaración vale la pena realizarla a fin de evitar posibles mal entendidos en lo que hace a la puesta en escena de alguna afirmaciones que pueden parecer controvertidas. Sin embargo la intención de llevar a cabo una crítica que se centre en la concepción de sujeto implícita en la propuesta habermasiana de la comunidad ideal del habla fundamentada en la ética del discurso, es una idea que propongo presentar en este trabajo. A esto se debe lo incipiente de la crítica. El carácter que asumirá entonces esta línea de trabajo tiene la forma de una inquietud o pregunta abierta con la cual espero poder seguir trabajando. Con esto quiero decir que si bien habrá elementos ciertamente elaborados sobre la base de un arduo trabajo de investigación, aparecerá también una búsqueda que lejos de estar totalmente elaborada y cerrada, es una pregunta que abre para mí un horizonte de investigación nuevo, que en esta ocasión propongo simplemente presentar.

Es posible comenzar diciendo que Habermas se inscribe claramente en una línea de trabajo que concibe a la realidad social actual en términos modernos. Es decir que en

el debate modernidad / posmodernidad, Habermas se sitúa claramente en el primer término. En este sentido es que nuestro autor busca fundamentar la posibilidad de construir un orden social racional, es decir un orden social construido sobre la capacidad de razón que los sujetos tienen. Esta idea de construcción de un orden social racional viene acompañada de otra idea igualmente importante: la de la realización de la libertad del hombre en tanto hombre.

Habermas es un claro heredero de la vertiente del racionalismo occidental representado por el pensamiento filosófico alemán. En sus escritos, la influencia del pensamiento que va de Kant a la Escuela de Frankfurt es posible vislumbrarla, no sólo en tanto Habermas lo reconoce explícitamente, sino también es posible reconocer esa herencia tanto en los temas que Habermas elabora como en la forma que tiene de elaborarlos. Si la tarea de una filosofía crítica y de una teoría crítica es diagnosticar el presente de forma tal que se pueda tener un acceso inmediato (es decir sin mediaciones) a la realidad social, para acometer así la doble tarea de una crítica de las patologías existentes por un lado, y de una propuesta positiva respecto de una práctica concreta que supere tales deformaciones por otro, resulta claro cuál es la tarea del teórico social que busca fundamentar universalmente el lugar desde dónde llevar a cabo esa tarea. Así es que la teoría crítica debe ser capaz de dar cuenta de las condiciones sociales que hacen posible el surgimiento de la misma como también de anticipar las condiciones en las que esa crítica sea concretamente eficaz. Es decir ha de considerar los límites y posibilidades de su desarrollo en tanto que crítica inmanente.

Sabemos que en Kant esa crítica asume la forma de una teoría del conocimiento y de una crítica de la metafísica en términos de razón práctica; en Hegel asume la forma de una fenomenología del espíritu absoluto; en Marx asume la forma de una crítica de las ideologías y de la sociedad capitalista y finalmente, en los pensadores frankfurtianos

asume la forma de una dialéctica negativa, es decir de una crítica de la razón instrumental característica del positivismo y del pensamiento identificante. En Habermas, la tarea crítica de la teoría social retoma forma de una crítica de la razón instrumental y agrega una crítica de la razón funcionalista. Porqué decir esto de manera tan esquemática. La modernidad supone la posibilidad de construir un orden social racional, tal cosa proclamaron los pensadores modernos<sup>1</sup>. Al mismo tiempo vemos que la aparición de la modernidad social viene acompañada de la crítica. Me atrevo a decir que la crítica surge como una *necesidad* dentro del pensamiento moderno ilustrado. Tal necesidad se asocia al hecho de que los ideales modernos, pretendidamente realizados hacia el siglo XIX, trajeron en su manifestación la aparición de parcialidades y contradicciones, poniendo en evidencia una escisión difícil de superar en el marco de lo dado positivamente.

La crítica aparece en un primer momento como fundamentación necesaria de la no realización de la libertad en la totalidad social. Qué quiere decir esto. La posibilidad de construir un orden social racional de acuerdo a la capacidad de raciocinio que el sujeto, ahora libre y autónomo tiene, aparece de manera incompleta, escindida o contradictoria. La libertad formal de la democracia burguesa no es una libertad social real. La sinrazón existente necesita con urgencia que se desde el conocimiento científico racional se de cuenta de ella y se justifique su presencia, una vez más, racionalmente<sup>2</sup>. En este sentido es que suele decirse que el pensamiento crítico moderno pretende encontrar un momento de incondicionalidad y universalidad de la razón. Este incondicional / universal vendría a garantizar la realización de lo que la razón del sujeto moderno proclama. No habría ya ninguna determinación a la cual la razón moderna

---

<sup>1</sup> Basta con pensar en el texto de Kant denominado ¿Qué es la ilustración? en el cual nos dice que la ilustración es la voluntad del sujeto de alcanzar la mayoría de edad.

<sup>2</sup> Tal cosa hace Hegel cuando nos habla del ardid de la razón y del gran hombre como medio de realización de lo universal.

debiera someterse, la liberación del hombre respecto de las ataduras de la tradición es parte de un proceso más general a través del cual su liberación social quedaría garantizada en el devenir, justamente por la incondicionalidad que esa misma razón implica.

Sin embargo, teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, podemos decir que lo universal e incondicional (es decir la garantía de la libertad) de la razón no se ha hecho manifiesto en el terreno de las relaciones sociales e históricas que los hombres traban entre sí, lo cual nos habilita a sugerir que con la modernidad se hace manifiesta una escisión entre existencia y conciencia. La crítica da cuenta de ello y se esfuerza por superarla. La realización de la libertad del hombre en tanto hombre, fue dada en la conciencia racional de los sujetos, pero no se ha manifestado en la existencia social de los mismos. Es por esto que el pensamiento moderno fue acompañado necesariamente de la crítica. Es posible decir (aunque línea seguida esto será relativizado) que el pensamiento moderno alimenta la conciencia de la libertad, en tanto la crítica alimenta la existencia de la libertad. Sin embargo el intento de los pensadores modernos, incluso del propio Habermas, de superar críticamente esa escisión ha resultado insuficiente y a veces incluso, a contribuido a profundizar tal separación. En general, esos intentos de superar la contradicción manifiesta entre conciencia y existencia se basan en encontrar la mencionada unidad universal de la razón consigo misma, para que sirva como único patrón más allá de todo tiempo y lugar, que rija su aparición bajo las diferentes formas. Es por esto que al par conceptual de existencia y conciencia se asocia el par conceptual de teoría y práctica (praxis). Veamos de manera algo escueta cómo los pensadores de la tradición crítica alemana han intentado superar la escisión entre conciencia y existencia buscando, cada uno a su manera, el momento de incondicionalidad de la razón.

