

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Más allá de Habermas sin olvidar a Habermas:  
de la necesidad de pensar críticamente los  
universalismos**

*Beyond Habermas without forgetting Habermas: the need to think critically about universalisms*

**HAROLD DUPUIS MARAMBIO**

*Universidad Austral de Chile, Chile*

**MARIO SAMANIEGO SASTRE**

*Universidad Católica de Temuco, Chile*

**RESUMEN** En este trabajo, inmersos en dos de las tradiciones que dan cuerpo al pensamiento crítico (la Escuela de Frankfurt y el pensamiento crítico intercultural), nos proponemos desarrollar algunos lineamientos para seguir pensando en un necesario y renovado universalismo. Para desarrollar este objetivo, indagaremos en algunas categorías centrales del pensamiento de Habermas al igual que en algunas de las críticas recibidas. Habermas es un buen punto de partida, ya que además de superar la visión pesimista y catastrófica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt sobre el futuro de la humanidad, yendo más allá de las razones instrumental y estratégica, con la emergencia de la acción comunicativa, instala una racionalidad transformadora, universal, en la que el vínculo entre actores y hablantes va a desempeñar un papel fundamental. La meta no es sustituir su universalismo, ni tampoco negarlo, sino complejizarlo.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

**PALABRAS CLAVE** Jürgen Habermas; modernidad; universalismo; comunicación; vínculo social.

**ABSTRACT** In this paper, immersed in two of the traditions that give body to critical thinking (the Frankfurt School and intercultural critical thinking), we propose to develop some guidelines to continue pondering on a necessary and renewed universalism. To develop this objective, we will delve into some of Habermas' central categories of thought as well as some of the criticism they received. Habermas is a good starting point, since in addition to overcoming the pessimistic and catastrophic vision of the first generation of the Frankfurt School on the future of humanity, going beyond instrumental and strategic reasons, with the emergence of communicative action, he installs a transformative, universal rationality, in which the link between actors and speakers will play a fundamental role. The goal is not to replace his universalism, nor to deny it, but to make it more complex.

**KEY WORDS** Jürgen Habermas; modernity; universalism; communication; social bond.

## Introducción

Pensar la actualidad social, económica, cultural y política desde América Latina supone tomar conciencia de dos acontecimientos del todo gravitantes. Por una parte, la imposición de un particularismo que se ha universalizado subalternizando grupos y culturas: la modernidad concebida no como actitud crítica sino como modernización colonial, económica, extractivista y patriarcal. Esta dinámica ha generado la cristalización de una ontología esencial y una universalidad de la ley fundamentada en las claves culturales del sujeto burgués y al servicio de este. La preeminencia de lo uno frente a lo múltiple (una sola racionalidad, un solo sujeto de la historia, una única concepción de progreso) ha ido gestando la identificación de las individualidades con la universalidad, dificultado la posibilidad de vivir la experiencia humana como experiencia plural. Este estado de situación genera exclusión, dolor y malestares sociales, y por lo mismo, dificultades para que los sujetos puedan decidir sobre sus vidas desde criterios y con expectativas ajenas a lo que la dogmática *modernizante* impone. Por otra parte, las poblaciones no sólo de América Latina, sino a escala global, han reaccionado frente al orden impuesto, observándose una tensión entre movimientos y fuerzas que buscan las transformaciones necesarias con el objetivo de lograr justicia. Situarse hoy en la arena social y política es asumir diversas reivindicaciones sociales, culturales, y distintas demandas de reconocimiento social y jurídico. Sin embargo, las

diferentes luchas en no pocas ocasiones apelan a intereses particulares de cada uno de los grupos, no poniendo especial interés en el diálogo entre reivindicaciones, en la articulación entre actores, en la identificación de metas comunes. Pero aún más, en general, hacen depender estas luchas particulares, apelan y justifican sus demandas, en nombre de constructos universalistas (Declaración de Derechos Humanos, Convenio 169 de la OIT, etc.) sin comunicar ni coincidir en el valor que a estos se le entrega.

A pesar de las indeseables consecuencias del universalismo señalado (aquel que termina operando como un particularismo que cancela posibilidades de vida), pensar críticamente (con interés transformador y emancipatorio) nuestra actualidad requiere seguir pensando en un universalismo que sea contemporáneo de los contextos que conforman la vida social. Las razones para esto son múltiples, pero señalaremos únicamente algunas que consideramos decisivas. En primer lugar, lo justo debe ser universalizable (Cortina, 2021: lo más básico, aquellos requerimientos mínimos que todo individuo y grupo necesitan para poder vivir y actuar sobre su vida. Igualmente, nuestro tiempo nos convoca a determinar o establecer fines comunes para la humanidad, no tanto propuestas parciales o locales, ya que los problemas que hoy día se sufren son globales. En este sentido, pareciera no demasiado problemático afirmar que, el universalismo es necesario para generar transformaciones sociales: los cambios tienen que venir de la mano con los otros. Pensar el futuro a partir de un diálogo de saberes se constituye en condición de posibilidad para la necesaria emancipación de los grupos excluidos y para la concreción de las necesarias transformaciones sociales.

En este trabajo, inmersos en tres perspectivas críticas que encarnan el pensamiento crítico (la Escuela de Frankfurt, el pensamiento de Michel Foucault y el pensamiento crítico intercultural), nos proponemos desarrollar algunos lineamientos para seguir pensando en el necesario y renovado universalismo. Para desarrollar este objetivo, indagaremos en algunas categorías centrales del pensamiento de Habermas al igual que en algunas de las críticas recibidas. Habermas es un buen punto de partida, ya que además de superar la visión pesimista y catastrófica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt sobre el futuro de la humanidad, yendo más allá de las razones instrumental y estratégica, con la emergencia de la acción comunicativa, instala una racionalidad transformadora, universal, en la que el vínculo entre actores y hablantes va a desempeñar un papel fundamental. La meta no es sustituir su universalismo, ni tampoco negarlo, sino complejizarlo. Así, con la aparente contradicción “Con Habermas y contra Habermas”, se pretende dar cuenta del potencial de un universalismo siempre haciéndose, siempre en expansión, sin pretensiones de totalidad y por tanto sin límites excluyentes. Un universalismo que más allá de la acción comunicativa como transferencia lingüística, se aboque como actitud a gestar interacciones y vínculos sociales.

## La universalidad comunicativa en Jürgen Habermas

La preocupación de Habermas por construir una teoría crítica de la sociedad que permita producir un conocimiento objetivo y crítico a la vez, implica “seguir, de una forma inmanente, el movimiento del pensamiento” (Habermas, 1982, p.9), permitiendo rescatar el estatuto universal de la razón, universalidad que conlleva a restablecer la unidad de los dominios de la experiencia, ya no en el marco de una sustancia metafísica ni fundamentada en un sujeto trascendental, sino al interior de la comunicación lingüística.

Este rescate de la universalidad de la razón lleva a Habermas a la crítica de la Escuela de Frankfurt, que el mismo denominó como una *crítica de la crítica*, y que dentro de las variadas problematizaciones y enfrentamientos de nuestro autor con sus maestros significa mostrar los déficits descriptivos y normativos de esta Escuela. Es así como, respecto del primer déficit, Habermas observaba que el “modelo del trabajo” era insuficiente para la explicación del fenómeno de la cosificación, quedando oculto, en una relación sujeto-objeto, el significado que esta cosificación podría tener para los propios actores afectados por este proceso. Esta operación conceptual relevaba la distinción ente “trabajo e interacción” para no reducir los problemas de la vida social a lo que el lente del trabajo, con su carga discursiva, permitía tematizar (Habermas, 1986, p. 17).

En cuanto al déficit normativo, este se producía en directa relación con el anterior, ya que, al centrar la crítica de los procesos de cosificación en la racionalidad instrumental, la racionalidad se cosificaba e hipostasiaba en su forma instrumental, y con ello se invisibilizaba el hecho de que esta es parte de un desarrollo evolutivo de la sociedad que es más general, y que precisamente ha producido las expectativas normativas que consideramos devaluadas. Este déficit, lleva a Habermas a enfrentar la lectura de Adorno y Horkheimer respecto de la razón como instrumental, y superar las aporías de la razón que proyectaban un camino de desesperanza que no dejaba salida o que la salida no podría encontrarse en una razón anclada en la sociedad capitalista, sino en la esfera del principio de la subjetividad, que se encontraría en los dominios de la estética.

