

Freud, Habermas y la cuestión de la política

Miroslav Milovic

1. El mundo desencantado, moderno, no habla ya el lenguaje de la filosofía, como pensaban los griegos, tampoco habla el lenguaje divino, como pensaban los religiosos, sino que habla el lenguaje de la ciencia y de las matemáticas. La modernidad comienza con la afirmación cartesiana de que la ciencia representa el mundo. Al pensar así, Descartes cosifica¹ el mundo en un sentido epistemológico, lo cual tiene consecuencias dramáticas. Husserl critica con todas sus fuerzas esa cosificación en la cual la vida ha perdido su valor constitutivo. Hoy, la clonación científica es sólo un ejemplo más de una situación en la cual la reproducción de la vida se liga a la ciencia y no ya a la propia vida. La vida, o mejor, lo concreto, lo particular, entró con la modernidad en un camino sin salida y, en el último momento, el pensamiento de Hegel lo superará. El mundo moderno no es un mundo para individuos. Podríamos recordar incluso que las dudas cartesianas respecto al cuerpo abrían ya el camino a la afirmación de la mente, a la razón moderna victoriosa. Ya con Descartes desaparece el cuerpo y, en ese sentido, él casi es el inventor de Internet. El mundo nuevo y virtual funciona sin los cuerpos².

Kant y Hegel, cuando radicalizan el proyecto cartesiano y hasta cuando lanzan dudas sobre la ciencia, no se salen de este camino de la metafísica de la subjetividad. Simplemente reafirman la cosificación moderna. Sin embargo, esa cosificación no se restringe al conocimiento y, por eso, podría considerarse no una cosificación epistemológica sino una cosificación moral. Pero, ni la filosofía de Kant ni la de Hegel articulan la posibilidad de pensar los hechos, de confrontarse con ellos, de pensar la posibilidad de su "resistencia". Pensar el mundo solamente como un hecho es, para Marx, el signo de la ideología. La cosificación social, con la cual nos deja la filosofía de Hegel, tiene el nombre de ideología. Pensar el mundo como hecho significa pensar la estática del mundo. Significa en otras palabras, no pensar las alternativas, no pensar lo nuevo. Y no pensar lo nuevo es ya, para Hannah Arendt, la condición del mal de que hoy somos testimonio.

Para la modernidad parece que el sentido se constituye mediante la búsqueda de los fundamentos, mediante la búsqueda de la razón. Sólo que la modernidad no ha llegado todavía a la respuesta, pues la modernidad es todavía un proyecto. Pero, al menos, tenemos una orientación. La certeza no es ya semántica y subjetiva sino pragmática e intersubjetiva. La dimensión pragmática revela la presencia de la comunidad, de la intersubjetividad. Habermas es todavía moderno, pero el cambio de paradigma ya se ha producido. En lugar de la subjetividad tenemos la intersubjetividad. Más allá de la relación entre sujeto y objeto se nos presenta ahora una relación intersubjetiva como base de la racionalidad. La intersubjetividad es así la base de una sociedad racional. En este contexto, Habermas presentará también la cuestión de la legitimidad social.

Legitimidad significa que hay buenos argumentos para que un ordenamiento político sea reconocido como justo y equívoco, un ordenamiento legítimo merece reconocimiento. *Legitimidad significa que un ordenamiento político es digno de ser reconocido*³.

Un eventual cambio del capitalismo tiene que estar también ligado a un cambio de paradigma. Así, la intersubjetividad, y no ya la subjetividad, es la referencia para la cuestión de la fundamentación. Pero esto es un proyecto moderno que ha permanecido tan sólo como proyecto. Habermas no tiene una visión tan pesimista de la modernidad. La *razón* es todavía una de sus posibilidades. El punto característico de la época moderna, dice Habermas, es “la transferencia del poder legítimo hacia un nivel reflexivo de la justificación”⁴.

Cuando habla sobre la deformación de la comunicación en nuestra cultura, Freud es pesimista. Así pues, ¿qué podría aprender de él un optimista como Habermas? Se podría volver al inicio de la modernidad filosófica, que comienza con la afirmación del *ego cogito*, pero termina con la prueba del mundo. El interés cartesiano ha quedado ligado al mundo, a la prueba del mundo y no a la perspectiva del ego. Podría darse otra modernidad distinta, ligada al yo, a las condiciones de la autorreflexión; podría darse una modernidad diferente que, desde el principio, hiciese resistencia a las formas posteriores de la ideología. El psicoanálisis se enfrenta con la idea de la subjetividad constitutiva, pero intenta

articular las condiciones de la palabra de este sujeto marginado por la propia modernidad. Con el psicoanálisis regresa la cuestión de la autorreflexión.