Con Kant la filosofía moderna asume una nueva forma en cuanto al modo de pensar la relación entre sujeto y objeto<sup>3</sup>, y esta nueva forma de pensar esa relación se ha dado en llamar en el lenguaje filosófico, ‘filosofía de la conciencia’. Así es que Kant postula que el momento de universalidad e incondicionalidad de la razón se encuentra en la conciencia trascendental de un sujeto que imprime al material que brinda la experiencia sensible ciertas formas *a priori* de la intuición sensible (el espacio y el tiempo), como también ciertos conceptos *a priori* del entendimiento (las doce categorías). Con estas operaciones, el sujeto elabora lo que se denominan juicios sintéticos a priori que sin depender de la experiencia, no son tautológicos. Es decir que en la formulación de tales juicios lo dicho en las conclusiones no se encuentra contenido en las premisas.

Sin embargo esta relación que se establece entre sujeto y objeto, válida para el conocimiento científico de la realidad social, opera sobre el mundo fenoménico, por lo cual no es válida para acceder al mundo de las cosas-en-sí. El mundo de las cosas-en-sí, es el mundo de las ideas, es el que brinda el universal a partir del cual el mundo fenoménico se recrea en su materialidad experimentable. Kant nos dirá que las *ideas* son el objeto por excelencia de la metafísica y se preguntará si la metafísica tiene la misma forma de conocer que el conocimiento científico. Su respuesta será negativa. La metafísica no conoce las ideas de las cosas-en-sí por juicios sintéticos a priori, sino que las conoce a partir de los juicios que realiza la razón práctica.

La razón en su unidad es razón pura, pero se disgrega en elementos, la dimensión de la razón que sirve a la producción de conocimiento científico Kant la denomina “uso especulativo de la razón”. La dimensión de la razón que sirve de acceso al mundo de las ideas, es decir al universal más allá de la experiencia, la denomina “uso

---

<sup>3</sup> A esto se denomina revolución copernicana.

práctico de la razón”. Kant nos dice que a partir de la razón pura especulativa, no se podrá saber nunca si la libertad, en tanto idea regulativa de la sociedad naciente, será real en su concreta existencia, ya que como universal de libertad es imposible conocerla en el mundo fenoménico. Sin embargo tampoco nos dice que podamos conocer la realidad de la libertad en su universalidad a partir del uso práctico de la razón, ya que la metafísica en tanto forma en que esa razón se desenvuelve, implica siempre el supuesto de un reino de los fines en el cual los sujetos son considerados como fines en sí, más allá de la mediación que existe entre ellos en el mundo fenoménico. De esto resulta que con el uso práctico de la razón se puede conocer la idea de libertad en tanto máxima regulativa de la conducta del hombre, a la cual la humanidad espera llegar en su desarrollo. Sin embargo esa aspiración es siempre incompleta en tanto la idea nunca se realiza en el mundo histórico concreto. Hay entonces sucesivas aproximaciones a un ideal que opera como máxima de acción, pero esa aproximación nunca alcanza la plenitud en su realización. Así es que la contradicción entre conciencia y existencia Kant pretende superarla del lado de la razón subjetiva, y más concretamente en el momento en que el uso especulativo de la razón hace que la misma entre en contradicción y precise de un uso práctico en función del cual poder pensar las ideas y llegar a conocerlas (siempre como máximas, nunca como concretamente existentes). De lo que se desprende que el momento del pensar es el que contiene para Kant la realidad de la libertad, lo cual implica resolver la contradicción entre existencia y conciencia de un modo tan idealista que coloca la universalidad e incondicionalidad sólo en uno de los polos, todo lo cual implica olvidar realmente la contradicción y subsumirla en lo universal de la conciencia. Vemos entonces que la crítica, en el caso de este autor, resulta insuficiente, la contradicción no se agota, sino que persiste ahora de manera universalmente justificada.

En lo esencial Hegel critica a Kant el hecho de que el mundo de las ideas (de los noúmenos) no sea accesible en su total realidad a la razón humana. Si eso pasa, algo de lo universal y objetivo determinará el movimiento de lo histórico concreto más allá de la capacidad de razón que el sujeto moderno comporta y de ser así nunca podremos conocer en su totalidad la estructura racional de lo real. La escisión entre conciencia y existencia se mantiene. Hegel supone que para superarla es preciso reconocer en la capacidad de razón la libertad en-sí que en su autoconciencia se realiza. La idea fuerte que sostiene Hegel en este sentido se sintetiza en la lógica dialéctica que supone que todo lo racional es en sí y por sí universal de la libertad en tanto la razón es materia y forma infinita, es pensamiento de lo que *es*, de *qué* es y de *cómo* es. Lo que es en-sí es libre porque está libre de determinaciones. Y esto es lo que caracteriza en su esencia a la razón moderna. Sin embargo Hegel historiza esa idea de razón moderna y lo hace en el sentido de un devenir necesario más allá de los sujetos históricos. Más allá de esto, también resalta una y otra vez la necesaria complementariedad entre esa razón histórica que en su autoconciencia de sí alcanza la libertad y la razón de los sujetos históricos que por medio de su razón conocen racionalmente el fin último de la razón en su historicidad.<sup>4</sup> En este sentido nos aclara que es necesario conocer racionalmente el fin de la razón ya que existe algo así como una mutua determinación. Para realizar lo que en-sí y por-sí es la razón, o sea la idea de libertad universal incondicionada, es preciso llegar a la autoconciencia, instancia en la cual el desarrollo de la razón permite el acceso por parte de los sujetos históricos al fin que la misma se propone en su despliegue, de esta forma los medios con que la razón se realiza adquieren conciencia de la necesidad de ‘portar’ lo que la razón es en-sí y por-sí, es por esto que la instancia del conocer racionalmente los fines de la razón permite la realidad de la autoconciencia y por tanto

---

<sup>4</sup> Esto se observa claramente cuando nos habla del hombre histórico y del ardid de la razón.

la realización de la razón sin condicionamientos, todo lo cual depende de la posibilidad de llevar adelante “una reconstrucción racional dada de las condiciones universales de la razón”<sup>5</sup>. Se observa sin embargo que el lugar que ocupa la razón subjetiva en la síntesis de Hegel se encuentra en las antípodas del lugar que le daba Kant. La razón subjetiva se somete o se subordina a los dictados de la razón objetiva en su desenvolvimiento históricamente necesario. Lo que el sujeto social es capaz de conocer racionalmente y de hecho en un momento histórico determinado aparece como algo necesario de ser conocido, depende del proceso por medio del cual la razón (o el espíritu absoluto) llega a la autoconciencia de la libertad (o bien a la conciencia de la necesidad).

