

**EL AISLAMIENTO DEL INCONSCIENTE EN EL PENSAMIENTO HABERMASIANO.**

**Aportes psicoanalíticos para una teoría de la acción comunicativa ampliada**

*A Gustavo Lambruschini, maestro y amigo.*

*In memoriam*

Leandro Drivet

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE), Facultad de Ciencias de la Educación (FCEdu), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), Argentina. E-mail:

[leandrodrivet@gmail.com](mailto:leandrodrivet@gmail.com)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7247-2627>

Diego Dumé

Facultad de Ciencias de la Educación (FCEdu), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), Argentina. E-mail: [diegodume@gmail.com](mailto:diegodume@gmail.com)

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0001-6842-688X>

Juan Fraiman

Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE), Facultad de Ciencias de la Educación (FCEdu), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), Argentina. E-mail: [juanfraiman@hotmail.com](mailto:juanfraiman@hotmail.com)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6730-6675>

Recibido: 06 de febrero de 2023

Aceptado: 03 de Mayo de 2023

Identificador permanente (ARK): <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18535925/kl4ranrv>

**Resumen:**

Este trabajo presenta una crítica de la apropiación habermasiana del psicoanálisis, y propone reintegrar el proyecto freudiano a una teoría de la acción comunicativa ampliada por la dimensión de lo inconsciente. Argumentamos que Habermas incluye al psicoanálisis como un modelo de ciencia crítica, pero que limita injustificadamente en términos patologizantes el alcance de lo inconsciente en los procesos de comunicación e individuación. Luego, nos servimos del debate entre Habermas y la hermenéutica filosófica con el fin de establecer una comparación entre el lugar de la tradición y el lugar de lo inconsciente en la reflexión emancipadora, y proponemos al psicoanálisis

como modelo para superar tanto la superioridad definitiva del *interpretandum* como la inmovible primacía del intérprete. Más adelante, se señalan los límites del pasaje habermasiano del psicoanálisis al conductismo social, con el consecuente olvido de la dimensión inconsciente de los procesos comunicativos, y especialmente de su relevancia en el periodo temprano de la individuación. Finalmente, recuperando la metapsicología freudiana, cuestionamos el pretendido acceso privilegiado del hablante a sus motivaciones manifiestas en los actos de habla expresivos, y extendemos el alcance de esta crítica para plantear la doble estructura consciente e inconsciente de los actos de habla.

### **Palabras clave**

teoría crítica, psicoanálisis, teoría de la acción comunicativa, inconsciente, filosofía de la comunicación

### **THE ISOLATION OF THE UNCONSCIOUS IN HABERMAS'S THOUGHT.**

|2|

### **Psychoanalytic contributions for an extended theory of communicative action**

#### **Abstract:**

This paper presents a critique of Habermas's appropriation of psychoanalysis, and proposes to reintegrate the Freudian project into a theory of communicative action expanded by the dimension of the unconscious. We argue that Habermas integrates psychoanalysis as a model of critical science, but that he unjustifiably limits the scope of the unconscious in the processes of communication and individuation in pathologizing terms. Then, we use the debate between Habermas and philosophical hermeneutics to establish a comparison between the place of tradition and the place of the unconscious in emancipatory reflection, and to propose psychoanalysis as a model to overcome both the definitive superiority of the *interpretandum* and the unshakable primacy of the interpreter. Then, the limits of the Habermasian passage from psychoanalysis to social behaviorism are pointed out, with the consequent forgetting of the unconscious dimension of communicative processes, and especially of its relevance in the early period of individuation. Finally, recovering Freudian metapsychology, we question the alleged privileged access of the speaker to his manifest motivations in expressive speech acts, and we extend the scope of this critique to propose the double conscious and unconscious structure of speech acts.

**Key words:** critical theory, psychoanalysis, theory of communicative action, unconscious, philosophy of communication.

*La mitad de la palabra pertenece a quien habla, la  
otra mitad a quien la escucha.*

Montaigne (2007, p. 1249)

## 1- El psicoanálisis como modelo encapsulado

En el capítulo 12 de la tercera parte de *Conocimiento e interés*, como así también en el epílogo de esa obra, Jürgen Habermas (1990, pp. 270-295) apela críticamente al psicoanálisis (al que venía refiriéndose sistemáticamente desde el punto 10, pp. 215 y sig.) para rescatarlo de lo que considera una equívoca lectura objetivante que parte de la propia auto(in)comprensión freudiana. A su juicio, pese a que el análisis y la génesis del individuo se producen desde la perspectiva participativa de hablante y oyente, para dar cuenta reflexivamente de su ciencia, Freud permanece adherido a los esquemas de la filosofía de la conciencia que otorgan el centro de la escena no a la interacción comunicativa sino al sujeto. Para salir del atolladero solipsista, Habermas reformula la teoría freudiana en términos lingüísticos y reflexivos apoyándose en las investigaciones de A. Lorenzer, así como de A. Lorenz y H. Dahmer (quienes han contribuido a comprender el psicoanálisis como una teoría no subjetivista de la interacción. Cf. Jensen, 1986). En realidad, resulta ser el propio Freud quien señala la vía de escape de su ingenua autocomprensión epistemológica positivista, no sólo por los conceptos con que describe la segunda tópica, que evoca la intersubjetividad, sino especialmente por la vía de su praxis terapéutica, en la que, al decir de Habermas (1990, p. 215), funda la autorreflexión como ciencia y como método. En la situación transferencial descubierta por Freud, el médico no se comporta de forma contemplativa, “sino que más bien detiene su interpretación en la medida en que asume metódicamente el papel de interlocutor” (Habermas, 1990, p. 236). La terapia psicoanalítica es concebida por Habermas en la obra citada como el análisis del lenguaje que intenta deshacer una carencia en la capacidad de simbolización. De ese modo, apunta a disolver la seudolingüisticidad privada a que están ligadas formas desimbolizadas de interacción, las cuales encuentran su expresión estereotípica en la compulsión a la repetición. La reflexión a la que induce el psicoanálisis, a diferencia de las técnicas que disponen de las funciones del organismo humano igual que de procesos naturales objetivados, “es el acto a través del cual el sujeto se desvincula precisamente de una situación en la cual se había convertido en objeto” (Habermas 1990, p. 246). Así, la tarea crítica reconstruye lo reprimido rastreando las huellas históricas de un diálogo suprimido que es capaz de reflexionar sobre la conexión encubierta entre conocimiento e interés. A pesar de los reproches dirigidos contra el remanente de la filosofía del sujeto en la obra freudiana, el psicoanálisis es adoptado por Habermas como uno de los modelos de las ciencias emancipadoras debido a sus conquistas teórico-prácticas.

La posición de Habermas en relación con el psicoanálisis en el periodo de *Conocimiento e interés* podría ser definida como la prolongación en términos lingüísticos y pragmáticos de las tesis de Herbert Marcuse (1985), y de modo coherente y complementario, como una réplica tanto a la concepción del yo y de la ciencia moderna presente en *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno y Horkheimer, 1998), como una respuesta a la crítica de Ernst Bloch (2004) al proyecto freudiano, que lo consideraba

parte de la tradición conservadora, limitada a la anamnesis y cegada respecto del potencial utópico de la humanidad. La discusión con Adorno y Horkheimer es explícita: ellos habrían malentendido la idea de “razón” concibiéndola unilateralmente como razón instrumental, y soslayando, paralelamente, su potencial comunicativo. El diálogo con Ernst Bloch, en cambio, es implícito: Habermas (1990) escribe en *Conocimiento e interés* que no hay que olvidar que las “ilusiones” freudianas albergan *utopía*, y que por ende Freud no apuntaría a derribar las esperanzas sobre una sociedad emancipada. Según esta perspectiva, Freud –a diferencia de Nietzsche– no habría sido un escéptico, sino que habría mantenido una firme convicción en el progreso del conocimiento (como ciencia) y de la crítica, mediante los cuales podemos aumentar nuestro poder y según los cuales podemos dirigir nuestra vida. “Esta esperanza racional –afirma Habermas (1990) con palabras de Bloch– es la que separa radicalmente la intención de la Ilustración de las tradiciones dogmáticas” (p. 280). En suma, en la obra mencionada Habermas valora al psicoanálisis como una perspectiva indispensable para volver reflexivos los obstáculos de la ignorancia y la opresión.