Como se puede apreciar, la crítica de la crítica implica evidenciar que la imposibilidad de Adorno y Horkheimer de comprender la razón más allá de la forma instrumental, supone la imposibilidad de reconocerla en su universalidad, como integrando dentro de sí misma las diversas esferas de la experiencia, en la que su diferenciación y fragmentación objetual no niegan su potencial de unidad, sino que actualizan las expectativas normativas que en el desarrollo socio-histórico se han desarrollado producto del potencial de esta razón en las diversas esferas de acción. Desde aquí, más que refugiarse en un principio de subjetividad que reafirme la separación y fragmentación de la experiencia, Habermas apuesta por explorar la fundamentación de una

razón que restablezca la unidad que la tradición describe como perdida, precisamente para auscultar sus potenciales de emancipación.

Uno de los momentos de esta fundamentación es el relativo a la lectura crítica inmanente de la ciencia, para afirmar que se requiere rastrear las premisas gnoseológicas del conocimiento científico, observándolas como logros evolutivos de la modernidad. Logros que dan cuenta de la autorreflexión de la razón, por lo que hipostasiar el conocimiento empírico-analítico como la forma de la razón (razón instrumental que cosifica), oculta otras posibilidades de concebirla y practicarla, como son los desarrollos que se pueden encontrar en la hermenéutica y su referencia a la comunicación, y en el marxismo y el psicoanálisis como teorías orientadas a la crítica, (Habermas, 1982).

En este punto, nuestro autor plantea que existirían formas de conocimiento que se basarían en intereses referidos a los dominios de experiencias surgidos y desplegados desde los mundos de la vida y sus procesos de racionalización. Así, el concepto de interés estaría ligado directamente al de conocimiento, planteando así una crítica al concepto de ideología que vería en todo conocimiento sólo la expresión superestructural de los intereses económicos que dinamizan la base estructural. A diferencia de esta comprensión, Habermas reconoce la relación constitutiva entre interés y conocimiento, pero observa la diferenciación de esferas de interés a partir de las cuales se produce el conocimiento. Estas esferas son las de interés técnico que constituye un conocimiento empírico-analítico, de interés comunicativo y práctico de auto-comprensión constitutivo del conocimiento histórico-hermenéutico, y de interés emancipatorio a través de la reflexión y autorreflexión que es constitutivo del conocimiento crítico (Habermas, 1982).

Este ejercicio de reconstrucción trascendental de las condiciones de todo conocimiento posible permite a Habermas señalar que, la exploración de la fundamentación de la universalidad de la razón no remita a un discurso de la ciencia como unidad, sino a las condiciones a priori que hacen posible el conocimiento dentro de la esfera de las ciencias. Por lo tanto, la ciencia ya no llevaría a cabo su fundamentación en un discurso teórico, sino que sería en el dominio práctico de las acciones donde se lleva a cabo la fundamentación de los discursos a partir de la argumentación. Es así como Habermas señala que, la “unidad de la argumentación es compatible con una constitución diferencial del sentido de los dominios objetuales”, y esto es así, porque la “argumentación se halla en *todas* las ciencias bajo las *mismas condiciones*, que son las de la resolución discursiva de las pretensiones de verdad” (Habermas, 1982, p. 319). Estas condiciones relevan que la racionalidad de la producción de conocimiento científico no se limita y no es restringida a “términos cientificistas”, sino que lo central es reconocer el despliegue de la razón en los “presupuestos de la fundamentación de la validez de las teorías”, y no “en la unidad de las teorías mismas”, de modo que la

diferenciación de los objetos de la experiencia, “no puede ser utilizada como objeción contra la unidad de la argumentación ni como objeción contra la apertura del progreso teórico” (Ibid.).

Con esto, la fundamentación de la universalidad de la razón y su potencial emancipatorio no habría que buscarlo en los enunciados de verdad y en su referencia a los dominios de objetos, sino en las experiencias pre-teóricas de la teorización que las ciencias realizan, es decir, en los contextos socio-históricos que sirven de fondo constitutivo a las prácticas sociales en las que se produce argumentativamente la verdad de los enunciados. Para lograr identificar estas experiencias habría que seguir el despliegue inmanente del pensamiento, reconociendo que en la modernidad es altamente improbable producir un conocimiento que pueda “referirse hoy al conjunto del mundo, de la naturaleza, de la historia y de la sociedad, en el sentido de un saber totalizante”, ya que “las imágenes del mundo han quedado devaluadas”, pero no solamente por el progreso de un interés constitutivo de un conocimiento empírico-analítico representado por las ciencias en su orientación positivista, “sino también, y más aún, por la conciencia reflexiva que ha acompañado a ese progreso” (Habermas, 2001, p. 15). Esta conciencia reflexiva conlleva un proceso de autocrítica que, más allá de las particularidades de los objetos de conocimiento y sus formulaciones teóricas, permite preguntarse por “las condiciones formales de la racionalidad del conocimiento, del entendimiento lingüístico y de la acción, ya sea en la vida cotidiana o en el plano de las experiencias organizadas metódicamente o de los discursos organizados sistemáticamente”. A juicio de Habermas, la teoría de la argumentación jugaría un papel relevante en este esfuerzo de fundamentación, “puesto que es ella a quien compete la tarea de reconstruir las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional” (Habermas, 2001, p. 16).

De esta manera, el concepto de interés constitutivo de conocimiento muestra que la fundamentación racional de cualquier enunciado de verdad no se limita a los objetos y teorías, sino a la comunicación, a la interacción, a la argumentación entre los hablantes. Esta formulación es sustantiva para la fundamentación epistemológica de una Teoría Crítica de la Sociedad que nuestro autor va a desarrollar, y que será “el puente entre una teoría de la acción humana (...) y una analítica de la racionalidad social” (Honneth, 2009, p. 311). Así, y a partir de este momento, la investigación filosófico-epistemológica que Habermas realiza respecto de los fundamentos en los que sea posible observar la razón en su universalidad, quedará, de acuerdo a McCarthy (1987), “refundida en términos de teoría de la comunicación”, concebida como una teoría que simultáneamente sea capaz de “proporcionar una base normativa para la crítica” y “una explicación de la comunicación, que sea a la vez teórica y normativa, que vaya más allá de la pura hermenéutica sin ser reducible a una ciencia empírico-analítica estricta” (p.315). Esta identificación será un paso central para la

construcción de una fundamentación que, partiendo de las experiencias pre-teóricas del mundo de la vida, provean la base necesaria a las pretensiones de validez dentro de la comunicación.

En este marco, la preocupación de Habermas por el rescate de la razón intenta dar respuesta a los problemas sociales que han quedado evidenciados en las sociedades contemporáneas (totalitarismo, fragmentación y pérdida de sentido, capitalismo, entre otros), y que, al haber sido leídos con los lentes de la filosofía de la conciencia, tal como señalábamos, habría llevado a un callejón sin salida a la universalidad de la razón al concebirla desde el modelo del trabajo que se enfoca en la relación sujeto-objeto. En este estado de situación, la pregunta por la universalidad de la razón no habría que abandonarla, sino tomarla con más decisión, dando un giro desde la filosofía de la conciencia y su concepción de sujeto, a una filosofía del lenguaje que sitúa en el centro la comunicación como una manera de posibilitar la interacción humana, por tanto, situando la razón en la comunicación, por tanto, como razón comunicativa.

En este giro, Habermas profundiza su discusión con la fenomenología de Husserl para pensar un concepto de mundo de la vida que esté vinculado a la acción comunicativa (Habermas, 2003, p. 204), estableciendo que, el fondo de las autoevidencias no se presuponga como un transcendental que sea capaz de distanciarse de los intereses objetivistas de la ciencia, sino observarlos como un horizonte socio-histórico a partir del cual se hace posible la actitud objetivante del conocimiento. Ahora bien, la orientación desde la que el sujeto se refiere tanto a sí mismo como a entidades en el mundo en tanto objetos, no tendrá ninguna centralidad ni privilegio, siendo la orientación al entendimiento la referencia principal para comprender la coordinación social, ya que, las “estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible” (Habermas, 2003, p. 179).