Vemos entonces que en Hegel el esfuerzo por superar la escisión entre existencia y conciencia viene dado del lado de la razón objetiva que en su despliegue sobre lo real (lo histórico concreto) necesita de una correspondencia con lo que ocurre en la conciencia de los sujetos. Si esa correspondencia no se diese, no se conocería racionalmente el fin último de la razón y éste no podría realizarse, quedaría entonces por fuera de la capacidad de razón del sujeto. Sin embargo la correspondencia no es arbitraria y no depende de la voluntad de los sujetos históricos, sino que su necesidad viene garantizada, vía el ardid de la razón, por el desarrollo de la razón objetiva que al ser en-sí y por-sí, materia y forma infinita, es decir por ser incondicionada, arbitra los medios para llegar a la autoconciencia de su existencia, esto es de la libertad. La escisión entre conciencia y existencia se resuelve del lado de la razón objetiva en tanto ella es capaz de arbitrar una mediación entre existencia y conciencia a partir de su incondicionado principio de movimiento que supone necesariamente la realidad de la

---

<sup>5</sup> Richard Bernstein; “Introducción” en AA.VV; *Habermas y la modernidad* (1999).

libertad (y es justo allí donde la contradicción entre la idea de libertad y la realidad hace agua).<sup>6</sup>

Con Marx y con su conocida inversión dialéctica el problema de la escisión entre conciencia y existencia viene resuelto a través de la idea de práctica revolucionaria. Marx nos dice que la conciencia es el ser conciente y si la conciencia expresa algo distinto de lo que es, se debe fundamentalmente a que ese ser en-sí porta una contradicción. La conciencia y la existencia no son dos polos de una ecuación, si aparecen como siendo diferentes eso se debe a la contradicción “de la base terrenal consigo misma”.<sup>7</sup> En este sentido Marx nos postula, desde su materialismo histórico, la necesidad de reconocer en la existencia, la contradicción que se expresa en la (existencia de la) conciencia, para agudizarla y superarla prácticamente en ese mismo proceso. Hay en Marx una teleología y una especie de supremacía de la razón objetiva, de hecho su interpretación del devenir histórico en términos de una sucesión modos de producción que suponen un proceso progresivo en la realización de la libertad (consumada con el advenimiento del comunismo) abona ésta idea. Cabe mencionar sin embargo una tensión no resuelta en el propio pensamiento de Marx y es la que tiene que ver con lo que se define como principio activo del desarrollo de la especie. Es el desarrollo de las fuerzas productivas o es la lucha de clases. Creo que esta discusión no está resuelta y no pretendo resolverla en este lugar, sin embargo si entendemos a la lucha de clases en relación a la idea de conciencia de clase es posible decir de manera general que la conciencia de la necesidad de entablar una lucha por la liberación social del hombre aparece cuando la contradicción de la base terrenal consigo misma llega a un desarrollo tal que manifiesta (o pone a disposición) las condiciones bajo las cuales la

---

<sup>6</sup> Es muy interesante pensar esto en términos de sociedad civil y estado. Donde las categorías de necesidad y libertad adquieren una dimensión histórico-concreta que hace mensurable el lenguaje filosófico hegeliano. Ver Carolina Escudero: *Habermas con Kant: sobre la necesidad de una moral de la libertad*. Trabajo de tesina.

capacidad de razón del sujeto (es decir su conciencia) encuentra la realidad de la existencia (hasta entonces dividida *-spaltung-*).

Si bien hay bastantes cuestiones que son interesantes de tratar en relación a las consecuencias políticas que la llamada inversión dialéctica implica, creo que en lo que hace al presente trabajo basta con lo dicho. Lo que se pretende rescatar es el hecho, para nada menor, de que si bien la contradicción entre conciencia y existencia se resuelve del lado de la razón objetiva, en tanto hay una necesidad que lleva(rá) a la realidad de la libertad, esa razón no se mueve a partir de la idea universal que la misma implica, sino que por el contrario es en el terreno de la *praxis* revolucionaria, histórico-concreta donde la conciencia deja de ser otra cosa que el ser conciente. Podemos decir entonces que en Marx el elemento teleológico de la razón objetiva está constantemente permeado por las consecuencias que una determinada práctica política ejercen sobre él. Si bien el voluntarismo no es una característica de su desarrollo teórico, sí lo es el exhorto constante a la práctica revolucionaria por parte del sujeto que en un momento histórico porta la contradicción. Aquí entonces la idea de sujeto histórico tiene importantes implicaciones, no por el hecho de dejar a su libre arbitrio el destino de la historia, sino por sostener él mismo objetivamente la negación de la libertad y por ese mismo hecho portar potencialmente la posibilidad de superación de esa negación. Aquí el calificativo histórico a la sustantivo sujeto adquiere una importante relevancia, la necesidad, lo condicionado aparece entonces en primer plano indicando que lo universal de la libertad está contenido en potencia pero no existe realmente. Así es que la práctica política revolucionaria que opera sobre la determinación histórica de la razón es la que en la esfera de la sociedad civil, esto es en la esfera en la cual se constituyen las relaciones sociales que dan la forma al ser social, es la única forma (práctica) que permite superar

---

<sup>7</sup> Karl Marx: "Tesis sobre Feuerbach" En Obras Escogidas Tomo I

concretamente la contradicción entre conciencia y existencia dado que es la única instancia en que las formas del ser y las formas ideales que de él emanan se unifiquen bajo la realidad de libertad concreta, libre entonces de determinaciones, dado la conciencia de la necesidad histórica de entablar una lucha por la liberación de la humanidad.

Son conocidos por todos los fracasos que en la historia ha tenido esta forma de pensar y actuar sobre el devenir social. De esto hicieron eco los pensadores frankfurtianos, no sin antes apropiarse del diagnóstico weberiano respecto del desarrollo de la modernidad social. Sabemos que Weber es crítico respecto de la idea de progreso instalada con la modernidad. Se niega a identificar razón y libertad, nos sugiere por el contrario que el desenvolvimiento de la razón instrumental (o acción racional con arreglo a fines) lejos de traer libertad trae más dominación en tanto implica la sustitución de la lógica de los fines por la lógica de los medios. Si bien Weber se niega a hablar de un destino histórico o de un devenir social necesario, su diagnóstico de la jaula de hierro nos permite suponer que Weber vislumbra algo así como un destino histórico negativo. Es decir que hay una teleología implícita en su diagnóstico de la modernidad, que indica que el desarrollo de la razón moderna trae aparejado pérdida de sentido y pérdida de libertad, todo lo cual implica un aumento de la dominación a partir de la extensión de la lógica de la razón instrumental en los distintos ámbitos de la vida social.

De esta crítica del progreso es de la que se apropiaron los pensadores frankfurtianos, en su intento de recrear el materialismo histórico, con el doble objetivo de superar errores pasados y vislumbrar las condiciones y formas concretas que una práctica liberadora de la humanidad debería asumir. Concretamente, en el caso de

Adorno y Horkheimer<sup>8</sup>, esta crítica del progreso y de la razón instrumental asume la forma de una dialéctica negativa, desde la cual se postula la necesidad de destruir, negándola a la razón moderna. En lugar de realizarla radicalizándola, lo que se debe hacer es negarla. Esto es así porque la razón moderna (identificada con la razón instrumental) funciona sobre la base del pensamiento identificante. El pensamiento identificante niega la existencia de lo no-idéntico y esto implica la imposibilidad de manifestar formas del ser social (o individual) diferentes de las que se suponen posibles a partir de la razón instrumental. La negación de esa razón comienza por su crítica, Adorno y Horkheimer suponen que la razón instrumental implica un tipo de racionalidad que en su despliegue cosifica las relaciones sociales sobre la base de un doble movimiento, el dominio de la naturaleza exterior y la represión de la naturaleza interior, esto implica que los hombres que guían sus acciones por el uso de este tipo de razón desarrollan algo así como un instinto de autoconservación que impide la posibilidad de realización de la libertad conjunta. Así es que la dominación de la naturaleza exterior y la represión de la naturaleza interior no podrán superarse en tanto exista una forma de razón que niegue la existencia de lo diferente de sí.