Es éste el contexto en que Habermas ve la importancia del psicoanálisis freudiano. “Freud puede exponer una conexión conceptual, que Marx no llegó a sorprender en su intimidad”, dice en el libro *Conocimiento e interés*⁵. Con el psicoanálisis y Hannah Arendt, Habermas va a comprender que la condición humana tiene que ser pensada no sólo ligada al trabajo, sino también a las condiciones de interacción. Por ello, según él, “Marx no puede comprender dominación e ideología como una comunicación distorsionada porque presupone que los hombres se separaron de los animales el día en que comenzaron a producir sus medios de subsistencia”⁶. En otras palabras, según Habermas, para Marx el hombre está *determinado* por la acción instrumental.

No puedo entrar aquí en la discusión de si Habermas está reduciendo el concepto marxista de praxis al concepto de trabajo y, así, reduciendo el proyecto marxista a una actuación instrumental. Es una cuestión, lo recuerdo, que provocó mucha polémica en los países comunistas de Europa oriental. Lo que importa aquí es la tesis de Habermas según la cual con el psicoanálisis queda explícito el problema de la interacción para pensar la constitución de lo social. “La mirada de Freud, por el contrario, no se dirigía hacia el sistema social del trabajo, sino hacia la familia”, dice en el mismo lugar⁷. La cuestión de la autorreflexión llega, con el psicoanálisis, a la cuestión de la interacción. Éste es, pienso, el punto más importante en que Habermas concuerda con Freud. En su brillante libro sobre la teoría crítica y el psicoanálisis dice Rouanet:

Lo que está en juego no es ya el destino del proletariado, sino el de la especie humana como tal, a la que la ideología tecnocrática intenta amputar una de sus características antropológicas fundamentales, que es la reproducción de la existencia bajo condiciones no solamente de control técnico y adaptación del comportamiento, sino de preservación y ampliación de la intersubjetividad mediatizada simbólicamente en un contexto de comunicación libre de violencia⁸.

Para Freud, la cuestión de la alienación no está ligada ya a la organización del trabajo, sino al desarrollo de instituciones que puedan resolver “de forma

estable y duradera el conflicto entre el excedente de la pulsión y la coerción de la realidad”⁹. En otras palabras, se puede estar alienado sin trabajar. Las condiciones de la alienación se pueden relacionar con las condiciones de la constitución de un sentido para nuestra vida y no sólo con el trabajo.

Pienso que sólo en la interpretación de Rouanet avanza Freud en la constitución de la idea de la razón comunicativa. Dice él: “La teoría freudiana no sólo permite a Habermas fundar una teoría de la comunicación pura a partir de la comunicación sistemáticamente deformada y, a partir del discurso terapéutico, un análisis de las condiciones, en general, de la comunicación discursiva, sino también dar cuenta, a nivel ontogénico, de la formación de una competencia discursiva”¹⁰.

Pero la discusión de Habermas con Freud y Marx no termina aquí. Aunque afirma la articulación de la interacción con el psicoanálisis, Habermas criticará a Freud. Escribe:

Pero, paradójicamente, este mismo punto de vista puede, por igual, llegar a una construcción objetivista de la historia, a la cual Freud conduce a un estadio anterior al que Marx había alcanzado, y le impide elaborar la intelección básica del psicoanálisis en términos de una teoría de la sociedad”¹¹.

Habermas habla, en un sentido casi implícito, sobre un positivismo oculto en el psicoanálisis, sobre una visión objetivista de la historia que no piensa en las condiciones de su propia constitución¹². Freud se quedó atrapado en el modelo energético, biológico de la dinámica de las pulsiones¹³. Pero el ser humano no es solamente el ser natural sino también el ser libre: es el aviso del Idealismo Alemán. Habermas se acuerda aquí de Kant y Hegel, en quienes la pregunta sobre el mundo visible va a incluir, con Kant, la pregunta sobre el sujeto y, con Hegel, la pregunta sobre lo social. La modernidad significa esa inclusión de la subjetividad, esa afirmación de la metafísica de la subjetividad, podríamos decir con Kant. La modernidad significa esa articulación de la subjetividad social y el capitalismo, podríamos decir con Hegel. Pensar el mundo significa incluir el sujeto e incluir lo social para llegar así a una teoría de sociedad. Eso es lo que Marx aprendió de la filosofía alemana y lo que él confirma en la primera tesis sobre Feuerbach:

La falla capital de todo materialismo hasta ahora (incluido el de Feuerbach) es captar el objeto, la "efectividad" sólo bajo la forma de *objeto o de intuición*, y no como *actividad humana sensible, praxis*; sólo desde un punto de vista subjetivo. De ahí que, en oposición al materialismo, el lado activo tenga que ser desarrollado de un modo abstracto por el idealismo, que naturalmente no conoce la actividad efectiva y sensible como tal¹⁴.

Por ello Habermas, hablando ahora contra Freud, va a afirmar la posición de Marx. Marx es el "heredero de la tradición idealista"¹⁵. Se articula así en Marx un estadio superior de reflexión al que no llega Freud. Y este es el camino que seguirá Habermas incluso cuando critica a Marx. El psicoanálisis, aunque habla de la comunicación, no llega a formular todavía una teoría sobre ella. Resumiré brevemente los pasos de la formulación de esa teoría. El psicoanálisis afirma la interacción, pero no llega aún hasta una teoría del discurso. Es el punto en que Habermas se separa de Freud.

2. Para articular el camino de Habermas vamos a seguir el camino propio de la escuela de Frankfurt. El libro *Dialéctica de la ilustración* es, por ejemplo, una fuerte crítica de la modernidad. La razón, que podría emanciparnos, articula las nuevas formas de dominación. Una de éstas está ligada a la afirmación de la razón instrumental con la que el sujeto moderno afirma su primacía en el mundo y domina la naturaleza. Adorno y Horkheimer van a apuntar las dudas sobre una posible teoría social o sobre una solución social. Incluso cuando piensa la teoría social, la escuela de Frankfurt termina en una resignación específica. Las alternativas no son sociales, sino que son alternativas para que la propia razón repiense su actividad en el mundo moderno. Una *razón* que piensa contra sí misma y es capaz de criticarse a sí misma: tal es el camino que Adorno seguirá en su libro *Dialéctica negativa*. La *razón* confrontada consigo misma es para Adorno el sentido de la palabra dialéctica¹⁶. Pero, ¿qué significa el aspecto negativo? Si la razón moderna, en tanto que razón instrumental, domina la naturaleza, ¿qué podemos hacer entonces para afirmar la naturaleza, afirmar lo objetivo, lo Otro? Lo que podemos hacer, criticando la nueva forma identidad que la modernidad afirma en el sujeto, es afirmar de nuevo la naturaleza, lo diferente, lo no idéntico.

Así, la dialéctica negativa afirma el proyecto de la diferencia. Después de

Heidegger, hay un momento fuerte para pensarla, aunque el proyecto de la diferencia haya quedado dentro de la relación tradicional entre sujeto y objeto. Por este motivo, nuestra duda puede ser esta: ¿es posible la diferencia en el interior de los mismos modelos?¹⁷ La esperanza de Adorno ha quedado presa de una utopía epistemológica. Su perspectiva de afirmación de la naturaleza, en el último momento, llegará hasta una teoría estética. Ésta es la consecuencia de la *Dialéctica negativa*. Entonces, criticando la razón moderna, la alternativa que tenemos es una teoría estética y no una teoría social. Pienso que aquí Habermas podría reaccionar de nuevo. ¿Es todavía posible pensar la teoría social? Ésta es ahora la cuestión. ¿Es todavía posible, como hemos visto, pensar la razón? Así, para Habermas está surgiendo una cuestión más amplia, o sea, si es posible pensar la razón ligada a lo social. Parece un proyecto hegeliano pero es un proyecto marxista. ¿Y cómo pensar hoy el Marxismo? ¿Es posible renovar sin más la posición de Marx? Habermas cree que no. La crítica marxista es actual, el mundo es todavía ideológico, capitalista. Pero Habermas tiene la duda de si la solución marxista sigue siendo actual.