Este saber pre-teórico de convicciones de fondo del mundo de la vida, como decíamos, tiene como presupuesto el telos del entendimiento, que opera de manera contrafáctica, es decir, que independiente que este no se alcance se tiene la expectativa de que se pueda lograr (Habermas, 2003, p. 178). Es más, el que la experiencia nos muestre su improbabilidad de realización no niega su posibilidad, sino que la reafirma como expectativa normativa intersubjetivamente compartida. Así, si en la comunicación respecto de enunciados controvertidos, la interacción lingüística no permite solventar el litigio, se hace necesario pasar a la acción comunicativa, por lo tanto, del mundo de la vida a la elaboración de discursos prácticos en los que se ponga a prueba su verdad en tanto fundamentación argumentativa (Habermas, 2000a, p. 50). Esta racionalización interna dentro del proceso constitutivo de las estructuras del mundo de la vida, releva el hecho de que en la modernidad se han configurado esferas que han emergido y desacoplado del mundo de la vida, construyendo discursos como formas de comunicación reflexiva en torno a las pretensiones de validez de los hablantes en

espacios institucionalizados. En estos términos, los discursos serían una forma comunicativa reflexiva que quedaría disponible e institucionalizada en las esferas de acción para la resolución de los problemas de la vida social.

La teoría de la acción comunicativa y el concepto de discurso, concebidos desde una perspectiva lingüística y sociológica, están en directa relación con la fundamentación normativa de la “situación de habla ideal” como condición de posibilidad, tanto de los actos de habla como de la acción social (Habermas, 2000a, p. 112). Esta formulación es lo que se denomina la pragmática universal, que se propone como un tipo de ciencia reconstructiva que tiene como propósito el hacer teóricamente explícito el conocimiento intuitivo y pre-conceptual que subyace y se expresa en la “competencia interactiva” de los individuos socializados, como son comprender, hablar, actuar, explicar (Habermas, 1989, p. 161 ).

Desde aquí, la teoría crítica de la sociedad en su lógica de *crítica inmanente* (Romero, 2013) se centra no tanto en los resultados de los actos de habla y de la acción social, sino en los procesos en los que los actos de habla y las acciones se realizan, en las condiciones universales presupuestas en la comunicación lingüística que permiten orientarse hacia el consenso en el que se pone en juego argumentativo la aceptación o no de los enunciados por parte de los actores participantes. Por consiguiente, la razón comunicativa no tendría que ver principalmente con la posición que los sujetos ocupan dentro de un discurso, ni con las verdades que se enuncian en cualquier dominio de acción, sino con el procedimiento mediante el cual los enunciados se llevan a cabo. La premisa cognitiva de la posibilidad de la coordinación vía argumentación reflexiva queda en evidencia, ya que es dentro de este proceso donde se produce la “liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno” (Habermas, 2003, p. 207). En este sentido, al quedar toda forma de verdad supeditada al contexto comunicativo en el que es posible relativizar y hacer contingentes las posiciones de los sujetos y de los enunciados emitidos, se abre la posibilidad de libertad comunicativa dentro de la acción comunicativa.

En estos términos, la acción comunicativa permite que se construyan afirmaciones en base a la elaboración y participación de buenos (justificados) argumentos, abriéndose la posibilidad que surjan críticas si estos argumentos no resultan convincentes para los interlocutores de la interacción social. Las afirmaciones intersubjetivas no podrían analizarse solamente en términos de verdad empírica, sino que tienen todo un espectro de pretensiones de validez que se construyen en la acción comunicativa (Habermas, 2001, p. 391). Estas pretensiones de validez están en directa relación con las estructuras del mundo de la vida, a saber: la reproducción cultural asociada a la disponibilidad de un saber siempre allí conlleva la pretensión de “verdad”; la esfera relativa a la reproducción normativa de la sociedad en la que se producen y disponen las “normas” y formas de regulación social remite a la pretensión de rectitud; y por



último, en la esfera de la personalidad que es donde se desarrolla la relación consigo mismo remite a la pretensión de la sinceridad o “veracidad” (Habermas, 1989, p. 501). Como se puede apreciar, la verdad del enunciado remite a una de las pretensiones de validez, estando siempre en articulación con la normatividad de la regla social en la que se produce la interacción y con la sinceridad del hablante que enuncia determinado tema u objeto.

Esta universalidad de la pragmática del discurso presupone que el discurso argumentativo aparezca cuando en la interacción cotidiana se ponen entre paréntesis las certezas del mundo como una realidad a-problemática, teniéndose que emprender argumentaciones mediante las cuales se examinen las afirmaciones emitidas en cuanto a su verdad, rectitud y sinceridad. En estos términos, la pretensión supone la expectativa de que los enunciados alcancen su validez, por lo que no está asegurada solamente en la objetivación de un contenido, ni en comprensibilidad del mismo, sino que el objetivo de los discursos es generar un “consenso racionalmente motivado” sobre afirmaciones controvertidas (Habermas, 2000a, p. 38).

Como consecuencia, la validez de los enunciados no se reduce a las particularidades culturales de los participantes, sino que establece reglas universales vinculadas a la razón comunicativa. Estas reglas universales refieren a propiedades formales de la situación ideal del discurso que deben poseer las argumentaciones para que el consenso alcanzado se distinga de un mero compromiso o de un acuerdo de conveniencia, y en este caso, de una acción “instrumental” o “estratégica” (Habermas, 1989, pp. 482-486). La universalidad de la razón instalada en el lenguaje remite a un *postulado de la universalidad* en el que una norma moral es válida en caso de que las consecuencias y efectos previsibles en su observancia puedan ser aceptados por todos los involucrados sin coacción.

Esta situación ideal del discurso presupone ciertas condiciones y reglas, a saber: en cuanto a las condiciones están las que remiten a la simetría y a la reciprocidad. Respecto de las condiciones de simetría, se establece que, cada participante debe tener las mismas posibilidades de iniciar la comunicación, las mismas oportunidades de hacer afirmaciones, recomendaciones y explicaciones y de rebatir las justificaciones, como así también expresar sus deseos, sentimientos e intenciones. En cuanto a las condiciones de reciprocidad, los participantes deberían actuar como si en los contextos de acción hubiera una distribución equitativa de oportunidades para ordenar y resistir órdenes, y de rendir cuentas por la conducta. Por consiguiente, mientras que las *condiciones de simetría* se refieren a los actos de habla y a las condiciones que rigen su empleo, la *condición de reciprocidad* se vincula a los contextos de acción existentes, y “exige una suspensión de situaciones de falsedad y duplicidad, por un lado, y de desigualdad y subordinación, por otra” (Benhabib, 1986, p. 285).

Este esfuerzo teórico de rescate de la razón en términos comunicativos, le permite a Habermas concretizar su teoría crítica de la sociedad que da respuesta a los déficit observados en las elaboraciones de sus maestros de la Escuela de Frankfurt. La propuesta habermasiana consistirá en plantear una teoría que, en un mismo movimiento, sea descriptiva del proceso de evolución de la sociedad en su dinámica de diferenciación social, cultural y de las estructura de la personalidad y normativa, al concebir que este proceso de diferenciación y racionalización del mundo de la vida conlleva una liberación de un potencial de la razón a través de la acción comunicativa, que muestra y problematiza “las patologías de la comunicación” como formas de interacción distorsionadas respecto de las expectativas que la propia modernidad ha puesto como discurso normativo (Habermas, 1989, p. 193 ).

### **Críticas al universalismo habermasiano**

Este rescate descriptivo y normativo de la razón en el lenguaje presupone como parte del proceso de racionalización, el derrumbe de los universales que la modernidad ha construido, tales como el sujeto histórico, el proletariado, el progreso, etc. (Bedin, 2017). Estos discursos y sujetos eran los últimos vestigios metafísicos que habían quedado disponibles y que no permitían pensar nuestro presente. Así las cosas, y siguiendo a Habermas, habría que seguir al pensamiento y dejar que la razón nos proveyera de un concepto de discurso postmetafísico, es decir, que no se limite a su enunciación, sino al proceso dentro del cual este puede alcanzar su verdad sobre la base de la comunicación y la argumentación.