Sin embargo la búsqueda de la libertad del hombre sigue siendo el objetivo de los pensadores frankfurtianos, sólo que ahora la misma no se encontrará en los marcos de la razón moderna (ya sea esta la objetiva o la subjetiva). La posibilidad de superar la escisión entre conciencia y existencia sólo será posible cuando el hombre pueda liberar de sí los impulsos miméticos que la lógica de la razón instrumental reprime. La mimesis viene a ser como la forma por la cual el hombre se reconcilia con la naturaleza tanto con la interna y reprimida como con la externa y objetivada. Si esto es así y la represión de los impulsos miméticos se da por el uso de la razón instrumental, la cual implica

---

<sup>8</sup> Aunque algo de esto también se encuentra en Marcuse y su crítica a la sociedad programada o sociedad totalitaria. Por ejemplo *El hombre unidimensional*.

autoconservación y cosificación de la conciencia, se entiende que estos pensadores basen su crítica en la necesidad de negar a la razón instrumental y se dediquen a la búsqueda de una razón alternativa que pueda ser realizada sin contraponerse a la realización de la libertad. La mimesis es algo así como un lazo primario de amor e incondicionalidad que el sujeto contiene en potencia y que su liberación implicaría la posibilidad de entablar cierta forma de trato social basado no en la dominación y la represión de lo no-idéntico, sino en el reconocimiento de lo distintivo en cada uno de los sujetos sociales. El guiarse por la imitación, tal como lo hacen los niños en su primera infancia, posibilita el resurgir de un amor incondicional y por tanto desinteresado que permite establecer una relación con la naturaleza interna y con la naturaleza externa que niega el dominio y la represión en tanto deviene un tipo de relación libre de condicionamientos y de las limitaciones impuestas por la identificación.<sup>9</sup> La autoconservación individual se trueca por medio de la mimesis en realización universal de las potencialidades de uno y de los otros. En este punto podemos decir que se ve entonces, que la contradicción entre conciencia y existencia se resuelve por el lado subjetivo. Sin embargo no se hace referencia a lo subjetivo en términos de razón subjetiva, sino que opera un desplazamiento del concepto de razón al concepto de mimesis, en su crítica negativa, se termina por negar la posibilidad de que la libertad sea realizada a partir de la razón del hombre. Aparece así como alternativa lo otro de la razón, el impulso mimético. La escisión entre conciencia y existencia se supera a partir de la liberación que permite el arte de vanguardia en tanto forma de expresión de una realidad que no está en contradicción consigo misma en tanto no se aprehende con los cánones de la razón identificante (instrumental o moderna), sino que se la reconoce a partir del impulso primario del hombre, la mimesis.

---

<sup>9</sup> Martin Jay; *La imaginación dialéctica* (1974).

Llegamos finalmente a Habermas, quien es al mismo tiempo heredero y crítico de esta tradición. Esta doble característica que define a Habermas en su relación con la tradición de la filosofía crítica alemana, puede decirse que es característica también de todos y cada uno de los pensadores a los que me he referido de manera algo escueta en las páginas anteriores. Es común escuchar que Marx retoma y critica a Hegel. Qué podemos decir de esto cuando hablamos de Habermas. En primer lugar él se reconoce heredero de la tradición que va de Kant a Marx. Por otro lado sabemos que Habermas ha sido y continúa siendo el representante más típico de lo que se dio en llamar segunda generación de frankfurtianos. Sin embargo esto no es todo. En la reconstrucción del derrotero intelectual habermasiano, la influencia de la filosofía crítica alemana, se observa en los temas que nuestro autor trata y en la forma que tiene de abordarlos.<sup>10</sup>

Habermas se propone salvar los ideales emancipatorios de la modernidad, la idea de salvar esos ideales se asocia fundamentalmente a la posibilidad de realizarlos. La libertad y la igualdad del hombre y entre los hombres, no existe. Es un hecho que existe desigualdad y dominación. Ahora bien, la búsqueda de la libertad de la humanidad, he aquí la continuidad con la tradición de la filosofía crítica alemana, hay que buscarla por una vías distintas de las cuales transitaron los pensadores hasta ahora vistos. Aquí la crítica. Recordemos que en los fundamental, la posibilidad de realizar la libertad se asocia con lo incondicional y universal que la razón surgida en la modernidad porta en sí misma (aquí se puede relativizar con la Escuela de Frankfurt). La existencia de esta universalidad incondicionada indica que el ser libre de determinaciones todavía es potencia en las sociedades modernas. Es potencia porque los residuos de formas desiguales de trato impiden la realización del potencial liberador que la revolución de la

---

<sup>10</sup> Es preciso reconocer que Habermas también está fuertemente influenciado por lo que puede darse en llamar sociología académica clásica. Retoma cuestiones tanto de Weber como de Durkheim, y de G.H. Mead entre otros. Aunque para el objeto de este trabajo nos centraremos en la variante alemana de la influencia que Habermas recibe.

modernidad trajo consigo. Sin embargo vimos también que esta conciencia que la época moderna trajo consigo estaba escindida de la realidad misma. De ahí que desde la tradición crítica alemana haya sido necesario salvar esa cima superando la contradicción entre conciencia y existencia. Era necesario demostrar que la libertad no sólo es posible sino que es real. O bien era necesario tener una práctica de la libertad.

Habermas intentará superar la escisión entre conciencia y existencia de una nueva manera. En primer lugar indicará la necesidad de establecer un cambio de paradigma en lo que hace a la comprensión de la realidad social. Propone pasar de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Esta idea fue elaborada por Habermas sobre la base de un largo trabajo de investigación. En este sentido es que un análisis de los trabajos que nuestro autor realizó hacia los años setenta nos indica esta idea. Tomemos por ejemplo la *Reconstrucción del materialismo histórico*. Allí Habermas nos presenta una teoría de la evolución del género humano según la cual las sociedades avanzan en su desarrollo hacia lo que él denomina una conciencia moral de tipo posconvencional. La existencia de este tipo de moral es la que garantiza para Habermas la posibilidad de la libertad. Luego veremos qué quiere decir esto.