¿Pero cómo probar lo que estamos discutiendo? Quiero decir, ¿cómo mostrar que el mundo es ideológico? ¿Cómo mostrarlo con la fuerza de la filosofía y no sólo con la retórica política? Se llama también Teoría Crítica a la Escuela de Frankfurt. ¿Cómo saber entonces que estamos criticando con argumentos y no estamos cayendo en nueva forma de ideología? ¿Cómo justificar los presupuestos de la crítica? Pensar la razón como una posibilidad social significa desde el principio para Habermas pensar los argumentos. Aquí aparecen ya indicios de una teoría de la razón argumentativa.

Para mostrar las nuevas posibilidades de la razón, la discusión podría seguir ahora con la confrontación entre Habermas y Gadamer, entre Habermas y la hermenéutica. Aquí voy a seguir otro camino, el de la confrontación entre Habermas y la tradición analítica en filosofía, la cuestión del lenguaje.

El *Tractatus* nos ofrece una reinterpretación lingüística de los criterios que el Círculo de Viena añade. El único discurso que tenemos sobre el mundo es la

ciencia, el discurso científico. De esa manera Wittgenstein va a eliminar la posibilidad de un cuestionamiento filosófico de la realidad. Sólo podemos hablar sobre el mundo, sobre los hechos. ¿Pero por qué la filosofía nos deja solamente con los hechos, con un tipo de positivismo? ¿Por qué no pensar más allá de los hechos? Pensar sólo los hechos, en última instancia, significa no salir del sistema existente, incluso, no salir del sistema social y político actual. No cuestionarse los hechos significa no criticar el sistema. Aquí la filosofía analítica nos deja sin criterios para pensar las alternativas, para pensar la política. La filosofía analítica aparece como una fuente de despolitización de la Filosofía. El positivismo es un tipo de ideología, diría Marx. Todo esto puede provocar fuertes emociones en la discusión mientras no sabemos aún como justificar esa crítica. ¿Cómo pensar una crítica justificada de la ideología? He aquí la pregunta de Habermas. Una vez más, puede parecer que la crítica contra la filosofía analítica no pasa de una clase de retórica.

Sobre los criterios que usamos para hablar sobre el mundo, continua Wittgenstein, nada podemos decir. El ojo que ve las cosas no se ve. Los criterios para hablar sobre el mundo, los criterios semánticos no admiten un metalenguaje, es decir, no admiten una reflexión sobre los criterios mismos. Los criterios semánticos se quedan sin una autorreflexión. Esta es la perspectiva del primer Wittgenstein que provocará las dudas de Habermas. ¿Es posible hablar sobre los criterios? ¿Es posible justificar los presupuestos de nuestro pensamiento? Esta es la cuestión de la herencia hegeliana que Habermas quiere todavía conservar.

Wittgenstein continúa el *Tractatus* hablando de la ética, de algo más importante todavía. Los actos éticos se “muestran”, pues la ética, según Wittgenstein, no está ligada a los argumentos. El mundo ético es el mundo del silencio. Wittgenstein continúa así la pregunta que ya se había hecho implícitamente Hume. Sin duda importa acordarse de ello, pues si la moralidad no forma parte de los criterios lógicos y matemáticos que ofrece la certeza, ¿cómo pensar entonces la moralidad? ¿Es solamente algo subjetivo? ¿Es el lugar del silencio? Así lo piensa Wittgenstein. ¿O quizás será posible pensar la objetividad moral? Eso es lo que Kant intenta articular y es también la perspectiva que intenta

seguir Habermas. El mundo de la ética no es el mundo del silencio sino de los argumentos: ésta es la respuesta de Habermas.

Puede que este silencio sea para Wittgenstein más importante que los criterios de la descripción del mundo. Puede que Wittgenstein no sea en este sentido un filósofo analítico¹⁸. Pero nuestra duda no es esta, sino la de si es posible superar los criterios semánticos del sentido. Puede que el propio Wittgenstein ofrezca una alternativa sobre ello, la cual tal vez puede estar en su libro *Investigaciones filosóficas*. Wittgenstein propondrá, en lugar de la semántica, criterios pragmáticos, los juegos de lenguaje. El criterio de sentido se articula en los varios tipos del uso del lenguaje. Nosotros no podemos establecer ninguna jerarquía entre ellos. Para algunos autores, como Rorty, esa afirmación de la pragmática es un camino hacia una cultura pos-filosófica, hacia una simetría social entre los diversos juegos de lenguaje. Quizás. Sólo que Habermas se queda nuevamente con sus dudas, porque si no existiera un juego para pensar los otros juegos, la filosofía entonces no podría justificar su pretensión de criticar los demás juegos lingüísticos. Así, los criterios de la pragmática nos dejan ante el particularismo de las culturas. No existe un juego universal. No podemos superar los criterios de la propia tradición. Una duda semejante aparecerá en la discusión entre Habermas y Gadamer. Es exactamente lo que quiere demostrar Habermas. Superar primero la semántica con la pragmática, pero mostrar también la posibilidad universal de la pragmática. ¿Es entonces posible una pragmática universal del lenguaje? Es la cuestión que surge de la consideración de la reconstrucción de los argumentos de Wittgenstein. Es también la posibilidad de pensar la razón de lo social.