Más allá del aporte que Habermas ha realizado con su teoría crítica de la sociedad, que pone en el centro las interacciones lingüísticas como forma de la razón en la modernidad, las críticas a su pretensión universalista no se han hecho esperar. Sobre estas críticas, teniendo perspectivas y orígenes diversos es difícil establecer un relato unificado de las mismas. Sin embargo, comparten la inquietud respecto de cómo los esfuerzos de Habermas por restablecer la universalidad de la razón, dejan fuera un variado dominio de experiencias, de contextos, de formas de vida y subjetividades, de territorios y modos de comprender la propia realidad. La pretensión de universalidad es legítima y necesaria en la sociedad contemporánea. Sin embargo, esta misma pretensión de universalidad se cierra a la diferencia que no forme parte del mundo que se piensa a partir del horizonte socio-histórico delimitado por la modernidad en tanto democracia, Estado de derecho, participación civil, sujeto social y jurídico, entre otros discursos asociados. En esta línea, intentaremos, de modo muy esquemático, exponer algunas objeciones que se le han planteado a Habermas respecto de esta limitación.

Lo primero que podemos señalar, es que las críticas referidas comienzan desde las propias disputas inauguradas por nuestro autor. Esto debido a que la premisa universalista, tanto en clave filosófica como sociológica, lleva a Habermas a plantear una lectura crítica de aquel pensamiento que renuncie a restablecer lo que la razón ilustrada aún nos permitiría conseguir, con su contenido normativo presupuesto en el mundo de la vida, siendo claves para esto las nociones sociológicas de diferenciación, desdiferenciación, integración y desintegración. Es así como Habermas, en el rastreo del *Discurso filosófico de la modernidad*, se enfrenta a los pensadores posmodernos que, apuntando a dar cuenta de las trampas de la metafísica, restan toda posibilidad al rescate de la razón al plantear una crítica radical de la misma. Con ello, y en alusión a Nietzsche como “plataforma giratoria de la posmodernidad”, Habermas señala que se “renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio” (Habermas, 2012, p. 121). Los posmodernos realizarían una operación filosófica en la que la “razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absoluto otro de la razón”, por lo tanto, apelando “a las experiencias de auto desenmascaramiento [...] de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad racional con arreglo a fines, de todos los imperativos de útil y de la moral” (Habermas, 2012, p. 122).

En este todo de disputa, Habermas denomina a una serie de pensadores, que seguirían la estela de la crítica radical de la razón impulsada por Nietzsche, como “jóvenes conservadores” que, “de manera maniquea, contraponen a la razón instrumental a un principio sólo accesible a través de la evocación, sea éste la voluntad de Poder, el Ser o la fuerza dionisiaca de lo poético (Habermas, 2004, p. 62). Estos pensadores son Heidegger, Bataille, Derrida, Foucault, Lyotard, entre otros, quienes, de acuerdo a Habermas, levantarían “anticonceptos” tales como el Ser y la soberanía, el poder, la diferencia y lo no idéntico, que remitirían a “ciertas experiencias estéticas”, que “no bastan en modo alguno a cubrir la letra de cambio moral que también estos autores, tácticamente, libran a cargo de una vida y de una praxis no menoscabada que no sólo reconcilien con la naturaleza interna” (Habermas, 2012, p. 398).

De lo anterior, podríamos desprender que el problema de Habermas con el pensamiento posmoderno no es su intento de ir más allá de la metafísica, intento que el propio Habermas realiza con su teoría, sino en que esta crítica radical de la razón desfonda el contenido normativo de la modernidad y aquella posibilidad de concebir la verdad de una razón anclada en el lenguaje. Y en estos términos, la pregunta por el sentido y la integración – inquietudes fenomenológicas permanentes del autor alemán - desde el discurso posmoderno, serían planteadas en otros términos, no estando el foco de problematización y salida en el rescate de la razón ilustrada. A diferencia de este rescate, los pensadores que se mueven en esta estela de crítica de la razón, apuntan a generar las condiciones discursivas para que aparezcan otras formas de

experiencia y sentidos que las categorías universales obturan y no permiten pensar y reconocer, de manera que sólo poniendo entre paréntesis los universales de la razón y su aparato categorial de las ciencias humanas, siendo estos mismos un universal, se generarían las condiciones para comprender y actuar en nuestro presente. Esto Habermas no lo lee como un esfuerzo filosófico con un claro sentido ético-político, sino como un discurso de la modernidad que, atrapado en la crítica autorreferencial de la razón, deviene una totalidad que paraliza el pensamiento y la acción, al punto que:

Las diferencias y contrastes están ahora tan socavados, e incluso demolidos, que la crítica, en el chato y descolorido paisaje de un mundo totalmente administrado, totalmente sometido a cálculo, integralmente transido por relaciones de poder, ya no puede distinguir contrastes, matices ni tonalidades ambivalentes (Habermas, 2012, p. 399).

Esta disputa con los posmodernos, la podemos ver reflejada en la discusión que sostiene con Lyotard, en la que el autor francés plantea que, en un mundo en que los “metarrelatos” se han disuelto o al menos han perdido su capacidad de proveer sentido, – con lo que Habermas está de acuerdo -, no es posible postular una vía de legitimación a través del consenso en que se restablezca la unidad de los discursos (Lyotard, 1987). Esto debido a que, siendo los discursos inconmensurables entre sí, no es posible superar el *diferendo* a falta de una regla que sea trascendente a ellos. A juicio de Lyotard, la pretensión universalista de Habermas implica un ejercicio de autoridad en que “hay una misma incitación al orden, un deseo de unidad, de identidad, de seguridad”, y que puede verse desde los inicios de su trabajo sobre la opinión pública en el que de lo que se trataba era que la razón fuera capaz de “encontrar un público”. De manera que lo que Habermas exigiría:

es tender un puente por encima del abismo que separa el discurso de conocimiento del discurso de la ética y la política, abriendo así un camino hacia la unidad de la experiencia (...) ¿a qué tipo de unidad aspira Habermas? ¿El fin que prevé el proyecto moderno es acaso la constitución de una unidad sociocultural en el seno de la cual todos los elementos de la vida cotidiana y del pensamiento encontrarían su lugar como en un todo orgánico? ¿o es que el camino que se debe abrir entre los juegos del lenguaje heterogéneos, el conocimiento, la ética, la política, es de un orden diferente a éstos? Si es así, ¿cómo haría para realizar su síntesis afectiva? (Lyotard, 1994, p. 13).

De alguna manera, la respuesta de Habermas a la luz de esta interrogante y crítica sería un concepto de discurso como reflexividad de la propia comunicación argumentativa, por lo tanto, sujeta a la contingencia de la vida social y a las dinámicas socio-históricas que dispone la modernidad como condición de posibilidad y limitación. En estos términos, el *diferendo* antes señalado de los discursos se resuelve a partir de una

regla inmanente a la propia construcción del discurso y que tiene un alcance universal al plantearse desde la ética del discurso como una condición formal para una teoría reconstructiva.

Esta propuesta de una ética del discurso que hace operativa la pragmática universal, se concretiza en la teoría del derecho que Habermas elabora en *Facticidad y Validez*, y que intentaría configurar un relato que conecte la teoría social con la teoría del derecho. En este sentido, y siguiendo lo expuesto en torno al contenido normativo de la modernidad, la teoría social, en su carácter normativo, debe dar cuenta de la tensión entre la propia normatividad que la sociedad ha construido respecto de lo que serían las pretensiones de validez y la facticidad de las acciones políticas que entrarían en conflicto con las pretensiones de lo que la sociedad ha establecido. Es así como el derecho, de acuerdo a esta formulación teórica, tiene que jugar un papel de *bisagra* entre las pretensiones de validez provenientes del mundo de la vida y las pretensiones propias de las racionalidades sistémicas de la economía y del poder-administrativo (Habermas, 2008). El derecho, en este sentido, sería un mecanismo de integración social, que generaría las condiciones sistémicas para procesar y establecer las condiciones procedimentales para el procesamiento de las particularidades de las comunidades lingüísticas dentro de un horizonte de expectativas generalizables.