De la lectura del epílogo que nos ocupa uno podría inferir que a la relación entre el psicoanálisis y la teoría crítica habermasiana le aguardaba un futuro promisorio. No obstante, el peculiar elogio a Freud al interior del pensamiento habermasiano cumple una función limitada a evocar un pasado memorable. El reconocimiento al psicoanálisis como un modelo para las ciencias críticas es limitado, sesgado y muy pronto olvidado, aunque no derribado definitivamente, tras la profundización de las críticas que se le dirigen. Decimos que es limitado porque según Habermas, Freud deriva su noción de inconsciente de la distorsión comunicativa que caracteriza a la situación terapéutica, e incluso priva al *ello* de una validez por sí mismo, y lo hace derivar de la experiencia analítica (Lichtman, 1990). Pero ocurre que la fuente de interés del psicoanálisis es la experiencia diaria (Nägele, Reinhart, Blood, 1981). Por ello, sería más adecuado decir que la distorsión, entendida como el resabio de ciertos fragmentos enigmáticos o no traducidos de los mensajes ordinarios (Laplanche, 2001), es un efecto inevitable de la comunicación humana en general, y no sólo de la situación terapéutica. Lichtman (1990) ha sostenido incluso que al derivar la metapsicología de la clínica, y no la clínica de una metapsicología ya presupuesta, Habermas borra la dimensión instintiva del psicoanálisis de su exposición crítico-hermenéutica. De este modo, no logra una solución de continuidad satisfactoria entre “historia natural” y mediación simbólica, y le confiere una autoridad excesiva al poder del lenguaje como medio para la emancipación.

En segundo lugar, la admisión del psicoanálisis al interior del pensamiento de Habermas es sesgada, porque considera al inconsciente y a la resistencia como fenómenos exclusivamente intralingüísticos. Joel Whitebook (1985) había argumentado que con su ética comunicativa Habermas pretende superar la antinomia inclinaciones-razón. Este programa en sí mismo puede ser leído como un síntoma, porque la relación entre inclinaciones y razón debería admitir modos no meramente contradictorios, sino también a menudo colaborativos y convergentes. Por otro lado, si el dominio de la naturaleza interna supone la internalización de normas, la cuestión es que nunca se llega al dominio definitivo de la naturaleza. En la vida atravesada por procesos comunicativos, no hay dominio sin conflicto. En términos de Whitebook (1985, p. 155)

|4|

Habermas incurriría en un idealismo lingüístico implícito al reconstruir a Freud en términos comunicativos, puesto que, contra lo que autor de *Teoría de la acción comunicativa* supone, que la naturaleza interna se pueda abordar discursivamente no implica que en sí misma sea discursiva. A esto deberíamos añadir, con Allen (2016), que Habermas no sólo identifica la vida psíquica con el lenguaje, lo cual no es compatible con la perspectiva freudiana, sino que además identifica el lenguaje con la consciencia, lo cual contradice de plano los presupuestos epistémicos psicoanalíticos según los cuales lo manifiesto no coincide con lo consciente. Laplanche (2015) ha escrito de modo elocuente, en discusión con la epistemología lacaniana, que existen comunicaciones sin lenguaje, en el sentido verbal de esta palabra y que, de modo inverso, puede constatarse que hay elementos del lenguaje que perdieron cualquier relación con la comunicación. Es curioso que la reducción habermasiana de la razón y de la comunicación al lenguaje verbal sea un elemento compartido con la versión estructuralista del psicoanálisis, que en muchos otros puntos es epistemológicamente antitética respecto de la comprensión del proceso de la comunicación propio de la teoría de la acción comunicativa. Después de todo, tanto la teoría habermasiana como el estructuralismo lacaniano han sido acusados con razones atendibles de desconocer la independencia y la realidad extralingüística del cuerpo, tal como es formulado en la teoría de las pulsiones (Whitebook, 1985, p. 156; Laplanche, 2006 y 2015).

|5|

Desde la mirada habermasiana centrada en el lenguaje verbal, la represión se equipara a la des-simbolización: el inconsciente pasa a ser el territorio de las ideas privadas de una expresión verbal públicamente ordinaria. Como contracara, la tarea del análisis consistiría en re-simbolizar las ideas prohibidas devolviéndolas a la red pública de comunicación intersubjetiva. Así se desdibujan los componentes extralingüísticos e inconscientes de la resistencia, que pareciera poder resolverse mediante la adquisición de la información adecuada. Esta conceptualización lleva a Habermas a disminuir la alteridad del territorio extranjero interior del sujeto: “en cuanto lingüístico, el inconsciente es en principio homogéneo con la conciencia” (Whitebook, 2018, p. 68). Whitebook (2018) argumenta que esa reducción lingüística y social alcanza en la perspectiva habermasiana a la totalidad del sujeto, y que asumir que el yo es íntegramente social parece sintomáticamente necesario para mantener la posibilidad de un programa político progresista. No obstante –agrega Whitebook (2018)–, que la negación de la dimensión irracional de la naturaleza humana sea necesaria para mantener la esperanza no habla muy bien de la solidez de esa esperanza.

El empequeñecimiento de la alteridad del otro constitutivo tiene serias consecuencias, porque el grado de otredad determina por un lado qué tan difícil será la comunicación con ese otro y, correlativamente, cuánto crecimiento puede resultar de un encuentro con él (Whitebook, 2018). La alteridad disminuida facilita el diálogo, pero también da como resultado la depreciación del potencial de crecimiento (Ídem). Cuando Habermas abandona a Freud y adopta la perspectiva de la psicología cognitiva de Jean Piaget y de Lawrence Kohlberg, o, más radicalmente, del conductismo social de George Herbert Mead (dado que Piaget no asimila pensamiento y lenguaje verbal) continúa en la búsqueda de un “yo” positivo, al precio (como veremos, innecesario) de convertir al “otro” (externo e interno) en un simulacro. Tal como sostiene Whitebook (2018), esto último repercute en la reducción drástica de la posibilidad de crecimiento del yo por el

que se apuesta. Ésta no es la única característica del yo y del inconsciente cortados al talle de una teoría de la comunicación limitada a un diálogo entre dos o más consciencias.