Es claro que algunas teorías de inspiración freudiana, como la teoría de Kohlberg sobre el desarrollo de la consciencia moral, van también a dar soporte, aunque indirecto, a esta perspectiva de Habermas. La teoría de Kohlberg sirve aquí como un intento de demostrar el desarrollo ontogénico de la consciencia moral.

La pragmática del lenguaje se entiende a sí misma como una tentativa de resolución discursiva de las reivindicaciones valorativas, de forma tal que éstas

apunten hacia la comunicación y, en este caso, pueda hablarse de racionalidad procedimental. De este modo, la ética del discurso es determinada adecuadamente por Habermas como formal, ya que no ofrece una orientación basada en el contenido, sino tan solo un procedimiento para investigar la validez de las normas, lo que, a su vez, no significa que los contenidos de las normas sean completamente olvidados. El punto relevante aquí es que los contenidos son tratados de una forma que elimina todas las orientaciones de valor *particular*.

La ética del discurso es, pues, de poco valor en caso de precisar de ella para que nos enseñe a tener una “buena vida”. El principio de la universalización funciona como una especie de divisoria que separa claramente los problemas de *lo bueno* y de *lo justo*, de contenido y de procedimiento. La ética del discurso se concentra ya tan solo en aquellas cuestiones que pueden ser resueltas racionalmente. Se percibe que la cuestión de la emancipación se separa de la cuestión de la felicidad. ¿Pero para qué sirve una emancipación infeliz?

Habermas se encontró varias veces con la objeción de que la pragmática del lenguaje excluye al individuo. Por el contrario, Habermas insiste en sostener el argumento de que la Teoría Crítica de la Sociedad no ha abandonado el concepto de individuo¹⁹, y que tan solo ha cambiado la forma de comprenderlo. Esta objeción debe ser avivada cuando se afirma que el concepto habermasiano de individuo se reduce a una estructura particular del sujeto y que esta tesis filosófica es susceptible de ser investigada a lo largo de todo el desarrollo de la Modernidad. Según esto, resulta que solamente en Kant el concepto de sujeto hace verdaderamente posible la construcción de la teoría de la razón; Hegel por su parte articula esta tesis investigando las condiciones históricas de desarrollo del sujeto. Se puede reconocer nuevamente al sujeto en la pragmática del lenguaje, pero esta vez como un “co-sujeto” o como una comunidad de comunicación que establecen las condiciones de determinación del significado y la validez y, de esa forma, también las condiciones de la auto-comprensión del sujeto.

El discurso no es más que un esfuerzo por esclarecer la situación en que estamos ahora. Es, por decirlo así, la continuación de la acción comunicativa por

medios diferentes. Apenas si explica, si saca a la luz, los elementos que determinan la interacción. Habermas concuerda con la opinión de que una teoría de la emancipación completa y concreta no puede ser encontrada en la tradición. La modernidad ya gira como un todo en torno al paradigma del trabajo: incluso Marx analiza al hombre de acuerdo con el modo de producción, aunque peca al no discutir la estructura a partir de la cual la razón humana es determinada originariamente -la estructura del lenguaje-, esto es, la aptitud de los hombres para comunicarse. Por esta razón, Habermas entiende que el psicoanálisis freudiano tiene mucho éxito al tratar el tema de la emancipación. El desarrollo de las fuerzas productivas no avala, pues, la independencia del núcleo de la represión. El psicoanálisis intenta a su vez la estructura de la autoreflexión con la de la interacción mediada por el lenguaje. Sin embargo, la pregunta sobre el deseo no llega muy lejos en la teoría de Habermas. La herencia freudiana de deseo, libido, conflicto, no se incluye en la teoría de Habermas, sino que se supera en el camino glorioso, podríamos decir, de la razón. Habermas está así castrando el psicoanálisis. Bastaría aquí que recordásemos las palabras de Marcuse: “la pretensión de una sexualidad liberada de la razón no encuentra un lugar en la filosofía”²⁰.