Uno de los problemas a los que Habermas intenta dar respuesta a través de su teoría del derecho y de su lectura del Estado de derecho, es al riesgo de que las premisas culturales de la participación política vengan dadas desde los particularismos comunitarios sustentados en mundos de la vida culturalistas en los que todavía sobreviven las imágenes de mundo. Una perspectiva formal y universalista, como la propuesta, no niega la cultura pre-política o que sea posible pensar el sentido político de las propias reivindicaciones a partir de los *ethos* culturales, sino que apunta a la construcción de un procedimiento formal, racional, cognitivo y susceptible de generalización, que promueva y se retroalimente de una cultura política basada en una opinión pública que emerja y se despliegue en referencia a una razón comunicativa. De esta manera, la teoría del derecho de Habermas pone en juego un universalismo ni ontológico ni culturalista, sino uno que “sólo puede acreditarse internamente, es decir, desde la perspectiva de los propios actores que intentan arribar a un consenso racional” (Chernilo, 2007, p. 191).

La ética del discurso y su materialización en la comprensión del derecho como mecanismo de integración social, postularía una operación que, desde su formalismo y universalismo abstracto, permita la integración de las diferencias particulares de la vida moral dentro de un procedimiento que haga justicia a estas diferencias en tanto fundamentadas en un dialogo racional. O, dicho de otro modo, “asegurar simultáneamente la coexistencia de variadas formas de vida y la posibilidad de lograr acuerdos sobre intereses generalizables” (Velasco, 2014, p. 64). Es evidente que esta situación

se complejiza con el intenso proceso de globalización que implica una tensión entre las formas de ordenamiento sustentados en los fundamentos y límites de los Estados nacionales y un orden cosmopolita gestionado por organismos internacionales (Habermas, 2000b). Desafío no menor para repensar el lugar y modo en que los universalismos tienen que ser pensados, precisamente para no caer en la paradoja de todos los universalismos, a saber: de llevar a lo universal, en cuanto concepto y contenido, a una determinada particularidad que es la que se ha encarnado como referencia de la forma de sujeto, de lo humano, de derecho, etc.

Esto último es precisamente lo que critica Seyla Benhabib, quien plantea que, pese a lo procedimental de los presupuestos normativos que asume la ética del discurso de Habermas, actualizarían y legitimarían discursos anclados en la tradición democrática y liberal, no siendo estos susceptibles de discusión, ya que en estos está la base de legitimación de las condiciones formales de la pragmática del discurso (Benhabib, 1986). Desde esta perspectiva, la universalidad de la pragmática defendida por Habermas, al estar situada en la formalidad a partir de la cual los contenidos se muestran, no sería satisfactoria para esta autora, y que, siguiendo a Hegel en su crítica al formalismo de Kant, diría que las condiciones *formales* de la pragmática evidenciarían cierto *contenido* que sin él no sería posible dicha universalidad: estos serían los presupuestos que limitarían el interrogarse por otras posibilidades de concebir la vida, lo universal, negar lo universal, la noción de sujeto y las formas sociales y jurídicas que tiene a la base. A juicio de Benhabib, el sujeto presupuesto en la pragmática universal, con la competencia interactiva que requiere, excluiría a “otros idiomas, niños, enfermos mentales, etc., limitándose el núcleo de la ética comunicativa a las cuestiones de justicia, es decir, a las relaciones entre participantes adultos, responsables e iguales” (Benhabib, 1986, p. 307). En estos términos, “todos los seres capaces de hablar tienen derecho a participar en los discursos, pero los discursos particulares tienen lugar entre los afectados e interesados en la aplicación y el establecimiento de determinadas políticas”; y en este sentido, el ideal “de una ética comunicativa está, pues, íntimamente ligado a la viabilidad y conveniencia de una ética pública democrática” (Benhabib, 1986, pp. 310-11).

Como muestra de estas complejidades epistémicas y empíricas, que traen consigo los universales y sus paradojas, podemos referir los derechos humanos que funcionan como base legitimadora de la comunidad internacional con el objetivo de propiciar un orden no excluyente. Sin embargo, esta posibilidad es ambivalente y limitada. Por una parte, se podría afirmar que, la universalidad de los derechos humanos no es tal, ya que estos surgen de un particularismo, (la cultura occidental) que se universaliza; sin embargo, incluso los grupos y comunidades excluidas apelan a estos como posibilidad para su reconocimiento en lo público. Además, los derechos humanos no se inmiscuyen en las temáticas de justicia distributiva con lo que la exclusión en el orden

material seguiría persistiendo. Pero aún más, incluso si se aceptara una real universalidad de los derechos humanos, estos se toparían con las dificultades de su aplicación en las disímiles condiciones locales (Habermas, 2000b).

Desde la perspectiva de Judith Butler, en vez de dar por superado el problema de lo particular contingente, cultural, emotivo, de formas de subjetividad a través de una universalidad formal, se tendría que reconocer la “dialéctica forma y contenido” (Butler, 2004, p. 45) para hacer más sensible la mirada ante lo que quedaría por fuera, y precisamente porque queda fuera es que es capaz de *decir sin tener que argumentar*. De manera que “aunque el método procesal implica no hacer ningún reclamo sustantivo acerca de lo que son los seres humanos, implícitamente demanda una cierta capacidad racional y atribuye a esa capacidad racional una relación inherente a la universalidad” (Butler, 2004, p. 21). En este sentido, la visión procesal de Habermas, si bien buscaría sortear el problema de la relación entre universalidad y el contenido sustantivo que esta enuncie, y en este caso, “insistiendo en que no hace ninguna reivindicación sustantiva acerca de la naturaleza humana”, pero que sin embargo, “su exclusivo apoyo en la racionalidad para hacer su reclamo desmiente esa misma aseveración” (Ibid.)

Por otro lado, están las críticas que Axel Honneth realiza a Habermas, y que, pese a no enfocarse en el problema del universalismo, pueden ser interpretadas en esta clave de lectura. Es así que, de acuerdo a Honneth, la teoría de la acción comunicativa tiene que ignorar todas las luchas sociales y campos de conflicto social que no estén inscritas en el espacio público hegemónico. El problema del universalismo sería el de tener que encajar los contenidos morales de las formas de lucha en la pragmática comunicativa, por lo tanto, que los sujetos estén habilitados para exponer sus razones de manera argumentativa (Honneth, 2009). La teoría del derecho tendría una capacidad limitada para procesar los conflictos y las luchas que históricamente se producen en torno a las expectativas normativas que la propia sociedad establece como umbral, ya que el sujeto de la lucha y que se constituye a partir de las experiencias de injusticia, difícilmente puede ser pensado como parte de los espacios en los que se dialoga racionalmente aquellas razones que han podido saltar el cerco y llegar al parlamento o, cuando menos, que las condiciones de su reconocimiento no se limiten a lo que la institucionalidad, desde sus propias formas de poder, delimite entre lo que es susceptible de ser escuchado y lo que no.

Un último análisis crítico, que no podemos dejar de mencionar en este diálogo crítico con el universalismo habermasiano, es el que proviene de la perspectiva foucaultiana. Podemos partir constatando la lectura “diametralmente opuesta” que ambos autores tienen de la ilustración, y en estos términos, de la interpretación que cada uno realiza de la obra de Kant, en particular Habermas sobre el imperativo categórico y Foucault respecto de *¿Wast ist Klärung?* En estos términos, el filósofo y sociólogo ale-

mán “procura en realidad definir (...) las condiciones requeridas para la construcción de una comunidad lingüística ideal, es decir, la unidad de la razón crítica y el proyecto social”, mientras que en Foucault, “el problema de la comunidad no es la condición de posibilidad de un nuevo universalismo, sino la consecuencia directa de la ontología del presente” (Revel, 2009, p. 33).

En esta línea de argumentación, también podríamos decir que la posibilidad de la subjetividad para Kant “aparecía inicialmente como una consecuencia del autococonocimiento de la razón en ti, esto es, que tú te conoces como sujeto en la medida en que reconoces en ti la existencia de la razón” (enunciado que estará indirectamente presente en la genealogía que Foucault emprenda sobre la hermenéutica del sujeto), pero esta formulación pierde su peso normativo “en la medida en que tú te reconoces en ti o tú te reconoces a ti ya no en condiciones de una introspección sobre ti mismo, sino en la medida en que te es posible reconocer e identificar tu propio presente” (Villacañas & Pérez, 2021, p. 163). Este aspecto, es abordado por Habermas al pasar de una filosofía de la conciencia a una del lenguaje, por lo tanto, que pone de relieve la reflexividad comunicativa de los discursos; sin embargo, al reconocer la razón en este *nosotros*, nos vuelve a llevar a la comunidad ideal de lenguaje. A diferencia de este planteamiento, Foucault pone en el centro el presente como categoría a partir de la cual se piensa el nosotros, y es en este propio presente donde se pueden “identificar las fuerzas” contra las que reaccionamos, “los poderes” y las verdades que nos constituyen (Ibid.). De modo que no hay que esperar una verdad dentro de la cual nosotros nos organicemos, sino que a partir de la problematización de las verdades que intentan producirnos como un nosotros, se abre la posibilidad de configurarnos.