## 2- Tradición e inconsciente

Las características que adquiere el inconsciente en la perspectiva habermasiana conducen de modo coherente a la comprensión de aquel como un obstáculo en los procesos de entendimiento recíproco, es decir, como un aspecto unilateralmente patológico de la comunicación, susceptible de integración definitiva en la consciencia. Esta posición sobre el inconsciente es afín a la perspectiva habermasiana sobre la tradición, a propósito de la controversia mantenida por él con Hans Georg Gadamer (Gadamer, 1998, pp. 243-265; Habermas, 1988, pp. 79-306; Habermas, 1996, pp. 33-55; Ruffinetti, 2018). El debate al respecto es ilustrador en este contexto. Si bien Habermas reconoce una ambigüedad a la tradición (ésta enseña y a la vez encubre) que no parece advertir en lo inconsciente, no es casual que Gadamer expresara que el teórico de la comunicación parecería exigir un antagonismo abstracto entre tradición y reflexión que, a la luz de la última, pretendería librar de sombras a la primera. Pero, al decir del hermeneuta, “[I]a reflexión sobre una precomprensión dada me torna consciente de algo que de otro modo transcurriría a mis espaldas. De algo, pero no de todo. Nuestra consciencia históricamente efectiva es inerradicablemente más ser que consciencia” (Gadamer, citado por McCarthy, 1995, p. 224). En otras palabras, Gadamer (1998, pp. 243-265) considera que la crítica en la que Habermas deposita sus expectativas es necesariamente parcial: desconocer la selectividad *tradicionalmente* determinada de la fuerza de la crítica es la razón por la que, a juicio del autor de *Verdad y método*, Habermas sería partidario de un concepto dogmático de reflexión. Gadamer concibe la reflexión como un momento integral de la tentativa de entender, y por ello afirma que no hay alternativa al diálogo como medio de evaluar y clarificar las pretensiones de validez contrapuestas. Luego, según Gadamer, la crítica de la ideología se extralimitaría en su pretensión de identificar la clave del engaño del otro, puesto que no nos es dado anticipar el resultado del diálogo racional antes de que éste tenga lugar. Así, la tarea de la crítica se vería severamente limitada.

La pretensión de transparencia y autocontrol emanada de una concepción dogmática de la reflexión crítica supone el primado de una conciencia subjetiva, que Gadamer intenta rebatir mediante el análisis del concepto de juego (1977, p. 19) en el marco de su consideración de la experiencia estética. En efecto, para Gadamer, la determinación esencial del juego no la constituye sólo la particular forma de seriedad que pone en suspenso ciertas referencias de una exterioridad mundana, sino principalmente el hecho de que los jugadores deban “abandonarse” al juego para cumplir con su propósito (1977, p. 144). Así, el juego se caracteriza por mantener una completa autonomía frente a los propios participantes (Gadamer, 1977 p. 155). Halla en sí mismo su propio patrón de medida y sus finalidades: su cumplimiento requiere ese dejarse conducir por el juego (Gadamer, p. 156). Tales rasgos pueden echar luces acerca de las condiciones generales del diálogo y de la realización de la experiencia reflexiva concebida en un devenir que necesariamente excede las intenciones y cogniciones de una subjetividad consciente.

En ese sentido, Gadamer insiste en la pervivencia de la tradición en toda reflexión e investigación: en el estímulo y elección temática, aún en la búsqueda de novedades y en la pretensión de objetivar, tomar distancia e incluso repudiar al pasado. La tradición constituye una interpelación fundamental produciendo *efectos* en la propia indagación (Gadamer, 1977 p. 350-351) que devendrá histórica no solo porque se podría dirigir hacia al pasado como objeto de la crítica, sino también porque ella misma conformará un acontecimiento más de la propia tradición, aun modificándose significativamente. Si bien toda investigación y reflexión críticas, dice Gadamer, están motivadas por el presente y sus intereses, irremediamente resuenan en ellas las voces del pasado. Pasado y presente conforman un entramado de efectos recíprocos, entendido también como una “unidad histórica efectual” (1977, p. 353) que no se despoja de la tradición, sino que la recrea.

La relación con la tradición a la que hemos recurrido permite trazar paralelismos con el problema del inconsciente. Por un lado, la multitemporalidad irrenunciable que porta la tradición es análoga a aquella que se abre en lo inconsciente. En este sentido, y contra una aproximación materialista centrada en las relaciones de producción dadas, Freud (2006a, p. 62) escribió que “la humanidad nunca vive por completo en el presente” (sobre este tema, cf. Drivet, 2020). Por otro lado, al tomar recaudos sobre la censura con que la consciencia del analizado trata a sus propias asociaciones, Freud (1999) había señalado la selectividad inconscientemente determinada de la crítica de manera análoga a la que luego Gadamer escoge para situar a la reflexión sobre el telón de una tradición irrenunciable. Esta reflexión supone la primacía de una perspectiva dialógica en la recepción de la tradición, en tanto la comprensión de un acontecimiento está determinada por el horizonte trazado por la pregunta original que le da sentido. Lo fundamental es la preeminencia de la pregunta original sobre toda afirmación inmediata. “El logos que desarrolla este ser quebrantado es en esta medida siempre ya respuesta, y solo tiene sentido en el sentido de la pregunta” (Gadamer, 1977, p. 439). Gadamer sigue la senda de la dialéctica platónica al establecer las condiciones que permiten revelar un probable sentido original para, en última instancia, determinar el nuevo alcance semántico de las opiniones usuales que se hace explícito a través de la práctica del diálogo (1977, p. 446). Así, la esencia del saber se instala en aquella dimensión del preguntar que permite determinar lo indeterminado a partir de la exigencia de revelar lo cuestionable, es decir, permitiendo la interrogación sobre los supuestos inmanentes a cualquier conversación significativa (Gadamer, 1977, p. 442).

Sin embargo, si, tal como aduce Gadamer, no hay más camino que el diálogo para resolver los desacuerdos, es necesario expresar contra él que no existe sólo una forma de diálogo. Habrá que reconocer que, por ejemplo, hay política y hay pedagogía. También hay conversaciones privadas cotidianas, discursos amorosos, debates académicos, y diálogos enmarcados en una situación terapéutica, profesionalmente orientada. El psicoanálisis aborda como ciencia la clave de ciertos engaños propios y de otros, pero no sin esos otros, y teniendo especialmente en cuenta los aprendizajes primarios de los individuos involucrados en la tarea del auto-esclarecimiento. Aún más: Freud descubre algunos conflictos primarios que atraen sobre sí elevados compromisos afectivos, y sobre los cuales es a la vez difícil y necesario reflexionar. Se trata de núcleos de la personalidad hipersensibles, recurrentes o universales, alrededor de los

cuales se tejen “complejos”, y sobre los que se levantan defensas. Paradójicamente, la voluntad inconscientemente determinada de censurar deja huellas interpretables, zonas vulnerables en las costuras del yo. De modo que para Freud, la pregunta por el sentido expresado no puede mostrarse indiferente respecto de las intenciones del hablante. Al constituirse como un saber sobre el inconsciente, el psicoanálisis no rompe la cooperación con el otro, ni trabaja por la legitimación de un conocimiento individual o atómico. La apuesta por los aprendizajes enraizados en el diálogo no puede pagar el precio del sacrificio de la ciencia. Es en este sentido que Habermas acusa a Gadamer de devaluar de modo apriorístico los métodos de análisis que sobrepasan la competencia lingüística normal, y combinan análisis hermenéutico y análisis causal. Incluso va un paso más allá, al límite de las regiones hasta donde el psicoanálisis podrá acompañarlo, cuando contra Gadamer y contra las perspectivas no cognitivistas se ocupa de destacar que las cuestiones prácticas pueden ser decididas racionalmente (Habermas, 1998, pp. 147 y sig.). Desde esta mirada, el investigador se mueve dentro de las mismas estructuras de entendimiento posible que los legos, como sostiene Gadamer. Pero las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento suministran también la posibilidad de un autocontrol reflexivo del proceso de entendimiento. Éste es el potencial de crítica que la acción comunicativa entraña. Habermas acusa a Gadamer de dar a su modelo de comprensión un giro unilateral al postular como un principio inamovible la superioridad del *interpretandum*: según la hermenéutica filosófica podemos aprender de los textos, pero no parecemos contar con la posibilidad de que el autor pudiera aprender algo de nosotros. Especularmente, Habermas se inclina a asignarle superioridad al intérprete. Éste sería capaz de elaborar sin resto las tradiciones de las que forma parte y de las que es emergente. Ese “sin resto” es lo que distingue la tarea de la reconstrucción racional que se propone Habermas (1988), inspirada en la gramática de Chomsky, en la perspectiva de Piaget y de Kohlberg –e inscripta en la tradición hegeliana de la síntesis dialéctica–, de la tarea de la traducción, que es la que asume Freud, y en la que el texto original, si bien admite mejores y peores traducciones, nunca aparece en su totalidad, e implica analogías y pérdidas (Flynn, 1985; Nägele, Reinhart, Blood, 1981; Rolo, 2018).