El pesimismo freudiano no articula esa posibilidad. Estoy de acuerdo en que el pensamiento freudiano es emancipador. Estoy de acuerdo con Rouanet cuando dice: “la reflexión freudiana es intrínsecamente emancipadora, en la medida en que deja claro que toda la historia humana ha estado regida por la lógica de la deformación sistemática del proceso comunicativo”²¹. Pero no es éste el sentido que Habermas atribuirá a la emancipación. Para él, la emancipación es una posibilidad de la racionalidad. En este contexto podemos articular algunas dudas sobre Habermas. He escogido el tema de la política. Voy a decir algunas cosas sobre ello comparando los argumentos de Habermas, Hannah Arendt y Chantal Mouffe.

3. En varias discusiones sobre política, Hannah Arendt se refiere a la discusión fenomenológica y nos ayuda a comprender la importancia histórica de la

radicalización del cartesianismo dentro de la fenomenología de Husserl. Hannah Arendt cree que la separación platónica entre el ser y la apariencia marca un paso histórico no sólo para la vida de los griegos, sino para todo el camino posterior de la civilización. La devaluación de la apariencia y la afirmación del ser son aspectos de un giro en la vida de los griegos y del Occidente europeo. Se inicia con ello una específica tiranía de la razón y de las normas en nuestra vida. Esto es lo que Nietzsche elabora como comienzo del nihilismo en Europa. La estructura ya determinada, estática, entre el ser y la apariencia tiene consecuencias catastróficas para el propio pensamiento. Éste se convierte en la mera subsunción de las apariencias a las formas superiores del ser. En un mundo tan ordenado casi ya no tenemos que pensar. El pensamiento no modifica la estructura dominante del ser. Esta incapacidad del pensamiento termina, en el momento final, en las catástrofes políticas de nuestro siglo. Tantos crímenes, pero muy pocos culpables. El individuo que no piensa y se hace cómplice de los crímenes: tal es la banalidad del mal diagnosticada por Hannah Arendt como una consecuencia de una tradición que casi ha sacralizado la estructura del ser y nos ha marginado.

Pensar la política junto con la fenomenología significa pensarla sin la identidad. En el proyecto de Hannah Arendt, en el que no existe una identidad originaria de la política, nosotros no somos los seres políticos por naturaleza. La política puede o no acontecer entre nosotros. Contrariamente a las dificultades husserlianas y heideggerianas ante los otros, la acción política es en Hannah Arendt siempre una interacción. Los otros son presupuestos y no consecuencia de una reflexión solitaria. Ya en su libro sobre San Agustín, Arendt se libra de la ontología heideggeriana ligada a la muerte y va a buscar una afirmación de los otros, de los próximos²². Por supuesto Arendt sabe que San Agustín no ligaba la libertad a la política. La libertad, para él, no llega tan lejos. De este modo la modernidad heredará esta dimensión no política advenida del cristianismo.

Dentro de su reconstrucción histórica, Arendt llega hasta la filosofía kantiana. Kant no es sólo un pensador político. Mejor dicho, cuando la política aparece en la filosofía kantiana está siempre relacionada con la doctrina del derecho. No existe una política que articule nuestra libertad. La libertad es una

experiencia interior, luterana, podríamos decir. Por eso Arendt precisa que busca la inspiración en otro lugar, dentro de la propia filosofía kantiana. Y encontrará esa inspiración en la tercera crítica.

Con la facultad estética del juicio, el asunto, piensa Kant, es *cómo* comprendemos la naturaleza y no *qué* sea en sí misma. La cuestión “¿qué es la naturaleza?” es una pregunta cognitiva y no pertenece por tanto a la *tercera crítica*. La naturaleza existiría igualmente si no hubiese ningún sujeto trascendental. Simplemente no quedaría determinada conceptualmente. Pero, sin sujeto, la naturaleza no sería bella. Incluso así, aquello que torna posible el discurso sobre lo bello no es ya pensamiento teorético. Mientras que las condiciones de posibilidad de la experiencia, en lo que se refiere a la forma, pueden buscarse en la razón, las condiciones referentes al contenido están fundamentadas por la relación general de las facultades espirituales. Aquí tenemos dos motivos importantes para Arendt. Por un lado tenemos una implícita intersubjetividad del juicio y, por otro, esa intersubjetividad no está fundamentada en los conceptos. Tenemos la posibilidad de lo práctico, lo político que no depende de la racionalidad. Tenemos la separación entre lo teórico y lo práctico que Habermas criticará después, porque esa separación crea las condiciones para una fuerte estetización de la política. Estetización de la política puede significar una política desligada de las personas, lo que Hannah Arendt propone al hablar de la modernidad, pero puede ser también la política desligada de la teoría y los argumentos²³.

Parece que esa articulación de la intersubjetividad significa una tentativa de Arendt de localizar, articular, los lugares privilegiados para la política y, en cierta manera, de cosificar la política. Arendt busca soluciones y no una abertura hacia el carácter abierto de la política que quiere defender Chantal Mouffe²⁴.

Parece pues, que Arendt y Habermas no están tan distanciados como intenta demostrar la crítica de Habermas²⁵. Los dos se relacionan en el concepto de intersubjetividad o comunicación, que Nancy entenderá como uno de los últimos residuos de metafísica en la filosofía²⁶. La separación entre el mundo de la

vida y el sistema guarda, además, cierta semejanza con la separación entre lo político y lo económico en Habermas.

Chantal Mouffe quiere elaborar una concepción no fundamentalista de la política. Se inspira por un lado en Derrida, cuando piensa el concepto de la diferencia y, por otro, en el psicoanálisis, cuando piensa el carácter conflictivo de la naturaleza humana. Ella quiere continuar con los impulsos críticos del psicoanálisis, sin pensarlo dentro de un conformismo social, como sugiere Adorno cuando defiende a Freud del revisionismo²⁷. Adorno ve la grandeza de Freud en el hecho de que deja sin solución los conflictos²⁸. Mouffe habla incluso de los peligros de una teoría que busca soluciones consensuales y deja así al margen los verdaderos conflictos. En este contexto he pensado en mi país, la ex Yugoslavia, cuyo conflicto también se puede entender mejor dentro de esa reconstrucción de Chantal Mouffe. El comunismo había postulado una suerte de consenso, la solidaridad o hermandad de los pueblos dentro del proyecto de su “realización universal”. De este modo, los verdaderos conflictos entre los pueblos nunca alcanzaron una articulación política. Después de la muerte de Tito, el conflicto apareció abiertamente. Su gobierno no había conseguido, en la terminología de Mouffe, transformar el antagonismo en “agonismo”, transformar el conflicto en “competencia política”.

Quizás este ejemplo sea inadecuado para nuestra discusión, porque en él podríamos comparar más a Mouffe con Habermas que a Mouffe con Arendt. El conflicto yugoslavo muestra el peligro de las soluciones consensuales que excluyen la política. El consenso esconde los conflictos. En la ex Yugoslavia se ha puesto de manifiesto que creer en el consenso puede ser una gran ilusión. Solo que Hannah Arendt no es una pensadora del consenso y, también, habría podido criticar la experiencia titoista dentro de la crítica general del marxismo. Incluso así, piensa que la búsqueda de una intersubjetividad implícita o explícita, en la que también podría situarse de alguna manera el caso yugoslavo, genera problemas para la política. Eventualmente, Yugoslavia habría podido sobrevivir basándose en los conflictos y no en el consenso o en la intersubjetividad comunista. Se llega aquí al punto neurálgico de la discusión: por un lado, pensar la intersubjetividad en

la política puede crear las condiciones de la cosificación. Por otro lado, sin la intersubjetividad, sin la posibilidad de juzgar junto a los demás, se llega fácilmente a la banalidad del mal.

Pero una cosa me parece clara. Perdiendo la perspectiva freudiana de los conflictos, insistiendo en el camino de su superación reflexiva, Habermas perdió, por así decirlo, la posibilidad de pensar la política. En realidad fue la propia Modernidad quien perdió esa posibilidad. Por ello en el capitalismo tardío han aparecido la ciencia y la técnica como las formas de la justificación, o para decirlo mejor, como las reglas de funcionamiento del sistema.

En el pensamiento de Habermas, en el lugar de la política sólo aparecen los procedimientos de la racionalidad. El camino del consenso, que esconde los conflictos, crea una ilusión peligrosa²⁹. Los antagonismos casi desaparecen del mundo: entre la izquierda y la derecha, por ejemplo. Es de vital importancia abandonar las referencias a la posibilidad del consenso y dejar abierto el espacio democrático³⁰. La realización de la democracia sería su negación³¹. Podríamos decir que la democracia es un proyecto. Un proyecto que tal vez llegue.

NOTAS

1. Aunque en castellano se ha hecho habitual el empleo de términos como “reificación” y “reificar”, este último admitido en el DRAE como sinónimo de cosificar, hemos preferido, basándonos en ello, traducir sistemáticamente estos términos por “cosificación” y “cosificar” [T].

2. Cfr. Le Breton, D., “La delivrance du corps”, en *Revue des Sciences Sociales*, [Estrasburgo], 8, 2001, págs. 20-26.

3. Habermas, J., *Para a reconstrução do materialismo histórico*, Rio de Janeiro, 1983, págs. 219-220. [*La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992]. Todas las citas se traducen directamente del artículo, es decir, de la versión portuguesa usada por el autor. Los títulos de las obras se han traducido en el texto pero se mantienen tal cual en la notas, para facilitar una eventual localización, si bien se indica entre corchetes alguna edición española cuando ha sido posible localizarla [T].

4. *Ibidem*, pag. 228.

5. Habermas, J., *Conhecimento e interesse*, Rio de Janeiro, 1983, pág. 285. [*Conocimiento e interés: la filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Valencia, Universidad, 1997].

6. *Ibidem*, *loc. cit.*

7. Ibídem, *loc. cit.*
8. Rouanet, S. P., *Teoría crítica e psicanálise*, Rio de Janeiro, 1989, págs. 283-284.
9. Ibídem, *loc. cit.*
10. Rouanet, ibídem, pág. 34.
11. Ibídem, pág. 298.
12. Es el positivismo implícito al que Heidegger también va a referirse cuando habla de la “fatal diferencia entre consciente e inconsciente” (Cfr. Heidegger, M., *Seminários de Zollikon*, Petrópolis, 2001, pág. 266. [Una versión castellana está a punto de aparecer en México editada por Jitanjáfora, Morelia]).
13. Habermas, ibídem, pág. 298.
14. Marx, K., *Manuscritos Económico-filosóficos*, Sao Paulo, 1985, pág. 51. [*Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1986].
15. Habermas, ibídem, pág. 229.
16. Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1997, pág. 144. [*Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992].
17. Es la cuestión de si el proyecto de la no identidad de Adorno puede ser comparado con el proyecto de la diferencia en Derrida.
18. Cfr. Janik, A., Toulmin, St., *A Viena de Wittgenstein*, Rio de Janeiro, 1981. [*La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998].
19. Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, pág. 146. [*Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000].
20. Marcuse, H., *Eros e civilização*, Rio de Janeiro, 1968, pág. 164. [*Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2001].
21. Rouanet, S. P., ibídem, pag. 335.
22. Cfr. Scott, J. V., Stark, J. C., “Rediscovering Hannah Arendt”, en Arendt, H., *Love and Saint Augustine*, Chicago, 1996, pág. 124. [En castellano, *El concepto de amor en San Agustín*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2001].
23. Cfr. Habermas, J., “O conceito de poder em Hannah Arendt”, en Freitag, B., Rouanet, S., (org.), *Habermas*, Río de Janeiro, 1993.
24. ¿Por qué no pensar lo nuevo en lo privado y en la economía? ¿El cuerpo es algo privado o tiene ya una inscripción política como piensa el feminismo contra Arendt? Parece que la determinación de la política en Arendt pretende una fuerte cosificación.
25. Cfr. Forbath, W., “Short-Circuit”, en Arato, A., Ronsefeld, M., (org.) *Habermas on Law Democracy*, Berkeley, 1988, pág. 266.
26. Cfr. Nancy, J. L., *Le partâge des voix*, Paris, 1982, pág. 89.

27. Cfr. Adorno, T. W., "Die revidierte Psychoanalyse", en *Gesammelte Schriften 8, Soziologische Schriften I*, Frankfurt am Main, 1997, pág. 240-242. [*Obra completa 8. Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal, 2005].

28. *Ibidem*, pág. 40.

29. Mouffe, Ch., *On the political*, London, 2005, pág. 107.

30. Mouffe, Ch., "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy", en Mouffe, Ch., (org.), *Deconstruction and Pragmatism*, London, 1996, pág. 11.

31. *Ibidem*, *loc. cit.*

Título original:

Freud, Habermas e a questão da política

Traducción de Enrique Nogueras