Ciertamente que la lectura que Foucault realiza de la *crítica* en Kant no remite al *periodo crítico* de la “analítica de la verdad”, en el que lo central es la pregunta por los límites del conocimiento, claro está, con el objetivo de conquistar una autonomía que, sin embargo, no se opone a la obediencia, sino que constituye, al contrario, su verdadero fundamento (Foucault, 2018, p. 55). Por lo tanto, habría que “tratar de hacer ahora el camino inverso” y pensar la crítica como “no ser gobernado *de esa manera*, por esas personas, en nombre de esos principios, en vista de determinados objetivos y por medio de determinados procedimientos”. En estos términos, la pregunta por la ilustración remitiría a una interrogarnos críticamente sobre nuestra actualidad, sobre “una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible” (Foucault, 1999, p. 351).

Esta manera de concebir la crítica habilita pensar la posibilidad de que el “sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad”, siendo la crítica así, el arte de la “inservidumbre voluntaria”, de la “indocilidad reflexiva” (Foucault, 2018, p. 52). Así las cosas, la crítica



no estará asociada a la legitimidad de un saber posible, y, por lo tanto, respecto de los límites del derecho para las acciones en lo que respecta a su legitimidad, a diferencia de lo que plantea Habermas, para el que la crítica, -de acuerdo a lo expuesto por Butler-, si bien permite cuestionar y desnaturalizar las jerarquías sociales, “solo es útil en tanto aquellas operaciones abren paso a una teoría normativa fuerte” (Butler, 2008, p. 144).

Esta normatividad de la teoría de Habermas, remitiría a una jurisdicción en la que la razón estaría encargada de cautelar su propia realización, una razón que establecería los límites y posibilidades de ser sujeto dentro de una comunidad lingüística, dentro de un universo de sentido instalado en la razón comunicativa. A diferencia de esta propuesta universalista, Foucault más que estar interesado en la razón y lo que quedaría fuera de ella para juzgarla, se propone abrir “la historia de la razón a una pluralidad o un pluriversum radical profundamente antiidealista” (Villacañas & Pérez, 2021, p. 161).

Este pluriverso no se reduce solamente al rechazo de lo universal y a una apuesta por un nominalismo, sino que, y fundamentalmente, conlleva historizar la razón y mostrarla en su parcialidad y heterogeneidad, ya que, más que dar cuenta de un proceso de racionalización, por mucho que se describa el lado positivo de este al posibilitar la liberación del potencial de razón en el marco del lenguaje, el punto decisivo no es la razón y el proceso de racionalización, sino “analizar este proceso en diversos campos, fundado cada uno de ellos en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muertes, crimen, sexualidad, etc.,” por lo que el “problema principal, cuando la gente intenta racionalizar algo, no consiste en buscar si se adapta o no a los principios de la racionalidad, sino en descubrir cuál es el tipo de racionalidad que utiliza” (Butler, 2008, p. 97).

La universalidad de una comunidad ideal de lenguaje respaldada por una teoría normativa fuerte, Butler la interpreta como una postura contradictoria y poco crítica por parte de Habermas, ya que, si la lógica del proceso de comunicación permite precisamente que las normas emerjan desde la argumentación socio-históricamente situada de la comunidad de hablantes, el que el problema de la crítica y su déficit normativo está en que no “puede decirnos en qué dirección deberíamos movernos, ni las actividades en las que nos comprometemos logran alcanzar ciertos tipos de fines justificados normativamente”, entonces el “*qué tenemos que hacer* presupone que el *nosotros* ya se ha formado y se conoce, que su acción es posible y que el campo en el que puede actuar está delimitado” (Butler, 2008, p. 144). Este nosotros sería el que representa la comunidad ideal de lenguaje y las condiciones universales de la *situación ideal de discurso* que remiten a un presente relativo a las condiciones históricas de una modernidad que ha institucionalizado las posibilidades de procesar los conflictos desde la jurisdicción de las normas ya sean respecto del mundo de la vida o del derecho.

Sobre este punto, y a diferencia de las legítimas razones que dan vida a la teoría de Habermas, la crítica en Foucault no es jurisdiccional, no legisla, “no dice lo que se debe hacer” (Chignola, 2018, p. 202), sino veridiccional, por tanto, asume que toda forma de gobierno es a través de las verdades que se producen y a partir de las cuales las posibilidades de subjetivación se constituyen. Dicho de otro modo, “Foucault no busca fundamentar la autoridad, definir el Estado de derecho o la justicia, comparar valorativamente diferentes regímenes de gobierno ni mucho menos establecer criterios de ordenamiento social o de la unidad colectiva” (Botticelli, 2019, p. 84).

Como consecuencia, la crítica concebida como ethos, como actitud frente al mundo, no espera su realización dentro de un marco que la haga legítima, dentro del campo social e institución en que sea posible desplegarla como sujeto social o jurídico, sino que esta surge y se despliega en la “tensión entre la voluntad de exploración de las posibilidades de un campo y el modo en que los límites de ese campo se ven afectados por el despliegue de esa voluntad”. Este nosotros remite a las prácticas en las que “el sujeto se cuestiona en tanto individuo, al mismo tiempo que ese cuestionamiento da cuenta de un nosotros en el que participa ese sujeto” (Ried, 2022, p. 31).

Esto es lo que Foucault intenta poner de relieve en su *Omnes et singulatim. Hacia una crítica de la razón política*, al señalar lo infructuoso de la dicotomía individuo/comunidad, intereses individuales/intereses colectivos, ya que hay que considerar que “desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponerle el individuo y sus intereses es igual de dudoso que oponerle la comunidad y sus exigencias” (Foucault, 2008, p. 140).

De cierta manera, se ha intentado sintetizar en lo antes expuesto, la lectura de Foucault sobre la ilustración, y la crítica nos mostraría que, esta última “sería una actitud, un conjunto de gestos, que no pueden ser capturados por una teoría” (Ried, 2022, p. 35), por un saber teórico, por una construcción universal que deje fuera precisamente el presente, ya que el “atrévete a saber”, siendo “la divisa fundamental de la ilustración”, lo es de un “saber mediado por el saber del presente”, de manera que, “no tenemos ningún otro acceso a una construcción de sujeto que no pase por una identificación del presente” (Villacañas & Pérez, 2021, p. 163).

Con esto se plantea el desafío de darle un espacio a la singularidad en el pensamiento, una singularidad que no aparezca en tanto déficit del universal que la hace representable, sino de aquella singularidad que desde sí misma se constituye en actitud crítica y resistente al campo de inteligibilidad que establece los límites en los que se piensa y se piensan los límites del pensamiento y la acción. Así, la invitación que Foucault realiza es a comprender lo singular “en lo que tiene, precisamente, de singular (...) restituir las condiciones de aparición de un singular a partir de múltiples elementos determinantes”, para que se nos muestre y comprenderlo, explicarlo e interpretarlo, sin tener que reducirlo a priori a lo universal y su forma de homogeneidad (Foucault, 2018, pp. 69-70).

Considerando lo anterior, podríamos reconocer en la perspectiva crítica de Foucault, al problematizar el universal contenido en la dicotomía individual/colectivo, un esfuerzo ético-político que se orienta a hacer visible la singularidad que se teje relacionamente y que no se cierra en ninguno de los lados de la dicotomía antes señalada. Más bien, la singularidad se constituye relacionamente como un acontecimiento que es contingente, por lo tanto, abierto y en permanente expansión, y que no queda subsumido en ninguna norma universal definida institucionalmente. En estos términos, más que un poder soberano que se estructura como ley, jurisdicción, institución, disciplina, la ontología crítica de nosotros mismos se despliega desde un poder que opera de manera crítica y reflexiva, por lo que desde su propia práctica establece los límites al poder pastoral que actualiza la dicotomía individual/colectivo. Esta dicotomía, de cierta manera, es uno de los universales que, más que negarla, habría que tratar de problematizar para abrir espacio a las singularidades que emergen y que no pueden limitarse sus trayectorias desde fuera, desde un poder soberano, sino que su poder está en relacionalidad constitutiva a partir de la cual emerge y se despliega.