En resumen, si Gadamer licúa la confianza en la ciencia como herramienta capaz de potenciar las virtudes epistémicas y emancipadoras del diálogo, Habermas exagera su optimismo cognitivista al punto de postular una consciencia capaz de superar definitivamente sus dimensiones inconscientes. La reconstrucción epistemológica que hace Habermas del psicoanálisis es limitada, tal como ha señalado McCarthy (1995, p. 123), por la sobreacentuación del lado cognoscitivo y la subestimación del lado emocional, afectivo e interactivo del proceso terapéutico. Si es necesario tener en cuenta para la perspectiva general sobre la teoría crítica que la reflexión formal no equivale a emancipación práctica, esta distinción se aplica al psicoanálisis: la penetración crítica no equivale a emancipación. Complementariamente, es prudente añadir que, si no desestimamos el aspecto emocional, afectivo e interactivo del diálogo, éste se revela como un proceso comunicativo entre cuerpos hablantes, y no entre hablantes desmaterializados.

La polémica sobre el modo justo de vincularse a la tradición evoca en la historia del psicoanálisis la querrela acerca de cómo relacionarse con lo inconsciente o, dicho desde otra perspectiva, con lo “irracional”. Esta discusión revela con mayor nitidez un



trasfondo político altamente sensible que condiciona las preferencias epistémicas y morales, ya sea inclinándose por la razón, o apostando al poder de las pasiones, atrincherándose en la consciencia, o arrojándose a las fuerzas de la tradición. ¿Qué posición ocupa Sigmund Freud en ese abanico? Según Thomas Mann (2000), Freud, como continuador de Nietzsche, encarnaría la voluntad de esclarecer científicamente “lo demoníaco de la naturaleza” (p. 160), contra los que lo cultivan defendiendo el gran regreso a lo nocturno. De hecho, para rectificar el extravío de la cultura y en especial de la juventud por las vías del nazismo, Mann (2000) recomendaba a los jóvenes estudiar psicoanálisis. Para el autor de *La montaña mágica*, el interés investigador de Freud por lo afectivo no degenera en una glorificación de su objeto a costa de la esfera intelectual. Si bien Freud reconoce la superioridad fáctica del poder instintivo sobre el espíritu, no se rinde ante ella. Esto aleja al psicoanálisis del arrebato de las masas, pero el movimiento que lo distancia de la violencia puede extenderse de modo ilegítimo neutralizando las pasiones. Por esta razón, así como se pronuncia contra la glorificación de lo irracional, en Mann encontramos una crítica a Freud que alerta sobre el riesgo de una cauterización de lo inconsciente. Cuando Freud, repitiendo una metáfora platónica, compara al ello con un caballo y al yo con el jinete que lo monta, Mann reconoce que a menudo es el caballo quien conduce: “[y] nosotros preferimos añadir aquí –afirma Mann (2000)–, lo que Freud, por moralidad racional, omite añadir, a saber: que en determinadas circunstancias es de esta manera un tanto ilegítima como más lejos llega el yo” (p. 179).

|9|

Si el reproche de subordinar la estética a la cognición racional-consciente le cabe a Freud, puede dirigirse de modo más enfático a Habermas. Como han hecho notar Nägele, Reinhart y Blood (1981, p. 55) para evidenciar la neutralización psicoanalítica en el pensamiento habermasiano, en Freud la autoridad sobre el discurso es precaria y cambiante. En cambio, Habermas ofrece una fantasía de control que llega a negar la gramática del sueño, lógica a la que Nietzsche, a quien Habermas (1990, p. 270) reconoce en alguna medida como un precursor de Freud, había llamado “razón poética” (Nietzsche, 2000, p. 136). La epistemología habermasiana se desentiende así de la inteligibilidad y del carácter irreductible del inconsciente. Al hablar de la pasión por la crítica y no de las pasiones de la crítica –aducen Nägele, Reinhart y Blood (1981, p. 58)– Habermas parte de una concepción cognitiva del proceso de emancipación que excluye la sexualidad. Señalar que “el yo no es el amo en su propia casa” (Freud, 1999a, p. 135) no implica una renuncia a la ilustración, sino una invitación a profundizar y a ampliar ese programa con la consideración realista sobre el cuerpo y sobre el reverso inconsciente del lenguaje. Whitebook (1985) sintetiza que Habermas está en lo correcto en su crítica de la contra-ilustración, pero apunta que su error está en el modo en que aborda el problema de la reflexividad. En opinión del filósofo y psicoanalista estadounidense, señalar el sesgo cognitivista no debe conducir a promover un elogio del cuerpo desinhibido, ni a entronizar el inconsciente, sino a asumir que no se puede defender el proyecto de la modernidad sacrificando la tradición naturalista. En relación con la homología que hemos sugerido entre el pensamiento habermasiano y la epistemología estructuralista, cabría preguntar si no es este sacrificio de la tradición naturalista lo que ocurre con gran parte de las teorías modernas y contemporáneas, especialmente aquellas herederas enfáticas del valioso giro lingüístico.

### 3- De Freud a Mead: ¿un extravío transitorio o definitivo del psicoanálisis?

En las características arriba mencionadas de la reconstrucción epistemológica habermasiana del psicoanálisis anida el destino de su encapsulamiento en la situación terapéutica. Vimos cómo en la discusión con Gadamer a comienzos de los años 70, Habermas (1988) utiliza en parte el modelo teórico del psicoanálisis de Freud como hermenéutica profunda para contraponer a la hermenéutica de Gadamer. En ese momento, al igual que en el epílogo referido de *Conocimiento e interés*, comienza a distinguir entre dos ideas de reflexión, una ligada al psicoanálisis y a la crítica de la ideología, y otra asociada a la noción de “reconstrucción racional”. Curiosamente, a comienzos de los 80, cuando elabora una nueva crítica a Gadamer, Habermas (1996, pp. 33-55) contrapone las “ciencias reconstructivas” (al modo de la perspectiva de Piaget) a las ciencias comprensivas, y ya no nombra la creación freudiana. En efecto, cuando se publica la *Teoría de la acción comunicativa*, hacia 1981, la presencia del psicoanálisis se ha vuelto marginal en el pensamiento habermasiano, ya sea cuando está enfocado en la ética discursiva, en la política deliberativa, y en el derecho constitucional, como en los trabajos de corte epistemológico, como *Verdad y Justificación* (Habermas, 2002), y en las discusiones con el neopragmatismo de Putnam y Rorty (Rorty y Habermas, 2007). Las menciones esporádicas a Freud en esta obra mayor ya no tienen su sitio en un sentido sistemático y programático (si lo tienen, su alcance está reducido a la situación terapéutica), y el pensamiento del psicoanalista se halla siempre mediado por otros enfoques que tienden a expulsar lo inconsciente, asociándolo unilateralmente con un obstáculo para la libertad o la razón, susceptible de ser abordado en la clínica. Por un lado, hacia el final del segundo tomo de la *Teoría de la acción comunicativa* hay una valoración de la perspectiva de Erich Fromm, como una línea de interpretación alternativa frente a Horkheimer, Adorno y Marcuse, más auspiciosa, de acuerdo con Habermas, para leer los fenómenos de cosificación y transformación de la familia (Habermas, 1998b, pp. 537-542). Por otra parte, y también en el segundo volumen, el psicoanálisis aparece leído desde la teoría de Parsons en función del concepto de “sistema de personalidad” (Habermas, 1998b, pp. 306-334), articulada a una teoría evolutiva de la psicología proporcionada por G. Mead (Habermas, 1998b, pp. 9-64). Pero esta lectura subraya sobre todo los aspectos “cognitivos” en la conformación de la personalidad, como el propio Honneth (2007, pp. 64-65) luego criticaría.