La importancia del libro mencionado renglones arriba, y de la teoría de la evolución del género humano que allí presenta radica en lo esencial en una doble cuestión. Por un lado nos está mostrando el interés de Habermas por definir, si no una teoría de la historia, sí una teoría de la sociedad que explique la dinámica evolutiva que atraviesan las sociedades en su desarrollo. Esto es importante no sólo porque revela la influencia de la filosofía crítica alemana en general, sino porque nos indica que el progreso o la historia de la especie son algo así como un proceso progresivo de adquisición de habilidades y competencias que culminan en el advenimiento de la

libertad del hombre.<sup>11</sup> Sin embargo Habermas propone una visión crítica de la historia de la especie. He aquí lo nuevo y propio de Habermas y he aquí donde se vislumbra su cambio de paradigma. Lo característico de la especie humana no reside en la capacidad del hombre de crear y recrear su vida sobre la base de la producción de los medios de vida y de la distribución de los productos que sirven a la satisfacción de necesidades (economía). Lo específicamente humano reside en la competencia de lenguaje que el hombre tiene y en la consecuente organización normativa de roles a que ello conlleva. En particular, la organización social de los hombres sobre la base de la familia. En función de este principio de clasificación de lo social, Habermas establece una tipología histórica de los distintos tipos de sociedades por las cuales ha pasado el hombre. En concreto Habermas nos habla de un principio fundamental de organización social que define, al tiempo que determina, las posibilidades de aprendizaje que poseen las sociedades sin perder su identidad y sus límites. Es algo así como un criterio de identidad que da unidad y consistencia lógica a la totalidad social (concepto que Habermas no usa) o al sistema social. Ese principio fundamental de organización, en tanto que abstracción real, se ve reflejado en lo concreto en la forma de instituciones, normas y leyes (la familia, el estado, el mercado, etc.). La importancia de esta idea radica en que esa materialización institucional de formas organizadas de conducta que permiten la convivencia social, son accesibles al investigador y al participante de la interacción social (al actor común y corriente) en tanto se crean y recrean discursivamente, y la capacidad de lenguaje es una competencia universal que todo sujeto social competente posee, independientemente de la situación en que el mismo se encuentre. Aquí encuentra Habermas la universalidad y la incondicionalidad en tanto potencial de la praxis humana. Esa incondicionalidad y universalidad subyacente al

---

<sup>11</sup> Es posible decir, sin embargo, que esta visión de dinámica histórica Habermas la va perdiendo.

lenguaje, en tanto se emplea en la interacción con el objetivo de instituir realidad de una manera inteligible por todos; es decir que todo aquel que usa el lenguaje lo hace con la intención de que el interlocutor lo entienda, es la garantía inmanente al género humano de la posibilidad de la libertad. El tránsito de una moral preconvencional a una moral posconvencional nos indica justamente al tránsito de una moral de carácter comunitarista y de acuerdo al orden, a una moral de carácter universalista y de acuerdo a principios (establecidos por el entendimiento intersubjetivo).

Habermas supone que lo que se da en ese tránsito es la aparición de lo que él denomina una interpretación social de las necesidades, proceso que se lleva a cabo a partir de la entrada en el discurso de los distintos sujetos sociales. Esta entrada en el discurso implica, también de manera inmanente, la posibilidad de crítica de todas las afirmaciones que los participantes en el discurso hacen en la búsqueda de un acuerdo comunicativamente alcanzado e intersubjetivamente válido.

Veamos esta idea de manera más profunda, ya que aquí comienza a esbozarse lo que yo denominé el proyecto moderno habermasiano. La idea de proyecto moderno se entiende en el sentido de fundamentar una forma de razón humana que en su uso y desarrollo garantice el advenimiento de la libertad social. Hemos visto que para Habermas lo específicamente humano reside en el elemento del lenguaje; y si bien él reconoce que las sociedades humanas crecen y evolucionan también en la dimensión de la técnica, no es allí donde ha de buscarse la posibilidad y la realidad de la emancipación. La organización económica de la reproducción de la vida es un salto evolutivo que distingue a los homínidos de los primates, pero no define a lo específicamente humano. Aquí, la organización de la familia en función de roles que se institucionalizan sobre la existencia del lenguaje es lo que aparece como determinación fundamental. La tradición de la filosofía crítica alemana anterior ha puesto en evidencia

que el tipo de razón cognitivo-instrumental, característica de la *techné* no trae aparejada la liberación del hombre. Por el contrario su desarrollo implica mayor sojuzgamiento y dominación. Lo mismo ocurre con las formas filosóficas que se proponen aprehender lo real en los términos de una relación sujeto-objeto que deja fuera la perspectiva de la persona implicada en la configuración eso real. Las formas de crítica y apropiación del presente que se han desarrollado en los marcos de la filosofía de la conciencia son limitadas en tanto expresan, de una manera ciertamente distintiva, un tipo de relación entre sujeto y objeto que puede decirse es expresión de una forma de razón cognitiva instrumental (aquí se observa fuertemente la impronta frankfurtiana del pensamiento de Habermas).

Ahora bien, sabemos que Habermas se niega a abandonar la apuesta política a favor de la búsqueda de la libertad. Sin embargo, conociendo los fracasos por los que ha pasado el proyecto moderno desde sus orígenes hasta la actualidad, nuestro autor propone recrear y salvar tal proyecto sobre la base de una doble propuesta político-filosófica. En primer lugar presenta una teoría de la modernidad social que explica las patologías de las sociedades modernas en términos de un proceso de racionalización selectivo. En segundo lugar propone diferenciar entre *praxis* y *techné* para poder así apropiarse del primer término en el marco de una filosofía del lenguaje que sirve de sustento universal e incondicionado a la práctica de la libertad. Sobre este segundo punto me gustaría centrarme especialmente, ya que es aquí donde aparecen las ideas de comunidad ideal del habla y de ética discursiva, elementos centrales en la producción de Habermas a la hora de explicar la posibilidad de la libertad.

Sin embargo es oportuno mencionar, aunque sea de manera escueta, lo que la idea de racionalización selectiva implica en el marco de una teoría de la modernidad social. Recordemos que Habermas propone pensar la evolución de la especie en una

doble dimensión. Por un lado la de la *técnica*, es decir la de la razón instrumental y del desarrollo de las fuerzas productivas y por otro lado la de la *praxis*, la de la razón comunicativa y de la evolución de la conciencia moral.<sup>12</sup> Habermas se propone identificar con esta distinción entre *praxis* y *techné*, dos formas, si bien no alternativas y excluyentes sí por lo menos diferenciadas, que responden a lógicas específicas bajo las cuales la razón del hombre puede aparecer.<sup>13</sup> Así es que con el advenimiento de la modernidad social se instala un proceso de racionalización selectiva que culmina en lo que nuestro autor denomina la colonización del mundo de la vida. Habermas define esta idea de racionalización selectiva en la crítica que la hace a Weber, quien tiende a identificar modernización con racionalización (instrumental). Según Habermas, la expansión de la racionalidad cognitivo-instrumental en el marco de los sistemas de acción diferenciados, produjo no sólo la consolidación de la razón sistémica (en tanto los motivos individuales de acción se ven suplantados por el fin último de mantenimiento del sistema o la organización) sino fundamentalmente la imposibilidad de que se desarrolle la razón comunicativa, característica del mundo de vida (en tanto trasfondo de saber compartido y apoblematizado que guía la práctica cotidiana de los sujetos sociales) y de la praxis humana que se asocia al entendimiento a partir del uso del lenguaje. Las formas de acción que se asocian a lo normativo y al deber ser, es decir a las formas ideales que hasta el momento asumió la libertad, quedan sometidas a los imperativos estratégicos y de dominación que supone el desarrollo de la razón instrumental. Incluso, en el propio mundo de la vida aparecen formas de coordinación de la acción, que Habermas denomina medios deslingüistizados, ellos son el dinero y el

---

<sup>12</sup> Aquí vale hacer una aclaración. La idea de razón instrumental por momentos es ambigua en la obra de Habermas, ya que se tiende a confundir con lo que luego denominará razón funcional. Queda claro que en el presente trabajo se pretende hacer un uso ilustrativo de tales conceptos, motivo por el cual no me meto de lleno en aclarar la diferencia existente entre ellos. También es oportuno decir que la razón instrumental en tanto que cálculo de medios a fines, existe antes que la modernidad.

poder. Así las formas de entendimiento lingüístico, son trocadas por medios que responden a lógicas cualitativamente diferentes a las que responde la coordinación de la acción a partir del uso del lenguaje.

Hasta aquí, la racionalización selectiva del proceso de modernización social. Veamos cómo se relaciona esto con la idea de comunidad ideal del habla y con la ética discursiva. No nos resultará difícil imaginar cómo Habermas introduce, luego de ver su teoría de la evolución y su diagnóstico de la modernidad, su propuesta de una racionalidad alternativa que en su desarrollo posibilite el advenimiento de la libertad. Esa razón alternativa es la que representa la razón comunicativa, en tanto forma de razón que sirve a la configuración de una praxis que instituye realidad bajo la forma de un consenso alcanzado a partir del entendimiento y sobre la base del mejor argumento. Veamos esta forma de producir realidad exenta de cálculos estratégicos, de dominación y de represión.

En primer lugar debemos decir que opera aquí el cambio de paradigma mencionado renglones arriba, de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Con esto Habermas nos propone pensar la realidad constituida discursivamente, es decir que el elemento mínimo de análisis al cual el cientista social o el sujeto social tiene acceso es el “acto de habla”. Habermas distinguirá los actos de habla según las pretensiones de validez que los sujetos impriman a los mismos. Para acceder a esta idea de forma ordenada es oportuno mencionar aquí qué significa la **racionalidad comunicativa**.

Habermas presenta esta idea desde un enfoque que denomina fenomenológico, el cual parte de la problematización del mundo objetivo, es decir se cuestiona cómo es posible que ‘todo aquello que es el caso’ sea aceptado como tal por una comunidad de

---

<sup>13</sup> No nos debe sorprender el parecido con la idea de Kant según la cual una y la misma razón aparece bajo su forma pura especulativa y bajo su forma práctica.

sujetos capaces de lenguaje y acción. En este sentido lo que nos está queriendo decir Habermas es que se propone ver como un determinado mundo puede cobrar la misma objetividad y validez para quienes se encuentran en él. Así es como introduce la idea de mundo de la vida intersubjetivamente compartido en tanto espacio característico para el desenvolvimiento de una racionalidad comunicativa que pueda definirse en función del consenso racionalmente motivado que la misma permite construir sobre la base del desempeño argumentativo de sujetos competentes. Aquí vemos como es que la racionalidad se define no por el éxito de las acciones sino por el entendimiento al que es posible llegar luego de un proceso de argumentación que supone el acuerdo sin coacciones. El entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción supone la posibilidad de construir una comunidad racional de sujetos en la cual se deje de lado el dominio a favor de el libre acuerdo.

Veamos ahora que relación se establece entre esta idea de racionalidad comunicativa y las pretensiones de validez que los sujetos adscriben a los actos de habla. En primer lugar es posible decir que Habermas diferencia cuatro pretensiones de validez susceptibles de crítica. La contracara de la crítica es la necesidad de fundamentación que las pretensiones de validez comportan, la posibilidad de fundamentar acciones comunicativas se asocia directamente con la práctica de la argumentación, que se define por ser un tipo de habla “(...) en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas (...)”<sup>14</sup>. Digamos ahora que Habermas define dichas pretensiones en función de una doble cuestión, por un lado por su relación con los distintos mundos posibles -es decir, el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo- y por otro, según el tipo de discurso que las mismas implican. Recordemos una vez más que las pretensiones de validez implican

---

<sup>14</sup> Jürgen Habermas; *Teoría de la acción comunicativa Tomo I*. Taurus ediciones, Bs.As, 1987.

necesariamente a un tipo de acción comunicativa, en función de la cual la racionalidad se define a partir del recurso al desempeño argumentativo con el objetivo de dar fundamentos que sustenten la posibilidad un consenso racionalmente motivado, es decir que las acciones que se orientan por el éxito quedan fuera de este tipo de acción. Veamos entonces cuales son los tipos de pretensiones de validez que Habermas reconoce en tanto hay emisiones de habla o manifestaciones de acción que se tornan problemáticas y se hace necesario defenderlas sobre la base del mejor argumento. En relación a los *discursos teóricos* nuestro autor supone que las pretensiones de validez que adscribimos a las acciones comunicativas que desempeñan argumentos en ese sentido son la **pretensión de verdad** y la **pretensión de eficacia**. La primera hace referencia fundamentalmente a lo que se puede entender como consistencia lógica de un enunciado o bien a la verdad de las proposiciones. La segunda refiere a la eficacia de las acciones teleológicas, es decir a la adecuación de medios a fines. En cuanto al *discurso práctico* Habermas reconoce la **pretensión de rectitud**, que significa en lo esencial el reconocimiento de la existencia de normas de acción socialmente vinculantes e intersubjetivamente compartidas, en función de las cuales un grupo social dado establece expectativas de comportamiento recíproco en tanto las acciones se ajustan a las normas vigentes. El otro tipo de discurso al que Habermas asigna una pretensión de validez es el de la *crítica estética* en el cual se pone en juego una **pretensión de veracidad**, aquí los que se necesita defender con argumentos (y se observa la fuerte impronta de los pensadores frankfurtianos) es lo que hay de cierto en las manifestaciones de vivencias subjetivas o en las expresiones de subjetividad que en las distintas formas de arte aparecen representadas. También se pone en juego fuertemente lo que se entiende en general como la presentación del yo en la vida cotidiana, es decir el hecho de expresar la interioridad subjetiva a la que el sujeto en cuestión tiene un

acceso privilegiado. Finalmente Habermas menciona el *discurso explicativo* en el cual reconoce la **pretensión de inteligibilidad** que se define en general por la correcta construcción de los discursos simbólicos, lo que está en juego aquí es la propia estructura del lenguaje.

Esta presentación un tanto esquemática de la teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas nos permite pasar ahora a la crítica incipiente a partir de su idea de sujeto. Antes cabe sin embargo hacer una aclaración. El entendimiento, o la acción comunicativa, como mecanismo de coordinación de la acción opera en distintos niveles, en primer lugar se encuentra la emisión de oraciones en la cual dos sujetos buscan entenderse sobre algo, aquí estamos en el plano del diálogo o la comunicación, lo que ocurre en este nivel es que si los sujetos interactuantes no logran entenderse sobre ‘lo que es el caso’, se puede interrumpir la comunicación y la interacción puede seguir operando, coordinada ahora, por otros medios (por ejemplo la influencia). Sin embargo Habermas nos dice que la decisión bien puede ser otra, los sujetos pueden decidir continuar con la comunicación y hacer una ‘entrada en el discurso’. Esta idea refiere al hecho de que la acción comunicativa, que coordina la interacción, se torna reflexiva. Esta reflexividad de-sí de la acción comunicativa, posible en los discursos prácticos significa que los sujetos interactuantes aceptan la problematización y puesta en cuestión de los dado y deciden resolver la cuestión por la coacción sin coacciones del mejor argumento.

En este punto estamos en el centro de la cuestión. La entrada en el discurso y la posibilidad de que la acción comunicativa se torne reflexiva depende de un supuesto implícito universalmente por todo aquél sujeto que elija el entendimiento y la razón comunicativa como forma de coordinar sus planes de acción y de interpretar así socialmente las necesidades. Este supuesto es el de la comunidad ideal del habla, la cual

supone la igualdad de condiciones en lo que hace a la toma de la palabra. Recordemos que la razón comunicativa es la alternativa emancipatoria que Habermas encuentra, la cual es preciso desarrollar para invertir la selectividad del proceso de modernización. Esta razón comunicativa, cuando opera en el discurso, además de presuponer la comunidad ideal del habla, sirve a la construcción de una ética discursiva, elemento complementario al supuesto idealista de la igualdad en la posibilidad de tomar la palabra.

Habermas propone la construcción de una ética discursiva para así dar forma a su propuesta de alcanzar un consenso sobre la base del mejor argumento, proceso que es posible en el discurso y por medio de la acción comunicativa. La idea de ética hace referencia a una cuestión que páginas atrás habíamos mencionado y que tiene que ver con las formas de conciencia moral por las que pasan las sociedades en su evolución histórica. Habermas retoma de Kohlberg un esquema de etapas morales y si bien aclara que la extrapolación de lo individual a lo social no debe hacerse sin reparos, considera que en lo esencial y bajo algunas modificaciones, tal esquema puede ser aplicado al desarrollo de las sociedades occidentales. Así es que postula que en la etapa actual del desarrollo social los sistemas sociales occidentales se caracterizan por un tipo de conciencia moral posconvencional. Lo que caracteriza esta etapa es la universalidad de los principios de justicia que ordenan la práctica de la interacción social entre los hombres. A estos principios universales se llega justamente por la capacidad que, en su desarrollo, adquiere la conciencia moral para enjuiciar las cuestiones prácticas a las que ella hace referencia cuestionando las evidencias que el mundo de la vida en tanto que trasfondo de conocimiento compartido, conocido e incuestionable impone a la dinámica de la interacción. Ahora bien, lo importante aquí es resaltar que el elemento de la praxis que permite ver la evolución de la conciencia moral se hace accesible tanto al

investigador como a los sujetos por el hecho de que se materializan en instituciones, normas y leyes que regulan las pautas de interacción, lo posconvencional de esta etapa de la evolución de la conciencia se asocia justamente a la capacidad que adquieren los sujetos sociales para cuestionar o criticar formas normativas de ordenamiento institucional e identitario que se sostienen por la convención, es decir por la costumbre y por el hecho de que estaban ahí y nos encontramos con ellas. Una ética posconvencional que se rige por principios éticos universales no confía en la validez social de las normas que rigen la conducta por el sólo hecho de que sean socialmente vigentes. Aquí reside la universalidad y la posibilidad de la libertad, los sujetos sociales, mancomunados en una comunidad ideal del diálogo en la que se presupone igualdad critican las normas socialmente vigentes que indican las formas de trato social tendientes a regular cuestiones de la vida buena y justa.<sup>15</sup> Habermas se propone entonces fundamentar una ética discursiva en los términos de una argumentación moral. Aquí es donde pone en juego los dos elementos hasta ahora tratados, la idea de entrada en el discurso a partir del recurso a la acción comunicativa reflexiva (comunidad ideal del habla) y la posibilidad de hacer efectiva a una conciencia moral posconvencional que critique lo dado y construya sobre un consenso, nuevas formas normativas de regulación de la práctica social libre de dominación y desigualdades.

La ética del discurso Habermas la explica en términos de procedimiento, esto quiere decir que la misma no hace referencia a cuestiones de contenido (esto se discute en la comunidad ideal del diálogo que presupone el discurso), sino que hace referencia a la universalidad e incondicionalidad del proceso de crítica que la misma supone. Habermas recurre a lo que denomina principio “U” y principio “D”. Elementos formales de la construcción de la teoría que le sirven a nuestro autor para poner en evidencia la

---

<sup>15</sup> Aquí cabe mencionar que las cuestiones evaluativas y de la vida buena hacen referencia a la ética, a lo mundano y espacio temporal en tanto las cuestiones de justicia e imparcialidad refieren a la moral esto es

posibilidad de construcción de normas morales de carácter universal que guíen nuestra interacción cotidiana a partir del acuerdo y el entendimiento entre los sujetos. Si tenemos en cuenta que se trata de necesidades sociales, de instituciones y leyes que refieren a cuestiones de justicia, queda claro que para Habermas, la posibilidad de la libertad está dada en tanto los sujetos sociales entienden y construyen discursivamente la necesidad de la misma. Es decir la escisión entre conciencia y existencia se supera para Habermas en la capacidad que tiene el lenguaje de instituir a través de normas y pautas de conducta acordadas, una realidad social liberada. Así es que una vez que sobre la base de la acción comunicativa y en el marco de un discurso práctico que ponga en juego y en discusión la realidad de la libertad tal y como la encontramos materializada en las instituciones y las leyes burguesas (es decir negada o parcialmente realizada), los sujetos sociales serán capaces de construir un consenso universal que de manera incondicional instituya, a partir de unas nuevas formas de regulación normativa de la interacción social, la realidad de la libertad.