### **A modo de conclusión: Convivencia y universalismo en expansión**

En esta última parte de texto, pretendemos exponer un conjunto de lineamientos para pensar un universalismo que se nutre de las tesis centrales de Habermas referidas al análisis que realiza sobre el vínculo entre comunicación y universalidad, de las críticas recibidas, además de algunas ideas y categorizaciones propias del proceso de contextualización que demanda un pensamiento enraizado en las particulares condiciones de las sociedades del Sur.

Más allá de las críticas que se puedan referir al pensamiento de Habermas, consideramos que este, al instalar la comunicación en el centro del debate, más aún, una comunicación que pretende enfrentar los problemas de las sociedades contemporáneas (particularmente de las sociedades modernas desarrolladas), abre una puerta para desterrar o al menos oponerse a la violencia (en numerosas ocasiones expresión o reacción frente a las diversas injusticias) como la realidad más decisiva para entender las relaciones interpersonales e intergrupales en nuestra actualidad, violencia que tiene en la no comunicación, en la incapacidad para la vinculación uno de sus factores explicativos. Pareciera que, para que algo se constituya en hecho social, la violencia tiene que ser parte de ese algo. Con esto no queremos afirmar que las palabras y los diálogos no puedan o no hayan sido generadores de violencia, pero sí entendemos que la comunicación contiene el potencial para posibilitar la paz y la justicia o al menos amortiguar los efectos de la violencia.

La racionalidad comunicativa que Habermas presenta puede ciertamente quedarse corta o estar un tanto limitada para ser aplicada en el contexto de América Latina. De hecho, para Habermas, la modernidad es un fenómeno endógeno cuyo ámbito

de aplicación es la Europa Ilustrada y pareciera que el sujeto que participa en los procesos comunicativos puede ser identificado con el sujeto burgués. Pensar desde América Latina requiere saberse situado en una versión distinta de la historia, supone estar afectado por esa modernidad en su expansión de modernización globalizante y claro está, por los efectos generados.

Además, quizás, su propuesta puede pecar de un fuerte cognitivismo e idealismo, ya que, más allá de instalar los diversos mundos de la vida en juego, estos deben adecuarse a los requerimientos normativos de la pragmática universal. En las sociedades del Sur, la problemática no radica exclusivamente en la fuerte asimetría y exclusión de múltiples grupos e individuos, sino que, en estos territorios habitan racionalidades instaladas en el silencio, cercenadas por políticas del olvido, aún más, un número no desdeñable de sus habitantes no han podido constituirse en sujetos con una narrativa sobre ellos mismos y su contexto, careciendo por ello de una palabra pública.

El universalismo que pretendemos presentar, no tiene como objetivo último ni exclusivo integrar o incluir a los excluidos en los procesos comunicativos donde se toman decisiones públicas con el afán de que puedan participar con sus particulares historias, duelos y propuestas, para que de este modo estén representados y reconocidos. Si bien afirmamos que este objetivo ni es exclusivo ni el fundamental no estamos negando su necesidad: debe existir un universalismo básico que permita la autonomía de los sujetos, condiciones universales que a todos permitan hacerse cargo de sus vidas, superar las condiciones de vulnerabilidad, lo que ya sería algo extraordinario. Sin embargo, más allá de esto, lo que se procuraría poner en marcha es la capacidad de vincularse, de gestar lazos sociales sin la necesidad, por otra parte, siempre totalitaria, de compartir una base común (una única racionalidad) que opere como matriz de integración. Si los diferentes grupos actúan cada cual en búsqueda de su propio interés como fragmentos situados en un puzzle donde la asimetría delinea la forma y el tono del mismo, nos encontraremos en un espacio donde distintos fragmentos luchan contra otros o se sitúan al margen de los otros, tornándose improbables las necesarias transformaciones que se requieren (Dussel, 2005; Leff, 2019; Tubino, 2004), además de no poder enfrentar con garantías los críticos problemas globales que a todos afectan. Por muy legítimas y necesarias que sean las luchas, estas no reditúan beneficios si no van de la mano de los otros. Se requiere una relacionalidad que vaya más allá del intercambio y la reciprocidad, una relacionalidad que vaya más allá de toda adecuación pensante para desbordar todo artilugio de apresamiento (Levinas, 2012).

Estaríamos ante un universalismo que, si bien como se ha indicado, carece de una normatividad fuerte y explícita (al existir una pluralidad de normas), y por lo mismo evita las pretensiones de totalidad, sí descansa en una actitud o descubrimiento existencial: el saber caminar de la mano con el contrario, con el antagónico. El ethos de este universalismo se iría conformando a partir de las relaciones entre singularidades,

relaciones de las que a priori no pueden determinarse sus trayectorias. Un universalismo que rehúye de la seguridad, la quietud y la coherencia, y que, por el contrario, asume la fragilidad y finitud, y por tanto la no exclusión, como atributos constitutivos del mismo. Un universalismo que asume la novedad, la irrupción desmedida de los otros que con sus palabras novedosas desordenan el status quo vigente. En este sentido, la “indocilidad reflexiva” que postula Foucault, en tanto en cuanto disposición crítica frente a los dispositivos de dominación, nos ayudaría a robustecer el universalismo que estamos delineando. En este, la vinculación entre diversos, implica la reflexividad en cada uno de los hablantes, exige una actitud crítica respecto de lo que el otro dice y sobre lo que uno piensa, requiere no caer en la creencia acrítica de lo dicho y lo dado. En una actualidad, donde pareciera que sólo los especialistas o expertos están en condiciones de tomar las decisiones sobre las vidas de las personas (Garcés, 2017), este tipo de relaciones tendrían potencial transformador, o al menos, capacidad para hacer frente a las imposiciones que estabilizan la realidad, y que, por lo mismo, anulan el que la vida puede vivirse como opciones diversas.

Un universalismo que de igual modo se hace cargo con esta disposición a valorar lo ausente, lo no dicho y lo no escuchado. Un universalismo en creciente expansión y atento a lo que está por venir, abriéndose a un futuro en que también se dialoga, se interactúa con lo que no puede ser dicho y lo invisible, que se abre a aquello que no es aprehensible ni por el conocimiento objetivo ni tampoco por la argumentación lógica. Volvemos a reiterar que en América Latina es la ausencia la categoría clave entender la dinámica de lo social: una importante parte de la población vive al margen de los espacios públicos, de los espacios de poder, habitando por fuera de cualquier tipo de contrato social. Claro está, como ya se ha señalado, esta actitud ha de vincularse con la capacidad de transgresión del sí mismo, de abrirse a la discontinuidad de lo propio.

La incomunicación o al menos las dificultades para comunicarse hoy día constituyen una realidad difícilmente objetable por muy conectados que estemos; sin embargo, la historia nos ha mostrado que los seres humanos somos capaces de comunicarnos, e incluso, que esa comunicación más allá de la búsqueda del entendimiento del otro o de lo otro, ha desembocado en el fortalecimiento de lazos sociales con efectos éticos y políticos de diversa índole: nos referimos a la práctica de la traducción, que ha servido para anular a los otros al sustraerles sus propias palabras, pero también ha creado condiciones para hospitalidad desinteresada o funcionado como mecanismo contrahegemónico (Samaniego & Payàs, 2018).

La traducción en tanto práctica humana, concebida no sólo como comunicación y transferencia, o como búsqueda de equivalencias semántica, emerge como un espacio de interacción humana que ayuda a pensar sobre algunas de las problemáticas transversales a la propuesta habermasiana: comprender la época que nos toca vivir y, particularmente, desentrañar la racionalidad práctica que da forma y límites a las

relaciones humanas, por tanto apunta a las dinámicas e hitos críticos para entendernos en nuestras relaciones entre diversos, así como para problematizar las mismas.