Finalmente, en *Pensamiento Postmetafísico* (1990a), una obra dos décadas posterior a *Conocimiento e interés*, el psicoanálisis queda incluido dentro de la tradición filosófica moderna, y de la metafísica de la que aquella deriva. A juicio de Habermas, los frutos de esas fuentes malinterpretan la individuación como una autorrealización del sujeto particular y autónomo, efectuada en soledad y libertad. En cambio, Habermas (1990a) sostiene que “la individualidad se forma en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo y de autoentendimiento intersubjetivamente mediado” (p. 192). El giro lingüístico y pragmático de la teoría de la acción comunicativa desplaza del centro de la escena a la subjetividad creadora de mundo (metafísica) otorgándole el primado al lenguaje abridor de mundo, y así quiere hacer posible la comprensión simultánea de la individualización y la socialización en el medio intersubjetivo de una comunicación no

objetivante. En consecuencia, cuando Habermas necesita construir una teoría de la subjetivación en el marco ya desarrollado de su *Teoría de la acción comunicativa*, no apuntala su pensamiento en Freud, sino que recurre a la obra de George Herbert Mead (1968), centrada, ya no en la “vida psíquica”, sino en la mente y en el sí mismo (*self*).

Habermas ve en Mead la ventajosa posibilidad de romper el sistema de pensamiento organizado casi absolutamente a partir de la mirada con el modelo de un yo observador que se vuelve como en un espejo y de modo reflexivo y objetivante sobre su propia actividad representativa. El conductista social permitiría explicar los procesos de individuación por vía de la socialización, asuntos que en Freud sólo habían encontrado un estatuto práctico carente de una adecuada autocomprensión epistemológica. La pérdida de protagonismo de la perspectiva freudiana en el marco conceptual de la teoría de la acción comunicativa obedecería fundamentalmente, desde la perspectiva de Habermas, al hecho de que Freud no habría comprendido cabalmente que el individuo no puede conceptualizarse como una mónada aislada de la sociedad, cuyo desarrollo sería equiparable a un despliegue endógeno. Por el contrario, sería necesario pensarlo como el resultado de la interiorización de los otros desde una perspectiva pragmática.

[11]

Ahora bien, ¿por qué el desplazamiento de la centralidad desde el individuo hacia la comunicación implica, como afirmamos, el abandono de lo inconsciente? Ya nos hemos referido más arriba a la apropiación limitada y sesgada del psicoanálisis. Debemos añadir ahora un elemento más. Es cierto que el pasaje de la metafísica a la subjetivación intersubjetivamente construida involucra un cambio radical y en cierto modo necesario en el modelo conforme al cual la relación que consigo mismo guarda el sujeto que se objetiva a sí mismo sería concebida en los términos de imagen reflejada en un espejo. En su lugar, es la actitud realizativa de la primera persona frente a la segunda el esquema elemental de la individuación: “la unidad analítica más pequeña es, por tanto, la relación entre el acto de habla de ego y la toma de postura de alter” (Habermas 1990a, p. 202). Esta definición es clave. Sin embargo, el problema del modelo habermasiano de la individuación es que, por así decir, llega tarde: pretende dar cuenta de la identidad a partir de la relación entre el acto de habla de un yo y la toma de postura de otro ya constituido. En otras palabras: supone el diálogo (público) entre dos adultos. El psicoanálisis, en cambio, parte de la situación fundamental de la humanización, un verdadero universal antropológico, que consiste en el encuentro entre un adulto y un recién nacido, que aún no es un yo constituido, y que no puede tomar una postura en tanto *alter*, a quien el primero dirige mensajes atravesados por su propio inconsciente sexuado (Laplanche, 2001).

Habermas no desconoce la relevancia de la interacción en la fase temprana del niño con sus referentes adultos para la constitución de su identidad. En esta instancia, y siguiendo a René Spitz, el propio Habermas (1997) admite que la comunicación sucede fundamentalmente a través de elementos prelingüísticos como la gestualidad, las reacciones sensoriomotrices y los estímulos acústicos, que exceden la experiencia consciente (pero que no necesariamente son inconscientes en sentido estricto). Sin embargo, el interés evolucionista determina la interpretación habermasiana de esta etapa inicial del niño en términos de procesos de adquisición de lenguaje verbal. Habermas se ocupa casi exclusivamente de identificar componentes presuntamente germinales de un

modelo de comunicación lingüístico transparente entre adultos, regido por el entendimiento mutuo y orientado al logro de la autonomía personal (Habermas, 1997, pp. 199-205). En otras palabras, tampoco en este abordaje la perspectiva de Habermas parece conmovida por la idea freudiana de que el inconsciente no es un asunto exclusivo de la niñez ni de la patología, y que, de modo interminable, limita la pretensión de autonomía del adulto hasta la muerte. En suma: ocurre como si Habermas imaginara el proceso comunicativo como un diálogo entre dos o más consciencias adultas y plenas, o potencialmente plenas. Mead aterriza en términos lingüísticos e intersubjetivos la conformación del sí-mismo, pero al precio de descuidar una rigurosa atención sobre el inconsciente, desentendido de su génesis, reducido en términos lingüísticos y forzado programáticamente a su completa conversión consciente.

Ahora bien, la pregunta que sigue es si este relegamiento del psicoanálisis en el campo de incumbencias de una teoría de la acción comunicativa es parcial, transitorio y accidental, o si se trata acaso de un abandono definitivo por causa de una incompatibilidad inmanente entre el psicoanálisis y la teoría crítica afincada en la acción comunicativa. Nos inclinamos por la primera vía, y apuntaremos a demostrar que una reintegración profunda del psicoanálisis sobre la autocomprensión pragmática es tan necesaria como imprescindible. Esta hipótesis cuenta con el sustento de Axel Honneth (2009, pp. 333-362), quien renueva cierta confianza en el psicoanálisis al interior de la teoría crítica. Él postula que si la idea del psicoanálisis es someter el inconsciente al yo, entonces ya no podrá dar cuenta de las identidades postradicionales. En cambio, si la meta es la de un enriquecimiento del yo mediante la dilución comunicativa de la vida interna, el psicoanálisis rejuvenece y permanece abierto a las transformaciones contemporáneas. El psicoanálisis que cumple este requisito entiende que “el estado de madurez del sujeto ya no se mide por las capacidades de controlar las necesidades y el entorno (...) sino por las *capacidades de apertura* hacia las *múltiples caras* de la persona propia” (Honneth, 2009, p. 358). Esta tesis tiene la ventaja de despejar el equívoco de la patologización del inconsciente que subyace a la voluntad de subordinarlo a un yo soberano, sin resignar la matriz pragmática y comunicativa presente en la teoría del reconocimiento. Pero esta enmienda teórica no es necesaria solamente por causa de la emergencia de identidades postradicionales, sino que, como veremos, se deriva más ampliamente de los aspectos menos variables de los fenómenos generales de la comunicación. La crítica de los relictos metafísicos o positivistas de la autocomprensión epistemológica freudiana ha eclipsado los aportes del psicoanálisis a la adecuada teorización de los procesos comunicativos. En lo que sigue, nos ocuparemos de reconsiderar críticamente el legado freudiano desde una perspectiva informada por la teoría de la acción comunicativa, con el objetivo de realizar, recíprocamente, un aporte reflexivo a la teoría habermasiana.

|12|

#### 4- La sinceridad y la doble estructura de los actos de habla

Con el nombre de “actos de habla expresivos”, Habermas (1990) conceptualiza aquellos enunciados que hacen referencia al mundo subjetivo, definiendo ese mundo como “la totalidad de vivencias a las que el hablante tiene un acceso privilegiado” (p. 128. Cf., además, pp. 125 y 128). El prototipo de este tipo de actos de habla lo constituyen las

confesiones (Habermas, 1990, p. 150n), y no la asociación libre. Pero el psicoanálisis, progresivamente desplazado de la perspectiva teórica habermasiana, demuestra que el mundo subjetivo del hablante no coincide con su mundo consciente ni puede terminar de integrarse definitiva y absolutamente en él. Para Freud (1999a), la consciencia (epistémica y moral) es apenas una parcela de la totalidad psíquica. La obra de Freud nos lleva a preguntarnos qué tan significativa es, respecto de la totalidad psíquica, el subconjunto de vivencias a las que el hablante tiene un acceso privilegiado. No se trata sólo de considerar la posibilidad de que los otros no nos digan la verdad acerca de sus motivaciones reales cuando se trata de temas en los que la adecuación del yo con el ideal del yo o con las apetencias libidinales se pone en juego. Freud ilumina aspectos que Habermas soslaya o minimiza cuando se concentra en los fenómenos conscientes. El psicoanálisis permite entender por qué decir la verdad sobre uno mismo se transforma en una empresa sembrada de dificultades que requiere algo más que la voluntad de verbalizar lo que se sabe sobre el *self*, o aquello que puede saberse a través del autoanálisis. Así, la posición de Habermas sobre el pensamiento de Freud se vuelve esclarecedora para llevar al propio Habermas más allá de donde se detiene su tesis interaccionista.

|13|

A nuestro juicio, el criterio habermasiano para la evaluación de los actos de habla expresivos permanece cautivo de una autocomprensión solipsista del sujeto. Si bien este sujeto es incapaz de advenir al mundo de la vida a través de un despliegue endógeno, se mostraría en condiciones privilegiadas de dar cuenta de su mundo interno, sin fisuras ni opacidades, como si ese mundo fuera observable y transparente como un ente pasivo externo, y no el resultado de una intersubjetividad activa, enraizado en alienaciones inevitables que, pese al tenaz compromiso con la reflexividad, siguen produciendo extrañeza. Lo que se echa de menos en la teorización habermasiana de la evaluación de los actos de habla expresivos es precisamente una justa consideración de los mismos como fenómenos intersubjetivos (consideración que no deje de lado su génesis: cf. Laplanche, 1996). El primado otorgado al lenguaje abridor de mundo es devuelto para el caso de los actos de habla expresivos a una suerte de subjetividad creadora de mundo que determinará la sinceridad o la falta de sinceridad de sus juicios introspectivos en el medio de una comunicación objetivante. En otras palabras, el individuo hablante modelo que resulta de los procesos de socialización parece poder desentenderse de lo inconsciente, de la escisión psíquica que caracteriza al sujeto psicoanalítico. Así se afirma la convicción de la superioridad del intérprete como reflejo especular de la superioridad del *interpretandum* para la hermenéutica filosófica: a nuestro juicio, ambas posiciones deben ser superadas por una perspectiva que permita alternar dinámicamente el criterio que obtiene transitoriamente la superioridad. Esa perspectiva encuentra un modelo fecundo en el psicoanálisis.

Para hacer justicia a la dimensión inconsciente de la interacción humana, en la que resulta involucrada la sexualidad, es preciso notar que Freud (1991) comienza sus conferencias por las operaciones fallidas, las cuales, como ha señalado Laplanche (2001), antes de ser fallidas quieren comunicar algo. Las acciones fallidas no desmienten que el lenguaje tenga una finalidad formal (*telos*) que es entenderse. Pero freudianamente considerada, dicha finalidad debe comprender tanto un enunciado verbalmente articulado como las comunicaciones corporales, e incluso un acto fallido,

puesto que constituyen “una expresión empleada comunicativamente” (Habermas, 1990a, p. 109). La oferta –incluso la imploración– comunicativa que un hablante le hace a un oyente es irreductible a su expresión gramatical consciente. Si la razón reside en el uso cotidiano del lenguaje, aquella no se agota en su dimensión consciente. Habermas sobrepasa a la filosofía de la conciencia centrando la atención en el diálogo de sujetos capaces de lenguaje y acción, pero su perspectiva sigue tratándose de un diálogo entre dos conciencias. Incluso, a veces, pareciera que se trata del diálogo de dos conciencias plenas, o, a juzgar por la noción de la “situación ideal de habla” (Habermas, 1998a, p. 48), de dos conciencias potencialmente plenas. Sin dudas, la prioridad de la comunicación y del lenguaje respecto de la semántica intencional es tal que hay muchos ejemplos de comunicaciones no intencionales. Cuando Habermas (1990a) reflexiona acerca de “las múltiples y diversas conexiones entre acción y lenguaje” (p. 67) distingue acciones en sentido estricto (serrar, alcanzar algo a alguien) de manifestaciones lingüísticas. Si bien ambas son acciones en sentido lato, las primeras tendrían fines estratégicos, mientras que las segundas apuntarían a entenderse con alguien sobre algo en el mundo. En esta distinción radica una dificultad que Habermas (1990a) intuye cuando poco más adelante se refiere a “actos de habla” y “actividades no verbales sencillas” (p. 69). El carácter “sencillo” y “no verbal” de las acciones que subyacen como ejemplos a esta caracterización encubren una gama de variaciones demasiado rica como para encajar en aquella dualidad. Para ilustrar ese abanico de acciones significativas, bastaría releer *Psicopatología de la vida cotidiana* (Freud, 2006), o bien imaginar cómo deberíamos interpretar el polifacético mundo del arte.

|14|

Habermas considera “no verbales” a las acciones que carecen de expresión verbal. No obstante, las formaciones del inconsciente, muchas veces “no verbales” en este sentido, no pueden dejar de considerarse acciones comunicativas, incluso cuando en apariencia sean no lingüísticas, o incluso puedan no serlo. La dimensión de la comunicación inconsciente se amplía aún más si consideramos como parte de la comunicación los rasgos universales y trans-específicos de la expresión de las emociones (y su correlativa interpretación), determinada por la copertenencia a, y la proximidad en, la historia evolutiva, que nos ha dotado de cuerpos que, naturalmente, se expresan por vías comunes (Darwin, 1998, y Ekman, 2003). Es cierto que sólo a la luz del análisis (aunque no sólo en condiciones terapéuticas) ciertas acciones “no verbales” son consideradas retrospectivamente como comunicativas desde la perspectiva del hablante. Pero (i) de modo similar a las acciones lingüísticas, ellas mismas pueden entenderse como reflexivas y proto-autorreferenciales, en la medida en que expresan un sentido hasta el momento callado y oculto al agente que lo profiere. Ellas son el resultado perceptible de una reflexión sobre un proceso interno. Además, (ii) tienen fines ilocucionarios, no meramente causales, y; (iii) su sentido a menudo es sugerido por el oyente, y sólo reconocido con posterioridad por el agente, una vez que ha vencido la resistencia. Como hemos argumentado en otro lugar acerca de los sueños (Drivet, 2017), todas las formaciones del inconsciente, incluidos los actos fallidos, los ataques histéricos y todo el abanico de la sintomatología, pueden ser pensados, desde la perspectiva freudiana, como intentos inconscientes de entenderse con alguien sobre algo (incluso con uno mismo). Esas formaciones, en palabras de Habermas (1997, p. 362-363), entablan pretensiones de validez al ofrecerse como mensajes dirigidos a nosotros:

pero sólo el hablante puede aceptar o rechazar el lugar de destinatario, con las obligaciones que implica. En todo caso, de ningún modo sería legítimo considerar estas manifestaciones inconscientes como meras acciones estratégicas, excluyendo su valor comunicativo. En alguna medida cuanto menos, son medios concebidos (inconscientemente) con el fin de entenderse con uno mismo y con otros sobre algo.

En efecto, Freud suele interpretar sueños, actos fallidos y acciones compulsivas al modo de un traductor de una lengua extraña, recurriendo a la paráfrasis: “es como si dijera” o “[si hablara] tal vez dijera” (Freud, 1999, p. 419; Freud, 2006, p. 227). La atención a la comunicación inconsciente hace posible concebir como parcialmente verbales muchas de las acciones que desde la perspectiva de la filosofía de la consciencia no lo parecen. En la medida en que la comunicación inconsciente dirige demandas a alguien reclamando satisfacción, no se limita a la pretensión de transmitir información, sino que apunta a la interacción y en cierta medida busca la integración social. Esto complejiza la distinción tajante entre el influjo estratégico y la apelación comunicativa. Tal vez, al contrario de lo que afirma Habermas (1990a, p. 73), los actos de habla *sí* pueden ejecutarse con la doble intención de alcanzar un acuerdo sobre algo con un destinatario y simultáneamente con la intención de generar algo causalmente en él (y viceversa). Acaso incluso se trate de la regla, y no de la excepción. Las formaciones inconscientes pueden pensarse a la vez como influjos y como generadoras de condiciones comunicativas: como invitaciones, demandas u ofertas comunicativas. Las intervenciones del analista en una situación terapéutica, tal como lo admitió Freud (2004) al conceptualizar la transferencia, quedan comprendidas en este doble estatuto: apuntan a generar influencias que vuelvan escuchables, es decir, posibles de tratamiento comunicativo, ciertas verdades o asuntos que la censura y la resistencia mantienen fuera del alcance crítico del analizado. Si se ha generado un vínculo de transferencia positiva (un fenómeno conceptualizado a partir de la clínica, pero no limitado a ésta), la finalidad comunicativa de las intervenciones estratégicas terapéuticas o pedagógicas diferencia a éstas de las acciones estratégicas latentes. Así como Freud (2004) invita a distinguir la sugestión orientada a sofocar de modo efímero los síntomas, del uso psicoanalítico de la sugestión (transferencia) que tiene como objetivo abordar las causas del padecimiento de modo reflexivo y duradero, cabría discriminar influencias que tengan como finalidad la censura y la manipulación, de las que apuntan a ampliar los márgenes de la comunicación como mecanismos subyacentes de un entendimiento fuerte y mutuo, motivador de convicciones.

A la luz de la admisión de la doble estructura consciente e inconsciente de la comunicación, la voluntad comunicativa y los mecanismos estratégicos que parecían renunciar por principio a la coordinación comunicativa de la acción nunca dejan de producirse simultáneamente. La correcta consideración de la comunicación inconsciente exige entonces el desarrollo de complementos teóricos que den cuenta en una *teoría de la acción comunicativa ampliada* no sólo de las pretensiones de validez asociadas a los actos de habla expresivos, sino de los tipos de habla en general (que a menudo deben dar cuenta de sus pretensiones de sinceridad). En el sentido técnico, como precisa Lafont (2017, p. 499) el concepto de “acción comunicativa” se refiere únicamente a aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en las que el “uso del lenguaje orientado a alcanzar la comprensión” asume un “rol coordinador”. No obstante, la

característica clave del término habermasiano de “acción comunicativa” es que los participantes intentan coordinar sus diferentes planes de acción sobre la base de un entendimiento que se ha logrado mutuamente (Lafont, 2017, p. 499). El hecho de que ese entendimiento se logre enteramente a partir de la consciencia comunicativa es algo diferente y discutible. Así como Habermas (1990, p. 121) reconoce el logro de Austin al generalizar la existencia de una dimensión realizativa en todos los actos de habla, la reconsideración del psicoanálisis como un insumo de la teoría de la acción comunicativa llevaría a considerar la doble estructura de todos los actos de habla: pero no la doble estructura compuesta por la fuerza ilocucionaria y el contenido proposicional (Habermas, 1997, p. 335), sino, como hemos adelantado, la doble estructura consciente e inconsciente de todos los actos de habla.

En efecto, incluso la aparente univocidad que encierra el concepto de “fuerza ilocucionaria” se ofrece a la escucha psicoanalítica como un producto susceptible de análisis. En la perspectiva habermasiana, la “fuerza ilocucionaria” es una reconstrucción lógica que, por regla general, se hace derivar de los aspectos conscientes de los actos de habla: tanto de su contenido proposicional como de su uso contextual. No es casual que los ejemplos con que Habermas (1997, p. 341) ilustra este concepto sean simples. Desde la pragmática universal, la espontaneidad del yo realizativo expresa tácita y homogéneamente la primera persona del singular, y conjuga un verbo en presente del indicativo (añadiendo el pronombre relativo “que”). Así, eclipsa la pluralidad pulsiones y de sentidos que mantienen abierta y en tensión la unidad del yo, y silencia el o los verbos realizativos correspondientes que pugnan simultáneamente por alcanzar satisfacción. Por otro lado, y tomando en cuenta también el contenido proposicional, considerado a la luz de la doble estructura consciente e inconsciente que proponemos, un acto de habla vehiculiza diferentes sentidos, que pueden ser incluso contradictorios, y procura la consecución de objetivos performativos que van más allá de lo que la consciencia está en condiciones de reconocer. De aquí que un motivo más profundo que podría explicar la marginación del psicoanálisis en la teoría de la acción comunicativa es, como ya argumentamos, que la ciencia freudiana vuelve más dificultosa la separación entre mutuo entendimiento y ejercicio de influencia. Sin necesidad de arrancar de cuajo la distinción analítica y críticamente necesaria entre acciones comunicativamente coordinadas (libres de coacción) y acciones coordinadas estratégicamente, Freud parece llevarnos a observar el problema desde un ángulo que se inclina a reconocer dimensiones orientadas al entendimiento no coactivo y dimensiones manipuladoras en todo acto comunicativo. En principio, la clasificación de las acciones como principalmente comunicativas o fundamentalmente estratégicas será una cuestión de proporciones situacionalmente desempeñadas. Acaso sea fecundo recuperar creativamente al Marcuse (1985) de *Eros y civilización* para pensar en acciones estratégicas necesarias y acciones estratégicas sobrantes. En todo caso, la clasificación del sentido de las acciones no puede depender entera e indudablemente de la ingenua manifestación de los hablantes, aunque tampoco sea legítimo derivarla exclusivamente de un oyente externo. La fuerza performativa y las pretensiones de validez vinculadas a todos los actos de habla, y en especial las dimensiones expresivas en todos los actos de habla, no pueden reducirse a la univocidad ni a las finalidades conscientemente determinadas.



Todo lo anterior es algo que aún en gran medida permanece fuera del horizonte hermenéutico de Habermas. Hemos intentado demostrar que si el “conductismo social” en particular permite comprender la identidad como el resultado de la interacción, de permanecer abierto a la consideración de los gestos e intercambios no verbales, y tal vez de no limitar la comunicación a la especie humana, ofrece ventajas que bien podrían extraerse del psicoanálisis. Éste es capaz de eliminar los resabios de la metafísica de la consciencia y de reformularse en términos lingüísticos y pragmáticos, para dar cuenta en términos genéticos e intersubjetivos de la identidad y sus conflictos, de conceptualizar un espectro amplio de fenómenos comunicativos verbales, no verbales y paraverbales, de integrar el fenómeno normal y no erradicable de lo inconsciente, y por ello de abordar la doble estructura (consciente-inconsciente) del lenguaje y de toda cadena de representaciones.

### Referencias bibliográficas:

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998) *Dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos* (3era ed.). Trad.: J. J. Sánchez. Trotta.
- Allen, A. (2016) “Psychoanalysis and the Methodology of Critique”, *Constellations*, Volume 23, No 2, 244-254.
- Bloch, E. (2004) *El principio esperanza*. Trad.: F. González Vicent. Trotta.
- Darwin, C. (1998) *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (1872). Trad.: T. R. Fernández Rodríguez. Alianza.
- Drivet, L. (2017) “Genesis and Profanation of the Other World. The Interpretation of Dreams”. *The International Journal of Psychoanalysis*. 98:6, 1669-1697. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/1745-8315.12661>
- Drivet, L. (2020): “Multitemporal materialism. History and unconscious memory, between Freud and Benjamin”. *The International Journal of Psychoanalysis*, 101:4, 685-705. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/00207578.2020.1772074>
- Ekman, P. (2003) *Emotions Revealed. Recognizing Face and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*. Times Book.
- Flynn, B. Ch. (1985) “Reading Habermas, Reading Freud”, *Human Studies*, 8, 57- 76.
- Freud, S. (1991) *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)*, En S. Freud, *Obras Completas*, Tomo XV. Amorrortu.
- Freud, S. (1999) *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, Tomo V. Amorrortu.
- Freud, S. (1999a) “Una dificultad del psicoanálisis”. En S. Freud, *Obras Completas*, Tomo XVII, pp. 125-136. Amorrortu.
- Freud, S. (2004) “Sobre la dinámica de la transferencia”. En S. Freud, *Obras completas*, Tomo XII, pp. 93-105. Amorrortu.
- Freud, S. (2006) *Psicopatología de la vida cotidiana*. En S. Freud, *Obras completas*, Tomo VI.. Amorrortu.
- Freud, S. (2006a) *Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis*. En *Obras completas*, Tomo XXII, pp. 1-168. Amorrortu.
- Gadamer, H. (1977) *Verdad y Método I*. Trad. Ana Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme.

- Gadamer, H. (1998) *Verdad y Método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Sígueme.
- Habermas, J. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad.: R. García Cotarelo. Península.
- Habermas, J. (1988) *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Trad.: M. Jiménez Redondo. Tecnos.
- Habermas, J. (1990) *Conocimiento e interés*. Trad.: M. Jiménez Redondo. Taurus.
- Habermas, J. (1990a) *Pensamiento postmetafísico*. Trad.: M. Jiménez Redondo. Taurus.
- Habermas, J. (1996) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. R. García Cotarelo. Península.
- Habermas, J. (1998a) *Teoría de la acción comunicativa* (Tomo I). Trad.: M. Jiménez Redondo. Taurus.
- Habermas, J. (1998b) *Teoría de la acción comunicativa* (Tomo II). Trad.: M. Jiménez Redondo. Taurus.
- Habermas, J. (1997) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad: M. Jiménez Redondo. Cátedra.
- Habermas, J. (2002) *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Trad.: P. Fabra y L. Díez. Trotta.
- Honneth, A. (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Trad.: G. Calderón. Katz.
- Honneth, A. (2009) “La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento del psicoanálisis”. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Trad.: P. Storandt Diller. FCE, pp. 333-362.
- Jensen, H. (1986) “Prólogo: la Teoría crítica del sujeto”, en T. W. Adorno, H. Dahmer, R. Heim y A. Lorenzer, Henning Jensen (comp.). *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*. Siglo XXI, pp. 9-15.
- Lafont, C. (2017) “Communicative Action”, en *The Habermas Handbook*. Edited by Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, and Cristina Lafont. Columbia University Press, pp. 499-503.
- Laplanche, J. (1996) *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Trad.: Silvia Bleichmar. Amorrortu.
- Laplanche, J. (2001) *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis. La seducción originaria*. Trad.: S. Bleichmar. Amorrortu.
- Laplanche, J. (2006) *El inconsciente y el ello. Problemáticas IV*. Trad.: S. Bleichmar. Amorrortu, Buenos Aires.
- Laplanche, J. (2015) *Sexual. A sexualidade ampliada no sentido freudiano (2000-2008)*. Trad.: V. Dresch e M. Marques. Fundação Jean Laplanche e Dublinense.
- Lichtman, R. (1990) “Psychoanalysis: Critique of Habermas' prototype of critical social sciences”, *New Ideas in Psychology* 8 (3), 357-374.
- Mann, T. (2000) *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Alianza.
- Marcuse, H. (1985) *Eros y civilización*. Trad.: J. García Ponce. Ariel S.A.
- McCarthy, T. (1995) *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (3era. ed.). Trad. M. Jiménez Redondo. Tecnos.
- Mead, G. H. (1968) *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Trad. Florial Mazía. Paidós.
- Montaigne, M., (2007) *Los ensayos*. Trad: J. Bayod Brau. Acantilado

- Nägele, R., Reinhart, R. and Blood, R. (1981) “Freud, Habermas and the Dialectic of Enlightenment: On Real and Ideal Discourses”, *New German Critique*, No. 22, Special Issue on Modernism, 41-62.
- Nietzsche, F. (2000) *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Biblioteca Nueva.
- Rolo, D. (2018) “Psychoanalysis and critical theory: A new quarrel about revisionism?”, *Constellations*, 1-12.
- Rorty, R. y Habermas, J (2007) *Sobre la verdad ¿validez universal o justificación?* Trad.: P. Willson. Amorrortu, Buenos Aires.
- Ruffinetti, E. (2018) *La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer*. Eduvim.
- Whitebook, J. (1985) “Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in Critical Theory”, Bernstein, R. J. (ed.) *Habermas and Modernity*. The MIT Press.
- Whitebook, J. (2018) “Psychoanalysis”, en *The Habermas Handbook*. Edited by Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, and Cristina Lafont. Columbia University Press.