Hasta aquí todo muy bonito, sin embargo hay dos cuestiones importantes a ser señaladas, no sólo para prevenir a los lectores del etnocentrismo de esta visión, sino fundamentalmente para abrir ciertas líneas de análisis crítico que permitan, ahora sí junto a Habermas, continuar con la búsqueda de la libertad social. En primer lugar es posible decir que el presupuesto de la comunidad ideal del habla sobre la que se asienta el universo discursivo habermasiano, es un postulado, no sólo de carácter utópico, sino y sobre todo muy idealista y por tanto poco práctico. Habría que cuestionarse en este sentido porqué Habermas abandona el análisis de la ideología (presente en sus escritos hasta la década del 60, sobre todo en *Teoría y praxis*). Vemos que esta línea de crítica (la ideológica), si bien explora cuestiones ideales, esto es las formas de representación

que un todo social tiene de-sí en un momento y lugar dado, tiene unas consecuencias prácticas que el análisis de las cuestiones de deber ser no presenta. Se tiende a aceptar formas de deber ser independientemente de la práctica concreta a que ese deber ser refiere. En cambio, el análisis de la ideología en tanto forma del ser cuestiona la raíz misma del problema de la escisión entre conciencia y existencia en tanto cuestiona las **formas de ser**<sup>16</sup> en-sí (escindidas). Aquí me parece que es dónde nuestro autor yerra y abandona la apuesta y práctica política (esfera en la cual también se dirimen cuestiones que hacen a las **formas de trato concreta** entre los hombres) en favor de especulaciones universalistas sobre la posibilidad de instituir la realidad de la libertad a partir de una moralidad incondicionada e indeterminada incluso de los propios sujetos sociales que deberían acordar en ella sobre la base del mejor argumento. Así es que el supuesto de la comunidad ideal del habla es idealista en un doble sentido, por un lado olvida las determinaciones de los sujetos sociales al presuponer que todos los que tengan voluntad de hacerlo entrarán en un discurso y tendrán las mismas posibilidades de emitir opiniones de defensa o crítica de las normas sociales vigentes, es decir que olvida que hay sujetos sociales capaces de lenguaje que en varios discursos no tienen voz. Y por otro lado es idealista en tanto da sustento a un constructo teórico que se propone descubrir la realidad de la libertad en las abstracciones del deber ser, dejando de lado el análisis de las materializaciones institucionales en las que tales abstracciones toman cuerpo y circunscriben, limitando, el habla.<sup>17</sup>

Otra crítica, la incipiente, que me gustaría plantear en esta ocasión es la que se relaciona con la idea de sujeto que subyace en esta propuesta habermasiana. Por lo

---

<sup>16</sup> Recordemos que la conciencia para Marx no es más que el **ser** conciente.

<sup>17</sup> Cabe decir aquí que Habermas tiene en mente el análisis de los problemas de aplicación que una ética discursiva comporta, sin embargo cuando nos habla de la institucionalización de los discursos presenta una vez más una visión unióneuropeista y no determinada de la realidad social. No tiene en cuenta por ejemplo que los niños que no acceden a la educación formal, ni siquiera puede entrar el universo de los discursos institucionalizados.

dicho aquí Habermas supone que el sujeto que hace uso del lenguaje es un sujeto idéntico a sí mismo, es decir que representa una identidad no mediada. Esto supone la cuestión, para nada menor que nos indica que ese sujeto puede hacer uso del lenguaje de una manera, si se quiere conciente, es decir utiliza el lenguaje como si fuera un objeto al cual tiene un acceso privilegiado y total, como si el lenguaje fuese una cosa unívoca que no permite equívocos.

Ahora bien, si consideramos los desarrollos en teoría psicoanalítica, de Freud a Lacan, podemos decir que el sujeto no usa al lenguaje a su imagen y semejanza, sino que el lenguaje usa al sujeto, en tanto al introducirlo en el mundo simbólico que significa la cultura, el sujeto queda atado al lenguaje y dividido de sí. Queda claro que esa escisión del sujeto consigo mismo (ya no de la realidad consigo misma) hace referencia al inconsciente. Lo que es el sujeto es lo que el lenguaje dice de sí, y no lo que él dice del lenguaje y con el lenguaje. Traigo esto a colación, no para pasar de la crítica social a la crítica subjetiva, sino para poner en evidencia algo que el propio Habermas pretende combatir y que con su teoría de la acción comunicativa reafirma una y otra vez. Ese algo es la razón cognitivo-instrumental, ya que el sujeto que Habermas supone puede entrar en un discurso sobre la base de la comunidad ideal del habla, es un sujeto que puede hacer un uso racional-instrumental del lenguaje y la palabra. Y si esto es así, la comunicación que sobre ese uso racional-instrumental se puede establecer, lejos de ser diáfana y libre, estará sujeta(o) a lo que el mundo simbólico (de la cultura y del lenguaje) permita decir de-sí a los sujetos sociales que usan la palabra.

Una vez más nos encontramos con que la libertad no se realiza, el uso racional del lenguaje presupone un actor social sujeto a un mundo de la cultura que habla de él a través de sus palabras, todo lo cual nos indica una vez más que el sujeto moderno todavía está sujeto a algo, depende de algo, esto es, está determinado y por tanto es no-

libre. En lo esencial me interesa remarcar una vez más que Habermas utiliza (quizá de manera inconsciente) el arma que él mismo se propone combatir, la razón cognitivo-instrumental instalada con la modernidad, la cual en su desarrollo (hasta en los confines de la filosofía del lenguaje) lejos de traer la libertad trae más dominación y porqué no, explotación.

## ***Bibliografía***

- AA.VV., *Habermas y la modernidad*. Cátedra editorial, colección Teorema, Madrid, 1999.
- Giddens, Anthony, “Trabajo e interacción en Habermas” en *Política, Sociología y Teoría Social*. Paidós ediciones, Barcelona, 1997.
- Haber, Stéphane, *Habermas y la sociología*. Ediciones Nueva Visión, Bs.As. 1999.
- Habermas, Jürgen, *La reconstrucción del Materialismo Histórico*. Taurus editorial, España, 1981.
- Habermas, Jürgen, “Modernidad: un proyecto inacabado” en *El debate modernidad posmodernidad*. Nicolás Casullo comp. Ediciones El Cielo por Asalto, Bs.As., 1993.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos ediciones, España, 1984.
- Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Ediciones Península, Barcelona, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Conocimiento e Interés*. Tecnos editorial, Madrid, 1991.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus ediciones, Bs.As., 1997.
- Habermas, Jürgen, *Ensayos políticos*. Ediciones Península, Barcelona, 1997.
- Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós editorial, colección Pensamiento Contemporáneo, Bs.As., 1991.
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y Validez*. Editorial Trotta, España, Valladolid, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Problemas de Legitimación en el capitalismo tardío*. Amorrortu editores, Bs.As., 1998.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*. Taurus editorial, España, 1998.
- Habermas, Jürgen, *Teoría y Praxis*. Tecnos editorial, Madrid, 1990.
- Habermas, Jürgen, *Textos y Contextos*. Editorial Ariel, Barcelona, 1996.
- Horkheimer, Max, *Teoría crítica y teoría tradicional*. Amorrortu editores, Bs.As., 1978.
- Jay, Martin, *La imaginación dialéctica*. Taurus ediciones, Madrid, 1986.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*. Alianza editorial, Madrid, 1992.
- Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución*. Alianza editorial, Madrid, 1995.
- Marx, Karl, *El capital*. Siglo XXI editores, México, 1996.
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*. Editorial Pueblos Unidos, Bs.As., 1985.
- Mc Carthy, Thomas, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos editorial, Madrid, 1998.
- Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus ediciones, España, 1998.
- Weber, Max, *Escritos políticos*. Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Wellmer, Albrecht, “La dialéctica de Modernidad y Posmodernidad” en *El debate modernidad posmodernidad*. Nicolás Casullo comp. Ediciones El Cielo por Asalto, Bs.As, 1993.