Frente a la fragmentación y atomismo social señalados, y la injusticias y violencias asociadas, la traducción se presenta con potencial para presentar una alternativa: su naturaleza dual, o mejor, múltiple, de la experiencia social y cultural interrelacionada, es la que potencialmente nos puede llevar a un espacio que no haga prevalecer ni el exotismo (exclusión) ni la familiarización (apropiación). Por tanto, nos puede ayudar a pensar en la generación de un espacio compartido, o dicho con otros términos, un “espacio público” que pueda subsanar el déficit indicado (fragmentación e incomunicación). Podría constituirse en un referente para entender muchos de los encuentros humanos. Así, a la subjetividad moderna afirmada en una autonomía formal, se le puede contraponer problemáticamente lo que implican las lógicas heterónomas no necesariamente alienantes.

Que la traducción en el marco de un mundo dominado cada vez más por las intolerancias, muros, supremacismos, dogmatismos y, por tanto, donde las luchas, en no pocas ocasiones violentas, se convierten en el hecho comunicacional y vinculante por excelencia, puede concretizar la irreductibilidad de la alteridad, la hospitalidad y la existencia de la paz como mecanismos de interacción y de reconocimiento de la alteridad. Así, según Davidson, la traducción opera como punto de partida de la hospitalidad, puesto que nos expone a lo ajeno (Davidson, 2012, p. 12). En esta misma línea, Pym (2016) esboza las nuevas posibilidades que la teoría de la traducción ofrece. Identifica tres nuevas vertientes que rebasan el concepto de traducción como procedimiento lingüístico: La de traducción cultural impulsada por Homi Bhabha, en la que la resistencia y el prevalecimiento de lo extranjero determina el principio de intraducibilidad, rescatando el potencial del in-between; la de la Actor-Network Theory (sociología de la traducción) de Bruno Latour, en la que las relaciones sociales se establecen y se desarrollan por traducción, y la de traducción cultural, entendida la labor del etnógrafo, impulsada por la antropología social británica.

Pero este potencial no queda reducido a teóricos de la traducción o, mejor dicho, a especialistas que centran sus esfuerzos investigativos en la traducción como campo principal, o uno de sus principales campos de investigación. El pensamiento crítico latinoamericano igualmente está incorporando desde hace ya al menos dos décadas esta práctica como mecanismo mediador buscando un gran objetivo: forjar vínculos sociales entre distintos grupos, no sólo entre grupos subalternizados, como medio para poder llevar a cabo las transformaciones necesarias que se necesitan en una sociedad donde las injusticias y las patologías sociales se extienden cada vez más e incluso tienden a naturalizarse. Así, Leff (2019) propone el diálogo de saberes para instalar una nueva racionalidad ambiental; Sousa Santos (2010) se refiere a la hermenéutica diatópica y la traducción intercultural como uno de los fundamentos necesi-

rios para llevar a cabo la gran tarea de la contrahegemonía desde el Sur; con anterioridad, Fernet Betancourt (2003) en el contexto de la Filosofía Intercultural habla de la Escuela de Traductores en el marco de la valoración del pluriverso de las culturas. La actualidad de la relacionalidad y la comunicación habermasiana sigue iluminado el presente de los distintos contextos donde se piense.

## Referencias


- Bedin, P. (2017). La crisis del universalismo: redefiniciones, propuestas y debates. *Andamios*, 14 (33), 273-301.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia. A Study of the foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Botticelli, S. (2019). Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 6, 81-107.
- Butler, J. (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En B. Buden, J. Butler, A. De Nicola, B. Holmes, J. Kastner, M. Lazzarato, I. Lorey, S. Nowotny, G. Raunig, G. Roggero, R. Sánchez Cedillo, H. Steyerl, B. Vecchi, M. von Osten. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp.141-167). Traficantes de sueños.
- Butler, J. (2004). Reescenificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. En J. Butler, E. Laclau y S. Zizek (Eds.), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 17-48). FCE.
- Chernilo, D. (2007). Universalismo y cosmopolitismo en la teoría de Jürgen Habermas. *Estudios Públicos*, 106: 175-203. <https://doi.org/10.38178/cep.vi106.515>.
- Chignola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Cactus.
- Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Paidós Ibérica.
- Davidson, S. (2012). Linguistic Hospitality: The Task of Translation in Ricoeur and Levinas. *Analecta Hermeneutica*, 4, 1-14.
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación". En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp.25-33). Unesco, Ciccus, Clacso.
- Fernet-Betancourt, R. (2003). Supuestos, límites y alcances de la filosofía Intercultural. *BROCAR*, 27, 261-274.
- Foucault, M. (1999). ¿Qué es la ilustración?. En A. Gabilondo (Edit.), *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica, obras esenciales*. (Vol. III, pp. 335-352). Paidós.

- Foucault, M. (2008). Omnes et singulatim [1979]. En M. Morey (Ed.), *Tecnologías del yo y otros textos a fines* (pp.95-140). Paidós.
- Foucault, M. (2018). *¿Qué es la crítica? seguido de la cultura de sí Sorbona, 1978/ Berkeley, 1983*. Siglo XXI.
- Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical*. Anagrama.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como «ideología»*. Tecnos.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Cátedra.
- Habermas, J. (2000a). “Ética del discurso: Notas sobre un programa de fundamentación”. En *Conciencia moral y acción comunicativa* (pp. 57-134). Ediciones Península.
- Habermas, J. (2000b). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Paidós.
- Habermas, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.
- Habermas, J. (2003). *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus.
- Habermas, J. (2004). La modernidad, un proyecto inconcluso. En N. Casullo (comp.), *El debate modernidad-posmodernidad: edición ampliada y actualizada* (pp. 53-65). Retórica.
- Habermas, J. (2008). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta.
- Habermas, J. (2012). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz Editores.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad*. Editorial Antonio Machado.
- Leff, E. (2019). *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. Siglo XXI.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e Infinito*. Sígueme.
- Liotard, F. (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Ediciones Cátedra.
- Liotard, F. (1994). *La posmodernidad explicada a los niños*. Gedisa.
- McCarthy, T. (1987). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos.
- Pym, A. (2016). *Teorías contemporáneas de la traducción. Materiales para un curso universitario*. Intercultural Studies Group.
- Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Nueva Visión.
- Ried, N. (2022). *¿Qué es la crítica? Michel Foucault, leer el presente sin juicio*. Ediciones Metales pesados.



- Romero, J.M. (2013). Sobre la pretensión de la trascendencia de la crítica inmanente. *Diálogo filosófico*, 85, 55-76. <https://dialogofilosofico.com/index.php/dialogo/article/view/184/190>.
- Samaniego, M. & Payàs, G. (2018). Traducción y hegemonía: Los parlamentos hispano-mapuches de la Frontera araucana. *Atenea*, 516, 33-48.
- Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. UBA Publicaciones Sociales.
- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En M. Samaniego y C.G. Garbarini (Comps.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp.1-9). Pehuén.
- Velasco, J. (2014). *Para leer a Habermas*. Alianza editorial.
- Villacañas, J.L. & Pérez, E. (2021). Foucault y Kant: una entrevista a José Luis Villacañas. Dorsal. *Revista de Estudios Foucaultianos*, 11, 157-166. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5802888>.

### Sobre los autores

HAROLD DUPUIS MARAMBIO es Sociólogo, Universidad de Frontera; Magíster en Antropología y Desarrollo, Universidad de Chile; Doctor © en Ciencias Humanas, mención Discurso y Cultura, Universidad Austral de Chile. Actualmente desarrolla una investigación doctoral sobre el cuidado como una forma de gobierno. Áreas de interés: Estudios sobre gubernamentalidad, filosofía y sociología. Correo Electrónico: dupuismarambio@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-3924-0530>

MARIO SAMANIEGO SASTRE es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad de Salamanca, Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas por la Universidad de la Frontera, Estudios de Doctorado en Ética y Filosofía Política por la Universidad de Chile. Profesor Asociado del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Investigador del Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos y Director del Magíster en Estudios Interculturales de la misma universidad. Áreas de interés: Filosofía política intercultural y epistemología de las ciencias sociales y humanas. Correo Electrónico: msamanie@uct.cl.  <https://orcid.org/0000-0002-4695-1157>

## CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

### EDITOR

Matthias Gloël

### COORDINADORA EDITORIAL

Fabiola Cerda Hernández

### CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

### TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Alejandra Zegpi Pons

### SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

### E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

### LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional