



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE POSTGRADO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**El concepto de idea regulativa  
en la obra de Jacques Derrida y Jürgen Habermas**

*Tesis para optar al título de Magíster en Filosofía  
con mención en Axiología y Filosofía política*

Autor: ROBINSON LOBOS LUCERO

Profesora guía: MARÍA JOSÉ LÓPEZ

Santiago, Chile

2012

## **Agradecimientos**

Quisiera agradecer a las siguientes personas, quienes han hecho posible en gran medida la elaboración de la presente tesis.

Agradezco a la Profesora María José López por su ayuda y disposición a la hora de dar forma al presente texto. Sus sugerencias y comentarios tuvieron gran importancia a la hora llevar a cabo la tesis, haciendo ver aquellos aspectos que podían ser mejorados. Su ayuda permitió llevar a buen puerto la presente tesis. Por supuesto, todos los errores que se puedan encontrarse en este trabajo son de mi total responsabilidad

Quisiera agradecer además a mi familia y a mi pareja, Cecilia, por su apoyo y comprensión durante este largo período; sin su compañía las dificultades hubiesen sido mayores a la hora de llevar a cabo este proyecto.

## Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN.....	5
OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN.....	19
Objetivo General .....	19
Objetivos Específicos .....	19
HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN .....	19
CAPÍTULO I. IDEAS DE LA RAZÓN KANTIANA .....	20
I.1. Introducción.....	20
I.2. Las ideas de la razón como fundamento de la metafísica. ....	35
I.3. El principio regulador de la razón pura respecto a las ideas de la razón.....	52
I.4. El uso práctico de las ideas de la razón.....	56
I.4.1. Libertad y ley moral, fundamentos de la razón práctica .....	65
I.5. Las ideas de la razón como ficción.....	70
I.5.1. La forma lingüística de la ficción.....	78
CAPÍTULO II. JACQUES DERRIDA: LA IDEA REGULATIVA COMO ESTATUTO DE LA ‘DEMOCRACIA POR VENIR’ .....	83
II.1. Introducción.....	83
II.1.1. La <i>différance</i> .....	86
I.1.2. El ‘texto’ y la indeterminación del contexto .....	92
II. 2. El otro cabo.....	100
II.3. Espectros de Marx.....	108
II. 3.1. Democracia y espectro .....	114
II.3.2. Democracia e ideal regulador .....	121
II.4. Excurso: Fuerza de Ley .....	125
II. 5. La Universidad sin condición .....	136
II. 5.1. El ‘como si’ .....	138
II. 6. Canallas y el estatuto de la democracia por venir.....	146
II.6.1. Democracia, entre libertad e igualdad .....	151
II.6.2. El diferir de la democracia.....	154

II. 7. Conclusiones: Democracia por venir e idea regulativa.....	162
II.7.1. Objeciones al concepto de idea regulativa.....	164
II.7.2. Coincidencias entre democracia por venir e idea regulativa.....	171
CAPÍTULO III. LOS PRESUPUESTOS DE LA ACCIÓN ORIENTADA AL ENTENDIMIENTO COMO IDEAS DE LA RAZÓN.....	182
III.1. El proyecto de una pragmática universal como estudio de las reglas de uso del lenguaje.....	185
III.1.1. Pragmática universal como teoría general de los actos de habla.....	193
III.1.2. La base racional de las fuerzas ilocucionarias.....	198
III.1.3. Tres aspectos del proyecto de una pragmática universal.....	203
III.2. Teoría de la acción comunicativa.....	209
III.2.1. Componente proposicional, referencia al mundo y concepto de mundo.....	211
III.2.2. Mundo de la vida y función de apertura del mundo.....	219
III.2.3. Conclusiones sobre <i>Teoría de la acción comunicativa</i> .....	233
III.3. Crítica a la pretensión universalista de la pragmática universal.....	242
III.4. Las suposiciones del uso del lenguaje orientado al entendimiento como ideas de la razón.....	255
III.4.1. Respecto a la suposición pragmática de un mundo objetivo común y la idea de la razón de la unidad del mundo.....	261
III.4.2. Sobre la pretensión de validez incondicionada de verdad y la orientación de la razón a trascender lo condicionado.....	267
III.4.3. Sobre la suposición pragmática de racionalidad de los actores y la idea de libertad como un postulado de la razón práctica.....	275
III.4.4. Sobre la suposición del discurso racional como el foro último de toda justificación normativa y la idea del reino de los fines.....	279
III.5. Conclusiones.....	284
CAPÍTULO IV. CONCLUSIONES FINALES.....	303
IV.1. Posibles claves comparativas entre Habermas y Derrida.....	317
BIBLIOGRAFÍA.....	330

## INTRODUCCIÓN

La presente tesis pretende abordar aspectos de la obra de dos autores, Jacques Derrida y Jürgen Habermas, que han ocupado un lugar preponderante en la reflexión filosófica de los últimos 50 años, en espacios que escapan a los límites de la filosofía, abarcando por ejemplo la reflexión estética y artística, la sociología, la antropología y psicología. Ambos autores han desarrollado una obra abundante en nuevas perspectivas de análisis y propuestas, por ejemplo, referidos a la relación con el lenguaje, los supuestos que determinan las principales categorías de la filosofía política, proyectos constitucionales que buscan hacerse cargo de las nuevas tareas de las democracias occidentales, entre otros.

Más allá de este contexto común, y un interés por ciertas cuestiones que podríamos llamar genéricamente ‘políticas’ o ‘referidas al lenguaje’, las interpretaciones que se hacen de uno y otro autor han llevado a ubicarlos en veredas paralelas. Más aún, las interpretaciones que cada autor ha hecho del proyecto del otro, parecieran incluso situarlos como proyectos lisa y llanamente opuestos y contradictorios. De este estado de cosas, es ejemplar la ya célebre acusación de nihilismo político, contradicción performativa y desinterés por todo lo real en vistas a un interés en las posibilidades retóricas y estéticas del texto, que Habermas planteó en el año 1984, en *El discurso filosófico de la modernidad*. En ella, Habermas interpreta el proyecto de Derrida como un intento de borrar los límites entre lo literario y lo filosófico, privilegiando el modelo de la crítica estética como forma de exposición. “*La metamorfosis inicialmente imperceptible de la ‘destrucción’ de la tradición filosófica en ‘deconstrucción’ de la tradición filosófica acaba situando, pues, la crítica radical de la razón en el ámbito de la retórica y señalando así un camino por el que salir de la aporía de la autorreferencialidad: quien tras este cambio de forma quisiera seguir objetando a la crítica de la metafísica su carácter aporético o paradójico, la habría malentendido en términos cientificistas.*” (1993, 230-231). Esta nueva forma de acercarse a la tradición filosófica, se haría a costa de sacrificar los cánones de justificación que la filosofía y la

ciencia en general, pone a toda investigación, *“La nivelación de la diferencia de géneros entre crítica literaria y literatura libera al negocio de la crítica de la problemática coerción de sujetarse a estándares pseudocientíficos; al mismo tiempo lo aúpa por encima de la ciencia colocándolo en el plano de la actividad creadora”* (Habermas 1993, 232). La ganancia del proyecto derrideano en libertad estilística y amplitud de temas y contenidos que la deconstrucción abarcaría, se haría a costa de abandonar las reglas de la argumentación científica, esquivando todo proceso de justificación de los resultados. *“El que la crítica autorreferencial de la razón, efectuada en discursos carentes de toda ubicación, tenga, por así decirlo, su asiento en todas partes y en ninguna, la vuelve casi inmune contra toda interpretación que quiera competir con ella. Tales discursos tornan movedizos los cánones institucionalizados del falibilismo; permiten, cuando la argumentación ya está perdida, recurrir a un último argumento, a saber: que el oponente ha malentendido el sentido del juego de lenguaje de que se trata, que en su forma de responder ha cometido un error categorial.”* (Habermas 1993, 398).

La respuesta de Derrida a esta interpretación, en primera instancia, apuntará a la cuestión de la ausencia de referencias a su trabajo en la crítica que Habermas desarrolla. *“Ante la menor dificultad, la menor complicación, la menor transformación de las reglas, los sedicentes abogados de la comunicación lamentan la ausencia de reglas y la confusión. Y ellos mismos se permiten entonces confundir todo del modo más autoritario. Se atreven incluso a acusar al adversario, como Habermas se atreve a hacerlo respecto a mí, de ‘contradicción performativa’. ¿Existe una ‘contradicción performativa’ más grave que la que consiste en pretender discutir racionalmente las tesis del otro sin hacer el menor esfuerzo por conocerlas, leerlas o escucharlas? Invito al lector interesado – o al que aún tuviera dudas acerca de lo que acabo de decir – a leer por sí mismo ese capítulo de Habermas quien pretende criticarme nombrándome durante treinta páginas sin la menor referencia y sin la menor cita”*(Derrida 1990a, 247)<sup>1</sup>. En una segunda instancia, Derrida desarrollará una respuesta a Habermas

---

<sup>1</sup>Citado por Contreras en (2008, 84)

apuntando a ciertos presupuestos. Derrida interpreta el proyecto habermasiano que, en sus diferentes manifestaciones, gira en torno a una filosofía del lenguaje que da a la categoría de consenso un lugar central, como una forma velada de ejercer una hegemonía discursiva. *“Los proyectos europeos mejor intencionados, aparente y expresamente pluralistas, democráticos y tolerantes, pueden, dentro de esta hermosa competición para ‘conquistar los espíritus’, intentar imponer la homogeneidad de un médium, de normas de discusión, de modelos discursivos”* (Derrida 1992, 47).

La crítica que Habermas habría infringido a la deconstrucción, a saber, el supuesto abandono de los estándares racionales de discusión que guían la institución científica, el intento de escapar a toda justificación racional, para Derrida serían intentos de reducir el espectro de proyectos filosóficos y culturales. Esta interpretación quedaría plasmada en el texto *El otro cabo*, editado el año 1991. En él, Derrida da una respuesta velada a la crítica de Habermas, a la vez que pone en escrutinio algunos de los conceptos más conocidos de la teoría de la acción comunicativa. *“So pretexto de defender la transparencia (‘transparencia’ es, junto con ‘consenso’, una de las palabras clave del discurso ‘cultural’ que evocaba hace un momento), o la univocidad de la discusión democrática, la comunicación en el espacio público, la ‘acción comunicativa’, ese discurso tiende a imponer un lenguaje presuntamente favorable a esta comunicación. Este discurso, que pretende hablar en nombre de la inteligibilidad, del buen sentido, del sentido común o de la moral democrática, tiende por eso mismo, y como naturalmente, a desacreditar todo aquello que complica ese modelo, a reprimir o someter a sospecha aquello que pliega, sobredetermina o incluso cuestiona, en la teoría y en la práctica, esa idea del lenguaje. Con esa inquietud, entre otras, habría que estudiar ciertas normas retóricas que dominan la filosofía analítica, o lo que se llama en Frankfurt la ‘pragmática trascendental’”* (1992, 48). Las distintas variantes del proyecto habermasiano: en el nivel de una teoría de la acción sociológica (la pragmática universal), en el nivel de la fundamentación de la ética (la ética del discurso), y en el nivel de la filosofía política (la idea de una democracia deliberativa), estas distintas

variantes irían de la mano de un discurso institucional que pretende definir un tipo de autocomprensión europea.

Las lecturas anteriores, que Habermas y Derrida se habrán prodigado, marcarán las posiciones para otras posibles interpretaciones de este debate, y las valoraciones de una y otra obra.

Desde un punto de vista ligado a la teoría habermasiana, Thomas McCarthy, reafirmará los efectos nihilistas que la *différance* tiene en el ámbito político y ético. Al mostrar la serie de diferencias que constituyen todos los conceptos básicos de la ontología política, y mostrar que son solidarios con una serie de presupuestos como nación, como la prioridad y autoridad del hombre frente a la mujer, los conceptos políticos quedarían vaciados de contenido normativo con los cuales poder desarrollar criterios para evaluar la justicia de las acciones y las instituciones modernas. *“La deconstrucción tiene poco que aportar a esta tarea ético-política, constructiva. No produce conceptualizaciones pragmáticas “para todos los fines prácticos”, sino recordatorios constantes de la infundamentabilidad de todos nuestros esquemas básicos. Pero ésta es la reacción, me parece, de un metafísico defraudado que todavía está bajo la influencia de la archi-oposición: o todo o nada. Lo mismo puede decirse de la tendencia de Derrida a hipostasiar esta falta de fundamentos últimos en una différance anterior no sólo al sujeto y al objeto, sino a todas las oposiciones básicas del logocentrismo, anterior incluso a las distinciones entre identidad y no identidad, igualdad y diferencia (McCarthy 1992, 124)*

Desde una perspectiva alejada tanto de Habermas como de Derrida, Richard Rorty dirá que el error de la interpretación de Habermas sobre Derrida radica en que el primero evalúa al segundo como un mal filósofo público, es decir, como un filósofo que se niega dar justificaciones intersubjetivamente válidas y se retira del espacio público. Por su parte, Rorty cree que una valoración adecuada de Derrida implica entenderlo como un excelente filósofo privado, que abre posibilidades individuales más que colectivas, poniéndolo en una categoría similar a la de Heidegger *“...la única relevancia de Heidegger y Derrida para la búsqueda de justicia social es que, como los poetas*



*románticos antes que ellos, hacen más vívido y concreto nuestro sentido de lo que la vida humana sería en una utopía democrática [...] Ellos hacen poco para justificar la elección de semejante utopía o para apresurar su llegada. Pero muestran cómo la creación de nuevos discursos extiende el territorio de la posibilidad”* (Rorty 1998, 174). Es decir, Rorty reafirma la interpretación de Habermas al considerar la teoría de Derrida carente de cualquier contenido político, pues abandona la posibilidad de compartir estándares argumentativos comunes al reconstruir los presupuestos políticos.

Nancy Fraser analiza las derivaciones del pensamiento derridiano, y sus consecuencias en autores que se afilian a esta corriente, como Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy. La esquiva filiación política en la obra temprana de Derrida, habría conducido a interrogarse a los autores deconstructivos por la cuestión de ‘lo político’, dejando de lado ‘la política’. De acuerdo a Fraser, esta distinción apunta a niveles ontológicos, donde la investigación sobre ‘lo político’ corresponde al “...*programa que pretende indagar la constitución e institución de lo político en la cultura occidental...*” (1983, 1218), mientras que ‘la política’ refiere a la práctica cotidiana que realizan los sujetos, la toma de posiciones y disputas que se ejercen en política, “... *deconstruir lo político y el esencial pertenecerse el-uno-al-otro de lo político y lo filosófico **no equivale a tomar una posición política**; es más bien un cuestionamiento de la posición misma de lo político. La tarea consiste por tanto **no en instituir una nueva política** sino mas bien en pensar la institución de lo político en el pensamiento occidental”* (Fraser 1983, 1220).

De acuerdo a esto, la deconstrucción habrá preferido preguntarse por el sustrato ontológico de ‘lo político’, en vez de plantear una posición política, pues toda posición política, incluso una revolucionaria, se encuentra bajo la sombra de una metafísica que, en base a ciertos prejuicios ontológico, constituye ya siempre lo político, posibilita la disputa política en la que ingenuamente se mueven los sujetos. De ahí se explica la siguiente conclusión de Fraser: “...*estos temas constituyen la decisión de sustituir el proyecto de politizar la deconstrucción por el proyecto de deconstruir lo político”* (Fraser 1983, 1218). La deconstrucción puede abstenerse de tomar posición política

concreta, en la medida que toda posición política depende de aquellos presupuestos que ella busca deconstruir. Los gestos y efectos políticos de la deconstrucción se han de remitir a la desestabilización de los significados tradicionales de lo político, pero una declaración explícita de posiciones en la práctica política.

La deconstrucción se retira de la política y la ética, para preguntarse por el sustrato ontológico de ambas cuestiones. Ello implica que la deconstrucción no sostendrá nunca una posición política definida, sino que simplemente provocará desplazamientos conceptuales de sus categorías, “*Se dedican a la reflexión de la "esencia de lo político", del "advenimiento del problema de lo político", de la "finitud", del "vínculo social", de la "sociabilidad arqueo-originaria", de la "madre" y de la "alteridad totalmente transformada". El problema no consiste en que dichas especulaciones sean en ellas mismas irrelevantes o inútiles, sino más bien en que Nancy y Lacoue-Labarthe las usen como un recurso para evitar tomar una posición política, a la que serían conducidos por la lógica de sus mismos postulados y esperanzas*” (Fraser 1983, 1228)<sup>2</sup>. Fraser proseguirá su crítica a los planteamientos de Derrida, en específico a los planteamientos de *Fuerza de Ley*, sosteniendo el mismo argumento, a saber, que Derrida privilegia un análisis de los presupuestos ontológicos de la justicia, pero que al enfrentarse al problema del origen de la autoridad normativa política, la deconstrucción no podrá sino retirarse de la práctica política concreta.<sup>3</sup>

Desde el lado de los deconstructivistas, se acentuará el carácter homogeneizador y, finalmente, conservador de la teoría habermasiana. En su respuesta a Habermas, Derrida refería a una cierta estrategia que busca reprimir y silencia todo discurso que no corresponde a las formas de argumentación de la teoría del discurso. Bennington intentará dar un anclaje a este argumento en los propios conceptos de la teoría

---

<sup>2</sup>Este texto de Nancy Fraser, editado el año 1983, previo a *El discurso filosófico de la modernidad* de Habermas, debe haber influido en la interpretación de Habermas respecto a Derrida. Si bien no se la cita en la sección dedicada a Derrida, ello ocurre en la sección dedicada a Foucault. Brevemente, Habermas referirá a Habermas de la siguiente forma: “*N. Fraser ha propuesto una interpretación, que no es que permita escapar al dilema, pero que explica de dónde proviene el criptonormativismo de esta historiografía que se declara valorativamente neutra*” (1993, 340).

<sup>3</sup>Cfr. N. Fraser, “The Force of Law: Metaphysical or Political?” *Cardozo Law Review* 13 (1991-1992): pp.1325-1331.

habermasiana. Para ello, Bennington desarrolla un diálogo imaginario con Habermas. Este diálogo, que se desarrolla en un sueño de Bennington, comienza a llenarse de malos entendidos y confusiones, en la medida que los significados de lo dicho por cada participante se van desplazando, de acuerdo a usos distintos, coloquiales, que modifican el sentido aparentemente literal que poseen.

Frente a esto, el Habermas del sueño de Bennington defiende que, pese a las confusiones, la orientación al entendimiento es inevitable, *“We might not ever agree in fact, but you can’t deny that the possibility of our reaching non-coercive agreement in principle is built in to your saying anything at all. Reaching agreement without being driven by anything other than the force of the better argument is still the regulative Idea of discussion, however far we may be from achieving it in fact”* (Bennington 1996, 50). Ante esta presuposición del uso del lenguaje, Bennington responde que el consenso es posible sólo si no está garantizado de antemano, es decir, sólo si existe un desacuerdo entre los hablantes que de pie para una discusión.

Tomado como un ideal al que apunta toda comunicación, el consenso tiene que tornarse un concepto límite para la propia teoría pues, de acuerdo a Bennington, si es que llega a lograrse dicho consenso, no es posible seguir comunicando entre los hablantes, pues hay el acuerdo sería completo *““But there’s only communication to the extent that we do not in fact agree”, I said. “The end of communication as you formulate it would be the end of communication itself. So if we want to communicate, we also have to want not quite to understand each other”* (Bennington 1996, 50); en este sentido, el consenso es el fin de la comunicación, el silencio después del cual no tiene sentido hablar, pues se está de acuerdo en todo. *“...the more you approach the regulative Idea or Ideal of communication, the further you get from communication. In total transparency, nothing is visible at all. In total communication, nothing is communicable at all. Consensus is the end of the promises of consensus. If we were in an ideal speech situation, or if we had reached a consensus purely by the force of the argument, we could never be sure of that fact, and even if we felt sure of it, we could never communicate that feeling to the other, with a view to agreeing about it, without ipso*

*facto proving that the situation was not in fact ideal after all. No one speaks in the ideal speech-situation. Nothing gets said. Silent as the grave. If we must talk of what our speech-acts 'commit' us to, then we'd better recognize that they commit us in a strange way to wanting to disagree” (Bennington 1996, 51).*

De ello, Bennington saca la conclusión de que la orientación al consenso debe esconder un carácter coercitivo, represivo, en la medida que anula la singularidad de los hablantes, intentado silenciarlos por medio de una orientación al consenso que anula las diferencias. *“Your appeals to reason and consensus in fact function coercively by trying to deny the non-rational 'origin' of rationality or the non-consensual ground of consensus [...] The dispersion of singularities-in-imperfect-communication quite logically and rationally precedes and ungrounds what you call, still teleologically, intersubjectivity, consensus, rationally and so on” (Bennington 1996, 52-53).* Esto demostraría que la teoría habermasiana está comprometida, finalmente, con presupuestos que apuntan a la homogeneización, a la negación de las diferencias y el desacuerdo, es decir, sería esta teoría la que tendría un carácter conservador.

En esta misma línea crítica, que pretende aplicar a Habermas las mismas categorías que con las que describió a Derrida, se sitúa el intento de mostrar que en la fundamentación de un proyecto de democracia deliberativa habrían incluidos presupuestos que, pese a las intenciones de Habermas, dan un carácter conservador, contrario a la tradición moderna, a la democracia. En su tesis, Pérez critica el análisis de las democracias de la sociedad moderna en Habermas: por un parte, critica el carácter institucional que adquiere la democracia y, por otra, la presuposición de que la voluntad política descansa en la producción de un poder comunicativo que se ejerce bajo la anticipación pragmática del consenso. *“...el predominio del “consenso” en tales apuestas termina por confinar a la democracia a un mero tratamiento institucional, que desde una pretendida racionalidad del acuerdo, no sólo viene a borrar toda posibilidad de inacabamiento que se reconoce en ella, sino que también, el consenso mismo se erige con cierto autoritarismo que viene a clausurar y agotar toda posibilidad de perfectibilidad de la democracia” (Pérez 2008).* Al igual que en el caso de Bennington,

se afirma que el consenso escondería una forma de anular las diferencias entre los miembros de la comunidad política, nivelando sus diferencias en pos de una pretendida universalidad “...otra de las características que define la propuesta deliberativa defendida por Habermas, es la definición de un procedimiento comunicativo neutral que elimina las subjetividades que son propias al sujeto, lo que en otras palabras se expresa en una coacción permanente de los actores que participan de un debate, todos los cuales al ser despojados de sus individualidades y como miembros de aquella “comunidad de comunicación”, se sienten motivados al entendimiento, es decir, el acuerdo o consenso” (Pérez 2008).

La prevalencia de estas distinciones, ya planteadas en la discusión entre Habermas y Derrida, se repite incluso en los casos en que se pretende ya no reducir o comparar la teoría de uno y otro. Bernstein considera que es necesario reconocer el carácter irreconciliable de las teorías de ambos autores, así como la necesidad de no ‘suavizar’ o matizar dichas diferencias. Para Bernstein, la disputa entre Habermas y Derrida representa una alegoría respecto a una época histórica del pensamiento que denota con el término ‘modernidad/postmodernidad’. El recurso a dicha separación de ambos términos, representa la imposibilidad de unir dichos momentos, pues lo que caracteriza el debate histórico de la modernidad con la postmodernidad, es el escepticismo frente a toda posible superación dialéctica.

Este término ‘modernidad/postmodernidad’, así como la disputa entre Habermas y Derrida, representa una campo de fuerzas que no puede ser reducido a una unidad, debe mantenerse abierto, donde sus elementos no pueden ser organizados coherentemente, pues las posiciones de Habermas y Derrida corresponden al ‘otro’ de cada uno, son el opuesto de cada uno. “...together, Habermas/Derrida provide us with a force-field that constitutes “the dynamical, transmutational structure of a complex phenomenon” –the phenomenon I have labeled “modernity/postmodernity”. Together they form a new constellation –a “juxtaposed rather than an integrated cluster of changing elements that resist reduction to a common denominator, essential core, or generative principle”. (Bernstein 1998, 225).

Pese a la intensión de Bernstein de no reducir a uno al otro, para llevar a cabo las distinciones entre ambos autores, deberá apelar a las categorías que Habermas ya planteaba en su crítica en *El discurso filosófico de la modernidad*. Bernstein dirá que Derrida, pese a mostrar interés por cuestiones políticas como la democracia y reconocer que la deconstrucción es inseparable respecto a una crítica de las instituciones, no habrá llevado nunca a cabo una crítica y análisis de las instituciones modernas, es decir, no se ha involucrado en una investigación concreta de las instituciones políticas de las sociedades modernas “*But suppose we step back and ask: what does Derrida mean by ‘political-institutional structure’? Of course, there is no univocal answer to this question. But Derrida never quite rises to the level of necessary generality [...] where we can gain some perspective, some overview of the complex dynamics of institutional structures that shape politics and society in the contemporary world. We will simply not find this in his writings anything resembling a social and political theory –as we do find in Habermas*” (Bernstein 1998, 222-223).

Pese a que Bernstein no declare explícitamente que esta ausencia de investigación empírica o análisis concreto de las instituciones políticas sea una falencia, sino que sólo correspondería a una tarea que vendría a suplementar la teoría, llega finalmente a la conclusión de que el análisis de Derrida sobre las instituciones contemporáneas tiene que resultar “liviano”, ‘thin’, no suficientemente complejo. “*There is nothing in Derrida’s writings that seeks to rule out the importance of critical theoretical and empirical research into the structural dynamics of society and politics. On the contrary, such an endeavor is what his own questioning of boundary-fixing demands. Nevertheless, his neglect of dealing more directly and explicitly with political and societal institutions in their historical complexity does have the consequence of making his own understanding of society and politics sound rather “thin”*” (Bernstein 1998, 225). Siguiendo esta vía que plantea Bernstein, se vuelve a llegar a la crítica habermasiana, pues si el análisis de la institucionalidad moderna que lleva a cabo Derrida no es suficientemente complejo, entonces la conclusión de Habermas aparece nuevamente en el horizonte, pues no podrán mostrar el carácter contradictorio que tiene

el proceso de racionalización moderno, y que autores como Marx, Weber, Horkheimer, Adorno o Marcuse, por citar algunos, habrían diagnosticado claramente. “...ellos [Derrida y Heidegger, R.L.] *se muestran insensibles para el contenido, asaz ambivalente, de la modernidad cultural y social*” (Habermas 1993, 399).

La presente tesis pretende salir del marco de este debate, que gira en torno a la atribución que uno y otro lado hace de las categorías conservador/progresista, compromiso político/indiferencia política. Más allá de estas posiciones contrapuestas, parece necesario preguntarse por la posibilidad de un acercamiento más fructífero al debate entre Habermas y Derrida, evitando tomar partido por algunas de estas posiciones ya planteadas. En el marco de la presente tesis, se pretende establecer, al hilo de la investigación sobre el uso que estos autores hacen del concepto de idea regulativa, una cierta problemática común a ambos. Este problema se ubicaría en puntos centrales de los proyectos de Habermas y Derrida, y la respuesta que cada uno de ellos dará a este problema, explicará las diferencias que se dan entre uno y otro proyecto. Para establecer este problema común, analizaremos el recurso que ambas teorías hacen del concepto de idea regulativa o idea de la razón.

Se sostiene como hipótesis de la presente tesis que ambos enfrentan un problema común: en la medida que comprensión de toda experiencia está determinada por una totalidad de significados en la que se inserta y que se sitúa históricamente en tradiciones y formas de vida concretas, se torna un problema explicar la posibilidad de comprender aquello que no pertenece a dicha totalidad.

En el caso de Derrida, este problema adopta la siguiente forma: el significado de toda experiencia viene determinado por esta totalidad que corresponde a un tejido de diferencias y que Derrida denomina ‘texto general’; este texto general corresponde a la totalidad de la tradición metafísica occidental. Por ello, se le ha de plantear el problema de la venida del acontecimiento del otro, es decir, de aquel que no puede ser anticipado por ninguna categoría previa, pese a que toda tradición ejerce como un horizonte de

precomprensión que reduce el otro a las categorías propias, anulando el carácter del otro como tal.

En el caso de Habermas, este problema se manifiesta como el rol del saber de fondo del mundo de la vida que permite la precomprensión de todo aquello que acontece en el mundo; este saber de fondo toma cuerpo en las tradiciones, prejuicios y patrones de interpretación del mundo de la vida racionalizado de la sociedad occidental. A Habermas se le plantea entonces cómo explicar la posibilidad de comprender aquellos actos de habla que emiten actores de mundos de la vida distintos, puesto que el mundo de la vida determina el significado del acto de habla, la comprensión de los actos de habla se tornará imposible o bien se proyectará las categorías del mundo de la vida propio por sobre la emisión del otro.

Para resolver este problema ambos autores remiten al concepto de idea regulativa o idea de la razón. En el caso de Derrida, el concepto de idea regulativa se utiliza para describir el estatuto del concepto de democracia que el autor pretende formular. Este concepto de democracia, que Derrida llamará ‘democracia por venir’, describe una cierta idealidad que está ella misma constituida por aporías, que se abre a interpretaciones múltiples y por tanto, apunta a una perfectibilidad indeterminada, no anticipable.

La referencia a la idea regulativa, inicialmente será de forma negativa, es decir, se la determinará como aquello a lo que no correspondería la noción de ‘democracia por venir’. Luego de una valoración inicialmente crítica sobre el concepto de idea de la razón, Derrida llevará una interpretación de este concepto que apuntaría a explicar el estatuto de la democracia por venir. La democracia por venir sería una noción que pese a estar originada en la tradición occidental, no se deja reducir por ella y está abierta a toda otra tradición, por lo que no prejuzga la venida del otro.

En el caso de Habermas, el concepto de idea de la razón o idea regulativa se utiliza para describir el estatuto de ciertas presuposiciones que ejercen un lugar central en la estructura del habla. Estas presuposiciones permiten explicar el que los hablantes puedan llevar a cabo actos de habla exitosos y se describirán como las presuposiciones del lenguaje orientado al entendimiento, y serán reconstruidas en lo que Habermas



llamará pragmática universal. La referencia a las ideas de la razón se hará en la medida que permita explicar el carácter contrafáctico de estas presuposiciones, es decir, que permiten trascender los límites del mundo de la vida.

Ambas interpretaciones sobre el concepto de idea regulativa o idea de la razón se caracterizan porque no pueden ser entendidas como una apropiación estrictamente kantiana de dicho concepto: estas ideas de la razón no pueden ser descritas ni como regulativas ni como constitutivas; ambos autores pondrán atención en esquivar los presupuestos kantianos en pos de un nuevo uso de dicho concepto.

En orden a valorar dicha hipótesis, inicialmente en el primer capítulo haremos una exposición del concepto de idea regulativa en su formulación original llevada a cabo por Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*. Junto con ello, haremos referencia a una interpretación posible de las ideas regulativas o ideas de la razón, que tanto Derrida como Habermas buscarán evitar, a saber, como ficciones o ilusiones.

En el segundo capítulo, reconstruiremos el uso que hace Jacques Derrida del concepto de idea regulativa al hilo de su planteamiento sobre la democracia por venir. Para ello abarcaremos los trabajos centrales para el desarrollo de una nueva comprensión de la democracia. Allí se desarrollará la evolución en la recepción del concepto de idea regulativa, pasando desde un total rechazo, a una aceptación con una serie de reservas en torno al status del concepto.

El tercer capítulo está dirigido a describir el uso que Habermas hace del concepto de idea regulativa. En este caso, la exposición se hará al hilo de los planteamientos de Habermas en torno a la pragmática universal, como disciplina que ha de reconstruir las presuposiciones necesarias e inevitables en las que han de incurrir los hablantes. Habermas enfrenta una serie de dificultades para dar a estas presuposiciones un carácter constitutivo del entendimiento lingüístico frente al rol del mundo de la vida. Ello lo llevará a describir el estatuto de las presuposiciones del lenguaje orientado al entendimiento como ideas regulativas.

Finalmente, en el capítulo cuarto haremos una valoración de nuestra hipótesis, comparando los resultados de los capítulos precedentes. Afirmaremos que Habermas como Derrida identifican ciertos conceptos que no dependen de las condiciones que abren un determinado lenguaje, que son independientes de una determinada apertura lingüística y por tanto, este carácter problemático los llevará a requerir de un concepto cómo el de idea regulativa o idea de la razón. En ambos autores, las analogías con el concepto kantiano no pueden ser establecidas directamente, lo que habrá obligado a cada autor a hacer una recepción con una serie de reservas.

## **OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN**

### **Objetivo General**

- Analizar y comparar la interpretación que Jürgen Habermas y Jacques Derrida hacen del concepto de idea regulativa

### **Objetivos Específicos**

- Describir el concepto de idea regulativa o idea de la razón a partir de la *Crítica de la razón pura*, la *Metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica* de Immanuel Kant
- Describir la interpretación que Jacques Derrida hace del concepto de idea regulativa en referencia a la idea de democracia por venir.
- Describir la interpretación que Jürgen Habermas hace del concepto de idea regulativa en referencia a las presuposiciones pragmáticas del habla
- Comparar la interpretación que Jacques Derrida y Jürgen Habermas hacen del concepto de idea regulativa

## **HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN**

Tanto Habermas como Derrida se enfrentan al problema de que la comprensión de toda experiencia está determinada por una totalidad de significados en la que se inserta, y dicha totalidad se sitúa históricamente en tradiciones y formas de vida concretas, por lo que se torna un problema explicar la posibilidad de comprender aquello que no pertenece a dicha totalidad. El concepto de idea regulativa permitirá describir el estatuto de ciertos conceptos que no se dejan determinar por esta totalidad y permiten comprender aquello que proviene fuera de sus límites.

## **CAPÍTULO I. IDEAS DE LA RAZÓN KANTIANA**

En esta sección, se pretende llevar a cabo una revisión del planteamiento de Kant en torno a las ideas regulativas. Tanto Derrida como Habermas tendrán a la vista la formulación más sistemática de dicho concepto en la *Crítica de la razón pura* y en la dimensión práctica de la filosofía kantiana, expresada en las obras *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, por lo que la exposición se centrará en dichas obras.

De acuerdo a la interpretación sostenida por Vaihinger en su libro *The Philosophy of 'As IF'*, las ideas regulativas o ideas de la razón tendrían un carácter ilusorio. Esta interpretación será tratada en la sección (I.5), pues tanto Habermas y Derrida descartarán que los conceptos que ellos designan como ideas de la razón o ideas regulativas tengan un carácter ficcional o ilusorio.

### **I.1. Introducción**

El proyecto kantiano parte de la constatación de la situación desfavorable en la que se encuentra la filosofía de su tiempo, frente a los logros de la matemática y la ciencia natural. Los derrotados de la metafísica la llevan a intentar responder las preguntas esenciales de la vida humana de manera total, sin embargo, lo hace sin asegurar algún tipo de certeza para su conocimiento. “*La contradicción interna por la que pasa toda la historia de la metafísica consiste en que esta disciplina, que pretende ser la instancia suprema, inapelable, para el problema del ‘ser’ y de la ‘verdad’, no ha sido todavía capaz de crear dentro de sus propios dominios una norma de certeza*” (Cassirer 1948, 175). El repudio a la forma dogmática de la metafísica, la ha conducido a un escepticismo que sugiere abandonar las preguntas que ella ha planteado; el concepto de idea de la razón permitirá explicar la forma que adoptan las preguntas de la metafísica tradicional.

El proyecto kantiano tiene como objetivos, por una parte, llevar a cabo una delimitación de las pretensiones de la metafísica tradicional; por otra, apunta a sentar las

bases de una nueva metafísica, una nueva filosofía de carácter crítico. Mientras la metafísica tradicional parte de aseveraciones sobre sus objetos de estudio, tomándolos por existentes sin cuestionar su posibilidad, para luego obtener sacar conclusiones necesarias de ellos, la filosofía crítica tendrá pretensiones cognoscitivas más limitadas, pero ello la pondrá en el camino seguro de la ciencia.

Tomando como modelo de éxito la lógica y la matemática, Kant reconoce que en ellas un tipo de método particular. Ambas determinan su objeto de conocimiento de forma *a priori*; el progreso de las ciencias naturales respecto a la metafísica, depende de la adopción de una metodología similar: el método experimental reconoce que, en el estudio de los fenómenos físicos, la razón parte de principios que ella misma pone para enfrentarse a los objetos que analiza.

La metafísica pre-crítica toma como un hecho la existencia de ciertos objetos y luego se pregunta cómo se dan estos al entendimiento, es decir, cómo estos objetos se tornan en juicios y conocimientos subjetivos. Kant repudiará esta pretensión cognoscitiva preguntándose primero por las condiciones de este conocimiento, ha de explicarse la posibilidad de esta realidad dada como existente y cómo puede darse un conocimiento objetivo de ella.

Kant toma como modelo la física, en el siguiente sentido: no son los objetos los que determinan el conocimiento, por más que a algunos de ellos se les atribuya una dignidad superior, como Dios o el alma, sino que es la propia razón la que determina aquello que conoce, es decir, que la razón posee una cierta facultad de conocer *a priori*. *“Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme tal posibilidad”* (Kant 1998, 20). Si la metafísica tradicional tomaba como dado cualquier tipo de entidad u objeto del mundo, es decir, como un comienzo seguro para el conocimiento objetivo, el camino que Kant decide abrir ya no se basa en la consideración que si de hecho se conoce o no la esencia de las cosas, de Dios o el mundo en general, no se trata de redefinir los objetos de investigación que

conciernen a la metafísica, sino de qué tipo de capacidad subjetiva se requiere para tratar dichas cuestiones, qué principios son supuestos, que condiciones son requeridas para ciertos enunciados, es decir, apunta a identificar el conjunto de presupuestos conceptuales que posibilita el planteamiento de dichos problemas. De esta forma, la crítica de Kant pretender poner fin a una forma de hacer metafísica y a la vez hacer posible otra concepción de la filosofía, transformando su sentido y sus preguntas.

En tanto la ciencia físico-matemática es el paradigma del progreso en el saber, Kant apunta a identificar la especificidad de esta ciencia, que se encuentra ya desarrollado en la obras de Galileo y Newton. El progreso de la ciencia queda manifestado en el logro de formular leyes exactas, que describen y predicen el comportamiento de los cuerpos, y que adquieren estatuto de leyes de la naturaleza, como la ley de gravitación. *“La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella ha proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no la hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula”* (Kant 1998, 18).

Los juicios y enunciados de la ciencia han permitido aumentar el conocimiento sobre el mundo de forma que no tiene precedentes en la historia. El carácter de estos juicios es lo que Kant quiere analizar. Estos juicios son lógicos, afirman cosas sobre los objetos, es decir, no describen vivencias internas del sujeto. Estos juicios pueden ser divididos en dos grupos, los analíticos y los sintéticos. Los primeros corresponden a aquellos en que el predicado está contenido en el concepto del sujeto lógico del juicio. Los juicios sintéticos son aquellos en el predicado no está contenido en el sujeto lógico del juicio, es decir, por más que se analice el sujeto del juicio, no se encontrará el predicado que se le adscribe en el juicio; el juicio sintético reúne elementos que no son necesarios a un sujeto.

La validez de los juicios analíticos descansa en que su predicado viene ya preestablecido en el sujeto lógico del predicado, es decir, se trata de un juicio de identidad, repite en el predicado lo que ya está enunciado en el sujeto lógico. En tanto se fundan en esta identidad, los juicios analíticos son verdaderos, universales y necesarios. Son verdaderos pues se confirman inmediatamente con su sujeto, son tautologías; son universales pues al determinar aquello que está ya contenido en el sujeto, esta relación vale en todo lugar y tiempo; y son necesarios pues son parte del concepto del sujeto lógico al que refieren. Por ello su origen no está en la experiencia sino en el análisis mental del concepto del sujeto lógico del juicio.

En cambio, el fundamento de la validez de los juicios sintéticos descansa en la experiencia, pues requieren como criterio para reunir dos juicios que no están contenidos uno en otro. El que la experiencia sea criterio de la validez de estos juicios, implica que en ella se vea involucrada la percepción sensible. La percepción verifica, circunscrita en coordenadas espacio-temporales, la validez de un enunciado, pero ello mismo impide que tengan una validez universal. Los juicios sintéticos están remitidos a circunstancias particulares y son contingentes, pues es posible que en otras circunstancias resulten falsos. Los juicios sintéticos, en tanto juicios basados en la experiencia, son *a posteriori*.

El paradigma de la ciencia físico-matemática no puede descansar en los juicios analíticos, pues estos juicios no aumentan el conocimiento, se trata de verdades necesarias, basadas en el propio concepto del sujeto referido, no agregan nada al concepto de sujeto que ya se disponía. La explicitación que hace el predicado de alguna de las propiedades del sujeto lógico, no descubre nada, pues se trata de algo ya establecido en el concepto del sujeto. Tampoco los juicios sintéticos representan el paradigma de la ciencia, pues dichos enunciados jamás pueden tener el carácter universal y necesario que adquieren las leyes de la naturaleza de la física. Si la ciencia estuviese sostenida sólo en base a los enlaces causales entre enunciados, no se podría sostener una ley de gravitación universal como la de Newton.

Los juicios científicos no son ni analíticos ni sintéticos, pero contienen propiedades de ambos: son juicios universales y necesarios, son *a priori*, pero a

diferencia de los analíticos, aumentan el conocimiento. Los juicios científicos tienen que aumentar el conocimiento sobre las cosas, pero sin estar fundado en la experiencia, pues de lo contrario serían contingentes y particulares. Pese a parecer contradictorio, los juicios de la ciencia han de ser sintéticos *a priori*. Si este es el tipo de juicios que representan a la ciencia, la metafísica, si quiere desarrollarse como una disciplina que aumenta su conocimiento, debe contener juicios sintéticos *a priori* también. “*En la metafísica –aunque no se la considere hasta ahora más que como una tentativa de ciencia, si bien indispensable teniendo en cuenta la naturaleza de la raza humana- deben contenerse conocimientos sintéticos a priori. Su tarea no consiste simplemente en analizar conceptos que nos hacemos a priori de algunas cosas y en explicarlos analíticamente por este medio, sino que pretendemos ampliar nuestro conocimiento a priori*” (Kant 1998, 53-54).

De ahí que Kant determine como problema general de la razón pura la explicación de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. La filosofía hasta ahora no se ha planteado con suficiente profundidad este problema. El empirismo, al asumir que la experiencia es la fuente de todo conocimiento, pero siendo que ella no ofrece nada más que impresiones de los sentidos separadas y efímeras, debe explicar cómo es posible la imagen habitual del mundo como algo que es continuo, que existe independientemente y se expresa en el trato en las cosas y los sujeto; bajo esta consideración, la ciencia no podría ser sino una costumbre sin fundamento, que no tiene ningún contenido universal.

La explicación de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* debe dar una respuesta de cómo es posible la matemática pura, la ciencia natural pura, y si es o no posible la metafísica como ciencia pura. La estructura de la *Crítica de la razón pura* está orientada a responder estas preguntas.

La Estética Trascendental debe explicar la posibilidad de los juicios sintéticos en la matemática. Para ello Kant apunta a explicar el estatuto del espacio y del tiempo. Ni el espacio ni el tiempo son resultado de la experiencia, no son categorías de los objetos, que existan de por sí, sino que corresponden a formas de la facultad perceptiva. En la



sección de la Estética Trascendental Kant mostrará que el tiempo y espacio son intuiciones completamente *a priori*, es decir, puras. El espacio no está derivado de ninguna experiencia sino que corresponde a la condición de posibilidad de toda experiencia, pues ella ha de llevarse a cabo en el espacio, toda experiencia, en tanto intuición sensible de algo, supone ya el espacio. “*El espacio es una necesaria representación a priori que sirve de base a todas las intuiciones externas. Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación a priori en la que se basan necesariamente los fenómenos externos*” (Kant 1998, 68). El espacio no es tampoco un concepto, pues no representa relaciones entre cosas, entre seres a los que se refiere, sino que se trata de una unidad, se representa como una magnitud infinita ya dada. El espacio es la condición de posibilidad del conocimiento de todos los fenómenos, es condición de posibilidad para que se vuelvan objetos de conocimiento “*El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa*” (Kant 1998, 71).

El tiempo es también una intuición *a priori*, es decir, es independiente de toda experiencia y no posee realidad objetiva, sino que corresponde también a una forma pura de la intuición sensible, dada como una unidad inmediata. Si como sujetos hablamos de diversos tiempos, de diversos acontecimientos, es porque estos eventos quedan delimitados en la unidad mayor del tiempo, que sirve de base y que es infinita.

Al igual que el espacio, el tiempo es la condición de posibilidad de todos los fenómenos, pero con la diferencia de que mientras el espacio determina *a priori* a los fenómenos externos (las cosas u objetos en general), el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos internos, y sólo mediatamente, la de los externos. Toda representación del estado interior del sujeto requiere tiempo, Kant lo explica apelando a la analogía con una línea, donde pueden ser ubicadas cada estado interior una después de la otra, todo estado interior es un fragmento de este tiempo infinito que es uno y el

mismo, e infinito. *“El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos. No se refiere ni a una figura ni a una posición, etc., sino que determina la relación entre las representaciones existentes en nuestro estado interior”* (Kant 1998, 76-77).

El reconocimiento del espacio y el tiempo como intuiciones puras, es decir, como formas de la sensibilidad, permite explicar la posibilidad de todo tipo de conocimientos sintéticos *a priori*, entre ellos la geometría y la aritmética. *“Tiempo y espacio son, pues, dos fuentes de conocimiento de las que pueden surgir a priori diferentes conocimientos sintéticos, como lo muestra de modo particularmente brillante la matemática pura en lo referente al conocimiento del espacio y sus relaciones. Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posibles las proposiciones sintéticas a proprio”* (Kant 1998, 80). Los juicios de la aritmética son sintéticos *a priori*, requieren de la intuición, pues para restar, sumar, multiplicar y dividir, se requiere una intuición del tiempo *a priori*, requieren la sucesión de momentos que corresponde al tiempo. Por su parte, las figuras geométricas se construyen, sus líneas se trazan sobre la base de la intuición pura de un espacio, en el que se delimitan las figuras *“...tampoco los principios geométrico [...] derivan nunca de los conceptos generales de línea y triángulo, sino de la intuición y, además, a priori, con certeza apodíctica”* (Kant 1998, 77).

Las intuiciones puras del tiempo y el espacio son las formas de la sensibilidad, permiten al sujeto tener percepciones. Estos elementos *a priori*, previos a toda experiencia, actúan sobre las sensaciones para convertirlas en objetos cognoscibles. Ellas refieren a objetos sólo en cuanto objeto a conocer, en cuanto representación fenoménica, las características del objeto, lo que el objeto es, no corresponde a propiedades en sí, sino que sólo se dan en referencia a un sujeto que las percibe. *“...todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan [...]. Como fenómenos, no pueden*

*existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido que sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad”* (Kant 1998, 82). El sujeto sólo tiene trato con los objetos de acuerdo a su percepción, por medio de la cual el sujeto imprime en el objeto las formas puras del espacio y el tiempo, las cosas en sí quedan vedadas al acceso del sujeto cognoscente.

Con la estética trascendental Kant muestra la condición de posibilidad de todo posible fenómeno, incluida la condición de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de la matemática, es decir, como teoría del espacio y el tiempo. Con ello se ha analizado el aspecto receptivo del sujeto en el proceso de cognición, por lo que corresponde la dilucidación de la facultad que permite conocer los objetos a través de las representaciones de la sensibilidad.

La Analítica Trascendental describe la facultad del entendimiento, que da forma a la materia de los sentidos, por medio de conceptos pura se piensan los objetos en general. En base a estos conceptos podrá reconocerse la posibilidad de las leyes de la física, es decir, la posibilidad de los juicios sintético *a priori* en la física. “*Con la esperanza, pues, de que haya tal vez conceptos que se refieran a priori a objetos, no en cuanto intuiciones puras o sensibles, sino simplemente en cuanto actos del entendimiento puro –actos que son, por tanto, conceptos, pero de origen no empírico ni estético-, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del conocimiento puro intelectual y racional, un conocimiento a través del cual pensamos los objetos plenamente a priori”* (Kant 1998, 97). La Analítica Trascendental trata aquí el problema de la posibilidad del conocimiento *a priori* de objetos reales. Este conocimiento se manifiesta como saber de la naturaleza de las cosas, cosas que existen, compuestas de ciertas propiedades y que están regidas por leyes. Se sabe que todas las cosas están antecedidas por otras, es decir, son efectos, están causadas por otras, y son ellas mismas causas de otras. Se sabe gracias a la física mecánica que el todo de las cosas, la naturaleza, funciona como un sistema de leyes universales.

Todo conocimiento se expresa en juicios, que consisten en la representación del objeto, no se refieren directamente al objeto. Los juicios afirman o niegan la atribución de una propiedad a un objeto. Estos juicios los realiza el entendimiento en base a conceptos, el entendimiento es la facultad de juzgar, de conocer, mediante conceptos.

Si mediante los juicios se expresa la facultad de conocer por medio de conceptos entonces todas las variedades de juicios posibles representan todas las funciones del entendimiento. Los juicios son divididos de acuerdo al punto de vista de la lógica formal, es decir, cantidad, cualidad, relación y modalidad. En base a los diversos tipos de juicios, el entendimiento produce síntesis de la materia que suministra la sensibilidad, en base a la intuición espacio-temporal. *“Entiendo por síntesis, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y entender su variedad en un único conocimiento”* (Kant 1998, 111). Estas síntesis corresponden a las categorías, es decir, conceptos puros del entendimiento que son las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*: sin dichas categorías (de acuerdo a la cantidad: unidad, pluralidad y totalidad; de acuerdo a la cualidad: realidad, negación y limitación; de acuerdo a la relación: inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad; y de acuerdo a la modalidad: posibilidad e imposibilidad, existencia y no existencia, necesidad y contingencia) no habría ningún tipo de conocimiento.

Esta síntesis que llevan a cabo las categorías, es decir, la combinación de una variedad nunca se produce en la sensibilidad, sino que corresponde a una facultad del entendimiento, que apunta a una unidad. *“...el concepto de combinación incluye, además de los conceptos de diversidad y de síntesis de ésta, el de unidad de esa diversidad. Combinar quiere decir representarse la unidad sintética de lo diverso”* (Kant 1998, 153). Esta unidad sintética de lo diverso no proviene de la representación de la combinación ni de la representación de la diversidad, tampoco corresponde a la categoría de unidad, sino que es previa a ellas, la unidad sintética de una diversidad es una condición necesaria para la aplicación de categorías sin ser ella misma una categoría. Esta unidad sintética acompaña todas las representaciones, pues de lo

contrario, sólo habría una diversidad recibida por la sensibilidad, pero no una representación pensable.

La unidad sintética de la diversidad es un acto producido del entendimiento, y por tanto, es entonces un acto del propio sujeto, es decir, es el resultado de una autoconciencia que da lugar al *Yo pienso*, una representación de la unidad del sujeto y que es condición de posibilidad de todo conocer. “...las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente mis representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia. Es decir, como representaciones mías (aunque no tenga conciencia de ellas en calidad de tales) debe conformarse forzosamente a la condición que les permite hallarse juntas en una autoconciencia general, porque, de lo contrario, no me pertenecería plenamente” (Kant 1998, 154). Esta autoconciencia o apercepción, tiene un carácter puro, pues la unida sintética de la diversidad y ella se encuentra presente en todo momento y no está acompañada de ninguna otra representación.

En su carácter *a priori*, esta unidad sintética de la diversidad, constituye el fundamento de la identidad misma de la apercepción que se encuentra previa a todo pensamiento. Por ello, es una condición necesaria de la experiencia objetiva y del conocimiento, es la condición para configurar la relación de las representaciones con los objetos. Esto también es extensivo a la sensibilidad, pues incluso las intuiciones del tiempo y el espacio, para ser combinadas en una conciencia, requieren de esta unidad sintética.

El conocimiento es entonces la relación que guardan las representaciones con un objeto, y esta relación solo es posible por medio de la síntesis de la diversidad que realiza la autoconciencia. El objeto de conocimiento se determina gracias a esta unidad que impone el entendimiento, deja de ser una pluralidad de impresiones sensibles, para transformarse en algo para el sujeto cognoscente, el objeto puede portar conceptos. “Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, es sólo la unidad de conciencia lo que

*configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones”* (Kant 1998, 157). La unidad sintética de la diversidad se encuentra bajo la unidad trascendental de la apercepción, y ésta, por medio del entendimiento, unifica la diversidad de las representaciones por medio de las categorías y que luego se expresan en juicios.

La función de las categorías corresponde a reducir a la unidad de la apercepción la síntesis de la variedad que ofrece la intuición sensible; en ese sentido, el entendimiento no conoce nada por sí mismo, sino que ordena la materia que la intuición ofrece. Pese a ello, el entendimiento sí puede generar ciertos pensamientos, con independencia de toda intuición sensible; dicho pensar no podría ser llamado conocimiento pues carece de un objeto de los sentidos al cual aplicar el pensamiento *“Las categorías no tienen, pues, aplicación, en relación con el conocimiento de las cosas, sino en la medida en que éstas sea asumidas como objetos de una posible experiencia”* (Kant 1998, 164). El conocimiento de un objeto implica que es posible percibirlo y juzgar que dicho objeto se somete a un concepto. Es posible extender la aplicación de los conceptos más allá de la intuición sensible, pero ello no comporta ninguna ampliación del conocimiento, se trata de conceptos vacíos, se tornan formas del pensamiento sin realidad objetiva, pues se carece de una intuición que permita aplicar la unidad sintética de la diversidad. *“Sólo nuestra intuición sensible y empírica puede darles sentido y significación [a los conceptos del entendimiento, R.L.]”* (Kant 1998, 164).

Las categorías solo tienen aplicación válida, como conocimiento para los objetos de la experiencia, requieren de una intuición sensible de un objeto de una posible experiencia. Esto también es extensivo para los fenómenos del sentido interno. La manifestación que el sujeto percibe de sí mismo en su conciencia, es un cierto de impresión causada al sentido interno, como si fuera un objeto, pero sólo bajo una intuición pura del tiempo y no del espacio. En este sentido, si los objetos que se prestan para algún tipo de percepción no constituyen en ningún caso una experiencia de lo que es la cosa en sí, la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo en su conciencia no es

sino un fenómeno, el yo en sí mismo no es cognoscible. El yo de la apercepción pura, el Yo pienso que unifica la diversidad y acompaña todos los conceptos, no es un objeto. *“En la síntesis trascendental de lo diverso de las representaciones en general y, por lo tanto, en la originario unidad sintética de apercepción, tengo, en cambio, conciencia, no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente que soy. Tal representación es un pensamiento, no una intuición”* (Kant 1998, 170). Sólo el yo empírico es cognoscible, sólo la manifestación de ese yo a sí mismo, pero dicha conciencia no será jamás conocimiento del yo de la apercepción pura.

Habiendo Kant mostrado el origen *a priori* de las categorías de acuerdo a las funciones lógicas y su posibilidad como conocimiento *a priori* de los objetos de la intuición, le resta mostrar la posibilidad de que estas categorías se apliquen a los objetos de la percepción, *“...cómo debemos entender el hecho de que la naturaleza sí tiene que regirse por ellas, es decir, en cómo pueden esas leyes determinar a priori la combinación de lo diverso de la naturaleza sin deriva de ésta tal combinación”* (Kant 1998, 174).

Las leyes de la naturaleza no tienen existencia en sí, sino sólo en relación al sujeto cognoscente, es decir, las leyes que imponen *a priori* las categorías, valen para los fenómenos, mientras que las leyes que determinan las cosas en sí se producen con independencia de un entendimiento y, por lo tanto, permanecen desconocidas. Pero en cuanto fenómenos, en cuanto manifestación sensible de un objeto de la experiencia posible, todos se reducen a la unidad sintética de la diversidad, es decir dependen de las categorías. Las categorías son por ello fundamento de toda ley de la naturaleza, sin embargo, matiza Kant, ellas no determinan completamente la legalidad que rige a los fenómenos, sino que sigue requiriéndose la participación de la experiencia para conocer dichas leyes. Las leyes de la naturaleza, y el conocimiento en general, sólo es posible en cuanto conocimiento de objetos de la experiencia *“No podemos, pues, tener conocimiento a priori sino de objetos de experiencia posible”* (Kant 1998, 175)

El entendimiento forma un sistema de categorías que hacen posible la experiencia y su aplicación a los objetos. Pero entre los conceptos y las intuiciones hay

diferencias de estatuto, son heterogéneas entre ellas; cuando se subsume un objeto bajo un concepto lo que se dice es que el concepto empírico del objeto está contenido en el concepto previo que se posee. Este tránsito desde una heterogeneidad entre el concepto y la intuición, a una homogeneidad, depende de la facultad del Juicio, ella es la capacidad de subsumir bajo reglas, si algo cae bajo una regla dada.

La explicación de la relación entre los conceptos *a priori* y los objetos, y su necesidad para tener un conocimiento de los objetos requiere un concepto que medie entre la intuición sensible y el concepto intelectual. Para ello Kant introduce el esquema trascendental. El esquema debe distinguirse de los concepto y de la imagen, corresponde a una “...representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen...” (Kant 1998, 184), el esquema trascendental es una regla que determina la intuición de acuerdo a un concepto universal, es una síntesis conforme a una regla de unidad conceptual, que determina todas las representaciones, en la medida que éstas tienen que necesariamente encontrarse subsumidas *a priori* en un concepto.

Estos esquemas Kant los analiza en función de las categorías del entendimiento. En base a ellos Kant concluye que los esquemas reducen la diversidad de la intuición por medio de la síntesis trascendental de la imaginación, son ellos los que permiten que los conceptos puros del entendimiento se puedan referir a objetos. Junto con ello, Kant reafirma que el único modo en que estos conceptos pueden ser significativos es si refieren a algún tipo de intuición sensible, mediatizada por el esquema. “... las categorías no tienen, pues, otro uso posible que el empírico, ya que sirven tan sólo para someter los fenómenos a unas reglas universales de síntesis tomando como base una unidad necesaria *a priori* (en virtud de la necesaria unificación de toda conciencia en una apercepción originaria) y para adecuar así tales fenómenos a una completa conexión en una experiencia” (1998, 188). El esquema no puede llevar más allá de la experiencia posible al entendimiento, sino que también requiere al fenómeno sensible para poder cumplir su función.



Si un conocimiento ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto, el objeto debe estar dado de alguna manera. En caso contrario, se puede pensar, pero dicho pensar no será un conocimiento, sino que se tratará de conceptos vacíos, se ha simplemente tratado con representaciones. El objeto se da cuando su representación se remite a la experiencia. Incluso las intuiciones del espacio y el tiempo carecerían de validez si no hubiese un objeto de la experiencia al cual aplicarlo, “*Es, pues, la posibilidad de la experiencia lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos a priori*” (Kant 1998, 195). Pero sólo la experiencia en conjunción con los conceptos del entendimiento, con reglas universales de unidad, puede hacer posible los juicios sintéticos *a priori*.

Solo en función de esta conexión de las diversas facultades son posibles los juicios sintéticos *a priori*. La experiencia objetiva se describe por medio de juicios empíricos objetivos, en los que se aplican categorías. La aplicación de una categoría tiene validez objetiva sólo si se refiere a la unidad sintética de la diversidad de la percepción. Toda categoría está determinada por esquemas trascendentales, que remiten a una condición espacio-temporal determinada sin la que no habría un objeto percibido. Los juicios sintéticos *a priori* refieren a la experiencia pero sólo mediatamente, gracias a los esquemas, si no se aplica un esquema a una diversidad de la percepción, no podrá haber unidad sintética, ni por ello un conocimiento como tal.

Se requiere por tanto de la experiencia de un objeto, sea este real o posible, para producir una síntesis empírica que corresponda al contenido que da realidad a la síntesis del conocimiento *a priori*. De la siguiente forma se plantea entonces la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* que conforman la ciencia física, y que implican la ampliación del conocimiento. “*Los juicios sintéticos a priori son así posibles cuando relacionamos las condiciones formales de la intuición a priori, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de esta última síntesis en una apercepción trascendental con un posible conocimiento empírico general: Entonces afirmamos: las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de*

*posibilidad de los objetos de la experiencia y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético a priori” (Kant 1998, 196).*

Por medio de la Estética trascendental y la Analítica trascendental Kant ha expuesto la estructura de la experiencia objetiva. Las condiciones del conocimiento son al mismo tiempo condiciones del objeto. En la Estética se concluye que por medio de las dos formas de intuición, espacio y tiempo, se perciben los objetos, se intuye la diversidad de las impresiones que causan en la sensibilidad. La Analítica muestra que esta diversidad se sintetiza y agrupa en la forma de categorías del entendimiento, es decir, el conocimiento está basado en la síntesis empírica de las intuiciones. A lo que tiene acceso el sujeto cognoscente es al objeto en cuanto objeto del conocer, es decir, no es el objeto en sí, sino como se le da en relación a las categorías e intuiciones del sujeto. La apercepción pura, la autoconciencia, es la instancia que toda de unidad sintética a la diversidad de la percepción, sin ella no puede haber ningún objeto de la experiencia, sólo una pluralidad de impresiones.

Por ello, no puede haber conocimiento sino de objetos de la experiencia, pero lo que son las cosas en sí mismas no puede ser aprehendido. Las cosas en sí, los noúmenos, corresponden a entidades del entendimiento, que no tienen correspondencia con objetos de la experiencia. Los objetos de la experiencia por su parte, corresponden a fenómenos, objetos que podemos conocer y aplicarles las categorías del entendimiento.

El entendimiento no puede traspasar los límites de la sensibilidad y conocer lo que son los objetos en sí, a lo más, puede concebir un objeto trascendental, que correspondería a la causa del fenómeno, pero que no puede ser pensado o determinado de algún modo, como algo incondicionado.

Concluida la Analítica Trascendental, explicada la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* y la posibilidad de la ciencia física como constituida por dichos principios, le queda a Kant responder si la metafísica puede alcanzar el estatuto de ciencia, y si sus principios pueden corresponder a principios sintéticos *a priori*. En la Dialéctica Trascendental, Kant lleva a cabo una explicación de los principios de la metafísica tradicional y las aporías a las que lleva. La crítica que Kant lleva a cabo en la

Dialéctica Trascendental evalúa las pretensiones de las tres partes de la metafísica racionalista: la Psicología, la Cosmología y la Teología.

## **I.2. Las ideas de la razón como fundamento de la metafísica.**

Kant arriba a la cuestión de explicar si es posible algún tipo de ampliación del conocimiento que se puede obtener de los conceptos del entendimiento, pero ya no a partir de algún contenido de la experiencia, sino haciendo uso sólo de los principios formales del entendimiento puro. Se trata entonces de evaluar la posibilidad de hacer juicios sobre objetos que no nos son dados, e incluso sobre objetos que no se nos pueden dar de ningún modo. Esto significaría demostrar que no es necesaria la condición que Kant reconoció como aquella que determina la validez objetiva de un conocimiento *“Todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia”* (Kant 1998, 188).

La Dialéctica Trascendental toma como punto de partida que esta posibilidad, la de conducir los juicios más allá del uso empírico de las categorías del entendimiento, juicios que no tienen como límite la experiencia posible, es decir, intentar ampliar el conocimiento por medio del uso del entendimiento puro corresponde a una ilusión de la metafísica.

A nivel de lógica se producen errores en juicios que imitan la forma de un razonamiento válido, pero sin atender a la regla lógica, estos errores pueden ser corregidos una vez que se detectan. Pero lo distintivo de la ilusión trascendental es que persiste aún cuando ha sido descubierta y se la clarifica por medio de la crítica: la ilusión trascendental es un error necesario producido por las reglas básicas y máximas de la razón, que llevan a que *“... se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión –favorable al entendimiento – de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación en las cosas en sí mismas”* (Kant 1998, 299).

Este uso puro de las categorías del entendimiento corresponde al ámbito de la razón, como facultad distinta del entendimiento: mientras el entendimiento es la facultad

de la unidad de los fenómenos mediante reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios.

La razón, como facultad cognoscitiva superior, lleva a conclusión el proceso del conocimiento iniciado en los sentidos y que pasa por el entendimiento. Hay dos tipos de usos de la razón: uno formal o lógico, donde la razón hace abstracción de todo contenido, y un uso real, en que la razón se vuelve origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni el entendimiento. El conocimiento de la razón se produce a partir de principios, en que por medio de silogismos, un principio que opera como premisa mayor, entrega una condición para todo lo conocido a partir de ella, todo lo particular.

La razón tiene como referencia no la experiencia sino las categorías del entendimiento, y busca darle una unidad *a priori* mediante conceptos a las categorías del entendimiento. Para ello avanza, por medio de silogismos, reconociendo las premisas mayores que toda proposición contiene. La operación de reducción de condiciones de las premisas, que busca lograr una unidad de los principios, una concordancia del entendimiento consigo mismo, debe ser considerada como un movimiento necesario de la razón.

De este modo, se requiere aclarar si es posible que la razón sea una fuente del conocimiento posible sobre los objetos o, por el contrario, si tan sólo puede conferir una forma lógica de unidad a los principios ya dados en el entendimiento, sin que por ello esta unidad lógica tenga correspondencia en los objetos, es decir “...*si la razón en sí, es decir, la razón pura, contiene principios sintéticos a priori y reglas, y en qué consisten esos principios*” (Kant 1998, 305).

La razón, en tanto refiere a conceptos y juicios del entendimiento, no a intuiciones, no tiene una relación inmediata con los objetos, por lo que la unidad de la razón es la unidad de las categorías del entendimiento. Esta unidad está motivada porque la razón ha de buscar la condición general de todas las proposiciones. Una conclusión o proposición menor, siempre dependerá de otras condiciones, que operan como proposiciones mayores, pero a la vez, esta proposición se haya expuesta a la misma

operación, por tanto, la razón tiene como fin “...encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada.” (Kant 1998, 306). En la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la razón pura* se pretenderá aclarar si, una vez llegado al final de la serie de condiciones, se llega a lo incondicionado y si este principio incondicionado tiene validez objetiva, es decir, si puede operar como un principio trascendental para el conocimiento de objetos dentro de los límites de la experiencia posible. En caso de que la respuesta sea negativa, queda la alternativa de que la totalidad de la serie de las condiciones sea solamente una prescripción lógica que pone a la razón la tarea de llegar a la unidad suprema.

Esta totalidad de la serie de condiciones a la que se arriba, concluye en ciertos conceptos de la razón pura. En ellos el conocimiento empírico queda determinado por la totalidad de sus condiciones, arriba a la totalidad en la síntesis de las condiciones, vale decir a aquello que es absolutamente incondicionado. Estos conceptos a los que conduce la razón no son ideas arbitrarias sino que le vienen dadas necesariamente, en tanto organizan las operaciones del entendimiento. “*Los conceptos de la razón sirven para concebir, al igual que los del entendimiento sirven para entender (las percepciones).*” (Kant 1998, 308). Mientras el entendimiento se refiere a los objetos de la intuición, la razón se aboca a unificar los distintos conceptos de los que hace uso el entendimiento.

Sin embargo, porque precisamente la razón sólo refiere a los conceptos del entendimiento para darles una unidad absoluta, nunca podrá dar con un objeto que sea adecuado a la idea trascendental y permita hacer un uso empírico de ella. Al referirse a lo incondicionado, pueden comprender cualquier experiencia, pero sin que, finalmente, lo incondicionado se dé empíricamente. Estos conceptos operan como criterios para evaluar el uso empírico de las categorías, sin ser jamás una síntesis empírica. “*Estos conceptos trascendentales se basan, además, en la naturaleza de la razón humana, aunque, desde otro punto de vista, carezcan de un uso concreto adecuado ni posean, por tanto, más utilidad que la de llevar al entendimiento en una dirección en la que éste, al ampliar al máximo su uso, se pone en perfecta armonía consigo mismo.*” (Kant 1998, 316).

Pese a no darse como objetos empíricos, las ideas de la razón, como resultado de la aplicación de los silogismos a las intuiciones, tienen como fin la universalidad del conocimiento conceptual, como guía del uso del entendimiento, de modo tal que éste “...no conoce por este medio más objetos de los que conoce a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento.” (Kant 1998, 319)

Kant clasificará las ideas de la razón de acuerdo al tipo de contenidos universales que tienen las representaciones, de modo que puede haber ideas respecto a

- i. La unidad absoluta del sujeto pensante, con la que la razón procura la idea de una doctrina trascendental del alma, que se pone como objeto de una psicología.
- ii. La unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno, donde se entrega la idea del conjunto de todos los fenómenos (el mundo), que corresponde al objeto de una cosmología, una ciencia trascendental del mundo.
- iii. La unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general, con que la razón entrega la idea de la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres), vale decir, al conocimiento trascendental de Dios, como objeto de una teología.

Kant insistirá constantemente que, pese a que cada una de estas ideas designa un objeto, éste nunca se nos dará para una posible intuición empírica de él y, por tanto, tampoco como ampliación de nuestro conocimiento. “Por más que la simple idea trascendental haya sido producida necesariamente en la razón de acuerdo con sus leyes originarias, podemos decir que el objeto de tal idea es algo de lo que no tenemos concepto ninguno. En efecto, no es realmente posible formar un concepto intelectual de un objeto que tenga que adecuarse al requisito de la razón, es decir, un concepto susceptible de ser mostrado e intuido en una experiencia posible” (Kant 1998, 326)

- i) Idea de la unidad del sujeto pensante, o paralogismo trascendental

La idea de la unidad absoluta del sujeto se produce por un error en la aplicación del silogismo desde el punto de vista de su forma, pese a que el contenido de la proposición inicial tiene efectivamente un carácter trascendental.

Esta proposición o concepto inicial es la apercepción trascendental, el juicio del Yo Pienso, que indica la pertenencia de todos los conceptos a la conciencia, que lleva a unidad la diversidad de la intuición. A partir de este juicio se pueden distinguir dos tipos de objetos: por un lado el Yo, como objeto del sentido interno, recibe el nombre de alma; por otro lado, aquello que es objeto de los sentidos externos, es llamado cuerpo.

El 'Yo', el fundamento de esta doctrina del alma, no corresponde a un concepto, no tiene un contenido, es simplemente la conciencia que acompaña cualquier concepto. *“Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos =x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado.”* (Kant 1998, 331). El contenido de esta figura permanece siempre indeterminado, ya que en último término, los juicios que se usan para describirlo ya presuponen su representación.

Este fundamento tampoco puede obtenerse a partir de la atribución de ser pensante que se puede hacer a otras conciencias. No es posible tener certeza de que lo que constituye una propiedad de la experiencia interna de la conciencia, de mi conciencia, es válido también para otras conciencias de seres pensantes, por ello se considera esta suposición de universalidad como una condición *a priori* y necesaria, para pensar cosas como 'ser pensante'; de este modo se presupone que mi experiencia de la autoconciencia es generalizable a otros sujetos cognoscentes, pero sin tener nunca una intuición empírica de su conciencia, sino sólo una representación a partir de mi conciencia de ellas como seres pensantes. En último término, no es posible determinar la existencia de este objeto de la apercepción, sino que se lo considera un problema o figura heurística *“... la proposición 'Yo pienso' tan sólo es tomada como problemática, no como conteniendo la percepción de una existencia (el cartesiano cogito ergo sum),*

*sino según su mera posibilidad, con el fin de ver qué propiedades derivan de esta proposición tan simple con respecto a su sujeto (exista éste o no)” (Kant 1998, 331).*

La pregunta acerca de cómo es una cosa que piensa tiene que quedar indeterminada inevitablemente, ya que se requiere de una intuición para ser sintética (de forma *a priori* se puede describir el pensamiento pero no la sustancia que lleva a cabo el acto). Ante esta imposibilidad, se toma la alternativa de responder por medio de la aclaración de la figura del ‘yo pienso’. El alma, observada desde la categoría de sustancia, se dirá que es inmaterial; observada desde el punto de vista de su cualidad, se dirá que es simple e incorruptible; desde el punto de vista de su temporalidad, se dirá que es una unidad, no plural; estas propiedades entregan en conjunto el concepto de espiritualidad. Por último, observada desde el punto de vista de la relación con los objetos del espacio, entrega el concepto de comercio con los cuerpos.

Se dirá entonces que el alma es un sujeto primario, una sustancia, simple, indivisible, imperecedera en el tiempo; pero estos predicados no son predicados de la experiencia, *“Tales atributos no son más que categorías mediante las cuales nunca pienso un objeto determinado, sino sólo la unidad de las representaciones destinada a determinar el objeto de éstas. Sin una intuición que le sirva de base, la categoría no puede proporcionar por sí misma el concepto de un objeto, ya que sólo mediante una intuición se nos da el objeto, el cual es, después, pensado de acuerdo con la categoría.”* (Kant 1998, 362). En tanto carece de validez respecto a la intuición, los predicados referidos al alma no tienen consecuencias que puedan aplicarse a los objetos de la experiencia.

Del principio Yo Pienso, en tanto sustancia en el concepto, no puedo obtener ningún tipo de conocimiento que justifique los predicados sobre la perdurabilidad, la simpleza y/o la indivisibilidad del alma. La apercepción nos indica sólo la necesidad de que una cosa, sea representada sin ser predicado de otra, pero no entrega ningún conocimiento sobre el atributo ‘simple’.



- ii) Idea de la unidad de la serie de condiciones del fenómeno o antinomia de la razón pura

Esta segunda idea de la razón se produce por la aplicación de la razón a la síntesis objetiva de los fenómenos, y su resultado es un engaño que parece ser más sutil, en tanto ocurre por un movimiento necesario de la razón. Como una tendencia necesaria, la razón toma un condicionado y se remonta lo más lejanamente hacia sus condiciones. En el caso de la antinomia de la razón pura, ésta se obtiene aplicando la regresión de las condiciones a su antecedente más lejano, a las categorías básicas del entendimiento. *“Kant encuentra también la base de las antinomias cosmológicas en el hecho de que el principio lógico de buscar las condiciones de lo condicionado, se transforma en la idea metafísica de que estas condiciones deben ser completas. La idea de la infinidad, ya se refiera a la extensión en el espacio o en el tiempo o a la divisibilidad de la materia, no es una determinación positiva, sino un principio, una aspiración”* (Külpe 1925, 92). Las antinomias de la razón se producen cuando se pasa de considerar las ideas cosmológicas como totalidad de las condiciones del mundo sensible, a tomarlas como objetos existentes más allá de la experiencia posible. Es decir, los objetos de las antinomias pasan de ser considerados objetos trascendentales de los que nada podemos afirmar como existentes, a una cosa determinada, la cual, sin embargo, no es posible aprehender por medio de alguna intuición empírica.

Referido al *tiempo*, en tanto *condición de todas las series*, puede referir tanto al pasado (condiciones) como al futuro (las consecuencias) de las series; por ello, la formación de la antinomia de la razón pura se referirá exclusivamente al tiempo pasado, es decir, a las condiciones de un condicionado dado *“...se piensa todo el tiempo transcurrido como necesariamente dado, en cuanto condición del momento dado”* (Kant 1998, 386). Lo incondicionado referido al tiempo pasado, se llama comienzo del mundo.

Referido al *espacio*, se produce la siguiente dificultad: el espacio no puede ser pensado como una serie en que una condición viene después de la otra, sino como un agregado. Las condiciones del espacio se dan simultáneamente, como las distintas partes que lo conforman y en la que por tanto no es posible determinar una relación de

dependencia. Sin embargo, el espacio no se nos da de forma completa y de una sola vez, sino que es aprendido por partes, en forma sucesiva, es decir, se va desarrollando en el tiempo. Si se parte de un espacio y se avanza en otros espacios agregados, los nuevos espacios corresponden a las condiciones del límite del espacio anterior. “... *como una parte del espacio no se da en virtud de otra, sino que sólo es limitada por ella, todo espacio limitado ha de ser considerado por nosotros como condicionado, como un espacio que presupone otro espacio como condición de sus límites [...] Por consiguiente, el avance en el espacio es también un regreso en relación con la limitación, y se aplica también al espacio la idea trascendental de totalidad absoluta de la síntesis de la serie de condiciones.*” (Kant 1998, 386-387). La serie incondicionada de todas las condiciones del espacio se llama *límite del mundo*. Las ideas cosmológicas, refiriéndose tanto a su inicio temporal como espacial, buscan dar explicación de la naturaleza del mundo.

Respecto a los fenómenos dados en el espacio, esto es, la materia, sus condiciones internas corresponden a las partes que la componen; el ascenso a sus condiciones más remotas significa la completa división de la materia, hasta llegar a su desaparición o bien a lo que ya no puede ser descomponible. La *totalidad de las condiciones de la materia se llama lo simple*.

Respecto a las relaciones entre los fenómenos, la categoría de causalidad remite a la serie de causas que producen un efecto o un estado de cosas dado. El ascenso a las condiciones más remotas nos lleva a *la causa primera*, como causa de todo lo dado, aquello que no es causado por nada, y recibe el nombre de *espontaneidad absoluta, la libertad*.

Referido a la existencia de las cosas, ellas se nos dan, en tanto condicionados, como contingentes. Toda vez que lo contingente implica condiciones de dependencia, al ascender por ellas se llega a lo necesario. A esta totalidad incondicionada se le llama la *absoluta necesidad natural*.

Ahora bien, si se lleva a cabo la regresión hacia las condiciones ya no tomando las categorías del entendimiento como referencia sino la totalidad de los fenómenos, lo

absolutamente incondicionado corresponde a una serie de la que todos los fenómenos son miembros. El ascenso hacia lo absolutamente incondicionado es infinito, no es posible tal totalidad como objeto sensible, no es posible aprehenderla por medio de conceptos empíricos. Al todo de los fenómenos Kant lo llamará ‘mundo’, *“Si he llamado antes cosmológicas a las ideas de las que nos ocupamos ahora, se debe, en parte, a que se entiende por mundo el conjunto de todos los fenómenos y a que igualmente, nuestras ideas sólo se dirigen a lo incondicionado en los fenómenos; en parte también, a que la palabra ‘mundo’ significa, en sentido trascendental, la absoluta totalidad del conjunto de las cosas existentes...”* (Kant 1998, 390-391).

Para explicar esta posibilidad de una representación que no tenga una causa sensible, Kant usa el concepto de objeto trascendental, el cual ha de permanecer incognoscible mientras la idea cosmológica no quede conectada de algún modo con la experiencia posible, es decir, quede conectada a una serie empírica que asciende a las condiciones últimas. En tanto idea incondicionada, el objeto por ella designada no se dará en el espacio ni el tiempo, sólo puede ser considerado como un objetivo hipotético, en principio alcanzable si es que se sigue indefinidamente la serie de las condiciones a partir de la percepción. *“Podemos llamar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero solo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad. A este objeto trascendental podemos atribuir toda la extensión y cohesión de nuestras percepciones posibles, como podemos también decir que tal objeto está dado en sí mismo con anterioridad a cualquier experiencia. Pero, en relación con él, los fenómenos no se dan en sí, sino sólo en esa experiencia, puesto que son meras representaciones que únicamente en cuanto percepciones indican un objeto real; es decir, únicamente lo indican cuando esta percepción se halla relacionada con todas las demás según las reglas de la unidad de la experiencia”* (Kant 1998, 439-440)

La exigencia de remontarse hacia la totalidad absoluta de la serie de las condiciones de los objetos del mundo sensible, la exigencia de alcanzar la totalidad incondicionada de lo que se considera como cosa en sí, no puede alcanzar jamás un

objeto empírico que corresponda con las ideas cosmológicas, en el mundo sensible no puede darse algo así como un incondicionado. La filosofía debe dilucidar hasta qué punto es posible continuar llevando a cabo esta búsqueda sin cruzar la frontera de la experiencia posible, es decir, determinar si este regreso puede aún considerarse como una ampliación del conocimiento empírico.

En último término, es el criterio de que nuestros conceptos sean de algún modo aprehensibles por una intuición empírica lo que limita a las ideas cosmológicas “...no podemos encontrar en el regreso empírico la experiencia de ningún límite absoluto, ni consiguientemente, una condición que sea, en cuanto tal, absolutamente incondicionada desde un punto de vista empírico. La razón de ello reside en que en tal experiencia los fenómenos deberían hallarse limitados por la nada o por un vacío que podríamos descubrir con la percepción al proseguir el regreso, lo cual es imposible” (Kant 1998, 454).

En el caso de las ideas cosmológicas del inicio temporal del mundo, y del límite espacial último del mundo, la experiencia de un objeto incondicionado estaría dada por un objeto cuyo límite es la nada, es decir, habría que tener la experiencia de un tiempo vacío y un espacio vacío. La nada sería una experiencia imposible en tanto carecería de contenido, y por tanto los límites del mundo, temporal y espacialmente, son empíricamente imposibles.

Junto con este rasgo negativo respecto a la posibilidad de la idea cosmológica como un objeto empírico, se obtiene una afirmación positiva que determina, no un uso constitutivo de la razón, sino un uso regulador de las ideas cosmológicas. Se trata de una aclaración del fin del conocimiento empírico, objetivo que no es un objeto sino un determinado procedimiento que ha de seguir para obtener el conocimiento más amplio posible “...el mundo sensible no tiene una magnitud absoluta, sino que el regreso empírico (que es el único medio a través del cual puede darse por el lado de sus condiciones) posee su regla propia. Esta consiste en avanzar siempre (sea mediante la propia experiencia, sea siguiendo el hilo de la historia o la cadena de la causas y efectos) desde cada miembro de la serie, en cuanto condicionado, hacia otro más lejano

*y en no dejar jamás de extender el posible uso empírico de nuestro entendimiento...*” (Kant 1998, 457). Este uso regulador será descrito con mayor profundidad más abajo, en la sección I.2.

Respecto a la idea *cosmológica de la totalidad de la división de un todo dado* en la intuición, se intenta, a partir de un condicionado, dividirlo hasta alcanzar sus condicionantes últimos. La división sigue un regreso a través de estas condiciones hasta alcanzar, hipotéticamente, una unidad absolutamente simple de la materia, es decir, una unidad indivisible. En este caso se trata de un regreso hasta el infinito, ya que las partes, las condiciones de este regreso, se encuentran ya contenidas en el todo condicionado, sus condiciones se dan con él, no se van agregando. Esto no implica que el todo esté contenido de una cantidad infinita de partes, sino que lo infinito corresponde a la división completa de sus partes, es decir, “...*la división completa, la cual consiste sino en la progresiva descomposición o en el regreso mismo, que es el que convierte la serie en real. Como este regreso es infinito, todos los miembros (partes) a los que llega se encuentran efectivamente contenidos en el todo dado en cuanto agregado, pero no así la serie completa de la división, que es un infinito sucesivo y nunca un completo*” (Kant 1998, 458).

Aplicado al espacio, esta idea muestra que el espacio intuido constituye una totalidad, y las partes que nacen de su descomposición son también, a su vez, espacios divisibles al infinito. Aplicado a los fenómenos, los cuerpos que encontramos en el espacio, el propio espacio opera como condición de posibilidad del cuerpo o fenómeno, y por tanto, es también divisible al infinito. “*Si el espacio funda las cosas espaciales y no al revés, no puede haber cosas espaciales inextensas, pues el punto no es parte del espacio, sino límite, y no puede en consecuencia subsistir por sí mismo. Pero todo lo que es extenso es divisible hasta el infinito*” (Torretti 1967, 168)

Respecto a la *idea cosmológica de la totalidad de las causas de los fenómenos*, es decir, la pregunta de si hay algo que no esté causado por las leyes de la naturaleza, la existencia de una causa incondicionada, Kant desarrolla dos posibles explicaciones de la causalidad basándose en la diferencia entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

La causalidad natural refiere a la relación que establece un estado de cosas con otro anterior; esta relación, en tanto relación que se da entre fenómenos, está situada en condiciones de espacio y tiempo, y el fenómeno condicionado ocurre en un momento dado, es decir, la causa ocurre también en un momento dado (no ha existido siempre), entonces de ello se sigue el que estado anterior también está situado en condiciones temporales determinadas, es decir, también tiene una causa.

Por su parte la causalidad espontánea, es decir, de una causa que no tiene a su vez causa, Kant la describe como causalidad por libertad. Esta libertad significa “...*la capacidad de iniciar por sí mismo un estado*” (Kant 1998, 463). La libertad es una idea pura trascendental cuyo contenido no es tomado de la experiencia ni su objeto puede darse en la experiencia, ya que se contradice con la causalidad natural que opera sobre todo cuanto acontece en el mundo en tanto fenómeno; todo lo que sucede en la esfera de la experiencia, es decir, todo fenómeno intuido empíricamente, se comprende como guiado bajo este principio. La imposibilidad de acceder en el mundo fenoménico a una causa incondicionada, lleva a la necesidad de pensar tal causa originaria. “... *como no es posible obtener de ese modo una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley de enlace causal*” (Kant 1998, 464).

Este idea de libertad trascendental, descansa en la posibilidad de que un objeto que, como parte del mundo sensible es considerado fenómeno, y, en su carácter inteligible, no ser objeto de una intuición sensible a la vez que sí puede ser causa de fenómenos. Su causalidad será considerada a partir de dos puntos de vista: como causalidad propia de una cosa en sí misma, como inteligible por su acción; en cuanto causalidad propia de una representación que se hayan unidas entre sí por medio de leyes empíricas, es decir, como fenómeno del mundo sensible. La libertad se encuentra fuera de la serie de condiciones pero su acción, es decir, el efecto de la causalidad de la libertad, puede ser causa de fenómenos “*Podemos considerar el efecto como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a*

*la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza”* (Kant 1998, 466).

La libertad trascendental, como causalidad independiente de la naturaleza, es el fundamento para la libertad práctica, entendida como independencia de la sensibilidad, y se manifiesta en los imperativos, el deber expresa cierta necesidad y relación con fundamentos que no se da en la causalidad empírica. El imperativo expresa un acto posible, permite evaluar lo que acontece, lo que debe ser, y cuyo fundamento es un concepto, no un fenómeno,

Respecto a *la idea de la dependencia de todos los fenómenos de un objeto que existe necesariamente*, del único objeto que existe de forma no contingente, como condición suprema de todo lo existente, se trata de la idea de un miembro que escapa a la serie de causas en las que todos los fenómenos están involucrados. Todos los objetos existentes en el mundo sensible están empíricamente condicionados, carecen de propiedades absolutamente necesarias, ni es posible considerar alguno de ellos como independiente de la serie de las causas, pero cabe la reserva de que pueda existir algún ser inteligible que, por tanto, puede ser la condición de posibilidad de todos los miembros de la serie empírica. “...*así como encuadramos la razón dentro de los límites de modo que no abandone la guía de las condiciones empíricas ni se desvíe tomando fundamentos explicativos trascendentes e incapaces de una explicación concreta, limitar así también la ley del uso meramente empírico del entendimiento de modo que no decida sobre la posibilidad de las cosas en general, de suerte que, no por el hecho de que lo inteligible no nos sirva para explicar los fenómenos, lo declaremos imposible”* (Kant 1998, 481)

En tanto todos los objetos que se conciben son representaciones, es decir, fenómenos, toda representación debe estar contenida en el marco de una serie condicionada. Pero como además se concibe un mundo inteligible de cosas en sí que subsiste como base de las representaciones, puede ser perfectamente posible un objeto que escapa a la causalidad natural, y que sea concebido como necesario, el cual, sin embargo, no puede ser intuido de forma empírica y por tanto, no puede ser un objeto que

amplíe nuestro conocimiento “...este principio regulador no excluye la hipótesis de una causa inteligible que no se halle en la serie, ya que esa causa no significa entonces más que el fundamento trascendental –desconocido para nosotros- de la posibilidad de una serie sensible en general” (Kant 1998, 483).

iii) Idea de la unidad absoluta de condición de todos los objetos del pensamiento o el ideal de la razón pura.

Para describir esta última idea, Kant introduce la distinción entre ideas e ideal. Ya se sabe que las ideas refieren a un objeto el cual no se da de manera empírica en ningún modo, la idea guía el conocimiento empírico de modo de lograr la mayor sistematicidad y amplitud, sin conseguir jamás llegar a algo así como un objeto absolutamente incondicionado. El ideal, por su parte, se distingue como el tipo más puro de las ideas, en tanto es el que más se aleja de la realidad. La idea metafísica de Dios determina un ente singular, individualizado a través de la idea, el cual queda determinado de forma completa “La razón [...] concibe un objeto que sea completamente determinable de acuerdo con principios, aunque su mismo concepto sea trascendente al no haber en la experiencia condiciones suficientes para ello” (Kant 1998, 487).

El principio de completa determinación indica que a cada objeto le corresponde un conjunto de predicados, extraídos del universo de enunciados posibles. La noción de este universo de los enunciados posibles, corresponde a una presuposición trascendental, que corresponde a “...la materia de toda posibilidad, la cual debe contener a priori los datos de la posibilidad particular de cada cosa” (Kant 1998, 488). Este conjunto de todas las posibilidades es condición para la determinación de todas las cosas, ofrece el contenido de todos los predicados posibles de las cosas y representa la idea de un todo de la realidad.

Los enunciados que determinan un objeto como existente son aquellos que afirman algo, mientras que los enunciados negativos, que niegan la existencia de algo, sólo operan como negaciones de los positivos. Todos los objetos están determinados por



un conjunto de predicados, tanto negativos como afirmativos, pero no contradictorios entre sí. Así como todo objeto está determinado por un conjunto de predicados positivos y negativos no contradictorios entre sí, se puede concebir la idea de un ser existente cuya determinación se haga por medio sólo de enunciados positivos, es decir, “...*un ente que contiene en sí todas las realidades, no sujetas a ninguna limitación o privación*” (Torretti 1967, 536)

La idea de este existente completamente determinado, la totalidad real de las cosas, también supone una cosa en sí completamente determinada “*El concepto de un ens realissimum es el de un ser particular, ya que en su determinación se encuentra un predicado de entre todos los predicados posibles contrapuestos, el que pertenece al ser sin más. Se trata, pues, de un ideal trascendental que sirve de base a la completa determinación que encontramos necesariamente en todo cuanto existe*” (Kant 1998, 490). En tanto concepto del conjunto de toda la realidad en general, esta no puede dividirse al modo de un todo dividido en partes, en que estas partes constituyen al todo que resulta ser un agregado de sus partes. El ser originario es concebido como una unidad simple, no puede descomponerse sino que es el fundamento del resto de las cosas, las cuales se conciben como derivadas de este ser supremo. Toda la realidad fenoménica es consecuencia de esta idea de ser supremo.

Al tomar este ser originario ya no simplemente como una idea o concepto que organiza toda la realidad en una unidad, sino como representación de un ente efectivamente existente, es decir, como representación empírica de un objeto, se llega a un ser absolutamente incondicionado, que es Dios. “*Si seguimos más allá de nuestra idea, hipostasiándola, podremos, mediante el mero concepto de la realidad suprema, calificar al ser originario de uno, simple, eterno, etc. [...] El concepto de semejante ser es el de Dios, concebido en sentido trascendental. [...] Sin embargo este uso de la idea trascendental sobrepasaría los límites de su determinación y validez, ya que la razón, al basar en ella su completa determinación de las cosas en general, únicamente la tomó como concepto de toda la realidad sin exigir que toda esta realidad estuviese dada objetivamente ni constituyera, a su vez, una cosa.*” (Kant 1998, 492-493).

El error de tomar como un ser dado objetivamente la idea de la totalidad de las causas, nace de tomar las condiciones de posibilidad de los fenómenos que se dan al sujeto cognoscente, como aplicable a todas las cosas en general. La posibilidad de los objetos percibidos por el sujeto cognoscente depende de que pueda concebirse la forma empírica *a priori*, pero teniendo dado aquello que constituye la cosa misma, la materia del fenómeno. Un objeto de los sentidos es determinado completamente en la comparación de todos los predicados del fenómeno, y luego representado a partir de estos predicados. El error se lleva a cabo cuando se toma este principio empírico de la posibilidad de las cosas en cuanto fenómenos por “...un principio trascendental de la posibilidad de las cosas en general, eliminando la restricción “en cuanto fenómenos”” (Kant 1998, 494). Si se quiere concebir la posibilidad de todos los objetos posibles, hay que presuponer como dado, la materia del todo de las posibilidades de los objetos reales, es decir, que a partir del todo del fenómeno se concibe una cosa en sí que posee toda la realidad empírica “...si hipostasiamos esta idea del conjunto de toda la realidad, se debe a que transformamos dialécticamente la unidad distributiva del uso empírico del entendimiento en la unidad colectiva de un todo de la experiencia y a que concebimos en ese todo del fenómeno una cosa particular que contiene en sí toda la realidad empírica” (Kant 1998, 494). A partir de este todo se actualizan ciertas posibilidades en detrimento de otras para determinar completamente los objetos empíricos, por medio de diferencias entre sí y con respecto al todo.

Este error ocurre como una tendencia inevitable de la razón que, en el regreso que lleva a cabo desde las causas de lo condicionado hasta lo incondicionado (que por su propio concepto es imposible de alcanzar), lleva a la razón a aceptar la existencia de un ser que es incondicionado, un ser que no es contingente sino absolutamente necesario, “La búsqueda del fundamento de lo empíricamente dado nos conduce pues a la idea de lo absolutamente necesario; y cuando queremos determinar esta idea con más precisión, el concepto de ente supremo, que encierra en sí todas las realidades, se nos ofrece como el más apto para satisfacer las exigencias que esa idea estaba llamada a cumplir” (Torretti 1967, 538)

La demostración de la existencia de Dios se lleva a cabo por tres argumentos:

i) El argumento ontológico, en que se deduce la existencia de Dios a partir del concepto de un ser dotado de todas las perfecciones y, por tanto, que ha de poseer la propiedad de existir. Este argumento es erróneo porque *“...de un juicio sobre la existencia, que es siempre un juicio sintético a posteriori, hace un juicio analítico [...] La existencia no es un atributo de un concepto y sólo puede comprobarse por medio de la experiencia”* (Külpe 1925, 93).

ii) El argumento cosmológico, en que se deduce la existencia de Dios como una causa primera del mundo. En tanto en el mundo se da todo de forma contingente, se intenta dar con un fundamento absolutamente necesario que haga desaparecer esta contingencia, atribuyéndolo el origen del mundo a un ser supremo, como voluntad creadora. *“...cuál es entre todas las cosas posibles la que contiene en sí las condiciones requeridas (requisita) para constituir una necesidad absoluta. La razón cree encontrar tales requisitos única y exclusivamente en el concepto de un ser realísimo, concluyendo luego que éste es el ser absolutamente necesario”* (Kant 1998, 509). Puesto que no es posible obtener la completa explicación de las causas de los fenómenos, es decir, demostrar la existencia de causa necesaria, nunca se conseguirá probar la existencia de este ser incondicionado, y por tanto, vuelve caer en el argumento ontológico: al inferir de la absoluta necesidad de este ser su existencia, se evita la prueba empírica de su existencia. Lo que es la hipótesis de la existencia de un ser absolutamente necesario, pasa a ser la afirmación apodíctica de un ser que existe necesariamente.

iii) El argumento físico-teológico, deduce la existencia de Dios del aparente orden y regularidad del mundo, que dan la apariencia de un fin último que orienta todas las relaciones causales entre los fenómenos y que ha de ser explicado de algún modo. *“Este orden conforme a fines es extraño a las cosas del mundo, y solo se encuentra en ellas de forma contingente; es decir, la naturaleza de cosas distintas no podría por sí misma converger, a través de tantos medios, en un objetivo final determinado si esas cosas del mundo no hubiesen sido elegidas y dispuestas precisamente para ello por un principio racional y ordenador de acuerdo con unas ideas básicas”* (Kant 1998, 520). Esta causa

actúa liberada del orden causal del mundo, actúa entonces como libertad y que da una unidad a la creación como un artesano a su producto

### **I.3. El principio regulador de la razón pura respecto a las ideas de la razón.**

La crítica que Kant lleva a cabo de la Metafísica racional conduce a una limitación de su ámbito de influencia. La metafísica no puede ser ya fundamento para un conocimiento del mundo empírico, el conocimiento de las ideas incondicionadas como entidades reales, no puede producirse en tanto no exista posibilidad de enlazar tales ideas con las intuiciones sensibles y los conceptos del entendimiento. Las ideas de la razón refieren a un objeto que no es sino la totalidad de las condiciones del regreso del mundo sensible y que, por lo tanto, no puede ser dado en empíricamente, refieren a un objeto cuya experiencia es imposible *“Esas ideas trascendentales poseen un objeto puramente inteligible que nos es lícito admitir, cómo no, en cuanto objeto transcendental del que no sabemos nada más. Pero para concebir tal objeto como una cosa determinable por sus predicados distintivos e internos no poseemos, de nuestra parte, ni fundamentos de posibilidad (al tratarse de algo independiente de todos los conceptos empíricos) ni justificación ninguna para aceptarlo”* (Kant 1998, 483-484).

Los intentos de la metafísica por sobrepasar los límites de la experiencia posible no pueden ser considerados errores aislados de algunos sujetos sino que corresponde a una tendencia natural de la razón pura. Pese a estar imposibilitadas de tener un uso constitutivo, vale decir, de que tales ideas permitan tener concepto de ciertos objetos, la razón no puede abandonar las ideas cosmológicas como sin sentidos, o simples especulaciones. Pese a que las preguntas que derivan de las ideas cosmológicas refieren a un objeto, a la totalidad de la síntesis de los fenómenos, que no puede darse en la experiencia, aún así puede preguntarse de forma legítima por el sentido de la idea misma, por el sentido del problema que se le plantea a la razón, el de un objeto referido que no existe en la experiencia posible. Este uso legítimo respetaría los límites de la experiencia posible, y ya no sería aplicada a un objeto que supuestamente le

correspondería, sino que mantendría como referencia el uso de las categorías del entendimiento.

En tanto la razón nunca refiere directamente a los objetos, sino por medio de los conceptos del entendimiento, no tiene un uso constitutivo, no produce conceptos, sino que su fin es dar forma a una totalidad de las series de los silogismos. Esta función de las ideas de la razón, Kant la llamará ‘uso regulador’, “[Las ideas trascendentales, R.L] Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber, dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices en todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (*focus imaginarium*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud” (Kant 1998, 531-532). Con ellas, la razón busca dar coherencia y sistematicidad a los conceptos del entendimiento, a partir de un sólo principio. La amplitud del dominio del entendimiento presupone una idea, un todo del conocimiento que es anterior al conocimiento de las partes y que organiza las categorías del entendimiento, sus relaciones internas por medio de leyes necesarias. Las ideas regulativas tienen un carácter no empírico, el objeto referido por las ideas cosmológicas no es posible aprehenderlo por medio de intuiciones, no amplían el rango de objetos que podemos conocer más allá de toda experiencia; pero pese a este carácter imaginario, cumplen un rol fáctico al organizar el conjunto de las categorías del entendimiento, no indican un objeto sino un procedimiento o una regla que ha de guiar las operaciones del entendimiento “... un principio que nos hace proseguir y ampliar lo más posible la experiencia y que no permite que ninguna frontera empírica sea considerada como absoluta. Es, pues, un principio de la razón que postula, en cuanto regla, lo que hemos de hacer en el regreso, pero que no anticipa que es lo dado en sí en el objeto con anterioridad a todo regreso.” (Kant 1998, 449).

La razón, en tanto facultad de derivar lo particular de lo universal, puede tomar lo universal como dado o bien como un supuesto. El primer caso es el uso apodíctico de

la razón, donde sólo se requiere la facultad de juzgar para derivar lo particular de lo universal. En el segundo caso, lo particular es dado con certeza pero la regla de la que deriva lo particular es dada de forma problemática, por lo que se llevan a cabo distintas comparaciones entre casos particulares que son ciertos, buscando inferir una regla universal. Este uso hipotético de la razón no es constitutivo ya que en rigor no es posible afirmar la universalidad de la regla (pues para ello habría que conocer todas las posibles consecuencias derivadas de la universalidad de la regla), sino que se trata de un uso regulativo, gracias al cual se unifican los juicios particulares aproximándolos así a una universalidad supuesta, unidad que nunca está dada en sí.

El uso regulador tiene un fin puramente metodológico o heurístico (Torretti 1967), busca la unidad de los principios pero no indica en qué consiste esa unidad, ni bajo qué condiciones se logra el enlace sistemático de todos los principios; si bien la idea de la razón refiere al entendimiento, tiene cierta validez objetiva respecto al objeto, no determinando directamente un objeto empírico, sino indicando un procedimiento que abre un ámbito de investigación, “...indicar el procedimiento según el cual puede el uso empírico y determinado del entendimiento concordar plenamente consigo mismo, procedimiento consistente en que el uso del entendimiento sea, en la medida de lo posible, enlazado con el principio de la completa unidad y derivado de él.” (Kant 1998, 544-545).

Los objetos que se dan las ideas regulativas no determinan directamente ningún objeto sino que corresponden a esquemas con los cuales se representan objetos mediante la referencia a esta idea, es decir, de forma indirecta. El esquema que la idea representa, busca lograr la mayor amplitud del uso empírico de la razón, derivando el objeto de la experiencia del objeto de esa idea, que resulta ser fundamento o causa del objeto de la experiencia. Esta relación de derivación se muestra en la idea del alma, como una unidad de todos los objetos del sentido interno del sujeto “... relacionaremos [...] todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestro psiquismo **como si** éste fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente (al menos durante esta vida), a pesar de que cambien continuamente sus estados...” (Kant 1998, 548); referido a la idea

cosmológica del mundo, como el objeto que es la totalidad de los fenómenos “...tenemos que perseguir (en la cosmología) las condiciones de los fenómenos naturales, tanto internos como externos, en una investigación que nunca llega a un final, **como si** ésta fuese infinita en sí y careciese de un miembro primero o supremo” (Kant 1998, 548); referido al ideal del ser supremo “...considerar [...] todo aquello que sólo puede formar parte del contexto de la experiencia posible **como si** esta constituyera una unidad absoluta, pero enteramente dependiente y siempre condicionada dentro del mundo sensible y, al mismo tiempo, **como si** el conjunto de todos los fenómenos (el mundo sensible) tuviera un único fundamento supremo y omnisuficiente fuera de cuanto abarca, es decir, una razón que fuese, por así decirlo, independiente, originaria y creadora” (Kant 1998, 549). En todos estos ejemplos, se utiliza la clausula del ‘como si’ para dar a entender esta derivación, similar a una ficción, una analogía, donde el objeto de la experiencia adquiere, en virtud de esta derivación, un estatuto distinto. Con este recurso se pretende orientar el uso empírico de la razón, haciendo parecer los objetos de la experiencia como procedentes de las ideas regulativas, como una “débil copia” del objeto trascendente que refiere el ideal.

Con este uso regulativo, Kant puede reconocer en la razón dominios diferenciados, los cuales poseen sus propios principios y leyes. Las ideas de la razón, no sirven para ampliar el rango de objetos conocibles ni permiten hacernos representaciones concretas del objeto referido en la idea, pero tales objetos trascendentes no pueden ser simplemente rechazados. Inútiles como fundamento para una ciencia, tienen la posibilidad de sostener las esferas de la moral y la religión. La crítica filosófica lleva a cabo una delimitación de los ámbitos que competen a cada una de estas esferas, de la razón especulativa y la razón práctica. Modera las aspiraciones del empirismo de tratar como innecesarias moral y religión, y a la vez limita las expectativas de la moral y la religión para dar sus fundamentos como descripciones de estados de cosas, “...no nos veríamos privados ni de los supuestos intelectuales ni de la fe que apoyan nuestro interés práctica. Lo único que pasaría es que no se permitiría que esos supuestos y esa fe se presentaran con el pomposo título de ciencia o de conocimiento de la razón, ya que

*el genuino saber especulativo no puede referirse a otro objeto que el de la experiencia”*  
(Kant 1998, 425)

La distinción desarrollada en la caracterización de la idea cosmológica, entre causalidad natural o de los fenómenos y la causalidad de la cosa en sí o libertad, da pie para introducir un ámbito específico, la moral, que se guía por la razón práctica y tiene como fundamento la doctrina de la libertad.

#### **I.4. El uso práctico de las ideas de la razón.**

La dimensión práctica de la razón logra hacer plausible aquello que para la razón teórica resultaba imposible, a saber, dar realidad a las ideas trascendentes. En la medida que la razón puede por medio de representaciones puras, determinar la voluntad del sujeto, es decir, puede causar por sí misma, la realización de estas representaciones.

El punto de acceso a este problema viene dado por un problema pendiente en la crítica de la idea cosmológica. En ella, Kant llega a la necesidad de la idea de libertad, como la causalidad incondicionada, aquello que es el inicio absoluto de una serie de enlaces causales. Esta causa capaz de ser inicio espontáneo, sin estar condicionada anteriormente, es la libertad trascendental. Esta idea no podía ser dada en su realidad objetiva, sino sólo concebida como posibilidad o problema para la razón teórica. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, la idea de libertad ocupa un lugar central para probar la posibilidad de la razón de realizar objetos en la realidad. Para ello introduce la distinción entre esta libertad trascendental y la libertad práctica, fundada en aquella. Mientras que la realidad de la libertad trascendental, en el ámbito de la razón teórica especulativa, queda sin demostrar, en el ámbito de la razón práctica ésta se tornará efectiva. La libertad práctica es aquella capaz de determinar la voluntad con independencia de los fenómenos sensibles, de las afecciones de la sensibilidad, por medio de representaciones de lo bueno. La libertad práctica permite determinar la voluntad por medio de normas fundadas en la razón, en contra de la sensibilidad.



Al intentar reconocer los fundamentos de que conforman la razón en su uso práctico, junto con la idea de libertad o autonomía, Kant introduce un conjunto de otros conceptos puros, independientes de toda experiencia, tales como ley moral, el reino de los fines y la voluntad santa. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant plantea la pregunta por estos conceptos necesarios de una filosofía práctica al hilo de una reflexión a partir de lo que suponen los juicios cotidianos sobre lo moralmente bueno; en ellos existe una pretensión de que aquello que se considerara bueno ha de poseer una universalidad y necesidad absoluta, de otra forma no puede haber tal cosa como un deber u obligación moral. Para obtener este fundamento último de la moral por tanto, no puede partirse de las experiencias contingentes de los sujetos particulares, pues de ellas, en tanto condicionadas por intereses y condiciones materiales, no se logrará jamás alcanzar la abstracción que la propia razón práctica supone. “...el fundamento de la obligatoriedad no debe buscarse en la naturaleza humana o en las circunstancias del universo que rodean al hombre, sino a priori, exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se fundamente en principios de la mera experiencia (incluso un precepto en cierto sentido universal pero que descansa, aunque sea en una mínima parte –por lo que atañe a su motivación-, en un basamento empírico) podrá considerarse, en todo caso, una regla práctica, pero nunca una ley moral” (Kant 2001, 46).

Las acciones propiamente morales son capaces de determinar por sí mismas, con independencia de contenidos materiales, la voluntad y acción del sujeto. “La voluntad es pensada como la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes.” (Kant 2001, 101). Kant debe aclarar entonces en qué consiste y la posibilidad de esta determinación de la voluntad por vía exclusiva de conceptos puros de la razón. La determinación de la voluntad la encuentra representada en ciertas acciones cotidianas, donde más allá del interés del sujeto involucrado, más allá del beneficio que le pueda reportar un determinado comportamiento, su acción ocurre sin inclinación alguna, incluso contra su propia felicidad; en ellas Kant reconoce que las acciones se realizan de acuerdo a un principio moral, se basan en un respeto por la ley,

que se expresa como deber. “...una acción hecha por deber no tiene su valor moral en el propósito que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción, prescindiendo de todos los objetos de la facultad de desear” (Kant 2001, 62).

En este tipo de determinación de la voluntad descansaría aquello que constituye la dimensión propiamente práctica de la razón, en tanto que el fundamento de la acción consiste sólo en la representación de la ley en sí misma, ella vale como un principio moral y no como un efecto esperado.

Este principio moral opera como un criterio que lleva a preguntarse por la validez posible de una norma que debe valer tanto para el sujeto que en primera persona se pregunta por él, como para todos los otros posibles sujetos, es decir, evalúa la universalidad del principio que motiva la acción. “Con el objeto de saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno no necesito ir a buscar muy lejos una especial penetración. Inexperto en lo que se refiere al curso del mundo, incapaz de estar preparado para todos los sucesos que en él ocurren, me basta con preguntar: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en ley universal?” (Kant 2001, 67).

De esta forma, la razón práctica encuentra su principio fundamental en un concepto que escapa a los marcos de la experiencia y la sensibilidad, se trata de un principio que es producto de los propios conceptos de la razón. Ello conduce al problema de demostrar la realidad de dicho concepto, para lo cual no es posible recurrir al método de una confirmación empírica ni la inferencia desde casos ejemplares. Las dificultades que encuentra Kant para ello son de dos tipos: la propia descripción de la norma moral la define como aquella norma que se produce con independencia de cualquier experiencia y, junto con ello, no puede acceder a una confirmación ni siquiera general de dicha norma puesto que jamás se podrá tener acceso cierto a la conciencia del sujeto que actúa prácticamente para saber, con fiabilidad, si la acción se ha producido de acuerdo a deber.

Frente a ello, Kant ha de desarrollar una deducción *a priori* de dichos conceptos y demostrar que se pueden concebir bajo una forma absolutamente pura, libres de todo cuanto sea empírico, completamente *a priori*, e inevitablemente necesarios para la razón en su dimensión práctica.

Kant parte del hecho que sólo un ser racional puede actuar moralmente, en tanto posee la facultad de la voluntad, es decir, de obrar sólo por la representación de ciertas leyes. En los seres racionales, las leyes morales se reconocen como objetivamente necesarias; a nivel subjetivo, si son necesarias, la voluntad no actúa por ningún principio que la razón no reconozca como necesario, como bueno moralmente; pero cuando subjetivamente la razón no actúa sólo por principios morales sino también por sensibilidad, entonces las leyes morales ejercen constricción sobre la voluntad subjetiva del ser racional, es decir, el principio moral adopta una forma imperativa.

El imperativo, si representa la necesidad de la acción como medio para lograr un propósito, se trata de un imperativo hipotético. Todos los principios materiales, es decir, aquellos fundados en la representación de un objeto del que se desea su realidad, corresponden al principio de amor a sí mismo o felicidad propia *“El placer que proporciona la representación de la existencia de una cosa, si ha de ser motivo determinante de apetecer esa cosa, se funda en la receptividad del sujeto porque depende de la existencia de un objeto [...] sólo es práctico en la medida en que la sensación de agrado que el sujeto espera de la realidad del objeto, determina a la facultad apetitiva”* (Kant 1993, 26).

En cambio, si la acción es representada como buena en sí, como necesaria para una voluntad conforme a la razón, entonces es un imperativo categórico. En la medida que el imperativo categórico no tiene como referencia un propósito ulterior de la acción, su carácter moral no descansa en la materia del principio que inspira la acción, sino en el ánimo de quien la realiza. Si el imperativo contiene, aparte de la ley misma, nada más que la necesidad de que la voluntad se adecue a esa ley, que no depende de ninguna condición, entonces el imperativo representa *“...nada más que la universalidad de una ley general a la que ha de adecuarse la máxima de la acción, y esa adecuación es lo*

*único que propiamente representa el imperativo como necesario*” (Kant 2001, 92). Al hacer abstracción de la materia de una norma, entonces sólo quedará como motivo determinante “...*la mera forma de una legislación universal*” (Kant 1993, 32). La ley es una pura forma, no contiene materia ni es objeto de los sentidos; en tanto sólo representación de la razón, queda fuera del dominio de la ley de causalidad natural, en que todo aquello que es casusa determinante de algo, corresponde al orden de los fenómenos.

En la *Fundamentación*, la primera formulación de este principio, al indicar obrar sólo según la máxima que se pueda querer que se convierta en ley universal, recoge dichas determinaciones. Una segunda formulación del imperativo categórico introduce un nuevo aspecto al imperativo categórico; atendiendo a que la máxima de la acción para ser ley moral debe tener necesidad objetiva, Kant establece una analogía con una ley natural. “...*obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza*” (2001, 92). De este modo, Kant establece una relación, o al menos, una comparación, entre dos órdenes completamente distintos, por medio de la cláusula del ‘como si’: el dominio de la moral se podrá comportar, en principio, como una determinación de la naturaleza.

De esta forma, el imperativo categórico opera como “...*el canon del enjuiciamiento moral*” (Kant 2001, 96), nos permite reconocer el fundamento de las acciones morales, en tanto se quiera que las máximas que motivan la acción se conviertan en leyes universales, aún cuando ello no suceda jamás. El principio moral no determina ningún objeto que realizar sino un procedimiento por medio del cual reconocer la validez de las máximas de acción “*La ley no dice lo que se debe querer, sino cómo se debe querer. La ley es, pues, incondicional, y por tanto a priori, y por tanto objetiva*” (Verneaux 1982, 120).

La voluntad, en tanto facultad de determinarse a la acción por la representación de las leyes, se pone fines, en tanto fundamento objetivo de la autodeterminación. Los medios son aquellos que fundamentan la posibilidad del fin buscado; cuando este fundamento es subjetivo es un estímulo, mientras que si se trata de un fundamento

objetivo del querer, es un motivo. Los principios prácticos son formales cuando consideran sólo fines objetivos y materiales cuando incorporan fines subjetivos. Ahora bien, ha de existir, supone Kant, un fin cuya existencia es en sí misma valiosa, que posee un valor absoluto, en ello se encontraría el fundamento de un posible imperativo categórico. Este fin que tiene un valor absoluta es la dignidad humana y de todo ser racional como tal. Ello implica que cada ser racional no debe ser considerado un medio para un determinado fin, “...*debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales*” (Kant 2001, 102). Este principio hace explícita la propia representación que de sí hace el ser humano, se trata entonces de un principio objetivo del cual pueden derivarse todas las leyes de la voluntad.

Esta tercera formulación del imperativo categórico, “*Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*” (Kant 2001, 104), no contendría ningún contenido material en la medida de que se extienda a todos los seres racionales y dicha experiencia de esta totalidad está fuera de todo alcance; junto con ello, en este principio la humanidad no se entiende como un fin subjetivo sino objetivo, como condición que limita todos los fines subjetivos y por tanto, ha de originarse en la razón pura.

En la medida que el principio moral se extiende a todo ser racional, y que todo ser racional es un fin en sí mismo, ello implica que la ley se extiende a todos ellos pero ya no simplemente como una norma que se impone sin más, sino que cada uno de los seres racionales es capaz de considerarla un principio legítimo. Se sigue entonces una *idea de la razón* en la que la voluntad de todo ser racional ha de considerarse como una voluntad universalmente legisladora, es decir, la razón se somete sólo a aquellas normas que ella misma se da. “...*si hay un imperativo categórico (es decir, una ley para la voluntad de todo ser racional), sólo podrá mandar que se haga todo por una máxima de la voluntad que pueda considerarse al mismo tiempo universalmente legisladora con respecto al objeto, pues sólo entonces el principio práctico y el imperativo al que obedece son incondicionados, ya que no puede tener ningún interés como fundamento*”

(Kant 2001, 108-109). De esta forma, tanto la voluntad que legisla para sí misma como el propio imperativo que ejerce de determinación de ella, conforman dos *ideas* cuya validez no depende de su realización empírica

De la idea de ley universal que manda categóricamente, Kant ha obtenido la idea de una voluntad autolegisladora o autonomía de la voluntad, por oposición a las máximas que surgen de algún interés externo a ella, de acuerdo al principio de heteronomía de la voluntad. A estas ideas incondicionadas, Kant agrega una tercera que corresponde al reino de los fines. Con el término 'reino', Kant indica una forma de relación entre distintos seres racionales mediante leyes comunes. En la medida de que se ha establecido la posibilidad de que haya leyes que determinan universalmente a todos los seres racionales, puede pensarse un tipo de relación entre sujetos donde rija tal imperativo categórico. En este tipo de relación, todos los seres racionales se tratan entre sí de acuerdo a la ley que los considera unos a otros sólo como fines en sí. “...*nace de aquí un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino que, puesto que esas leyes se proponen relacionar a esos seres como fines y medios, muy bien puede llamarse un reino de los fines, aunque, desde luego, sólo en la idea*” (Kant 2001, 110-111). Aquí los miembros de este reino de fines se someten a la ley a la vez que son legisladores de ella, gracias al principio de autonomía.

El reino de los fines también ejerce de concepto que permite atribuir el carácter moral o no de una acción, en la medida de si los principios que la inspiran permiten hacer posible un reino de fines. Una norma que corresponda al reino de los fines deberá conceder la posibilidad de ser una ley universal, y por tanto, que la voluntad pueda considerarse a sí misma universalmente legisladora. “*La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con aquella legislación por la cual es posible un reino de los fines*” (Kant 2001, 111).

La posibilidad del reino de los fines, donde los sujetos racionales se consideran sólo como fines en sí mismos, implica que ellos actúan únicamente de acuerdo al principio de la ley moral. Si bien los seres racionales actúan de acuerdo al principio de autonomía, también son determinados por otros intereses externos; sólo una voluntad

absolutamente buena puede regirse únicamente por el imperativo categórico, y por tanto no puede ser mala. Esta voluntad corresponde a otra idea que es requerida para poder pensar la dimensión práctica de la razón.

El conjunto de estas ideas prácticas hacen posible una última analogía. En la medida que todo ser racional se entiende como fin en sí mismo, como poseedor de una dignidad moral, ella depende de que se pueda considerar al sujeto como un legislador universal de las leyes a las que él mismo se somete. Estas ideas suponen un tipo de relación donde los sujetos se relacionen entre sí únicamente como fines en sí mismo. En el reino de los fines, el ser racional, en cuanto legislador, no sólo legisla desde su propio punto de vista, sino que tiene que considerar a la vez la perspectiva del resto de los miembros que son a la vez legisladores. Esto lleva a que la ley moral rija de forma universal y necesaria, de acuerdo a la analogía que establecía Kant en la segunda formulación del imperativo categórico “...*todas las máximas deben concordar, por su propia legislación, en un reino posible de fines como si fuera un reino de la naturaleza*” (2001, 114). Kant extiende la analogía al considerar el mundo de los fines como un mundo inteligible: ello no supone que se la considere una idea teórica que permita explicar de manera empírica el reino de los fines, sino como una idea práctica que permite “... *realizar lo que no puede ser real por nuestras acciones y omisiones, todo ello de conformidad con esa idea*” (2001, 114).

El reino de los fines se lo considera como un análogo a un reino de la naturaleza, donde en el primero rigen reglas que se ponen a sí mismos sus miembros, mientras que en el segundo rigen leyes mecánicas de causas eficientes. Sin embargo, en esta analogía no se garantiza la realización inevitable del reino de los fines. El valor de este ideal no descansa en su carácter real. El ser racional no puede esperar que todos los seres racionales sigan esa máxima, ni que en la analogía entre reino de la naturaleza y reino de los fines haya una correspondencia completa, es decir, que los fines de la naturaleza coincidan con los de la moralidad y produzca de ese modo la felicidad del ser racional. El valor del ideal del reino de los fines consiste en una posibilidad que se le plantea inevitablemente al sujeto racional en la ley moral, y no en la posibilidad de realizarse

empíricamente. *“Aun cuando el reino de la naturaleza y el reino de los fines fuesen pensados como reunidos en un solo rector supremo y, de esta manera, el reino de los fines no fuera una simple idea sino algo verdaderamente real, ello proporcionaría, sin duda, a la dignidad del hombre como ser racional el refuerzo de un poderoso motor, pero nunca aumentaría su valor interno, pues independiente de tal cosa ese mismo legislador único y absoluto debería ser representado según la forma en que juzga el valor de los seres racionales en función de la conducta desinteresada que les prescribe única y exclusivamente aquella idea”* (Kant 2001, 118).

En la *Crítica de la razón pura*, eran las intuiciones sensibles del espacio y tiempo los datos fundamentales para el conocimiento, basado en los objetos de los sentidos. Los principios sintéticos sólo podían darse a partir de intuiciones sensibles, con objetos de la experiencia sensible, y entre ambos nos permitían conocer la experiencia. El mundo de las cosas en sí quedaba vedado al conocimiento, en tanto éstas escapaban a los límites del espacio y tiempo. La razón pura no podía justificar el conocimiento de estas ideas pero sí podía, legítimamente, alegar la necesidad de pensarlas, y darles como función orientar el conocimiento, sistematizarlo, sin ser jamás ellas mismas nada determinado. Con la ley moral, en tanto ley incondicionada que determina positivamente la voluntad del sujeto, se proporciona acceso a las cosas en sí, pero sólo en su dimensión práctica. Gracias a la ley moral es posible pensar una causalidad distinta a la causalidad de los fenómenos que rige la naturaleza. Mientras con la ley natural los objetos causan representaciones que determinan la voluntad, con la ley moral es la voluntad la que trae a la realidad objetos, mediante la representación de reglas que se da la propia razón.

Estos dos tipos de leyes causales permiten afianzar la diferencia entre un mundo sensible y un mundo inteligible. Si, por una parte, el mundo sensible es la existencia de las cosas bajo leyes empíricamente condicionadas, bajo la causalidad natural, donde los entes racionales tienen su voluntad determinada heterónomamente, por otra, existe un mundo inteligible donde existen estos mismos seres racionales bajo leyes independientes de condiciones empíricas. El mundo inteligible es una naturaleza bajo la autonomía de la razón práctica pura, es decir, donde la voluntad autolegisadora es la causalidad para los



seres en cuanto racionales, y permite dar al mundo sensible la forma de un conjunto de entes racionales “...la naturaleza suprasensible de esos mismos entes es su existencia según leyes independientes de toda condición empírica y que, por lo tanto, pertenecen a la autonomía de la razón pura [...] la ley de esta autonomía es la ley moral, que, por consiguiente, es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo del entendimiento puro, cuya réplica ha de existir en el mundo sensible, pero al mismo tiempo sin detrimento de sus leyes” (Kant 1993, 49-50).

#### **I.4.1. Libertad y ley moral, fundamentos de la razón práctica**

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant se encuentra con la cuestión de cómo atribuir a todos los seres racionales el atributo de la libertad, que se ha demostrado necesario para la voluntad de la propia voluntad. Esta tarea, por su propio carácter universal, no puede ser demostrada empíricamente. Kant entrará a justificar esta universalidad por medio de un argumento que extenderá el problema a la necesidad de la ley moral.

Kant sostiene que libertad y autonomía han de presuponerse en todo ser racional, puesto que otro modo, el sujeto no puede considerarse a sí mismo como poseedor de una voluntad. Una voluntad que a la que no se le atribuyese libertad se comprendería a sí misma como impulsada sólo por intereses y estímulos externos, es decir, no poseería la facultad de la razón práctica. La libertad ha de ser pensada como una idea inevitable en los seres racionales para hacer posible el ámbito moral. “...a todo ser racional poseedor de voluntad debemos atribuirle necesariamente la **idea de la libertad bajo la que obra**, pues en tal ser pensamos una razón que es práctica, es decir, que introduce una auténtica causalidad con respecto a sus objetos. Desde luego, es **imposible** pensar una razón que con su propia consciencia respecto de sus juicios reciba una orientación proveniente de otra parte, pues entonces el sujeto atribuiría a un impulso, no a su razón, la determinación de su capacidad para juzgar” (Kant 2001, 132).

La idea de libertad no puede ser demostrada como algo real ni en cada uno ni en el resto de los seres racionales, sin embargo, la idea de libertad consiste en una

suposición inevitable si se quiere pensar un ser como racional, que posee conciencia de su causalidad respecto a sus acciones, es decir, dotado de voluntad. Kant recalca el carácter inevitable de la suposición *“Tiene que considerarse a sí misma autora de sus principios independientemente de sus influjos ajenos, y, por consiguiente, como razón práctica o voluntad de un ser racional, debe considerarse a sí misma libre. En otras palabras, su voluntad no puede ser voluntad propia más que bajo la idea de libertad, con lo que, en consecuencia, ésta ha de ser atribuida a todos los seres racionales”* (Kant 2001, 132)

Ahora bien, una vez establecida la necesidad de la voluntad autolegisladora, ha de explicarse por qué ella se somete al imperativo categórico. Este motivo no puede ser ningún interés, pues de lo contrario, el imperativo no sería categórico sino hipotético. Pese a ello, la razón ha de tener un interés en seguir la ley moral. *“...si la razón es absolutamente práctica en un ser racional, su deber es propiamente un querer que vale bajo la condición de que vale también para todos los seres racionales, pero para seres que, como nosotros, son afectados por la sensibilidad con estímulos de otra especie, para seres en que no siempre ocurre lo que la razón haría por sí sola, esa necesidad de la acción se llama ‘deber’...”* (Kant 2001, 133). Ello lleva a Kant a preguntarse por el origen de la ley moral, en dónde radica su necesidad. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant se encuentra con que la idea de una ley moral se le ha dado por válida en la misma idea de una voluntad que se guía sólo por principios de la razón. Se ha producido un círculo vicioso en la medida de que al sujeto se lo considera libre de las causas naturales para poder pensarse como sometido a una ley moral, y luego se ha considerado al sujeto sometido a leyes porque se le ha atribuido a la libertad de la voluntad; se establece la idea de libertad precisamente para dotar de fundamento a la ley moral, y luego concluir la segunda de la primera. Ambos conceptos, libertad y la voluntad que se da leyes a sí misma, refieren a un mismo principio de autonomía, es decir, uno de ellos no puede utilizarse para demostrar al otro.

Al igual que en el caso de las otras ideas prácticas, la demostración de la realidad y necesidad objetiva de dicha ley no corresponde a la razón práctica; sin embargo,

respecto la necesidad y validez práctica de ella, no se ha podido dar una respuesta satisfactoria “...seguimos sin poder comprender aún cómo ocurre que nos separamos de ese interés empírico [la orientación a la felicidad, R.L], es decir, cómo nos consideramos libres en el obrar debiendo considerarnos, sin embargo, sometidos al mismo tiempo a ciertas leyes para hallar en nuestra persona un valor que pueda compensar la pérdida de todo aquello que nos proporciona valor empírico a nuestro estado. Nos resulta imposible comprender cómo es posible esto, es decir, por qué obliga la ley” (Kant 2001, 135-136). Para ello, Kant utiliza la estrategia de introducir perspectivas distintas de análisis para el ámbito moral y el ámbito teórico: en la primera se considera al sujeto causa eficiente *a priori*, mientras en la segunda, se lo considera efecto de otras condiciones naturales. Bajo la perspectiva de la razón teórica se acceden a representaciones de fenómenos que nos afectan, pero cuyo ser en sí mismo permanece desconocido. Bajo la facultad de la razón práctica, se accede a ideas que se liberan de la receptividad sensible, y por tanto, accede a las cosas inteligibles por medio de la acción moral del sujeto. De acuerdo a cada perspectiva, el sujeto debe considerarse ser racional en cuanto inteligencia como miembro de un mundo inteligible donde rigen leyes basadas solamente en la razón y por tanto, no puede pensar la causalidad de su voluntad sino bajo la idea de libertad; y en cuanto ser fenoménico, como miembro del mundo sensible en el que rigen la causalidad natural. Al considerarse como miembro del mundo inteligible, el ser racional tiene que considerar la causalidad de su voluntad sólo bajo la idea de libertad, independiente de todo influjo sensible. A esta idea de libertad se sigue necesariamente la idea de autonomía, de una voluntad que es autolegisladora, y de ella, la posibilidad de una ley moral absolutamente pura, un principio de moralidad que fundamenta las acciones morales.

En la medida que el mundo inteligible, de cosas en sí, es el fundamento del mundo sensible y por tanto de sus leyes, así como de la legislación de mi voluntad, la perspectiva del ser racional en cuanto inteligencia habrá de ser prioritaria también respecto a la del sujeto sometido a las leyes naturales. El ser racional se considera sometido a la ley del mundo inteligible, contenida en la idea de libertad, pese a ser

miembro también del mundo sensible. Esta diferenciación permite que la ley moral rijan pero como un deber ya que, en tanto ser sensible, no todas las acciones corresponden necesariamente a este principio de autonomía. *“Así son posibles precisamente los imperativos categóricos: porque la idea de libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible, y si yo no formara parte más que de este mundo todas mis acciones se adecuarían siempre a la autonomía de la voluntad. Pero como al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, esas acciones en todo caso **deben** conformarse a dicha autonomía. Este deber categórico representa una proposición sintética a priori, puesto que a mi voluntad afectada por principios sensibles se añade la idea de esa misma voluntad como algo perteneciente al mundo inteligible, pura, por sí misma práctica, que contiene la condición suprema de la voluntad sensible por medio de la razón”* (Kant 2001, 140).

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant volverá sobre el problema de la fundamentación de la ley moral. Si en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* el peso de la fundamentación recaía en la idea de libertad y autonomía, en la *Crítica de la razón práctica* es el concepto de ley moral el que adquiere mayor relevancia. La conciencia de la autonomía de la voluntad no puede ser obtenida desde la experiencia ni deducida del propio concepto de libertad, ya que su concepto es negativo, en tanto se plantea sólo como independencia de las causas externas. La idea de libertad se obtiene de la conciencia de la ley moral, que se da precisamente, al momento de pensar máximas o principios que guían la voluntad. La ley moral se da como evidencia inmediata de que el sujeto es moral, la ley moral no puede ser deducida de ninguna otra experiencia o concepto, por lo que Kant la llamará un ‘hecho de la razón’, que es previo a todo otro concepto práctico. *“La conciencia de esta ley fundamental puede calificarse de hecho de la razón porque no puede obtenerse por sutilezas de precedentes datos de la razón, por ejemplo de la conciencia de la libertad (pues ésta no se nos da previamente), sino porque de suyo se nos impone como proposición sintética a priori que no se funda en intuición alguna, ni pura ni empírica [...] es preciso observar sin duda que no es*

*empírica, sino el único hecho de la razón pura, la cual de esta suerte se anuncia como originariamente legislativa” (1993, 37).*

Los conceptos puros de libertad y ley moral permiten ejercer a los sujetos un criterio para evaluar su acción, aún cuando no se haya jamás dado en la realidad, considerándose miembros del mundo inteligible. *“Por lo que se refiere a la voluntad, todos los hombres se piensan a sí mismos como seres libres, y por eso todos los juicios recaen sobre acciones consideradas como debían haber ocurrido, aun cuando no hayan ocurrido de hecho” (Kant 2001, 142)*. El principio de autonomía es una idea de la razón respecto a la que no es posible encontrar su realidad objetiva, a diferencia de la necesidad que rige en el mundo natural, en el que sus leyes, si bien no son plenamente perteneciente a la experiencia (pues incluye el concepto *a priori* de necesidad), sí se confirman en la experiencia. *“...la libertad es sólo una idea de la razón, cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa, mientras que la naturaleza, por el contrario, es un concepto del entendimiento que demuestra su realidad, y ello de un modo necesario, en ejemplos de la experiencia” (Kant 2001, 142).*

Las ideas puras que Kant plantea como fundamento de la razón en su uso práctico establecen la posibilidad de tornar real un mundo inteligible, accediendo a las cosas en sí. Este mundo inteligible sin embargo, no tendrá valor cognoscitivo, ya que no está al alcance de ninguna intuición, sino sólo tendrá un uso legítimo en la dimensión práctica; para la fundamentación de la dimensión práctica, no es necesaria la intuición empírica de este mundo inteligible. Quien intente describir este concepto o cualquiera de las ideas regulativas como un objeto existente, es decir, no vea en ellos ideas que ordenan y orientan hacia un fin moral la existencia, abandona el campo de la filosofía práctica y entra, haciendo un uso dogmático, y por tanto erróneo, de esta idea, en el terreno de la razón especulativa. *“Estos postulados no son dogmas teóricos, sino presupuestos en un aspecto necesariamente prácticos; por lo tanto, si bien no amplían el conocimiento especulativo, dan realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (mediante su referencia a lo práctico) y la autorizan a conceptos cuya*

*posibilidad de sostenerlos ni siquiera podría pretender en otro caso”* (Kant 1993, 140-142)

De esta forma, mediante estos conceptos puros que Kant reconoce en la razón práctica, se postula la posibilidad de que ciertos objetos se den por vía de su realización práctica en la realidad, cosa que, la razón teórica, cuando devenía en especulativa, no lograba. Ello sin embargo, no implica que de estos conceptos puros se pueda hacer un uso positivo; la razón práctica ha conseguido que dichos conceptos refieran a objetos posibles, los cuales no están asequibles por medio de una intuición. Kant valora estos conceptos no como un conocimiento de objetos, sino como una ampliación del conocimiento “... *de la razón teórica y de su conocimiento respecto de lo suprasensible...*” (Kant 1993, 144), en tanto la razón teórica debe conceder la posibilidad de los objetos que designan las ideas, pero sin ampliarlo al conocimiento de dichos objetos. Las ideas de la razón, que en la *Crítica de la razón pura*, poseían un carácter transcendental y regulativos, bajo la razón práctica adquieren un carácter constitutivo e inmanente “...*pasan a ser inmanentes y constitutivas, pues son los fundamentos de la posibilidad de hacer real el necesario objeto de la razón práctica pura (el bien supremo), pues en otro caso sólo son principios trascendentes y meramente regulativos de la razón especulativa que no le imponen que acepte un nuevo objeto más allá de la experiencia, sino sólo que en la experiencia aproxime a la integridad*” (Kant 1993, 144)

### **I.5. Las ideas de la razón como ficción.**

El análisis de la ideas de la razón en la dimensión teórica llegaba a la conclusión de que éstas designaban ciertos objetos que, por su propio concepto, no pueden darse en la realidad, en tanto se trata de aquello que es incondicionado, aquello que no posee ninguna condición previa, es decir, el antecedente más lejano en la serie de las condiciones. Puesto que las ideas de la razón designan aquello que no se encuentra condicionado por nada, el objeto designado por las ideas, no podrá darse por medio de una intuición, es decir, jamás podrá darse dicho objeto empíricamente.

Al remontarse la razón, por medio del silogismo, en la serie de las condiciones, se encuentra con ciertas ideas que vienen aparecen como la conclusión de todo conocimiento, como el resultado perfecto de éste, en tanto ya no se puede continuar buscando condiciones a estos objetos. Las ideas de alma, mundo y Dios designan ciertos objetos que vendrían a concebirse como la unidad absoluta de los fenómenos del sujeto pensante, de la serie de condiciones de los fenómenos en general, y por último, la condición última de todo cuanto se puede pensar. Los objetos trascendentales designados por estas ideas reúnen las características de ser simples e indivisible, incorruptibles por el paso del tiempo, impercederos. Dichos conceptos logran dar una unidad sistemática al conocimiento generado por las categorías del entendimiento, estableciendo un principio o regla que orienta la investigación, a la vez que le otorga la mayor amplitud posible, en cuanto impide que cualquier resultado o conocimiento empírico sea considerado la frontera última.

El alcance y sistematicidad que adquieren dichas ideas, se logra a costa de que la razón no pueda dar objetividad de sus actos. En este sentido, el concepto de idea regulativa expresa el conflicto entre aquello que, sometido a las condiciones tanto en el espacio como en el tiempo, es posible en la experiencia, mientras que lo incondicionado, el objeto trascendental, quedará necesariamente fuera nuestro alcance., no podrá decirse qué es dicho objeto, cuál es su naturaleza. *“...la filosofía especulativa de Kant está sometida a una autentica tensión, ya que, por una parte, se admite y se da un cierto juego a una ‘razón’ que es ilimitada, mientras que, frente a ella, se pone un ‘entendimiento’ esencialmente limitado. La sumisión de éste al límite se ve compensada con la objetividad de sus actos de ‘conocimiento’, mientras que la ilimitación de la ‘razón’ se paga con la renuncia de sus actos de ‘pensamiento’ a la posesión de un autentico contenido objetivo en el sentido kantiano”* (Rábade 1969, 63).

Sin embargo, bajo la razón práctica, las ideas adquieren funciones constitutivas e inmanentes, al abrir la posibilidad de que ciertos objetos se vuelvan reales. En el uso práctico de la razón, la tensión entre lo real y lo ideal alcanza una salida al hacer posible un uso legítimo de las ideas de la razón. *“La realidad en sí, que por la praxis tiene la*

*posibilidad de recuperar el hombre por ser racional, es la suya misma. Él puede, pues, ser causa inteligible de su propia realización, de su sentido humano”* (Benzi 1993, 5).

De este modo, las ideas de la razón de acuerdo a Kant pueden ser, en su uso teórico, trascendentes y tener un rol regulativo, o bien, en la razón práctica, un uso inmanente y tener un rol constitutivo al hacer posible la realización de ciertos objetos. Ahora bien, más allá de lo planteado por Kant, diversas interpretaciones han existido en torno a las ideas de la razón; una de las más célebres corresponde a la que desarrolla Hans Vaihinger, en su obra *“The Philosophy of ‘As If’”*, *“La Filosofía del ‘Como Si’”*. En dicho trabajo se intenta postular un rol relevante a las ideas regulativas, situándolas como parte del conjunto de operaciones cognitivas naturales del ser humano, que incluye a la lógica, la formulación de hipótesis, predicciones; sin embargo el estatuto que Vaihinger otorga a las ideas regulativas será simplemente el de una ficción.

Vaihinger desarrolla su obra a principios de siglo, en un panorama dominado por el idealismo hegeliano y el neokantismo. Frente a estas corrientes, se encuentra un incipiente positivismo alemán, representado por Ernst Laas, Avenarius y Mach. Vaihinger, pretende plantear una teoría que medie entre ambas corrientes, a la que denomina ‘idealismo positivista’.

Lo distintivo del planteamiento de Vaihinger es que entiende todas las funciones mentales como mecanismos adaptativos al ambiente, lo que no implica que la relación entre el entorno y la mente sea simplemente bajo el modelo estímulo-reacción. La mente o psique, como también Vaihinger la denomina, no es simplemente reactiva, sino también constructiva, en tanto se adapta y apropia de los estímulos que recibe. Para ello crea órganos para responder a ciertas necesidades, por ejemplo: formas de la percepción y el pensamiento, ciertos conceptos y constructos lógicos. Por ello, la psique, pese a estar conectada al entorno y responder al ambiente, no puede ser descrita sólo en base a los estados observables, sino que sus propias operaciones, en parte la explican. *“By the term ‘psyche’ we do not understand a substance, but the organic whole of all so-called ‘mental’ actions and reactions; these never come under external observation, but have to be partly inferred from physical signs, partly observed by the so-called inner sense”*



(Vaihinger 1965, 1). La psique y sus distintas componentes: el pensamiento lógico, los juicios, y cualquier constructo mental, tienen como función la apropiación activa del mundo. *“Ideas, judgments and conclusions, that is to say thought, act as a means in the service of the Will to Live and dominate. Thought is originally only a means in the struggle for existence and to this extent only a biological function”* (Vaihinger 1965, xlvi)

Sin embargo, en la medida de que el ser humano adquiere niveles evolutivos más altos, también se complejizan los mecanismos adaptativos. La mente pasa de ser un simple instrumento cuyo fin es la adaptación al medio, a adquirir cierta independencia respecto al imperativo de adaptación y desarrolla sus propios problemas, adquiriendo independencia respecto a los fines adaptativos: herramientas como la lógica o el pensamiento, se transforman en fines en sí mismos, dando pie al pensamiento teórico *“For thought originally only serves the Will to Life as a means to an end, and in this direction also it fulfills its function. But when thought has broken loose from its original aim, according to the Law of the Preponderance of the Means over the End, and has become an end in itself, it sets itself problems which in themselves are senseless, for instance, questions as to the origin of the world, the formation of what we call matter [...]. If thought is regarded as a biological function, it is obvious that these are impossible problems for thought to solve, and quite beyond the natural boundaries which limits thought as such”* (Vaihinger 1965, xliii). Los problemas teóricos que la mente desarrolla, al estar basados exclusivamente en los contenidos de la mente, se vuelven irresolubles para ella, sólo queda, por medio del pensamiento científico, deshacer estos problemas apuntando a su origen exclusivamente mental, es decir, contrastarlos con la realidad para evitar las contradicciones.

Este procedimiento corresponde a una conducta básica de la mente humana, a saber, obtener apercepciones que tengan un carácter definitivo. Para ello, los constructos mentales han de corresponder con la realidad, la tarea de la ciencia es desarrollar ideas que tengan un correlato objetivo y eliminar aquellas que descansan sólo en lo subjetivo.

En la medida que los constructos mentales se hacen cada vez más complejos, la contrastación entre idea y realidad ya no es posible directamente, en términos epistémicos, el mundo no puede ser conocido con objetividad absoluta. Por ello, la vía de comprobación de la objetividad de un constructo ideal sólo puede obtenerse por medio de la inferencia de la eficacia en los procesos de acción en el mundo y predicción de estados de cosas. Las demostraciones prácticas finalmente son las principales pruebas de que las estructuras lógicas han sido correctamente producidas.

El desarrollo evolutivo de la mente lleva a que los constructos mentales se encuentren cada vez más en oposición con la realidad. En dicho nivel es cuando se originan ficciones. Los constructos que son contradictorios con la realidad son semi-ficciones y aquellos que además de contradecir la realidad son contradictorios consigo mismos, corresponden a ficciones estrictas.

Las semi-ficciones confirman el hecho trivial de que hay métodos y conceptos basados en pequeñas desviaciones de la realidad, desviaciones que tienen un carácter material. En el caso de las ficciones estrictas, la desviación tiene también un carácter formal, el nuevo principio (la ficción plena) no sólo contradice las descripciones de la realidad sino que también contradice los principios mismos de realidad, las leyes de identidad y contradicción, por ejemplo. Vaihinger identifica como ficciones estrictas, entre otros, los conceptos de átomo, Infinito y, en referencia a la obra de Kant, conceptos como la cosa en sí, las ideas regulativas y los conceptos de ley moral, libertad, reino de los fines.

Kant ocupa un lugar central dentro de los antecedentes de la teoría que Vaihinger pretende establecer. Kant ha sido el primer autor en reconocer el carácter heurístico de las ficciones y usarlas de forma sistemática. *“...Kant introduces a new term for what in the passage quoted above, he subsequently called **“heuristic fictions”**: he calls the Ideas **“regulative principles of pure reason”**: they are not **“constitutive”** principles of reasons, i.e. they do not give us the possibility of objective knowledge either within or outside the domain of experience, but serve **“merely as rules”** for the understanding, by indicating the path to be pursued within the domain of experience, by providing*

*imaginary points on which it may direct its course but which it can never reach because they lie altogether outside of reality (Kant, in another passage to be mentioned later, calls the idea in this sense a focus imaginarius” (Vaihinger 1965, 273).*

Al igual que Kant daba a las ideas de la razón, pese a no designar un objeto empírico, un rol heurístico, Vaihinger considera las ficciones un tipo de actividad cognitiva especial (*'fictive activity'*), les otorga un estatuto análogo a otras operaciones cognitivas como la deducción y la inducción. *“It should, therefore, cause no surprise, after what we have said above if, taking fiction in its broadest sense of fictive activity, we place it on an equal footing with deduction and induction as a third member in the system of logical science. To us it does not seem correct simply to include the methods we have been discussing under induction; for in the first place they do not belong merely to inductive sciences, and, secondly, their whole nature and procedure are quite at variance with the rules of induction. We regard it as essential, therefore, to treat fiction, at the very least, as an independent appendix to the older logic of induction, although we believe that it may claim to occupy an independent division of its own” (1965, 79).*

Vaihinger pretende identificar las características distintas de la ficción respecto a estas otras operaciones. La inducción es un método de las ciencias naturales o descriptivas, que nos indica la ruta directa por medio de la cual obtener un cierto fin, mientras que la ficción es un método de las matemáticas exactas y las ciencias ético políticas, de difícil aplicación en las ciencias históricas o descriptivas. La ficción apunta a una comprensión teórica, mientras que la inducción apunta a la determinación de conexiones causales sólo posible por medio de la observación y descripción objetiva.

Por su parte, la deducción tampoco se puede confundir con la ficción pese a estar, en algunos casos, muy cercana; nociones como axioma o hipótesis, que tienen un rol fundamental en la deducción, son frecuentemente confundidas con las ficciones. Por ello Vaihinger intenta trazar las diferencias principales entre una y otra. Lo característico de las hipótesis es que están orientadas a la realidad, es decir, apuntan a un estado futuro que será verificado, que se considerará verdadero y, por tanto, una descripción de la realidad. La conexión con la realidad está dada porque las hipótesis refieren a estados de

cosas reales para confirmar la validez de su predicción, a la vez que los términos involucrados en su formulación, suponen la existencia de otros entes que sostienen la predicción.

Las ficciones poseen distintos supuestos ontológicos. Vaihinger toma como ejemplo la ficción de un arquetipo animal de Goethe, a partir del cual todas las clases animales pueden ser explicadas o derivadas. Con esta ficción Goethe no deseaba afirmar la existencia de un animal arquetípico, que alguna vez sería encontrado por alguien o que alguna vez existió, sino que todos los animales deben ser considerados *como si* fuesen modificaciones de ese arquetipo. “*The fictional element in a fiction of this kind is that we are invited to proceed as if such an animal could have existed; the hypothetical element- for it is a semi-fiction- being the statement that all animal forms are reducible to a single type.*” (Vaihinger 1965, 86). La ficción de Goethe tiene el valor heurístico de orientar la investigación, en tanto supone que todas las formas animales corresponden a variaciones de un tipo ideal animal. Su carácter heurístico se expresa en que abonó el camino para que apareciera posteriormente la teoría darwiniana de la evolución, que afirma que todos los animales se desarrollan en una continuidad evolutiva y que lo más parecido a un animal arquetípico son los organismos unicelulares.

La función de una hipótesis es provisional, es decir, apunta a ser testeada teóricamente y establecida su validez por medio de la contrastación empírica, es descartada una vez que es falseada, es decir, una vez que se prueba que su predicción no ocurre, o bien cuando es comprobada, puesto que se torna ya no una hipótesis sino en un hecho y es aceptada como real. Por su parte, las ficciones deben ser abandonadas una vez que cumplen su rol heurístico y deben ser reemplazadas por una hipótesis o una teoría propiamente tal. Mientras Kant pensaba que las ideas regulativas eran conceptos necesarios e inevitables a los que son conducidas las series de las condiciones, Vaihinger cree que las ideas regulativas, en cuanto ficciones, son herramientas a los que se recurre de acuerdo a los fines de una investigación, pero luego son abandonados en tanto se encuentran hipótesis que pueden ser comprobadas empíricamente. “*Thus the real difference between the two [entre la hipótesis y la ficción, R.L.] is that the fiction is a*

*mere auxiliary construct, a circuitous approach, a scaffolding afterwards to be demolished, while the hypothesis looks forward to being definitely established. The former is artificial, the latter natural. What is untenable as an hypothesis can often render excellent service as a fiction...*” (Vaihinger 1965, 88). El carácter artificial de la ficción implica que, en la medida que se encuentran en contradicción con la realidad y en contradicción con las leyes básicas del pensamiento, no podrán jamás ser fuente de un conocimiento objetivo, y el propio desarrollo de la ciencia y las operaciones lógicas las hará desaparecer, “...if there is a contradiction with reality, then the fiction can only have a value if used provisionally until experience has become richer, or until the methods of thought have been so refined that these provisional methods can be replaced by definitive ones” (Vaihinger 1965, 98).

El valor de las ficciones descansa en su utilidad, en su valor pragmático para la ciencia (o para otras esferas, como el ámbito jurídico y moral) y no en el carácter necesario que Kant les atribuía, en cuanto ideas de la razón; de ahí que pueda escogerse una u otra ficción en función de esta variable. “*For us the essential element in a fiction is not the fact of its being conscious deviation from reality, a mere piece of imagination-but we stress the useful nature of this deviation. This utility constitutes the transition from the pure subjectivity of Kant to a modern Positivism. If we simply say, “The whole world is our idea and all forms are subjective”, we get an untenable subjectivism. But if we say: “Conceptual forms and fictions are expedient psychical constructs”, then these are closely related to “cosmic agencies and constituents” (Laas) for it is they that call these expedients forms into existence in the organic being*” (Vaihinger 1965, 99). Pero esta misma utilidad para la práctica científica conduce al error común de que, una vez aceptada una ficción, su utilidad es tomada como un signo de su objetividad empírica o, bien se torna un dogma. Las ficciones contienen el peligro de ser tomadas como cosas reales, tienden a desdibujar la diferencia entre lo ficticio y lo real.

### I.5.1. La forma lingüística de la ficción

La teoría que Vaihinger pretende sostener, lo lleva a analizar la expresión lingüística de las ficciones, y determinar una forma gramatical específica para su enunciación, así como ocurre con las hipótesis. En este ámbito, la obra de Kant adquiere un rol esencial, en tanto le confirió una forma gramatical clara a las ficciones. Vaihinger concentrará su atención en la cláusula del ‘como si’, ‘*as if*’, con que Kant introduce las ideas regulativas. Así por ejemplo, la segunda formulación del imperativo categórico que indica obrar como si la ley moral pudiese tratarse de una ley de la naturaleza, pese a la imposibilidad de dicha suposición. “...*the ethical imperative is formulated in the statement that the rules are to be selected precisely as **If** they were to function as general laws of nature [...] I know very well that the rules of my conduct are no laws of nature, that there are not even laws for the majority of mankind, but I think and act as if they were universal laws of nature!*” (Vaihinger 1965, 291-292).

Pero ¿en qué consiste específicamente la acción que se realiza con la cláusula del ‘como si’? El análisis que lleva a cabo Vaihinger de esta cláusula lo hace a partir de un ejemplo de la geometría: “Toda línea curva es considerada (puede ser considerada, debe ser considerada) **como si** consistiese en un número infinito de pequeñas líneas rectas”, “...*every curved line is to be thought of (may be thought of, must be thought of) as if it consisted of an infinite number of infinitely small straight lines*” (Vaihinger 1965, 91). La expresión gramatical de la ficción, por medio del uso del ‘como si’, implica, en primera instancia, que se lleva a cabo una comparación: la línea curva es tomada ‘como’ una serie de infinitesimales, donde la partícula ‘como’ ejerce de comparador: la línea curva es, en los términos de Vaihinger, apercibida por medio de un constructo conceptual de infinitesimales. Sin embargo, es la incorporación del ‘si’, del ‘if’, lo que modifica el carácter de la comparación. Ya no es una simple comparación, ni una simple figura retórica, ni un tropo o una simple analogía.

Una comparación real ocurre cuando se comparan dos elementos que existen, sobre una base común, leyes comunes de estructura, por ejemplo, cuando el organismo humano se compara con el del gorila. Una analogía real sería la comparación de cuatro

secciones cónicas con otra. Un tropo sería, por ejemplo, la comparación de una línea torcida con el comportamiento de un delincuente. Pero la ficción, el ‘como si’, no es ni lo uno ni lo otro, tiene un carácter esquivo que lo deja a medio camino de las categorías que se disponen para describirla. *“It is, of course, not a simple comparison, not a mere trope, and yet it is not a real analogy. The comparison lies midway between a trope and a real analogy; in other words, between a rhetorical comparison and actual equivalence”* (Vaihinger 1965, 92)

Si fuese simplemente una analogía o un tropo, la partícula ‘como’ habría bastado. ¿Qué implica la adición del ‘si’ (*if*) al ‘como’ (*as*)? *“In the ‘if’ lies the assumption of a condition, and indeed, in this instance, of an impossible case. In this complex of particles there lies, in fact, the whole process of thought proper to a fiction.”* (Vaihinger 1965, 92). Si la partícula ‘si’ fuese utilizada como una cláusula condicional, la oración que hemos venido tratando podría haber sido utilizada así: “Si hubiesen infinitesimales, entonces la línea curva podría ser tratada como si estuviese compuesta de ellos”. En la cláusula condicional se plantea una condición imposible o irreal, pero lo característico de la ficción es que, pese a su imposibilidad, se hacen inferencias, pese a su imposibilidad lo postulado es mantenido formalmente. Entre el ‘como’ y el ‘si’ hay una proposición completa implicada, que mantiene la suposición pese a todas las dificultades. *“What, then, does it mean if we say that matter must be treated as if it consisted of atoms? It can only mean that empirically given matter must be treated as it would be treated if it consisted of atoms or that the curve must be treated as it would be if it consisted of infinitesimals. [...] There is, then a clear statement of the necessity (possibility or actuality) of an inclusion under an impossible or unreal assumption”* (Vaihinger 1965, 93). La cláusula del ‘como si’, se declara algo real pese a que se reconoce su imposibilidad, se compara lo dado, con aquello cuya imposibilidad o irrealidad es, al mismo tiempo, admitida.

Así, en el caso del imperativo categórico, Kant habría declarado que el imperativo categórico, pese a ser un producto de la pura razón, podría regir con la necesidad de una ley de la naturaleza. Pese a las diferencias ontológicas entre uno y otro

tipo de ley, Kant establece esta analogía y saca conclusiones relevantes para el ámbito práctico. “...*the ethical imperative is formulated in the statement that the rules are to be selected precisely as **If** they were to function as general laws of nature [...] I know very well that the rules of my conduct are no laws of nature, that there are not even laws for the majority of mankind, but I think and act as **if** they were universal laws of nature!*” (Vaihinger 1965, 291-292)

En el caso de la idea del mundo inteligible, Kant establece que no podemos saber nada de él pero, en su uso práctico, esta condición es sobrepasada y se establece la pertenencia de los seres racionales a él, a partir de la aceptación de la posibilidad de una ley moral que es universal y necesaria. “*On the one hand Kant maintains energetically that we know nothing at all of the world of things as such. When, on the other hand, he says that the world of things in themselves, consists of ‘intelligences’, we see in this only a piece of ‘symbolical anthropomorphism’, as Kant previously expressed it. The world of things is regarded as **if** it consisted of intelligences, and we ‘think’ ourselves as members of this fictional world of intelligences*” (Vaihinger 1965, 290).

Vaihinger concede a las ideas regulativas, en tanto ficciones, un rol heurístico en el trabajo científico, pese a ser conceptos contradictorios con la realidad y consigo mismos. A falta de ciertas explicaciones causales, las teorías científicas pueden reemplazarlas por ideas regulativas o ficciones. Estas pueden ser utilizadas siempre y cuando se reconozca su valor ficcional, y se acepte su carácter provisional, es decir, que sean reemplazadas en la medida que la observación de estados de cosas se vuelve más compleja y se obtienen hipótesis que se ajustan a estas observaciones. Su función consiste en permitir la continuidad explicativa de las teorías, facilitar la “comunicación lógica”, “*logical communication*” (Vaihinger 1965, 80), llevando a cabo ciertas deducciones a partir de ciertas analogías, las que confrontadas con la realidad no tienen un correlato. En este sentido, las ideas de la razón no designan nada real, no permiten ningún conocimiento objetivo de la realidad. El error en la ciencia consiste en tomar las ficciones o las ideas de la razón, como descripciones de estados de cosas reales, olvidando su carácter ficcional. “*The former [las semi-ficciones, R.L] are used more for*



logical “operations”, **the latter** [las ficciones, R.L.] **for “understanding”**; and while the semi-fiction lead us back to methodological motives, **the real fiction leads to those connected with theory of knowledge**. The first is more in the nature of an indirect method, the other more in the **nature of an incorrect concept**: the one is essentially ingenious, and substitutes something conceived for what is actually given ; the other is **essentially artificial and blends the given with the unthinkable**. Semi fictions assume the unreal, **real fictions the impossible**. The former avoid difficulties by deviating from reality, the latter, on the other hand, **create new difficulties and are much more free with the given**; for while the semi fiction only falsifies reality with the object of discovering truth, **the fiction proper makes reality incomprehensible”** (1965, 80). En la medida en que las ficciones modifican la comprensión de lo que es dado en la experiencia, implican una alteración de la comprensión habitual, de modo que lo que se entiende bajo la categoría de las ficciones ha de aparecer como imposibles, impensables, ‘*unthinkable*’. Mientras las semi-ficciones aún se mantienen dentro del marco categorial habitual, es decir, su valor crítico pasa por negar, desviarse o simplemente modificar los estados de cosas considerados reales, las ficciones estrictas crean un nuevo marco categorial que ha de aparecer como incomprensible respecto al primero. “*The former* [las semi-ficciones, R.L.] *proceed along byways and shot-cuts, the latter* [las ficciones, R.L.] *along forbidden paths. And finally, whereas semi-fictions modify what is given, real fictions infect it, to a certain extent, which elements which do not belong to it but yet serve to render it comprehensible”* (Vaihinger 1965, 81).

En los capítulos veremos la recepción que Habermas y Derrida llevan a cabo de las ideas de la razón. Tanto Derrida como Habermas harán un uso de las ideas de la razón que no puede ser descrito ni como regulativo ni como constitutivo, ni tampoco las reducirá, como Vaihinger, a meras ficciones o ilusiones, no serán sólo conceptos que sirven para mantener conexiones lógicas entre proposiciones científicas a falta de hipótesis empíricas.

Derrida recalcará que la idea de la razón no puede ser descrita como ficción, “...con un ‘como si’, no nos encontramos ni en la ficción de un futuro posible ni en la

*resurrección de un pasado histórico o mítico, ni tampoco de un origen revelado”* (Derrida 2002, 51). Derrida considerará la idea regulativa como un concepto que resulta ser “...una especie de fermento deconstructivo...” (2002, 26), que pone en entredicho supuestos del pensamiento filosófico contemporáneo, como la dependencia de todo concepto a una apertura lingüística que determina su sentido de una vez y para siempre.

Por su parte, Habermas considerará las ideas de la razón como supuestos pragmáticos que los hablantes han de sostener necesariamente al participar en contextos de acción comunicativas, es decir, se trata ya no de conceptos de una razón pura sino de una forma de vida situada históricamente, pero que no por ello queda anclada en una cultura particular. *“Como suposiciones idealizantes que no podemos evitar cuando entramos en procesos de entendimiento mutuo, son realmente efectivas, ya que organizan la comunicación; y, al mismo tiempo, son contrafácticas, en tanto que apuntan más allá del límite de las situaciones presentes. Como resultado, las ideas práctico-sociales de la razón son, al mismo tiempo, ‘inmanentes’ y ‘trascendentes’ respecto a las prácticas constitutivas de las forma de vida”* (McCarthy 1992, 36)<sup>4</sup>. El error, compartido por las ciencias del comportamiento que acceden en términos meramente objetivistas al análisis de las relaciones y por aquellas corrientes de pensamiento que Habermas designa como postmodernas y deconstructivas, es desnudar las ideas de la razón como meras ilusiones que las teorías filosóficas aún defienden en su forma de ideas puras. *“...las “ideas” kantianas siguen conservando, ahora en forma de sublimadas por medios pragmáticos, un doble papel. A la vez que se utilizan como pautas para la crítica, se las denuncia como substrato de una apariencia trascendental: ideales e ilusiones”* (Habermas 2003, 13)

La interpretación que harán estos autores de las ideas de la razón ya no podrá ser descrita como kantiana. En los próximos capítulos se tratará de mostrar en qué consiste lo específico de la apropiación de estos autores de dicho concepto.

---

<sup>4</sup>Citado por Habermas en (2003, 17-18)

## **CAPÍTULO II. JACQUES DERRIDA: LA IDEA REGULATIVA COMO ESTATUTO DE LA ‘DEMOCRACIA POR VENIR’.**

En el capítulo anterior se llevó a cabo una revisión del planteamiento kantiano en torno al concepto de idea regulativa o idea de la razón. El tratamiento de dicho concepto se centró en la *Crítica de la razón pura*; en el planteamiento de dicha obra se centrarán las objeciones y posibles coincidencias de los autores que se tratarán en los capítulos siguientes.

El presente capítulo tiene por fin desarrollar una reconstrucción del uso del concepto de idea regulativa como descripción del estatuto del concepto de ‘democracia por venir’, llevado a cabo por Jacques Derrida. Para ello nos adentraremos en ciertos textos centrales en que Derrida habrá desarrollado el concepto de democracia y preguntado por su estatuto. Inicialmente, la referencia al concepto de idea regulativa será negativa, en el sentido de que dicho concepto no describiría adecuadamente la democracia. Pero mostraremos que en ciertos lugares cruciales, Derrida se verá remitido a dicho concepto, desarrollando una cierta recepción de él, un acercamiento ‘oblicuo’, que lo llevará finalmente a un “...*hacer ‘como si’ no tuviese objeciones a los ‘como si’ de Kant*” (Derrida 2005b, 109).

### **II.1. Introducción.**

La obra de Derrida, desarrollada durante los últimos 50 años, ha considerado una variedad de temas que hacen difícil una síntesis de ella. Literatura, las obras centrales de la tradición filosófica, psicoanálisis, antropología y derecho son, por nombrar algunos, ámbitos donde se ha conducido su reflexión, que hará de ella, una obra inaprehensible bajo la forma de un corpus, un orden sistemático organizado, “*Del discurso derridiano sólo cabe deducir una dispersión, una différance: una estrategia general de la deconstrucción que se presenta como una técnica/práctica de intervención activa e innovadora que puede ejercerse no sólo en el terreno de la filosofía y de la literatura sino también en los más diversos ámbitos del pensamiento y de la actividad de*

*Occidente...*” (de Peretti 1989). Sin embargo, en obras como *De la Gramatología, La escritura y la diferencia* y *Márgenes de la filosofía*, Derrida desarrollará algunos conceptos claves en torno a los cual llevará a cabo esa diseminación de tópicos de investigación durante las últimas seis décadas.

El programa derridiano, encuentra su origen en el intento de desestabilizar las presuposiciones centrales del pensamiento filosófico occidental. En *De la Gramatología*, este intento comienza con la conmoción de la supremacía de la palabra y la voz por sobre la escritura, y lo conducirá a una crítica y un repensar los conceptos esenciales de la metafísica que se sostienen sobre la supremacía de la voz por sobre la escritura. La figura moderna de la conciencia como fuente de todo conocimiento, encontraría su origen en la antigüedad griega, basada en la relación interna entre la voz y el alma: la conciencia adquiere presencia por medio de su manifestación en la voz, en su expresión por medio de signos. “...la esencia de la ‘phoné’ sería inmediatamente próxima de lo que en el ‘pensamiento’ como logos tiene relación con el ‘sentido’, lo produce, lo recibe, lo dice, lo ‘recoge’ [...] Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el logos una relación de simbolización convencional” (Derrida 2005a, 17). La relación interna, la expresión que lleva a cabo la voz de los estados internos del alma, garantizan la expresión sin distorsiones, el lenguaje hablado garantizaría una vía de expresión del significado que descansa en el alma. “En todos los casos la voz es la más próxima del significado, ya sea que se lo determine rigurosamente como sentido (pensado o vivido) o menos precisamente como cosa. Frente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir a la cosa misma (ya sea que se lo realice según el gesto aristotélico que acabamos de señalar o según el gesto de la teología medieval que determina la res como cosa creada a partir de su eidos, de su sentido pensado en el logos o entendimiento infinito de Dios), todo significante, y en primer lugar el significante escrito, sería derivado” (Derrida 2005a, 17-18).

Por medio de la voz, el sujeto establece una relación consigo mismo, es la expresión de la conciencia interna que sale al mundo, que se le presenta como dada, sin

ningún tipo de distorsión; al oírse hablar la conciencia se identifica a sí misma sin necesidad de un significante distinto. La escritura, en tanto mediación de la voz y el habla, como exterioridad del sentido, ha de ser rebajada y relegada a una simple función secundaria del habla. Al hilo de esta distinción entre voz y escritura, donde la voz aparece como la categoría superior, Derrida sacará a la luz un sistema de distinciones que operan en la metafísica, en las cuales siempre un término es ubicado jerárquicamente sobre el otro, donde uno es plenitud, mientras el otro denota una caída, una pérdida de la racionalidad que denota el primero: presencia/ausencia, inteligible/sensible, dentro/fuera, significado/significante.

La superioridad que se da a la palabra hablada, a la expresión de la conciencia, supone la posibilidad de una transparencia en el lenguaje, la presencia de un sentido trascendental, sentido previo que da razón y sentido a todos los juicios, una razón última que marca la relación inmediata entre la conciencia consigo misma por medio de la voz. En cambio la escritura, como sistema de signos escritos, como mediación y caída de la voz, no posee ningún sentido constituyente, es simple derivación, copia o imitación de lo original. Esta diferencia jerarquizada entra al pensamiento del lenguaje por medio del concepto de signo como la distinción entre significado y significante, donde el significado, el sentido mentado requiere ser expresado en el significante, que resulta ser una simple reproducción *“La ciencia semiológica o, más limitadamente, lingüística, no puede mantener la diferencia entre significante y significado –la idea misma de signo– sin la diferencia entre lo sensible y lo aquí inteligible, por cierto, pero tampoco sin conservar al mismo tiempo, más profunda e implícitamente, la referencia a un significado que pudo ‘tener lugar’, en su inteligibilidad antes de toda expulsión hacia la exterioridad del aquí abajo sensible”* (Derrida 2005a, 20). Este conjunto de prejuicios son denominados por Derrida como logocentrismo, que ha constituido el conjunto de la metafísica y todo lo que ella ha descrito, *“El saber occidental se produce a partir de la escritura fonética que convierte a la escritura como mera técnica auxiliar de la significación y privilegia la voz como depositaria única del poder del sentido: el*

*logocentrismo viene a ser, por lo tanto, la metafísica de la escritura fonética” (de Peretti 1989, 20).*

No es posible llegar y abandonar, dejar de lado, estos prejuicios, estos son constitutivos del pensamiento occidental e, incluso, la propia crítica hace uso de ellos; de lo que se trata de conmovir esos cimientos, des-sedimentarlos, mostrar las capas de significados de los que están determinados, deconstruirlos. *“Los movimientos de la deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una determinada manera, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo desde la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo” (Derrida 2005a, 32-33).* Si la historia de la metafísica, leída como la época del logocentrismo, ha sido el sostener la superioridad de una categoría a costa de decretar la secundariedad, la decadencia, la impureza, la dependencia de otra categoría, tal deconstrucción habrá de mostrar en qué medida, la diferencia entre una y otra categoría son artificiales, y esconden una serie de presupuestos.

### **II.1.1. La *différance***

El punto de acceso a esta problemática Derrida lo consigue por medio de la obra de Saussure, que define la lengua como un sistema organizado como una totalidad de diferencias y relaciones entre sus partes. El objeto de la lingüística corresponde al signo, que es la unidad de significado y significante, que reemplazan, respectivamente, el concepto, es decir, el sentido mentado, y la imagen de un fenómeno material. A la vez, todo signo se constituye en torno a las diversas relaciones con los otros componentes del campo, es decir, el signo está surcado de relaciones que lo constituyen como tal. El signo se inserta y adquiere sentido en *“...un sistema de significaciones cuyo valor reside en las diferencias entre sus elementos” (de Peretti 1989, 71);* el proceso que determina

el significado de algo supone una serie de relaciones que hacen que el signo en cuestión no tenga sentido por sí mismo, sino que depende de una serie de remisiones, en una serie de diferencias. “...*el sistema de los signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de los términos. Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta de núcleo, sino por la red de oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros*” (Derrida 1998a, 46).

Si el signo completo está constituido por una serie de relaciones de diferencia con otros elementos del sistema de la lengua, entonces en la lengua no existen más que diferencias, el signo no remite a ningún valor autorreferencial, que exista con independencia al sistema lingüístico, todo significado o significante es el resultado de las diferencias que comporta el sistema. “*Extraeremos como primera consecuencia que el concepto de significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior de cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias*” (Derrida 1998a, 46). Estas determinaciones ponen en cuestión cualquier intento de establecer el significado como significa literal, es decir, suponer el significado como una unidad que se puede identificar a sí misma, sin referencia a otros significados. El significado sólo adquiere sentido por su inserción en un plexo de otros significados, otros conceptos, en un plexo de relaciones de diferencias.

Esta determinación de Derrida lo diferencia de los supuestos de la teoría habermasiana. Como se mostrará en el próximo capítulo, Habermas sostiene inicialmente el supuesto de que los actos de habla poseen un significado literal, es decir, que expresan su significado de forma unívoca, por medio de sus propios componentes. Este carácter ‘autoidentificadorio’ de los actos de habla implica que, para comprender su significado, no es necesario considerar el contexto en que se insertan. Mientras Derrida sostiene la imposibilidad de un significado literal desde las primeras determinaciones de su teoría, Habermas sólo se percatará del carácter problemático de este supuesto con el

desarrollo de su teoría, en específico, con la introducción del concepto de mundo de la vida.

Tanto el sistema de la lengua en su conjunto como el signo quedan constituidos por estas diferencias, que no son dadas de una vez y para siempre, sino que ellas mismas se reproducen y modifican por medio de otras diferencias. Para dar un término a este movimiento, esta actuar de las diferencias, Derrida utiliza la palabra '*différance*'<sup>5</sup>. "*Lo que se escribe como 'différance' será así el movimiento de juego que 'produce', por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la différence que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La différence es el 'origen' no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre 'origen', pues, ya no le conviene*" (1998a, 47)

Por medio de la *différance*, Derrida designa el movimiento de diferir de los distintos signos, es la operación basal para toda producción de significado, que ya no puede ser controlada o regulada por ningún tipo de saber, ni pertenece al orden de las facultades de un sujeto sobre un objeto. La *différance* designa el movimiento de las diferencias que permite constituir históricamente un sistema de diferencias y que, por tanto, se encuentra a la base de toda producción de significados.

Con el término '*différance*' Derrida introduce un cierto juego de palabras, con otra expresión que tiene una misma pronunciación, '*différence*'; la homofonía entre '*différence*' y '*différance*' descansa en una falta ortográfica que es imperceptible a menos que se haga referencia a la palabra escrita, a un texto que, como en *La différence*, vaya ejerciendo una vigilancia sobre la palabra hablada, vaya introduciendo notaciones para indicar si la palabra se dice con 'e' o con 'a': "...yo no puedo hacerles saber por mi

---

<sup>5</sup> El término *différance* se traduce al español de diversas maneras de acuerdo al traductor. Por ejemplo, Óscar de Barco y Conrado Ceretti lo traducirán como 'diferancia', en *De la Gramatología (2005a)* para hacer referencia al juego de palabras que Derrida lleva a cabo con el término y a la vez, modificar las mismas letras que se requieren en el francés para el juego entre '*différence*' y '*différance*'. En otros casos, José Martín Arancibia traducirá el término como 'diferenzia', término que repetiría el juego de la falta de ortografía que se da en lengua francesa con la palabra española 'diferencia'. En el marco de la presente tesis, se ha preferido la elección que hace Cristina de Peretti (por ejemplo, *Canallas 2005b*), de mantener la palabra francesa, como término técnico



*discurso, por mi palabra proferida en este momento ante la Sociedad Francesa de Filosofía, de qué diferencia hablo en el momento en que hablo”* (Derrida 1998a, 40). Con este gesto, Derrida muestra realizativamente que la escritura no es fonética, la escritura tiene su principio en el uso de unidades no fonéticas. A partir de él, Derrida condensa la crítica al fonocentrismo *“La escritura llamada fonética no puede en principio y de derecho [...] funcionar, si no es admitiendo en ella misma ‘signos’ no fonéticos (puntuación, espacios, etc.) de los que se dará cuenta en seguida, al examinar la estructura y la necesidad, que toleran muy mal el concepto de signo...”* (1998a, 41), y a todo privilegio a la sensibilidad para determinar el significado de un signo *“...desde ese punto de vista, la diferencia marcada en la ‘diferencia’ entre la e y la a, se desnuda a la vista y al oído, sugiere que felizmente es preciso dejarse ir aquí a un orden que ya no pertenece a la sensibilidad”* (1998a, 41).

Todo aquello que se da como presente, como signo dado, no es posible sino como la relación otros elementos del sistema de la lengua. Estas relaciones constitutivas, esta *différance*, se dan en dos niveles, confluyen en ella dos sentidos posibles. Diferir referirá a introducir una demora, un retraso, un dejar para más tarde, un tomar en cuenta el tiempo para introducir un rodeo, operación a la que Derrida llamará ‘temporización’. *“Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del ‘deseo’ o de la ‘voluntad’, efectuándolo también en un modo que anula o temple el efecto”* (Derrida 1998a, 43). Un segundo sentido del diferir, refiere al no ser idéntico, al introducir una diferencia con otro, distinguir uno y otro, al que Derrida llamará ‘espaciamento’. Estas dos modalidades del diferir confluyen en todo proceso de significación: la temporización muestra que no hay un presente sino en relación de diferencia con elementos de pasados y una referencia a un futuro, *“...si cada elemento llamado ‘presente’, que aparece en la escena de la presencia, se relación con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el*

*presente por esta misma relación con lo que no es él...*” (1998a, 48). Por su parte, para que un elemento se aparezca como presente requiere la diferenciación con otro, que lo distinga, requiere la formación de un espacio o un intervalo, ‘espaciamiento’, hacer un espacio, hacer lugar para otro y para sí. *“Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir tiempo del espacio (temporalización)* (1998a, 48).

De esta forma, no sólo el signo y el sistema de signos se constituyen a partir de diferencias, no sólo ellos existen como presencias que difieren un pasado y un futuro, por medio de la operación de la *différance*, sino que ella misma, lo constitutivo, el origen, lo fundante, no puede darse como presencia simple, sino que es el rastro de una serie de relaciones, de ‘huellas’, de otras operaciones que, a la vez, difieren como espaciamiento y temporización. Todo aquello que se da como presente supone la retención de diferencias, y a la vez estas diferencias son trazadas por otra presencia no presente, que se encuentra referida por la *différance*, que la mantiene como una ausencia que se ejerce sobre el signo presente. Se trata entonces de huellas de la ausencia de otro signo, huellas de una huella que a la vez remiten indefinidamente a otra huella, donde nunca hay algo así como un elemento existente por sí mismo, que contenga el movimiento de la huella, que ya no dependa de la huella. *“La ausencia de otro aquí-ahora, de otro presente trascendental, de otro origen del mundo apareciendo como tal, presentándose como ausencia irreductible en la presencia de la huella, [...] he aquí toda la historia, a partir de lo que la metafísica ha determinado como lo ‘no-viviente’ hasta la conciencia, pasando por todos los niveles de la organización animal”* (Derrida 2005a, 61).

La *différance* como diferir que produce una huella que no concluye o que no tiene un origen no determinado, abarca entonces todo el ámbito de lo dado en el sistema

de diferencias que constituye a la comprensión metafísica occidental. *“La huella (pura) es la diferencia. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. Inclusive aunque no exista, aunque no sea nunca un ente-presente fuera de toda plenitud, su posibilidad es anterior, de derecho, a todo lo que se denomina signo (significado/significante, contenido/expresión, etc.) concepto u operación, motriz o sensible”* (Derrida 2005a, 81-82).

La *différance* abarca todo el ámbito de la experiencia, todo signo en general, abarca incluso aquello que es lo dado como ‘ente-presente’, como objeto existente. Con ello, el lenguaje, en tanto sistema de las diferencias, no requiere el referente para significar: el signo escrito, en su repetibilidad o iterabilidad, trasciende no sólo al autor y al destinatario de su emisión, sino también al referente concreto, de una comunicación presente. El sistema de las diferencias permite que el signo lingüístico o el escrito, trasciendan cualquier situación de emisión presente, y los referentes concretos en que fueron tocados. *“Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la permanencia no-presente de una marca diferencial separada de su pretendida “producción” u origen. Y yo extendería esta ley incluso a toda “experiencia” en general si aceptamos que no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadenas de marcas diferenciales”* (Derrida 1998d, 359). El referente se reduce a la producción de significado que la *différance* lleva a cabo ininterrumpidamente. La operación de la *différance*, su diferir indefinido e inevitable, como producción del sentido, subordina el referente u objeto, pues su representación y sentido aparentemente presente, dependen también de la *différance* *“La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente”* (Derrida 2005a, 61). Es una característica estructural del signo o símbolo, liberarse de las referencias a lo presente, el poder significar y referir ausencias,

“...el poder formarse y poder funcionar como referencia vacía o separada de su referente” (Derrida 1998d, 360)

Con ello, la *différance* es ‘anterior’ a la constitución de aquello que se da como con sentido, como presente, es el origen no presente de toda significación, es decir, la huella que ya no encuentra ninguna instancia ajena a su devenir indefinido “*Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es un signo*” (Derrida 2005a, 64); no hay ninguna unidad que garantice un significado estable y autorreferencial, llámese intencionalidad, significado literal o referente, que escape al ir y venir del diferir. “*La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la différence que abre el aparecer y la significación*” (Derrida 2005a, 84-85)

### **I.1.2. El ‘texto’ y la indeterminación del contexto**

El dominio de la *différance* se torna un conjunto cuyos límites ya no pueden aparecer dados de una vez y para siempre; ello llevará a Derrida a oponerse al estructuralismo clásico, que percibe la lengua como una sistema de signos dados de antemano al sujeto, sistema compuesto por una cantidad de elementos finitos, posibles de formalizar en cierto número de proposiciones finitas. Derrida sostiene que la *différance*, como movimiento continuo del diferir de los signos, como movimiento ininterrumpido de la huella, no puede ser delimitado, está abierta a una incesante diseminación de significados, de nuevas diferencias, que vuelven en la práctica infinita la cantidad de elementos del sistema. Producto de las diferencias entre los elementos del sistema, hay un juego que no puede ser detenido porque la *différance*, su no-origen, no es un centro fijo o estable, todo signo es signo de otro signo.

Al operar la *différance* como una incesante producción de diferencias, en tanto espaciamiento, todo signo se encuentra traspasado de envíos y re-envíos a otros signos, tal que cada signo aparentemente presente se nos da sólo por medio de una serie de remisiones a otros no-presentes. De este modo, producto del ‘juego’ continuo de las

diferencias, no habría un signo que pueda determinarse como necesario, no habría una huella que sea la huella originaria, todo signo tendría un carácter arbitrario, no existe un significado que se sostenga sin relación a otros elementos. “*Se podría llamar juego a la ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, vale decir como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia.*” (Derrida 2005a, 64-65).

La *différance*, en su diferir ininterrumpido, produce una red inabarcable de significados, ella no posee ni un principio ni un fin, cada uno de los elementos del sistema sostiene el sentido del otro, es decir, está estructurado de forma holística<sup>6</sup>; a esta estructura de diferencias ya no puede ser caracterizada como un sistema, sino que Derrida la llamará ‘texto’, como este plexo de todas las diferencias “*El texto es tejido, entramado, red nodal de significaciones que remite a y se entrecruza con otros textos de forma ininterrumpida*” (de Peretti 1989, 144). Esta red, el ‘texto’, no puede ser caracterizado como sistema pues no posee fronteras estables, producto del diferir de las relaciones entre elementos los límites del texto se expanden indefinidamente. “*Lo que todavía denomino ‘texto’ por razones parcialmente estratégicas [...], no sería ya, desde ese momento, un corpus finito de escritura, un contenido enmarcado en un libro o en sus márgenes, sino una red diferencial, un tejido de huellas que remiten indefinidamente a algo otro, que están referidas a otras huellas diferenciales*” (Derrida 1986, 152)<sup>7</sup>.

El reconocimiento de la estructura inabarcable del texto, a partir de cual todo significado o signo adquiere su sentido, es el reverso de la imposibilidad de sostener un significado literal o un sentido trascendental que se mantiene estable, a partir del cual se

---

<sup>6</sup>Lafont introduce el ‘holismo del significado’ como un rasgo de la pragmática universal de Habermas, rasgo del que Habermas no sacará las conclusiones sino a partir de las críticas que la propia Lafont llevará a cabo en el texto *La razón como lenguaje* (1993). El ‘holismo del significado’ remite a una de los temas tratados con mayor relevancia por la filosofía analítica durante el siglo XX. Lafont toma como referente para tratar este supuesto, el trabajo de J. Searle, en *Expresión and meaning* (Cfr. Lafont 1993, 165-170). El holismo del significado indica que el significado tiene aplicación sólo en relación con un conjunto de asunciones contextuales o de fondo. Estos supuestos de fondo (*background assumptions*) se caracterizan por ser indefinidos en número; estar relacionados internamente entre ellos, es decir, la inteligibilidad de uno depende del resto de las suposiciones; ello implica que su uso sólo es posible en esa red de significados en la que se encuentran ya siempre insertos.

<sup>7</sup>Citado por de Peretti en (1989, 169)

podría sostener un origen incondicionado. Esta estructura del texto pone a la vista que todo significado se determina de acuerdo a la red de diferencias en las que se inserta, puede siempre ser desplazado a nuevas situaciones a nuevos contextos que transforman el significado inicial. *“Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablando o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto”* (Derrida 1998d, 361-362).

A diferencia de Derrida, que reconoce y acepta la determinación del significado producto de una red de diferencias en las que se inserta, en el capítulo III se mostrará que Habermas no se hará consciente de este supuesto en su teoría sino una vez que concluya *Teoría de la acción comunicativa*. Con el concepto de mundo de la vida se hará claro que el significado de los actos de habla depende de un saber de fondo que está *“...holísticamente estructurado, cuyos elementos se remiten unos a otros”* (Habermas 1999a, 430), y que se reproduce en la práctica comunicativa cotidiana. El rol del mundo de la vida se tornará problemático para Habermas, pues hará depender el entendimiento y la comprensión de los actos de habla de este saber de fondo.

Derrida, por su parte, saca las conclusiones de este holismo del texto, es decir, que el significado se encuentra determinado por las relaciones con otros elementos de la red de diferencias. Derrida reconoce que cualquier intento de formalizar este plexo de diferencias, de reconstruir y hacer accesible por medio de un análisis en un número de enunciados finitos, los componentes de este saber, es imposible por principio, *“...un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien en qué no está nunca asegurada o saturada su determinación”* (1998d, 351). El texto está compuesto por una red de diferencias entre sus elementos, y estas diferencias son prácticamente infinitas, pues la *différance*, por medio del diferir como producción de significado, provoca un ‘juego’ de los elementos, lleva a cabo ‘sustituciones infinitas’ de estas relaciones, y por tanto, no son reducibles a un número de enunciados finitos de una teoría. El texto no es

formalizable o reconstruible por otro motivo, a saber, que en la medida de que sus componentes se encuentran enlazados por un tejido de huellas de otros elementos, por una red de huellas de la ausencia de otros significados, no es posible por tanto, identificar unidades de análisis discretas, pues toda unidad depende de las diferencias con otros elementos, de ahí que el contexto no puede asirse de forma completa, o ‘saturar’ su descripción. “...*la totalización ya no tiene sentido entonces, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo –a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito-excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un juego, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura del conjunto finito*” (Derrida 1989, 396-397).

Si el texto no puede ser analizado en unidades discretas pues sus límites se desdibujan por el propio diferir ininterrumpido, por la huella que constituye cada elemento, entonces la unidad que explica el significado debe ser el texto en su conjunto, el sistema de signos del que los elementos dependen. En el caso de la deconstrucción, esta totalidad significativa corresponde a la tradición metafísica occidental. “...*este índice y algunos otros (de una manera general el tratamiento del concepto de escritura) nos ofrecen ya el medio seguro para comenzar **la deconstrucción de la mayor totalidad –el concepto de episteme y la metafísica logocéntrica-** dentro del cual se han producido, sin plantear nunca el problema radical de la escritura, todos los métodos occidentales de análisis...*” (Derrida 2005a, 60), ó como lo plantea Cristina de Peretti, “... *la totalidad del lenguaje-experiencia, a lo que también llama texto general, global, que carece de fronteras y en cuya interpretación el hombre está implicado continuamente. La escritura, la archi-escritura o el texto designan, de hecho, toda una época o cultura y, por ello, Derrida puede afirmar que “no hay nada fuera de texto”, de un texto que es asimismo la historia*” (1989, 85-86).

Lo que caracteriza a la metafísica occidental no es tan sólo el intento de poner esconder el carácter constitutivo de la escritura, de declararla un simple instrumento sino que ello ocurre porque la escritura muestra el carácter diferencial de todo signo. La metafísica occidental es logocentrismo, corresponde al intento de negar la operación de

la *différance*, negar que lo presente corresponde, más bien, al efecto de una ausencia, a la huella de las ausencias de otros elementos que provocan toda significación. La metafísica occidental se caracteriza por el intento de disimular la constitución a partir de la *différance*, “...una metafísica cuya historia debió tender toda hacia la reducción de la huella” (Derrida 2005a, 92), y por tanto, que se orienta a la búsqueda de aquella instancia que garantiza una identidad del significado ajena al devenir de la huella, con conceptos como Dios, verdad, Ser, presencia para sí del cogito o autoconciencia, “Hemos identificado el logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprimible de dicho significado trascendental” (Derrida 2005a, 63).

El sentido y el significado sólo son el resultado del tejido de diferencias que se enmarcan en una determinada tradición, situada históricamente, en un tiempo determinado, en una cultura determinada. “Si las palabras y los conceptos sólo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, no puede justificarse su lenguaje, y la elección de los términos sino en el interior de una tópica y de una estrategia históricas. La justificación nunca puede ser absoluta y definitiva. Responde a un estado de fuerzas y traduce un cálculo histórico” (Derrida 2005a, 90). El análisis de Derrida pretende sacar a la luz aquellas categorías que ejercen con mayor fuerza su determinación en la tradición occidental, aquellas que definen el marco de una ontología que definen la interpretación de todo lo que acontece, como ocultamiento de la escritura, como el borrar de la huella a favor de un saber último, es decir, el predominio de las categorías de la presencia.

Pero si la propia deconstrucción se encuentra situada en esta época metafísica que se intenta poner en cuestión, en una tradición cultural que, por medio de su marco categorial, determina su interpretación bajo el nombre de ‘metafísica de la presencia’, la deconstrucción se enfrenta al problema de determinar la posibilidad de generar nuevos significados, por ejemplo, modificar o desplazar las interpretaciones que privilegian la idea de significados autorreferenciales en pos de la explicitación de la huella originaria. “... una ciencia de la escritura semejante corre el riesgo de no nacer nunca como tal y



*con ese nombre. De no poder definir nunca la unidad de su proyecto y con ese nombre. De no poder describir el discurso de su método ni describir los límites de su campo. Por razones esenciales: la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de los más diversos conceptos de la ciencia y de la escritura está **en principio, más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época histórica-metafísica** cuya clausura no hacemos más que entrever y no decimos su fin. La idea de ciencia y la idea de escritura –por consiguiente también la idea de ciencia de la escritura- **sólo tienen sentido para nosotros a partir de un origen y en el interior de un mundo a las cuales ya han sido asignados un cierto concepto de signo [...] y un determinado concepto de relaciones entre habla y escritura**” (Derrida 2005a, 9).*

En el texto *Los fines del hombre* Derrida intenta delinear dos posibles alternativas, que finalmente deben ser realizadas juntas: por un lado, utilizar la *différance* para desplazar los significados tradicionales “...utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua. El riesgo aquí es confirmar, consolidar, o relevar sin cesar en una profundidad siempre más segura aquello que se pretende deconstruir” (1998c, 173); una segunda alternativa, buscar las rupturas, las discontinuidades, pero corriendo el riesgo de suponer que todo quiebre es necesariamente un ruptura respecto a una tradición metafísica en la que la deconstrucción se encuentra ya siempre, es decir, esta estrategia puede terminar “...habitando más ingenuamente, más estrechamente que nunca el adentro que se declara desertar, la simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el “nuevo” terreno sobre el más viejo suelo” (1998c, 173). El proyecto de deconstrucción no puede ser simplemente un dejar de lado los conceptos previos o declararlos inútiles o fuera de orden. La deconstrucción opera con los mismos conceptos que ella pone en cuestión, moviéndolos fuera de su foco, provocando espaciamientos en ellos, acercándose de forma oblicua a ellos. En este sentido, la deconstrucción misma no es una superación del logocentrismo. No se trata de una simple inversión de las oposiciones jerárquicas, donde el término tradicionalmente devaluado adquiere una relevancia nueva, puesto que, de forma invertida, se estaría instaurando una nueva jerarquía, un nuevo intento de borrar la

huella que constituye todo signo. “*La deconstrucción derridiana no es un propuesta de salir de la metafísica por un gesto voluntarista, tampoco de un olvido del peso de la tradición que no puede ser obliterada, borrada programáticamente. Se trata de marcar y aflojar los límites del sistema, trastornar el edificio en sus propios desajustes*” (Ferro 2009, 90)

Esto abre un problema a la deconstrucción: si ella no puede más que vislumbrar, delinear atisbos y luego intentar desplazar los supuestos sobre los que se sostiene la tradición occidental, una comprensión del mundo; si todo efecto de diferencia, todo diferir se produce dentro de los marcos de interpretación de la metafísica occidental, “*Para nosotros, la *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son todavía, en tanto que nombres, metafísicos*” (Derrida 1998a, 61); si todo lo que acontece se produce bajo una pre-comprensión ya siempre dada de las cosas, si el mundo ya viene interpretado bajo un conjunto de categorías, entonces ¿cómo puede ser que se tenga la experiencia de lo otro, aquello que no pertenece a nuestra comprensión, aquello que la desafía, sin reducirlo a lo propio, a lo próximo? “*Tal vez la meditación paciente y la investigación rigurosa acerca de lo que aún se denomina, provisoriamente, la escritura [...] sean el vagabundeo de un pensamiento fiel y atento al mundo irreductiblemente **por venir** que se anuncia en el presente. El **porvenir** sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la **normalidad constituida** y, por lo tanto, no puede anunciarse, **presentarse**, sino bajo el aspecto de la monstruosidad*” (Derrida 2005a, 10).

Aquello que proviene desde otra tradición metafísica, que sobrepasa los límites de la comprensión familiar, vendrá desde un porvenir. En tanto no puede ser interpretado por las categorías de la tradición que rige, aquello que viene desde afuera debe ser ‘monstruoso’ pues no pertenece a los límites o márgenes de aquello que viene con dado sentido, aquello que viene desde fuera de las fronteras de una tradición, el otro, no puede ser anticipado con un nombre, “*Una sacudida radical no puede venir más que de afuera.[...] Esta sacudida se desarrolla en la relación violenta del todo del Occidente con su otro, ya se trate de una relación lingüística (donde se plantea inmediatamente la*

*pregunta de los límites de todo lo que reconduce a la cuestión del sentido del ser), o ya se trate de relaciones etnológicas, económicas, políticas, militares, etc.” (Derrida 1998c, 172). Esto otro que viene, el acontecimiento, que remite a otras categorías que no rigen en nuestra época metafísica, en la medida que no reproduce patrones de interpretación, en tanto que no se reduce a lo familiar, puede ser aquello que sorprende, puede ser algo nuevo e inesperado. “...sólo por esta interrupción del régimen hermenéutico que incluye una programación de los sentidos ocurre una apertura a un “futuro” o “acontecimiento” que no es, meramente, otro “mañana”” (Cohen 2005, 23).*

Este problema se traslada a lo político, por medio del concepto de democracia. El concepto de ‘democracia por venir’, con la unión del término ‘democracia’ con el sintagma ‘por venir’, ponen a la vista el carácter político de la experiencia del otro, que viene a conmocionar las estructuras que hacen posible la interpretación del mundo, el acontecimiento. Así lo planteará brevemente, en una primera aparición del término ‘democracia por venir’, en el prefacio de *Du Droit a la Philosophie*. “...en el nombre de la democracia cuyo **ser por venir** no es simplemente el mañana o el futuro, sino más bien **una promesa de acontecimiento y el acontecimiento de una promesa. Un acontecimiento y una promesa que constituyen lo democrático: no presentemente, sino en un aquí-ahora cuya singularidad no significa la presencia o la presencia a sí**” (Derrida 1990, 70-71).<sup>8</sup>.

A partir de los años noventas, Derrida hará explícita su meditación sobre la democracia, y desarrollará la noción de ‘democracia por venir’, ocupando un lugar central en sus publicaciones. En la presente tesis se mostrará que ‘democracia por venir’ y el concepto de idea regulativa irán de la mano, inicialmente de forma negativa, para concluir en una recepción con reservas del concepto de idea regulativa para referir al estatuto de la ‘democracia por venir’.

---

<sup>8</sup>Citado en (Contreras 2008, 199)

## II. 2. El otro cabo

La revisión que se hará del uso que hace Derrida del concepto de idea regulativa para determinar el estatuto de la democracia, nos lleva a iniciar este recorrido en el texto *El otro cabo*. Este trabajo contiene una suerte de guía o ruta de investigación que seguirá Derrida en torno a la crítica y deconstrucción del concepto de democracia, a partir de los años 90 hasta el final de sus días. *El otro cabo* editado el año 1991, reúne una conferencia dada por Derrida el año 1980, bajo el nombre *El otro cabo. Memorias, respuestas y responsabilidades*, que versa sobre la identidad cultural europea, que incluyó no sólo a filósofos como Gianni Vattimo o Agnès Heller, sino también escritores como José Saramago y Fernando Savater. Junto con este texto, se incluye una entrevista llevada a cabo con Oliver Salvatori y Nicolas Weil, publicada inicialmente el año 1989, titulada *La democracia, para otro día*.

*El otro cabo* está orientado por la pregunta por una posible identidad europea, toda vez que Europa, a inicios de los años 90 se ve conmovida por una serie de hechos políticos que llevan a modificar la organización política que había tenido a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, y la aparición de los Estados Unidos y Rusia como las nuevas potencias mundiales. La unificación de Alemania Federal y Alemania Democrática, y el derrumbe del bloque soviético y la formación de nuevos estados, así como la masiva llegada de inmigrantes desde África y Sudamérica guiados por la esperanza de una mejora en las condiciones de vida, ponen a Europa en su conjunto por la pregunta por su rol histórico, por el sentido de la unidad cultural que, hipotéticamente, habría tenido Europa.

La autocomprensión europea habría estado determinada por considerarse como un faro cultural para el mundo, una suerte de fin al cual las distintas sociedades apuntan, como una especie ideal democrático que orientaría al resto del mundo; esta descripción de lo europeo habría estado a la base de una tradición eurocéntrica, que Derrida habría considerado necesario deconstruir (Powell 2008). Los hechos políticos mencionados anteriormente y la llegada de inmigrantes que durante décadas se han asentado en las ciudades europeas introduciendo nuevas costumbres y valores, llevan a una

incertidumbre en torno a esta identidad, a los límites y fronteras de Europa luego de la guerra fría, se trataría de “...*la experiencia del extraño en Europa, proyectando una Europa en la que los nuevos ciudadanos internacionales puedan encontrar su sitio...*” (Powell 2008, 226). ¿Y si ya no fuese posible referir a nada específico bajo el nombre de Europa?

La hipótesis de este texto consistirá en que, en oposición a la pretensión de determinar una identidad europea, una única forma de lo europeo, lo propio de la cultura europea es su apertura a una pluralidad de comprensiones, “...*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma. No el no tener identidad, sino no poder identificarse, decir ‘yo’ o ‘nosotros’, no poder tomar la forma del sujeto más que en la no-identidad consigo o, si ustedes lo prefieren, en la diferencia consigo*” (Derrida 1992, 17). Europa ya no puede apelar a una comprensión determinada de sí misma, porque su mismidad, su propio ser, está dividido, incluye diferencias consigo misma.

Europa se encuentra ante la necesidad de darse una dirección, un cabo, que sea su rumbo propio. Para ello, puede tomar el rumbo de lo que siempre habría sido, la identidad cultural europea como capital del mundo, una suerte de eurocentrismo. Frente a esta identificación tradicional, basada en su historia supuesta, Derrida interpreta la apertura de otra posibilidad para comprender lo europeo: la necesidad de darse un rumbo, un nuevo cabo, sería precisamente lo propio de la cultura europea; Europa tendría consigo, ya en su propia experiencia histórica, la experiencia de lo otro, de un nuevo rumbo siempre abierto, de un moverse sin un sentido determinado de antemano. “*¿Y si Europa fuese eso, la apertura a una historia en la que el cambio de ‘cap’, el cambio de rumbo, la relación con el otro ‘cap’ o con lo otro del ‘cap’, se experimenta como siendo en todo momento posible?*” (Derrida 1992, 22).

Se produce entonces una paradoja en la propia necesidad de identificar a Europa: fijar una nueva identidad de sí, pero dicha identidad ha de permitir nuevas interpretaciones, ha diferir consigo misma. “*La orden nos divide, en efecto, nos pone siempre en falta o en defecto, puesto que desdoble el **hay que**; hay que convertirse en guardianes de una idea de Europa, **pero** de una Europa que **consiste precisamente en***

*no cerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente hacia lo otro que no es ella, hacia el otro ‘cap’ o el ‘cap’ del otro...*” (Derrida 1992, 30). Más que aceptar o rechazar, continuar u oponerse a lo otro, la pregunta por la identidad intentaría responderse a partir de la alteridad, ubicándose a partir de los nuevos rumbos que Europa podría tomar.

Esta pregunta se da a partir de la incertidumbre de las consecuencias de un nuevo orden europeo. Incertidumbre desde la cual Europa ha de responder ya, se requiere una respuesta urgente, ahora. Pero este ‘ahora’ no sería ninguna forma del presente, ni un futuro ya previsto, un futuro que adopta la forma de un presente. La pregunta se vuelve urgente, un ‘ahora’, porque ese ahora designa la ausencia de una determinación o un plan al cual atenerse, sobre el cual responder, no hay una respuesta ya dada, “...**creo que esto tiene lugar ahora.** (Pero hay también que empezar a pensar, por eso, que ese ‘ahora’, no sería ni presente, ni actual, ni el presente de alguna actualidad). No es que esto ocurra, o que haya ocurrido ya, no es que esto esté ya dado en el presente. Creo más bien que **este acontecimiento tiene lugar como lo que viene, lo que busca o se promete hoy, en Europa, el ‘hoy’ de una Europa cuyas fronteras no están dadas**” (Derrida 1992, 31)

La urgencia de la pregunta por una identidad europea, ese ‘hay que’ definirla, esa urgencia que se plantea como un ahora, pero no como un presente ya dado, se cierne como una amenaza, una crisis europea. La amenaza está dada por una posible respuesta, respuesta que anularía la relación de diferencia consigo de la identidad europea. Esta respuesta sería una narrativa que reduciría lo europeo a un modelo ya dado al que apuntan inevitablemente las sociedades. Derrida, refiriéndose indirectamente a Francis Fukuyama y su libro *El fin de la historia y el último hombre* (1992), donde, bajo la forma de una filosofía de la historia, la democracia liberal y el libre mercado, esencialmente europeos, se transforman en etapa última del desarrollo al que aspiran todas las sociedades. “Hubo, al menos, la forma del momento hegeliano, en el que el discurso europeo consueña con el retorno a sí del espíritu en el Saber Absoluto, en este ‘final-de-la-historia’ que puede dar lugar hoy a elocuentes charlatanas –por ejemplo

[...] *la de un consejero de la Casa Blanca, cuando anuncia con gran impacto mediático ‘el-final-de-la-historia’, puesto que el modelo esencialmente europeo de la economía de mercado, de las democracias liberales, parlamentarias y capitalistas estaría, de creerle, en trance de convertirse en un modelo universalmente reconocido, aprestándose todos los Estados-naciones del planeta a alcanzarnos [...] en la punta capital de las democracias avanzadas, allí donde el capital está en la punta del progreso.*” (Derrida 1992, 32-33). Esta crítica a la narrativa de la democracia liberal como ideal de las sociedades desarrolladas, anticipa algunos de los temas que Derrida tratará posteriormente en *Espectros de Marx*.

Esta narrativa que define un lugar central para lo europeo, como fuente del libre mercado y la democracia liberal, y, a la vez, una definición previa hacia dónde orientarse, intenta interpretar una de las dos tensiones que enfrentan a Europa. Por una parte, la necesidad de dar una respuesta unitaria a la pregunta por la identidad europea, y evitar su dispersión, por ejemplo, en nacionalismos diversos. *“Esta identidad ni puede ni debe dispersarse en una polvareda de provincias, en una multiplicidad de idiomas, con su enclave, o de pequeños nacionalismos celosos e intraducibles. Ni puede ni debe renunciarse a lugares de gran circulación, a las más anchas avenidas de traducción y de comunicación...”* (Derrida 1992, 37). Esta tensión se topa con la resistencia a aceptar una interpretación central, que resulte ser una suerte de forma de ejercer una dominación en la cultura europea *“...ni puede ni debe aceptar la capital de una autoridad centralizadora que, a través de los aparatos culturales traseuropeos, a través de las concentraciones editoriales, periodísticas, académicas [...] controle y uniformice, sometiendo los discursos y prácticas artísticas a una rejilla de inteligibilidad, a normas filosóficas o estéticas [...] una normalización así instalaría , no importa dónde y en cualquier momento, una capital cultural, un centro hegemónico...”* (Derrida 1992, 37).

Frente a estas dos alternativas, el monopolio de una interpretación central y única de lo europeo, y la dispersión en distintas pluralidades inconmensurables que harían imposible la vía de una cierta unidad europea, la posibilidad de una traducción entre estos distintos espíritus que conviven en Europa, Derrida sostendría la opción de

mantener abierta la tensión entre ellas, no reducir lo europeo a una o la otra, sino mantener esta aporía abierta, “...la orden parece doble y contradictoria para aquel que tenga la preocupación de la identidad cultural europea: si bien hay que tener cuidado para que no se reconstituya la hegemonía centralizadora (la capital), no por eso hay que multiplicar las fronteras, es decir, las marcas y los márgenes [...] La responsabilidad parece consistir hoy, en no renunciar a ninguno de esos dos imperativos contradictorios” (Derrida 1992, 40). Estas dos alternativas que pugnan entre sí, ponen a Europa en una aporía. Para Derrida, la aporía pone en una situación, hace pasar por una experiencia, ‘experiencia de la aporía’, que anula el saber disponible. Porque en la aporía el conocimiento se topa con una contradicción consigo, ya no sirve como herramienta para determinar un sentido, un camino por el cual continuar. La idea de una responsabilidad (política o moral) estaría basada en un saber, sería una distorsión de la responsabilidad como tal: cuando un saber determina la responsabilidad, éste anticipa y predetermina las decisiones a tomar, como seguir simplemente un pronóstico. “...cuando una responsabilidad se ejerce en el orden de lo posible, sigue una pendiente y desarrolla un programa. Hace de la acción una consecuencia aplicada, la simple aplicación de un saber o de un saber-hacer, hace de la moral y de la política una tecnología. No depende ya de la razón práctica o de la decisión. Empieza a ser irresponsable.” (Derrida 1992, 41). Sólo cuando el saber no determina o anticipa los resultados de las decisiones, cuando, producto de la contradicción entre dos leyes que no ceden, el saber queda anulado como herramienta de decisión, en dicho instante comenzaría la responsabilidad; la responsabilidad de decidir el fin al cual orientarse, la acción a tomar, ocurriría cuando esta decisión excede el ámbito de las posibilidades abiertas por el conocimiento, cuando significa entrar en el ámbito de lo imposible, y consistiría en una experiencia de base de la política y la moral. “Me atrevería a sugerir que la moral, la política, la responsabilidad, si las hay, no habrán empezado jamás sino con la experiencia de la aporía [...]. La condición de posibilidad de esta cosa, la responsabilidad, es una cierta **experiencia de la posibilidad de lo imposible: la prueba**



*de la aporía a partir de la cual inventar la única invención posible, la invención imposible”* (Derrida 1992, 38-39).

Bajo la experiencia de la aporía, cuando las posibilidades que abren los saberes ya no permiten responder a una decisión, es preciso, urgente, apelar a aquello que excede el horizonte de posibilidades abiertas, que no puede ser comprendido bajo estas categorías, a lo no posible, a lo que no puede ser anticipado y que, por tanto, se da como lo otro. Toda comprensión previa, anticipación de acuerdo a categorías ya dadas, aprehende lo otro de acuerdo al horizonte ya conocido y por tanto, distorsionando lo otro como tal, transformándolo en lo ya conocido. Lo que está en juego en la pregunta por la identidad europea es una identidad cultural que incluya lo otro en su no ser idéntica a sí misma y, en esa medida, en que la aporía es constitutiva de sí, la respuesta por la identidad cultural europea, dependería de una responsabilidad que excede el orden del saber. *“Quemando etapas y ahorrando mediaciones, se diría que la identidad cultural europea, como la identidad o la identificación en general, si debe ser igual a sí y al otro, como a la medida de su propia diferencia desmesurada ‘consigo’, formar parte, y debe formar parte, de esa experiencia de lo imposible”* (Derrida 1992, 41).

La urgencia, el ‘ahora’, como se plantea la pregunta por la identidad europea, abriría una serie de tareas o deberes para dar una respuesta que, manteniendo abierta la contradicción entre la unidad y la pluralidad, sea responsable del futuro de Europa. Las tareas que Derrida reconoce, marcarán los problemas del recorrido intelectual que llevará a cabo hasta la publicación de *Canallas* el año 2003.

Por una parte se le plantea la tarea de responder la pregunta por la identidad europea sin apelar a una tradición o un saber anterior que determine previamente hacia dónde ha de dirigirse Europa, *“...el deber de responder a la llamada de la memoria europea, de recordar aquello que se ha prometido bajo el nombre de Europa, de reidentificar Europa, es un deber sin medida común con todo lo que se entiende generalmente bajo ese nombre...”* (Derrida 1992, 63). Esta tarea va de la mano con el deber de que la orientación de Europa, su cabo, se defina incluyendo en sí lo otro de ella. Ello iría de la mano del deber de acoger al extranjero, recibirlo e integrarlo, sin obligarlo

a adoptar las costumbres del país que lo acoge, respetando su singularidad, “...no sólo acoger al extranjero para integrarlo, sino también para reconocer y aceptar su alteridad...” (Derrida 1992, 63-64). Esta idea de una política que reciba al extranjero sin imponerle nada, dará pie a los conceptos de hospitalidad incondicional y condicional.

Estos deberes suponen una crítica a todos los discursos que intentan imponer una identidad europea, un futuro ya programado, una narrativa que no acepta ninguna alternativa, como la que se encuentra a la base de los movimientos totalitarios del comunismo real y la fuerza de la doctrina neoliberal, “...criticar [...] un dogmatismo totalitario que, bajo el pretexto de poner fin al capital, ha destruido la democracia y la herencia europea, pero también dicta criticar una religión del capital que instala su dogmatismo bajo nuevos rostros ...” (Derrida 1992, 64). Esta tarea tiene que ir de la mano con dar forma a una crítica que ponga en cuestión el derecho y la posibilidad de ejercer su crítica, sin por ello acabar con su existencia, una deconstrucción de los motivos que permiten mantener abierta la idea de una identidad a partir de la diferencia.

Otra tarea que se impondría sería respetar cada uno de los deseos que conforman la aporía de la identidad europea, el deseo de unidad y el de pluralidad. “El mismo deber dicta respetar la diferencia, el idioma, la minoría, la singularidad, pero también la universalidad del derecho formal, el deseo de traducción, el acuerdo y la univocidad, la ley de mayoría, la oposición al racismo, al nacionalismo, a la xenofobia” (Derrida 1992, 65). Este respeto por la diferencia incluye también a aquellos discursos que llevan a cabo una reflexión crítica sobre las posibilidades de la razón y su historia, sin por ello llamarlos irracionalistas.

Para el interés de esta tesis, una de las tareas que Derrida enunciará, pone la referencia a una idea de democracia, democracia por venir, de la mano con una referencia a la idea regulativa kantiana. En este texto, la referencia será negativa, en tanto la idea regulativa no describiría el estatuto de este concepto de democracia que se estaría proyectando. “El mismo deber dicta asumir la herencia europea, y únicamente europea, de una **idea de la democracia**, pero dicta también reconocer que esa idea, como la del derecho internacional, no está dada jamás, **que incluso su estatuto no es ni**

*siquiera el de una idea reguladora en el sentido kantiano, sino algo que queda por pensar y por venir: no algo que llegará ciertamente mañana, no la democracia (nacional e internacional, estatal o trasestatal) futura, sino una democracia que debe tener la estructura de la promesa – y en consecuencia la memoria de aquello que sostiene el porvenir, aquí y ahora”* (Derrida 1992, 64). Se trataría de un concepto de democracia que Derrida reconocería como específicamente europeo. Sin embargo, el concepto de democracia que Derrida estaría planteando no correspondería a ninguna forma ya adoptada por la democracia. Se trataría de una democracia que se anuncia, pero que siempre estaría por venir, nunca quedaría plenamente determinada, nunca sería plenamente presente. De acuerdo a esta cita, la idea reguladora sería insuficiente para describir el estatuto de la noción de democracia que Derrida estaría planteando. Sin ser esta crítica muy desarrollada, Derrida anuncia un rasgo que tendría esta democracia por venir y que no comportaría la idea regulativa, una idea de la democracia cuyo estatuto no es el de una idea regulativa sino ‘algo que queda por pensar y por venir’. La idea reguladora anticiparía ya hacia dónde se orienta el conocimiento, anticipa el objeto que reúne la totalidad de las condiciones de la serie y también anticipa que es imposible que dicho objeto se dé en la experiencia, en una intuición sensible. A ello opondría Derrida la indeterminación de la democracia que sostiene el porvenir, indeterminación temporal, que no llegará necesariamente mañana, la democracia por venir como el acontecimiento.

Ciertamente, la breve crítica que lleva a cabo Derrida no permite más que una interpretación sin suficientes argumentos de aquello en que consistiría la diferencia entre una noción y otra, ni por qué Derrida se ve llevado a plantear tal distinción. Una profundización de esta necesidad de distinguir el concepto de democracia por venir e idea reguladora se llevará a cabo en los textos que se tratarán en las secciones siguientes.

A la par de enunciar esta distinción entre idea regulativa y democracia, Derrida vuelve a plantear la pregunta ya anunciada en la sección (II.1.2), en *De la Gramatología*, por la posibilidad del porvenir, toda vez que aquello que se nos da, está determinado por las categorías de una determinada pre comprensión. Esta vez Derrida hace explícita la dificultad y aporía que envuelve el concepto de ‘democracia por venir’: una política que

asume un respeto por la aporía, que pretende no reducirse ni a la unidad ni a la pluralidad intraducible de lenguas, para poder mantener una apertura hacia el otro que viene, acogerlo y darle refugio sin imponerle ningún tipo de práctica, ni categoría, ¿cómo puede evitar imponer conceptos, no anticipar lo que viene bajo las categorías de las que se dispone previamente? O, como lo plantea Tom Cohen “*La apuesta en cuestión implica el modo en que los regímenes de administración de memoria (hermenéutica) precedente a la precepción, de manera cierta, programan o producen formas calculables de vida, decisiones, experiencia...*” (2005, 22). Derrida plantea la dificultad entre paréntesis, ¿es posible comprender el otro como tal, respetando su singularidad y no bajo una categoría que lo venga a dominar, a reducir a los conceptos ya disponibles, que entienda lo otro como lo propio? “*La irrupción de lo nuevo, la unicidad del otro, hoy, debiera ser esperada como tal (pero, ¿será posible alguna vez el como tal, el fenómeno, el ser como tal de lo único y de lo otro), debiera ser anticipada como lo imprevisible, lo inanticipable, lo no-dominable, lo no-identificable; en una palabra como aquello de lo que no se tiene memoria.*” (Derrida 1992, 22-23).

### **II.3. Espectros de Marx**

*Espectros de Marx* expone una conferencia realizada por Derrida el año 1993 y está marcada por los eventos inaugurales de dicha década: por un lado, la caída de la URSS, en lo que es diagnosticado como el fin de los comunismos reales, y la guerra de Irak. En ambos casos, el nombre de la democracia es invocado para explicar cada uno de estos eventos. Por un lado, el fin de la URSS se describe como el triunfo de la idea de la democracia en su vertiente liberal, cuyo ejemplo típico estaría dado en los países de Europa central y los Estados Unidos. Esta democracia liberal es caracterizada por una institucionalización y autonomía del mercado como esfera auto-regulada, y el rol que cumple el derecho, que en la vertiente de los derechos sociales pretende asegurar mínimos de bienestar a los ciudadanos, mientras que en su vertiente de derechos políticos y civiles, regula los conflictos entre privados y con el Estado. Por otro lado, la guerra de Irak es justificada como una defensa de las libertades del pueblo kuwaití e

iraquí, por la amenaza de Hussein. La guerra será vista como una forma de expandir la democracia a Oriente.

*Espectros de Marx* retoma el camino abierto por *El otro cabo*, en tanto debate con ciertas corrientes que intentan dar por cerrada la pregunta por la validez de la democracia, por la posibilidad de pensarla de una forma distinta. Un texto como “*El fin de la Historia*” de Francis Fukuyama, pretende ser una justificación intelectual de los discursos políticos liberales, transformando la democracia liberal como el ideal al que apuntan, necesariamente, todos los Estados. Con la caída de la URSS se da por hecho el fin del marxismo y con ello se entroniza la democracia liberal como fin último de toda política, el cual habría arribado ya a Europa central y los Estados Unidos. Ante este diagnóstico, Derrida preguntará por un cierto malestar presente en el marxismo, una cierta inconformidad, que se percibe como una amenaza para el pensamiento neoliberal. Esto llevará a cuestionar el estatuto de la democracia liberal como algo dado, a oponer una democracia que jamás puede darse como una presencia plena, que no puede ser definida de una vez y para siempre, indeterminación en la que radican las posibilidades de la democracia como forma de organización del espacio político.

La democracia nunca se dará de forma empírica o, mejor dicho, se da en formas determinadas que siempre resultan inadecuadas, una democracia que nunca está presente pero que tampoco se desvanece, ni tiene vida, como presencia plena, ni muerte, como ausencia, la democracia es un fantasma, un espectro; este carácter no presente de la democracia por venir ya se anunciaba al final de *El otro cabo*. *Espectros de Marx* se estructura en torno a la pregunta por el espectro, cuál es el estatuto ontológico, si es posible decirlo así, de un espectro: “... (ahora bien, ¿qué es el estar-ahí de un espectro? ¿Cuál es el modo de presencia de un espectro? Es la única cuestión que querríamos plantear aquí)” (Derrida 1998b, 51).

Derrida distinguirá el espectro como algo distinto al espíritu: mientras el espíritu es una forma completamente desencarnada, el espectro tiene una cierta fenomenalidad, que no es una presencia plena, no es algo vivo, en cuerpo presente, sino algo de lo que no puede decirse, de forma definitiva, su forma de darse “... el espectro es una

*incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. El espectro se convierte más bien en cierta ‘cosa’ difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro”* (Derrida 1998b, 20). La indeterminación del espíritu en torno a su estatus, da forma a un estar-ahí paradójico, que asombra y espanta a los vivos. El efecto del espectro sobre los vivos no sólo es del espanto y el temor: el espectro obliga a los vivos a un intento de ontologizar el espectro, su presencia diferida, dar una justificación a su forma de estar-ahí, a su asediar a los vivos, identificar a quién pertenece dicho espectro o qué es, identificar el lugar donde debería estar, de donde proviene. El espectro desencadena una serie de intentos de apropiación por medio del saber, “...*Es necesario saber. Es preciso saberlo. Ahora bien, saber es saber quién y dónde, de quién es propiamente el cuerpo y cuál es su lugar [...] Nada sería peor, para el trabajo del duelo, que la confusión o la duda: es preciso saber quién está enterrado y dónde – y es preciso (saber..., asegurarse de) que, en lo que queda de él, él queda ahí.*” (Derrida 1998b, 23).

El espectro no habita como los vivos pero tampoco es un espíritu, es una forma encarnada del espíritu. Forma de habitar que Derrida denomina ‘asedio’. Esta forma específica del estar-ahí del espectro, abarca también lo temporal: el espectro no vive el tiempo secuencializado, no vive la seguidilla de momentos presentes, sólo aparece, se da, ocurre. El fantasma del comunismo, una de las ocasiones en que Marx habrá utilizado al figura del espectro, para anunciar la presencia de un fantasma en Europa, es un fantasma que se anuncia desde un tiempo pasado, abarcando el futuro, delineando un acontecimiento, la venida del comunismo, “...*el asedio es histórico, cierto, pero no data, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes, día tras día, según el orden instituido de y por un calendario. Intempestivo, no llega, no le sobreviene, un día, a Europa, como si ésta en un determinado momento de su historia, se hubiera visto aquejada de un cierto mal, se hubiera dejado habitar en su interior, es decir, se hubiera dejado asediar por un huésped extranjero*” (Derrida 1998b, 18).

Otro espectro, el del padre de Hamlet, el rey asesinado en una conspiración, también vendrá desde un tiempo distinto, obligando a Hamlet a seguir un tiempo futuro

anunciado por él, un tiempo en que las injusticias cometidas serán vengadas y se traerá orden, Hamlet sigue un fantasma de un muerto, que regresa desde el pasado a mostrarle como debe ser el futuro, como traer justicia al reino de Dinamarca, en que mandan los asesinos. Para Derrida, el fantasma no está en un tiempo lineal, sino habita, asedia, en un tiempo trastocado, en que lo futuro viene a asediar, a acosar el presente y, de ese modo, también dislocarlo. Ese desajuste del tiempo, expresado por Hamlet, *'The time is out joint'*, designa un tiempo que ya no acepta una armonía, ni puede darse como un simple presente en sí mismo, el espectro vive en un tiempo que hace explícito el diferir como temporización, como desajuste del tiempo presente, traspuesto de remisiones al futuro y al presente. *"Mantener unido lo que no se mantiene unido, y la disparidad misma, la misma disparidad [...] es algo que sólo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente dis-yunto, sin conjunción asegurada. No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un dys de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino en un tiempo sin juntura asegurada ni conjunción determinable"* (Derrida 1998b, 31). Esa descripción de un tiempo desencajado, trastocado, vale también para un tiempo histórico en el cual se enmarca la reflexión que Derrida lleva a cabo en *Espectros de Marx*.

¿Qué quiere decir esa disyunción del tiempo? ¿A qué refiere ese *'time is out of joint'* que Derrida, por medio de Hamlet, pone al centro de esta conferencia? El estar fuera de quicio, podría tener distintas modalidades: por un lado un sentido técnico, o también, de acuerdo de a la traducción, un sentido climático. Un sentido más político sería el que interesaría a Derrida. Un tiempo del que se dice que está *'out of joint'*, sería un tiempo en que impera la corrupción, donde el orden de la convivencia estaría desajustado. *"Out of joint calificaría la moral o corrupción de la ciudad, el desarreglo o la perversión de las costumbres. Se pasa fácilmente de lo desajustado a lo injusto. Este es nuestro problema: ¿Cómo justificar este paso del desajuste (valor más bien técnico-ontológico que afecta a una presencia) a una injusticia que ya no sería ontológica? ¿Y si el desajuste fuera, por el contrario, la condición de justicia?"* (1998b, 33). El tiempo fuera de quicio, un mundo donde las cosas no van en orden, obliga a preguntar cómo

arreglar ese tiempo, cómo poner en orden las cosas, hacia dónde dirigirse; el tiempo desajustado, fuera de quicio, pone a la vista la pregunta por el porvenir. Sólo porque el fantasma, esa entidad que no es vivo ni espíritu, ni alma ni cuerpo, saca de su sitio las certezas que determinan nuestro tiempo, se abre la posibilidad por la pregunta de una nueva forma de ordenar la comunidad, de orientar la vida hacia un 'mañana'. Esta pregunta por el hacia dónde ir es, más bien, la pregunta por el porvenir, por lo que vendrá. La pregunta del 'adónde', el 'hacia dónde', el 'cuándo', vale decir, toda intento de decidir el futuro, sólo pueda hacerse desde una cierta indeterminación, una cierta inseguridad, una inadecuación *“Esta pregunta llega, si llega, y pone en cuestión lo que vendrá en el por-venir. Estando vuelta hacia el porvenir, yendo hacia él, también viene de él, proviene del por-venir. Debe pues, exceder a toda presencia como presencia a sí. Al menos debe hacer que esta presencia sólo sea posible a partir del movimiento de cierto desquiciamiento, disyunción o desproporción: en la inadecuación a sí”* (Derrida 1998b, 13).

Este desquiciamiento del tiempo es la experiencia que Derrida ve en Hamlet y que lo obliga a cumplir su tarea; éste se lamenta de que a él se le haya encomendado recomponer la historia torcida, la historia de una traición y el asesinato de su padre, historia de la cual el mismo Hamlet es resultado. Su tarea es poner en orden las cosas, enderezar la historia, su mundo, su época, que impere en ellas el derecho. *“...Hamlet no maldice tanto la corrupción del tiempo. Más bien, y en primer lugar, maldice ese injusto efecto del desarreglo, a saber, la suerte que se le habría destinado a él, a Hamlet, a volver a colocar en sus goznes un tiempo dislocado- y a volver a ponerlo al derecho, a reponerlo conforme a derecho”* (Derrida 1998b, 34). El tiempo, y el propio Hamlet, están fuera de quicio, Hamlet tiene que castigar, ejercer justicia. Sólo un tiempo que está descolocado, en que asedia aquél que no está plenamente presente, vivo, ni es ausencia, muerte definitiva, abre la posibilidad de la pregunta de un porvenir, porvenir que será el presente de aquello que aun no está aquí, que no se ha presentado. *“Sin esta no contemporaneidad a sí del presente vivo, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que no están ahí,*



*aquellos que no están ya o no están todavía presentes y vivos, ¿Qué sentido tendría plantear la pregunta “¿dónde?”, “¿dónde mañana?””* (Derrida 1998b, 13).

El espectro resulta amenazante porque viene a desbaratar la distinción clara y rígida, entre presencia y ausencia, entre la realidad actual, el presente, y lo inactual, lo virtual, lo que aún no se ha dado. El espectro se estructura en torno al diferir de estas distinciones, como una *différance* que viene a hacer un envío del tiempo presente, lo remite al pasado y anuncia un futuro. El espectro difiere él mismo, como aquello que no es presente ni ausente, ni vivo ni muerto; pero también difiere el tiempo, pone en cuestión la igualdad a sí mismo del presente, cuando lo muestra como presente transido por la pregunta por lo que vendrá, que debe responder por una injusticia pasada. Pero este diferir del tiempo presente no es tan sólo un dejar para después, un retraso o una postergación, un dejar que el futuro decida y resuelva este tiempo fuera de quicio. El espectro trae una urgencia, una exhortación a decidir, aquí y ahora sobre lo que vendrá, cómo vendrá, este futuro más justo. *“En la incoercible différance se desencadena el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora, pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta, singular porque difiere-y-es-diferente [différente], justamente, y siempre otra, que se liga necesariamente a la forma del instante, en la inminencia y en la urgencia: incluso si se dirige hacia lo que queda por venir, está la prenda (promesa, compromiso, inyunción y respuesta a la inyunción, etc)”* (Derrida 1998b, 44).

El espectro exige una respuesta, pone una inyunción, un yugo, impone la resolución de lo que está fuera de su sitio. Esta inyunción no depende de ningún tipo de conocimiento previo, no descansa en las posibilidades ya abiertas por una determinada comprensión del mundo, por una tradición o por una religión, porque precisamente todo lo presente, incluso las posibilidades ya abiertas, está desquiciado y no sirve de modelo para el futuro. Al no poder ser anticipado de ningún modo, y sólo tener la experiencia de su irrupción en un presente que se descoyunta, el espectro mismo no puede ser determinado por ningún tipo de saber, escapa a toda categoría fija: su estructura es un diferir, ni vivo ni muerto, entre una cosa y un alguien, entre un alguien determinado o un cualquiera, lo que lo vuelve innombrable. *“Es algo que, justamente, no se sabe, y no se*

*sabe si precisamente es, si existe, si responde a algún nombre y correspondería a alguna esencia. No se sabe: no por ignorancia, sino porque ese no-objeto, ese presente no presente, ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber”* (Derrida 1998b, 20).

La inyunción que el espectro anuncia, obliga a una respuesta que ponga en orden el tiempo, a volver derecho aquello que está fuera de sí. Esta tarea llama a volver una época más justa, volver a enderezar lo que se ha dislocado. Pero también es una invocación a la justicia en otro sentido: el fantasma es un otro, un radicalmente otro, en tanto no comparte nuestro estar-ahí, en tanto el fantasma habita de una forma completamente distinta a la de nosotros los vivos, no es determinable ni como yo, ni como sujeto, persona, conciencia o alma. La justicia para Derrida pasará inevitablemente por un respeto y un acoger al otro, al completamente otro. *“Hay que hablar del fantasma, incluso al fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos”* (Derrida 1998b, 12-13)

### **II. 3.1. Democracia y espectro**

El espectro desbarata las oposiciones habituales entre lo vivo y lo muerto, lo presente y lo que está ausente, entre una realidad actual y todo lo que se le opone, en su diferir el espectro trae consigo un tiempo fuera de quicio, que no es aprehensible como una sucesión lineal de presentes. Esa estructura que es diferencia y un diferir, temporización y espaciamento, lo vuelve amenazante para los vivos, lo hace irreductible a las categorías que disponen las tradiciones o las teorías. Los vivos intentan conjurar, exorcisar ese espectro, incluyéndolo dentro de alguna oposición fija que anule sus características, que lo transforme en uno más de nosotros, por ejemplo, declarar, constatar que el espectro es un muerto, que está realmente muerto. Un ejemplo de este intento de conjurar los espectros, se da con el espectro de Marx, el fantasma del

comunismo que, según la formulación del *Manifiesto Comunista*, asediaba a la vieja Europa.

El contexto histórico en que se da la conferencia *Espectros de Marx*, es nombrado, descrito como ‘el fin del comunismo’, ‘el fin del marxismo’, toda vez que la URSS se ha desintegrado en diversos Estados, siendo Rusia uno de ellos. Este evento habrá de tomarse como la última manifestación de un proyecto de realizar el marxismo. Dentro de esta narrativa, Derrida recoge el libro de Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre* (1992). En esta incesante constatación, repetición, de la muerte del marxismo, es también la determinación de una época determinada, un mundo post-guerra fría, donde acabada la oposición entre Estados Unidos y la URSS, y el primero se alza como la única superpotencia. Fukuyama viene a describir esta época como el triunfo de la democracia liberal, consistente en una alianza entre el mercado libre y autoregulado, y un sistema político que se estructura como democracia parlamentaria y que respeta los límites sistémicos del mercado. En este discurso, los eventos de la segunda mitad del siglo XX mostrarían que la democracia liberal es la forma final de organización de las sociedades desarrolladas, y correspondería a la aspiración de toda democracia que pretende ser desarrollada. “...orientación ideal de la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal. Como tal, como telos de un progreso, dicha orientación tendría la forma de una finalidad ideal. Todo lo que parece contradecirla procedería de la empiricidad histórica, por masiva y catastrófica y mundial y múltiple y recurrente que ésta sea” (Derrida 1998b, 71). El derrumbe del comunismo habría dejado a la democracia liberal como el único ideal político coherente capaz de organizar la comunidad mundial, que a la vez iría de la mano de un pensamiento económico que reconoce al mercado como el mejor distribuidor de recursos y oportunidades, y por tanto, requerido de autonomía funcional y normativa.

Para Derrida, los argumentos de esta narrativa de un capitalismo triunfante, oscilaría en dos niveles: por un lado, la constatación empírica de la victoria de la democracia liberal, que se habría realizado de facto en las distintas democracias del mundo; por otro, toda vez que es notorio que dicho proyecto, el de una democracia

liberal, no se ha realizado en ninguna sociedad, ni siquiera en el mismo Estados Unidos, ni en los países de Europa Central, ni se ha constituido un orden pacífico a nivel mundial gracias a la distribución justa de los recursos por el mercado, se toma la democracia liberal perfecta como un ideal al que aspira la sociedad mundial. La democracia liberal, como proyecto realizado en las sociedades desarrolladas, ejercería el rol de confirmación de la superioridad de los Estados Unidos como su representante. Como ideal al que apuntan todos los sistemas políticos, el ideal de la democracia liberal vuelve vacua toda pregunta por otra alternativa posible de organizar la sociedad, a la vez que deslegitima todo intento de criticar dicho ideal. El ideal de la democracia no es corregible por ninguna evidencia empírica de que en el mundo la democracia liberal no se ha implantado y que, en ocasiones, su implementación ha sido a costa precisamente de violar todo derecho. “... *el evangelio del liberalismo político-económico necesita del acontecimiento de la buena nueva que consiste en lo que habría sucedido efectivamente (lo que ha sucedido en este fin de siglo, en particular, la presunta muerte del marxismo y la presunta realización del Estado de la democracia liberal). No puede prescindir del recurso al acontecimiento pero como, por otro lado, la historia efectiva y tantas otras realidades de apariencia empírica contradicen ese advenimiento de la democracia liberal perfecta, es preciso, al mismo tiempo, plantear esta perfección como un simple ideal regulador y transhistórico*” (Derrida 1998b, 77).

Para Derrida, el planteamiento de Fukuyama pasaría por mantener de forma tajante la diferencia entre lo empírico y lo ideal, entre aquello que es presente y lo que aun no se ha dado; jugando con estos dos niveles, puede permitirse en un momento defender la democracia liberal como realización de las aspiraciones políticas de todo occidente, la alianza de la democracia liberal y el libre mercado por su resultado en los países de Europa Central y los Estados Unidos. Sin embargo, todas las evidencias que muestran que ni siquiera los países desarrollados han alcanzado la democracia liberal, que la alianza entre mercado y democracia liberal no ha conducido a una paz mundial sino a diversos conflictos económicos y sociales alrededor del mundo.

Ante ello, se deslizaría el segundo nivel del discurso, en que la democracia liberal se toma como un ideal que tiene sus raíces en los principios de la tradición occidental. Este proyecto no queda al alcance de ninguna corrección producto de los eventos históricos, puesto que en sí, este ideal es la perfección de los principios que orientan las sociedades occidentales. *“Al anuncio de la ‘buena nueva’ de hecho, su acontecimiento efectivo, fenoménico, histórico y empíricamente constatable lo sustituye por el anuncio de una buena nueva ideal, inadecuada a toda empiricidad, la buena nueva teleo- escatológica.”* (Derrida 1998b, 78). La estrategia de esta narrativa que pretende conjurar el espectro del comunismo, pasa por una fractura entre los hechos y el ideal de la democracia, hiato que no sólo se da en casos de dictadura o violencia política, sino en los mismos estados o democracias más desarrolladas, en las democracias occidentales. A ello Derrida opone el estatuto del espectro, de aquello que no es ni presente ni ausente, ni vivo ni muerto, como *différance* diseminadora, que abre una disyunción en el tiempo presente y una indeterminación sobre el futuro. *“Si insistimos tanto, desde el principio, en la lógica del fantasma, es porque éste señala hacia un pensamiento del acontecimiento que excede necesariamente a una lógica binaria o dialéctica, aquella que distingue u opone efectividad (presente, actual, empírica, viva –o no-) e idealidad (no-presencia reguladora o absoluta)”* (1998b, 77).

El que la oposición tajante entre hechos e idealidad de la democracia no pueda ser sostenida (y que la narrativa del triunfo de la democracia liberal intenta ocultar), no corresponde a un accidente del pensamiento, no es un error de la teoría, sino más bien es lo propio de la democracia, de todas las democracias. Ella misma se establece como un proyecto inacabado, nunca realizado, fuera de quicio *“Se trata, aquí, del concepto mismo de democracia como concepto de una promesa que no puede surgir sino en semejante diastema (hiato, fracaso, inadecuación, disyunción, desajuste, estar out of joint).”* (Derrida 1998b, 79).

La democracia se da en la indeterminación de aquello constituye su promesa, la promesa de algo que vendrá, que no se puede anticipar, y las formas concretas de esa venida, que son ellas mismas inadecuadas, perfectibles; pensar la democracia sólo como

un ideal, abstracto y de antemano dado, al cual los eventos históricos tienden, significa acabar con las diversas formas que adoptará la democracia, significa acabar con la pluralidad de posibles interpretaciones. “...*la idea, si aún sigue habiendo una, de la democracia por venir, su ‘idea’ como acontecimiento de una inyunción pignorada que ordena hacer que venga aquello mismo que no se presentará jamás en la forma de la presencia plena, es la apertura de ese hiato entre una promesa infinita (siempre insostenible porque, al menos, apela al respeto infinito tanto por la singularidad y la alteridad infinita del otro como por la igualdad contable, calculable y subjetual entre las singularidades anónimas) y las formas determinadas, necesarias pero necesariamente inadecuadas de lo que debe medirse por esta promesa*” (Derrida 1998b, 79). La promesa de la democracia supone el respeto por la singularidad inconmensurable de aquello que llega y, a la vez, la igualdad de todas esas singularidades. Promesa insostenible para Derrida, porque pretende conjurar dos órdenes: lo que no tiene medida, lo que es único e incomparable, con el respeto por la igualdad de todo lo singular, todos igualmente singulares, es decir, comparación y medida. “...*la efectividad de la promesa democrática, como la de la promesa comunista, conservará siempre dentro de sí, y deberá hacerlo, esa esperanza mesiánica absolutamente indeterminada en su corazón, esa relación escatológica con el por-venir de un acontecimiento y de un singularidad, de una alteridad inanticipable*” (Derrida 1998b, 79).

Porque es ajena a toda tradición, lengua, paradigma, la democracia puede esperar que venga esta singularidad, el otro, como tal, es decir, una espera sin preveer ni el quién o el qué, ni el cuándo, de esta venida. Una ‘apertura’ a lo que viene, que lo deja venir, más allá de las fronteras de los Estados-nación y su derecho, más allá de una lengua, cultura o formas de pertenencia como el territorio, que interpretan y prejuzgan, de acuerdo a sus propias categorías, al otro. La indiferencia por el contenido de aquello que llega no es simplemente indiferencia ante lo que viene sino, más bien, lo contrario, interés por todo contenido en general, por todo lo que sea, y por tanto, al porvenir como tal. “*Espera sin horizonte de espera ya, hospitalidad sin reserva, saludo de bienvenida concedido de antemano a la absoluta sorpresa del arribante, a quien no se pedirá*

*ninguna contrapartida, ni comprometerse según los contratos domésticos de ninguna potencia de acogida (familia, Estado, nación, territorio, suelo o sangre, lengua, cultura en general, humanidad misma), justa apertura que renuncia a todo derecho de propiedad, a todo derecho en general, apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que no se podría esperar como tal ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar un lugar vacío, siempre en la memoria de la esperanza –y éste es, precisamente, el lugar de la espectralidad-*” (Derrida 1998b, 79).

Esta espera ante lo que viene, espera que no anticipa nada, que no dependería de una pre-comprensión que abra previamente lo que se aparece, es lo que Derrida llamará la hospitalidad incondicional. Sólo ella puede dejar venir a lo otro respetando su singularidad inconmensurable: porque no anticipa un tiempo de la venida, un cuándo, ni anticipa un quién. Esta experiencia de una espera, o apertura, que no depende de ninguna pre-comprensión, de las posibilidades abiertas por ninguna tradición, revelación religiosa, es altamente paradójica, incluso imposible, dirá Derrida, pues como ya vimos, toda categoría, incluso aquellas que pone en juego la deconstrucción, está “...*en principio, más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época histórica-metafísica*” (Derrida 2005a, 9). Imposible y a la vez necesaria, la idea de un acoger a cualquiera, a cualquier otro, en el momento más inesperado, se pone en el centro de la justicia, y el ideal de una democracia que no puede, por tanto, quedar definida de una vez y para siempre sino a costa de acabar con la posibilidad de amparar todo aquello que excede las categorías ya disponibles para la democracia establecida. La hospitalidad incondicional, como una espera sin tiempo ni contenido de espera, pone la experiencia de un futuro indeterminado, no anticipable, experiencia del porvenir, necesaria e inevitable de lo que llega sin aviso, del acontecimiento. “*Aparentemente formalista, esta indiferencia por el contenido tiene, tal vez, el mérito de hacernos pensar la forma necesariamente pura y puramente necesaria del porvenir como tal, en su ser necesariamente prometido, prescrito, asignado, ordenado, en la necesidad necesariamente formal de su posibilidad, en una palabra: en su ley. Es ésta la que*

*disloca todo presente fuera de su contemporaneidad consigo. Ya sea la promesa de esto o de aquello, ya sea, o no, cumplida o ya resulte imposible de cumplir, necesariamente hay promesa y, por tanto, historicidad como porvenir. A esto es a lo que concederemos el sobrenombre de lo mesiánico sin mesianismo”* (Derrida 1998b, 88).

La espera sin ningún horizonte de espera, la hospitalidad sin reserva, y la venida de aquello que no se anuncia bajo ninguna categoría, como lo imprevisto, es decir, la experiencia de lo que Derrida llamará ‘lo mesiánico sin mesianismo’, pese a ser experiencias imposibles, posibilitan el acceso a la idea de justicia, como respeto por el otro y su singularidad única e incommensurable; al integrar a la experiencia de la justicia protocolos y condiciones determinadas por una comprensión previa, por algún paradigma jurídico o tradición cultural, la llegada de aquello que llega quedaría inevitablemente sometida a la aplicación de dichos condiciones, se integraría a las posibilidades ya abiertas y por tanto perdería su carácter de otro. “*Semejante hospitalidad sin reserva, aunque es condición del acontecimiento y, por lo tanto, de la historia (nada ni nadie llegaría de otra manera, hipótesis que no puede nunca excluirse, por supuesto); sería fácil, demasiado fácil, mostrar que es lo imposible mismo, y que dicha condición de posibilidad del acontecimiento es también condición de su imposibilidad, como ese extraño concepto de lo mesiánico sino mesianismo, que nos guía aquí como a ciegos. Pero sería igualmente fácil mostrar que, sin esta experiencia de lo imposible, más valdría renunciar tanto a la justicia como al acontecimiento”* (Derrida 1998b, 79- 80).

La pregunta que el espectro trae consigo es entonces, cómo vivir con otro, con el espectro, como acoger a aquello que no se atiene a las categorías fijas de nuestro habitar; es, en este sentido, la pregunta por la justicia, por el respeto por el otro, pregunta que ya no puede ser respondida determinando una forma presente. “*...la justicia, aquella que debe llevar más allá de la vida presente, de la vida como mi vida o nuestra vida. En general. Pues mañana sucederá, para el ‘mi vida’ o el ‘nuestra vida’, la de los otros, lo mismo que, ayer, sucedió para otros: más allá, pues, del presente vivo en general”* (Derrida 1998b, 13-14). Para Derrida, la pregunta por la justicia, que también lleva en su



seno la democracia, ha de cruzar las fronteras de lo determinado de forma presente, como lo que es justo para nosotros o para mí, y ser respondida de forma indeterminada, abrirse a una futura corrección, ser llevada más allá, ser perfectible para acoger al otro.

### **II.3.2. Democracia e ideal regulador**

La ‘democracia por venir’ a la que apunta Derrida, no se puede describir como una forma presente de la democracia, ya realizada, ni como un ideal predeterminado, como un presente futuro, al cual todo sistema político aspira, y que no es de ningún modo perfectible como principio. A la narrativa que toma la democracia liberal como el principio último que guía a toda sociedad, opone Derrida este concepto de democracia que, como el espectro, carece de una forma definitiva. La democracia por venir está constituida en su centro por la paradoja irresoluble que, pese a ello, posibilita la experiencia de la justicia. La democracia contiene la promesa de la venida de lo otro, sin anteponer ningún tipo de condición o categoría que lo reduzca, anticipe, o interprete, bajo la comprensión que está abierta por las categorías y conceptos de una determinada tradición o cultura: el otro es una singularidad única que viene a desafiar los límites de los paradigmas establecidos; junto con acoger al otro como tal, respetando su singularidad sin medida, a la vez hay que reconocerlo como libre, como igualmente libre, la misma libertad que tienen los ya reconocidos, bajo nuestras tradiciones o historia, como libres, es decir, se requieren medidas, condiciones, para reconocer aquello que es incommensurable.

Esta paradoja pone a la democracia en un constante diferir de sí misma, en tanto la democracia siempre ha de estar abierta hacia lo otro, y a la vez acoger lo otro como un igualmente libre, toda determinación presente de la democracia, toda forma constitucional en que cristalice ha de resultar insuficiente, debido a que, para poder acoger al otro como tal, sin imponerle nada, las condiciones que permiten identificar a los igualmente libres serán siempre desafiadas por la venida de un singularidad única. Las formas constitucionales en que cristaliza la democracia (democracia liberal, democracia parlamentaria, democracia protegida, democracia corporativa, etc) que en un

momento serán válidas, ante la venida del otro, en otro momento, dejarán de serlo. La democracia, a partir de esta paradoja que la constituye, no puede darse de una vez y para siempre, sino de solamente forma perfectible, tiene que tener un carácter corregible.

La noción de democracia que Derrida está describiendo, no es sólo un diferir respecto a su otro, espaciamiento, sino también diferir del tiempo, envío y aplazamiento de su ahora. La democracia nunca queda como algo presente, como algo ya dado, definitivo, sino más bien está por venir. Puesto que toda forma presente de la democracia es insuficiente, su tiempo es más bien el futuro, pero no un presente futuro, ya previsto, como un *telos* al cual se dirigen inevitablemente los hechos del presente, sino más bien indeterminado, a la espera que venga aquello que no se anuncia bajo ninguna categoría. La experiencia de un tiempo dislocado, *out of joint*, es la experiencia de un porvenir, más allá de que la promesa de la venida de lo otro se cumpla o no, ella se da y urge una respuesta. El diferir temporal de la democracia no es tampoco un aplazar la democracia indefinidamente, un dejar para otro día, sin importar, sino más bien, una exigencia de responder inaplazable a la venida del otro “...la prenda (promesa, compromiso, inyunción y respuesta a la inyunción, etc). La prenda se da aquí ahora, antes incluso, tal vez, de que una decisión la confirme. Responde, así, sin esperar a la exigencia de justicia. Ésta es, por definición, impaciente, intransigente e incondicional. No hay *différance* sin alteridad, no hay alteridad sin singularidad, no hay singularidad sin aquí-ahora” (Derrida 1998b, 44-45).

La democracia por venir no puede ser atendida como un ideal al que apuntan inevitablemente, como un devenir histórico orientado, las sociedades que se dicen democráticas. La democracia, tomada como un ideal, adopta la forma de un presente futuro, de un tiempo que ya delimitado y que no se expone al porvenir. El ideal de la democracia liberal tiene que resultar insensible ante todas las diversas manifestaciones de que precisamente dicho ideal resulta insuficiente, o bien está relacionado con, los distintos malestares que sufren el mundo hoy en día. El ideal de la democracia liberal sería incapaz de abrirse a una corrección llevada a cabo indefinidamente, como condición del devenir histórico de la democracia, en tanto principio último, el principio

perfecto al que se puede aspirar en el ámbito político. Ello anula toda posible apertura hacia lo otro como tal, en tanto pone la democracia liberal como fin histórico de las sociedades, anticipa, predice, de acuerdo a un paradigma político, aquello que será aceptado, bajo ciertas condiciones como lo libre, como lo igualmente libre, y anula el acoger a aquello que no corresponda a dichas categorías, anula aquello que Derrida llama lo mesiánico sin mesianismo, “...*esta onto-arqueo-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad. Se trataba, entonces, de pensar otra historicidad – no una nueva historia ni menos aun un new historicism, sino otra **apertura de la acontecibilidad como historicidad** que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como promesa: como promesa y no como **programa o proyecto onto-teológico o teleo-escológico.***” (Derrida 1998b, 89).

Esta crítica Derrida la hace extensiva a nociones como utopía y, para los intereses de esta tesis, a la idea reguladora. En tanto la idea reguladora describe un objeto último que orienta el regreso en la serie de las condiciones, y que da sistematicidad a las categorías del entendimiento, sería parte de tradición de ontologías que determinan lo futuro como un presente preconcebido, más allá de que este objeto no se dará nunca en la realidad. “*Porque Fukuyama quiere sacar argumentos de todo: de la ‘buena nueva’ como acontecimiento empírico y presuntamente constatable (la ‘constatación justa’, la ‘importante verdad’ de la ‘realización perfecta del Estado universal’), y/o de la buena nueva como simple anuncio de **un ideal regulador** aun inaccesible, que no podría medirse por ningún acontecimiento histórico ni sobre todo, por ningún fracaso llamado ‘empírico’*” (Derrida 1998b, 76-77). A este futuro ya preestablecido, ya comprendido en nuestros paradigmas políticos dados por válidos, opone Derrida la idea de un porvenir, un futuro completamente indeterminado, la promesa de una venida, pero que no tienen contenido de ningún tipo, que no anticipa ni el cuándo ni el quién o qué, futuro que no es la sucesión de otro mañana igual al anterior, y por tanto se ha de dar bajo la forma de lo inesperado, lo sorprendente “*Por ello, siempre proponemos hablar de democracia por venir, no de democracia futura, en*

*presente futuro, ni siquiera de una idea reguladora, en el sentido kantiano, ni de una utopía –al menos en la medida en que su inaccesibilidad conservaría aun la forma temporal de un presente futuro, de una modalidad futura del presente vivo” (1998b, 79).* La pregunta por el mañana, por el porvenir, sólo será posible cuando haya un cierto desquiciamiento del presente, que ya no puede ser planificado, anticipado, se requiere una cierta inseguridad, una inadecuación de las categorías que estructuran el tiempo. La noción de un ideal regulativo de la democracia haría de este un concepto que no se vería afectado en su contenido por las inadecuaciones históricas de hechos empíricos.

En *Espectros de Marx*, Derrida pone en el centro de la democracia el problema del respeto por el otro, aquel que arriba desde fuera de las fronteras de la propia tradición o cultura. La experiencia del acontecimiento se ve enfrentada al rol que cumple cada tradición o cultura, que ofrece los marcos categoriales, la ontología, con la cual se interpreta, se anticipa, se invita a un horizonte limitado y, por tanto, mantiene en control dentro de los límites de aquello que es posible o válido, al que viene, es decir, lo ‘neutraliza’ o ‘anula’ de acuerdo a un ‘programa’ de interpretación; el acontecimiento sólo puede ser posible si pone en entredicho “...*la clausura autonomizada de las leyes instaladas que vigilan y regulan la percepción, maquinas hermenéuticas que preinscriben decisiones, modelos de referencia y acción...*” (Cohen 2005, 21).

El supuesto de que la interpretación de todo aquello que sucede en el mundo está determinada por el rol que juega una red o sistema de signos, un lenguaje, anclado históricamente en una determinada tradición, en una determinada forma de vida, se le planteará también a Habermas, bajo la forma de la pregunta por establecer enunciados cuya pretensión de validez sea universal y, por tanto, que el entendimiento sea posible más allá de las diferentes aperturas lingüísticas en las que se encuentra cada hablante. Pues si cada forma de vida desarrolla un plexo de significados que determina el sentido de toda experiencia y enunciado, y determinar las condiciones de aceptabilidad de la validez de los enunciados, “*Los miembros de una misma comunidad lingüística desarrollan, a la luz de su vocabulario evaluativo, determinadas representaciones*

*normativas de ellos mismos y de la forma de vida con la que se identifican...*” (Habermas 2002b, 271), entonces las emisiones que provienen de mundos de la vida distintos deben resultar por principio incomprensibles, simplemente inválidas, o bien sólo pueden ser comprendidas en base a los patrones de interpretación propios de la cultura del oyente. El plexo de significados que conforma el mundo de la vida aparece como una instancia que determina la comprensión, anulando todo aquél riesgo de disenso que pueden comportar las emisiones, es decir, los hablantes pese a producir enunciados, no pueden modificar o introducir nuevos significados, corren el riesgo de “...perder su espontaneidad ‘creadora de mundo’” (Habermas 2003, 15).

La solución que Habermas entrega a este problema, apelando al recurso de una analogía con las ideas regulativas, se verá en el capítulo siguiente. En el caso de Derrida, las referencias a la idea regulativa para describir la democracia por venir, son hasta el momento críticas; habrá que esperar hasta *La Universidad sin condición* y *Canallas* para encontrar los puntos en que Derrida aventura una analogía con las ideas regulativas para intentar hacer plausible una apertura al acontecimiento.

#### **II.4. Excurso: Fuerza de Ley**

*Fuerza de ley* corresponde a dos conferencias dadas en Estados Unidos, en la Cardozo Law School, editada el año 1994, establece una cierta continuidad con *Espectros de Marx*. Si bien, a diferencia de *Espectros de Marx*, no tiene explícitamente el concepto de ‘democracia por venir’ como uno de sus tópicos, Derrida sí retoma la idea de una justicia como respeto por el otro e intenta responder, nuevamente, a las críticas que tildan a la deconstrucción de un movimiento políticamente irresponsable, sin interés en los asuntos públicos. “¿Tienen los ‘deconstruccionistas’ algo que decir sobre la justicia, tienen algo que ver con ella? ¿Por qué, en el fondo, hablan tan poco de ella? ¿Les interesa, en definitiva? ¿No es precisamente, como algunos sospechan, porque la deconstrucción no permite, en ella misma, ninguna acción justa, ningún discurso sobre la justicia, sino que constituye una amenaza contra el derecho y arruina la condición de posibilidad de la justicia?” (Derrida 2008, 12). Para el motivo de esta tesis, este texto

resulta relevante en tanto Derrida llevará a cabo una aclaración al sintagma ‘por venir’, que aplicará a la justicia. Esta aclaración nos permitirá distinguir con mayor claridad entre este ‘por venir’ y otras modalidades temporales como el futuro, a las que Derrida no querrá reducir la idea de justicia y democracia. Esto dará pie también para una nueva crítica al concepto de ida regulativa que esta estructura temporal del ‘por venir’ conlleva.

El problema de la justicia se plantea a partir de una expresión que Derrida escoge del idioma inglés que no tiene una traducción directa al francés: ‘*to enforce the law*’ y ‘*enforceability of the law or the contract*’. Las traducción de estas expresiones como ‘aplicar la ley’, no expresan correctamente una alusión a una cierta autoridad o fuerza que ejerce el derecho. “...*se pierde esta alusión directa, literal, a la fuerza que, desde el interior, viene a recordarnos que el derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusta o injustificable*” (Derrida 2008, 15). La ley, el derecho contendría en su propio interior una fuerza que remitiría necesariamente a la justicia. “*Es la fuerza esencialmente implicada en el concepto mismo de la justicia como derecho, de la justicia en tanto que se convierte en derecho, de la ley en tanto que derecho*” (Derrida 2008, 16-15).

¿Cómo se puede distinguir entre la fuerza que autoriza el ejercicio de la ley y el derecho, esta aplicabilidad del derecho, esta fuerza de ley, y por otra parte, la violencia que se juzga como injusta, sin regla, arbitraria? Esta distinción es la que Derrida quisiera poner en cuestión, como un primer momento de su análisis. Para ello se remite a Pascal, que pone la justicia y la violencia en una unidad interna, establece la necesidad de la una con la otra.

Tanto la justicia como la fuerza son dos formas de motivar la acción, pero mientras la primera apela a la fuerza de un deber, la segunda apela a la necesidad, al efecto de seguirse. Pero una y otra se requieren mutuamente: la justicia sin fuerza pierde aplicabilidad, no puede ser *enforced*, pero a la vez, la fuerza aplicada sin justicia, es tiránica. De esta forma Derrida encuentra que la fuerza es interna a la justicia “...*la*

*justicia exige, en tanto justicia, el recurso a la fuerza. La necesidad de la fuerza está por ello implicada en los justo de la justicia” (2008, 27).*

Esta conclusión, podría interpretarse de forma conservadora y pesimista, de acuerdo a un positivismo jurídico: las leyes pierden su aplicabilidad en función de su justicia interna, sino que dependen exclusivamente de su forma jurídica, del hecho de ser leyes que pueden ser respaldadas por la violencia que monopoliza el Estado, la justicia como tal no es posible sino en función de la violencia. Derrida intentará otra interpretación sobre la vinculación de fuerza y justicia.

Derrida recurre a Montaigne, como una influencia de Pascal, para cuestionar la interpretación inicial: *“Ahora bien, las leyes mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro [...]. El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas” (Montaigne 1987, 346)*<sup>9</sup>. Para Montaigne, el derecho se distingue de la justicia, las leyes no se obedecen en función de su legitimidad sino por su autoridad. Las leyes se mantienen por un crédito que los ciudadanos le otorgan *“Se cree en ellas, ése es su único fundamento. Este acto de fe no es un fundamento ontológico o racional” (Derrida 2008, 30)*, que corresponde al fundamento místico de su autoridad. Lo ‘místico’ de la ley, su fundamento, será aquello a lo que remitirá Derrida para reinterpretar la relación de violencia y justicia, donde las leyes no son simplemente una fuerza, una violencia autorizada bajo forma jurídica, y que se prestarían al ejercicio de la dominación por poderes de cualquier tipo. El fundamento místico, en tanto fundamento que no depende de un saber, implica un momento en que la fuerza irrumpe en la historia, pero como fuerza realizativa, *“El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, implica siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia [...] en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia” (Derrida 2008, 32)*. El momento en que se funda o instituye el derecho, sería un momento que vendría a interrumpir el

---

<sup>9</sup>Citado por Derrida en (2008, 29)

transcurso del tiempo, que rompe con lo ya previamente instituido “...*la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma...*” (Derrida 2008, 33). Este momento fundador crea, interpreta, un nuevo comienzo, rompe con lo históricamente dado, pero a la vez, no puede ser justo o injusto, ya que carece de un momento justificador, carece de una legitimación previa, en tanto ha roto la estructura previa desde la cual podía ser comprendido como legítimo. Continuando la cita anterior, Derrida muestra como el carácter místico de la fundación de la ley, descansa en una ruptura con las categorías que previamente determinan lo legal, lo justo. “... *no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición. Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel del metalenguaje con relación a lo realizativo del lenguaje instituyente o a su interpretación dominante*” (2008, 33).

De esta forma, Derrida ha puede desplazar la unión interna entre fuerza y derecho, el respaldo y fundación por medio de la aplicación de la violencia injusta. El origen de la autoridad es violento en tanto se apoya en sí mismo, no remite a ninguna estructura previa de la cual pueda extraer legitimidad, no es fundado, por el contrario, es fundador: no es justo pero tampoco puede ser llamado injusto. “...*el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden, por definición, apoyarse en ellos mismos, éstos constituyen en sí mismos una violencia sin fundamento. Lo que no quiere sean injustos en sí, en el sentido de ‘ilegales’ o ‘ilegítimos’. No son ni legales ni ilegales en su momento fundador, excediendo la oposición entre lo fundado y lo no fundado...*” (2008, 34)

De este modo, la ley, el derecho es fundado por un origen que a su vez no está fundado, que no tiene un momento previo, que es un salto. El derecho es por tanto deconstruible, pero aquello que funda el derecho no lo es. “...*el derecho es esencialmente deconstruible, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y mudables (y esto es la historia del derecho, la posible, y*



*necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho) [...]. Que el derecho sea deconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo progreso histórico” (Derrida 2008, 35). En tanto el derecho es fundado es deconstruible, pero aquello que lo funda, aquello que en un momento viene a rasgar la continuidad del tiempo histórico, no lo es “La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible. Como no es la deconstrucción, si algo así existe. La deconstrucción es la justicia” (Derrida 2008, 36). La deconstrucción, como la justicia, opera como lo indeconstruible, pero a la vez requiere algo deconstruible, el derecho, para poder ejercerse; es decir, la deconstrucción encuentra su lugar entre derecho y justicia, intervalo que Derrida nombrará como ‘lo imposible’, “La deconstrucción es posible como una experiencia de lo imposible, ahí donde hay justicia, incluso si ésta no existe o no está presente o no lo está todavía o nunca” (Derrida 2008, 36).*

De este modo, se muestra la justicia como aquello que puede no estar presente, como una presencia diferida, temporizada, que pese a ello se ejerce sobre lo político, que constituye su fundamento pese a la imposibilidad de su presencia plena.

¿En qué consiste esa imposibilidad de la justicia, esa ‘experiencia de lo imposible’ que se asocia a la justicia? Por un lado, el derecho, deconstruible, opera sobre la base del cálculo, sobre la base de la aplicación de reglas y normas predeterminadas, sobre el caso particular que se juzga. Este no es el caso de la justicia: ella sería incalculable, o más bien, “...exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla” (Derrida 2008, 39)

Mientras el derecho se basa en el cálculo, la justicia nos remite a lo incalculable, al imposible cálculo de lo incalculable. El cálculo del derecho se basa en la aplicación de normas, en la generalidad de una regla que se pretende universal, aplicable a todos los casos posibles. Por su parte, la justicia remite siempre a la singularidad, y por tanto, se resiste a la aplicación de una norma general, la singularidad incluso puede ser

violentada por su aplicación. De este modo, pareciera haber una especie de distancia insalvable entre el derecho y la justicia. En dicho intervalo la deconstrucción operaría. “¿Cómo conciliar el acto de justicia que se refiere siempre a una singularidad, a individuos, a grupos, a existencia irremplazables, al otro o a mí como el otro, en una situación única, con la regla, la norma, el valor o el imperativo de justicia que tienen necesariamente una forma general...” (Derrida 2008, 40). La deconstrucción habita ese intervalo, en que cada nueva decisión jurídica, en que cada aplicación de la norma, considera la singularidad, en que interpreta la situación y, por así decirlo, reinventa la norma de acuerdo al caso.

La distinción entre justicia y derecho es apenas sostenible; ella se mantiene de forma inestable, entre lo incalculable de la justicia, renuente a la aplicación de la regla, lo heterogéneo, y por otro lado, el ejercicio del derecho como legalidad, como corpus jurídico de códigos de normas, calculables y previsibles. Distinción inestable porque cada una de las partes supone al otro, “Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituido y aplicado) por la fuerza (‘enforced’). La deconstrucción se encuentra y se desplaza siempre entre el uno y el otro” (Derrida 2008, 51).

Esta distinción de estructura inestable, produce una serie de aporías. Todo proceso de aplicación de una norma requiere una reinterpretación de ella, es decir, un acomodar al caso. Este momento, implica que no basta que un juez, por ejemplo, siga solamente una regla y la aplique como una fórmula, sino que su aplicación requiere “...asumirla, aprobarla, confirmarla en su valor, por un acto de interpretación reinstaurador, como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso” (Derrida 2008, 52). La posición del que toma la decisión, oscila por un lado en conformarse con la ley preexistente, legítima, pero a la vez ha de volver a inventarla, reinstaurarla, con el fin de evaluar cada caso; la decisión justa no puede ser ni completamente regulada ni completamente libre. “... para que una decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o

*suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente”* (Derrida 2008, 52). De este modo, la decisión de un juez no sería justa si no se atiene a las reglas del derecho, si improvisa fuera de todo principio, pero tampoco lo será si no evalúa el caso en su unicidad. De este modo, la aplicación del predicado ‘justo’ a alguna decisión no puede darse de acuerdo a una norma ya dada, sino que requiere el momento de la singularidad, de lo otro, para determinar lo justo o no de la decisión. “*De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir presentemente que una decisión es justa, puramente justa (es decir, libre y responsable), ni de alguien que es justo ni menos aún que ‘yo soy justo’”* (Derrida 2008, 54)

Una segunda aporía refiere a que la decisión obliga a conducir lo singular, lo incalculable, al orden de lo universal y calculable, la decisión obliga a una experiencia de la indecible “*Indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden lo calculable y de la regla, debe sin embargo –es de un deber de lo que hay que hablar- entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla”* (Derrida 2008, 55).

Esta experiencia atraviesa toda decisión, pero nunca queda atrás, esa decisión nunca puede darse por terminada, puesto que, una vez superada, ya no puede llamarse justa la decisión. Si la decisión no se adoptara según una regla, no podría ser llamada justa, pero si la decisión se toma siguiendo una regla, que sería un cálculo. La indecibilidad adopta la forma del espectro que Derrida utilizaba en *Espectros de Marx*, su presencia diferida rompe la certeza necesaria para determinar una decisión como justa o injusta, de modo tal que la propia justicia, lo justo, no queda nunca plenamente presente “*¿Quién podrá jamás asegurar que una decisión como tal ha tenido lugar?, ¿que una decisión no ha seguido –según este u otro rodeo-una causa, un cálculo, una regla sin que se haya producido esos suspense imperceptible que decide libremente sobre la aplicación o una regla?”* (Derrida 2008, 57).

Pero esa no-presencia, la justicia como presencia diferida, no puede ser medida, no puede ser anticipada, porque ella se da como algo no pleno. La propia idea de justicia está estructurada a partir de la aparición, de la venida del otro, de lo singular. La justicia se trata por ello del acontecimiento de una decisión. *“...si hay deconstrucción de toda presunción –con una certeza determinante- de una justicia presente, la misma deconstrucción opera desde una ‘idea de la justicia’ infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro; debida al otro, antes de todo contrato, porque ha venido, es la llegada del otro como singularidad siempre otra”* (Derrida 2008, 58). Porque la justicia no se limita a una aplicación de una regla previa que predetermina qué será lo justo, sino que se mantiene abierta a la experiencia del otro, a la venida del otro, ella misma queda abierta a un devenir histórico, la experiencia del otro, el intento de acogerlo por medio de la indecibilidad, explica el devenir del derecho y, en algunas ocasiones, su progreso y su perfeccionamiento de acuerdo a leyes que pretenden ser justas. *“Esa justicia, que no es el derecho, es el movimiento mismo de la deconstrucción presente en el derecho y en la historia del derecho, en la historia política y en la historia misma...”* (Derrida 2008, 58)

Esta justicia que ha pretendido mostrar Derrida, carente de presencia para experimentar al otro, a la singularidad irreductible, pese a deberse a la experiencia al otro, no anticipa nada. Bajo este sentido, la idea de justicia que Derrida ha venido mostrando tendrá que ser distinguida de una idea kantiana de la razón. *“Una de las razones por las que guardo aquí una reserva con respecto a todos los horizontes, por ejemplo con respecto a la idea reguladora kantiana o a la venida mesiánica, al menos en su interpretación convencional, es el hecho de que son precisamente horizontes. Como indica su nombre en griego, un horizonte es a la vez la apertura y el límite de la apertura que define un progreso infinito o una espera”* (2008, 60). La idea regulativa apunta un fin hacia el cual han de tender las operaciones del entendimiento, o las máximas de la acción, orientación hacia un punto infinito que es imposible que se dé como objeto empírico; por su parte, la idea de justicia que Derrida intenta hacer plausible, pese a no ser presentable, a tratarse de una presencia diferida, ocurre siempre,

es necesaria inmediatamente, requiere ser decidida enseguida, con urgencia. “*La decisión no puede procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla. E incluso si se dispusiera de todo esto, incluso de todo el tiempo y los saberes necesarios al respecto, el momento de la decisión, en cuanto tal, lo que debe ser justo, debe ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación...*” (2008, 60- 61). La decisión interrumpe el proceso de deliberación o reflexión que todo proceso de toma de una decisión justa requiere, la decisión interrumpe ese proceso guiado por el saber. Por más que se disponga del tiempo y de un saber infinito en el cual evaluar las condiciones de la decisión, la decisión será siempre finita, urgente. La idea regulativa no sería apropiada para explicar el estatuto de la justicia.

El ejercicio de la decisión que requiere la ley, Derrida lo describirá de acuerdo a los conceptos de la teoría de los actos de habla, como un acto realizativo. “*...la irreductibilidad de la urgencia precipitativa (la irreductibilidad esencial de la irreflexión y de la inconsecuencia), por muy inteligente que fuera, debería ser puesta del lado de la estructura realizativa de los ‘actos de habla’ y en general de los actos en tanto que actos de justicia o de derecho, ya sean realizativos instituyentes o realizativos derivados que implican convenciones anteriores*” (Derrida 2008, 61-62). Para Derrida, el uso del concepto de realizativo le permite una justificación analítica de un concepto que no dependería de condiciones cognoscitivas o epistémicas. Incluso las condiciones de contexto que requieren los actos realizativos para ser realizados afortunadamente, estarían también estructuradas por otros realizativos, por lo que tampoco dependerían de una dimensión cognoscitiva. “*Un constativo puede ser justo en el sentido de los ajustados, pero nunca en el sentido de la justicia. Pero como un realizativo sólo puede ser justo –en el sentido de la justicia- cuando está fundado en otros realizativos anteriores, enterrados o no, dicho realizativo conserva siempre en él cierta violencia irruptiva*” (2008, 62). El rasgo realizativo de la decisión de la justicia, describe su carácter urgente, que interrumpe el orden de las justificaciones y evaluaciones teóricas y legales.

El carácter urgente e intempestivo de la decisión justa, del inicio nuevo que siempre requiere la interpretación de la ley, hace de ella algo inaprensible bajo una anticipación en base a categorías previas, un horizonte que determina lo que vendrá, lo que será posible o imposible de darse, como si lo haría una idea reguladora “...a causa de este desbordamiento del realizativo [...], a causa de esta urgencia y de esta precipitación estructurales de la justicia, **ésta no tiene horizonte de espera (regulador o mesiánico). Pero, precisamente por eso, quizás tiene justamente un porvenir, un porvenir...**” (Derrida 2008, 63). Derrida sintetiza este carácter urgente e imprevisto de la justicia en el sintagma ‘por venir’, el mismo que utiliza para el concepto ‘democracia por venir’. En la continuación de la cita anterior, Derrida llevará a cabo una breve explicación de lo que este ‘por venir’ remite, a diferencia de lo que ‘futuro’ supone. “...quizás tiene justamente un porvenir, un por-venir que habrá de distinguir rigurosamente del futuro. **Este último pierde la apertura, la venida del otro (que viene) sin la cual no hay justicia; y el futuro puede siempre reproducir el presente, anunciarse o presentarse como un presente futuro en la forma modificada del presente. La justicia está por venir, tiene que venir, es por-venir, despliega la dimensión misma de acontecimientos que están irremediabilmente por venir**” (2008, 63). Mientras el futuro se puede prestar para una mantención de las estructuras de comprensión que marcan el presente, y por tanto, presentarse como un presente futuro, el ‘por venir’, designa una temporalidad que interrumpe la continuidad del tiempo presente con el futuro, una ruptura o interrupción marcada por la venida del otro, ocupa un lugar en su estructura. Es la venida del otro lo que lleva a abre a la transformación de la política y el derecho. “*Quizás es por eso por lo que la justicia, en tanto que no es sólo un concepto jurídico o político, abre al porvenir la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política. ‘Quizás’, hay que decir siempre quizás para la justicia*” (Derrida 2008, 64). Como se ha mostrado, ya desde *De la Gramatología*, el sintagma ‘por venir’ nos remite a la experiencia de la venida del otro.

De acuerdo a lo expuesto en *Fuerza de ley*, el concepto de idea regulativa en tanto anticipa ciertas posibilidades y determina como imposibles otras, en tanto pone una orientación a las operaciones del entendimiento como las leyes de la moral, no queda abierta a lo otro, a aquello que viene a interrumpir las categorías que permiten comprender lo que se da, que anticipan el futuro bajo modalidades ya presentes. La estructura del ‘por venir’ excluye precisamente una anticipación de lo que viene, porque describe la venida del otro, de aquello que no puede ser aprehendido bajo la pre-compresión que domina el presente. Por ello, ese momento en que se da paso a lo otro, por medio de una decisión justa, que rasga la interpretación jurídica dominante, es comprendido como un acto realizativo.

Derrida ha descrito la decisión justa como un acto realizativo que no depende de condiciones asociadas a un saber previo, un acto que se abre a la experiencia del otro, al ‘por venir’. Sin embargo, Derrida ya se muestra dubitativo frente a la aplicación sin más del concepto realizativo para describir el ‘por venir’, el acontecimiento. “*Si aceptásemos una distinción general y definitiva entre el realizativo y el constatativo –problema que no puedo tratar aquí-, la irreductibilidad de la urgencia precipitativa (la irreductibilidad esencial de la irreflexión y de la inconsciencia), por muy inteligente que fuera, debería ser puesta del lado de la estructura realizativa de los actos de habla...*” (2008, 61-62). Derrida percibe que el concepto de acto realizativo depende de condiciones las cuales no son cognitivas, no dependen de un saber. Pero el acto realizativo tiene entre sus condiciones contenidos de contexto que para su realización afortunada, lo atan a una situación determinada histórica. Es decir, depende de una estructura previa de condiciones que lo posibilita, dadas en el lenguaje.

Como se ha mostrado, Derrida con la justicia muestra una experiencia que está en referencia al otro, experiencia de una singularidad que no puede ser reducida por una norma general. Ahora bien, si la decisión justa, que viene a abrirse al otro, se comprende como un acto de habla realizativo, entonces la decisión justa depende también de condiciones de contexto, que determinan cuándo un acto realizativo es afortunado o no, de acuerdo a condiciones de contexto ya presente. En este sentido, el acto realizativo no

estaría abierto a la venida del otro, al acontecimiento, ya que lo que prejuzgaría de acuerdo a las condiciones de las que depende.

En *La Universidad sin condición*, Derrida llevará a cabo la problematización del concepto de acto realizativo, e intentará rebasarlo por medio de una reflexión, de una interpretación, que desplace el sentido con que Derrida ha venido tratando el concepto de idea regulativa.

## II. 5. La Universidad sin condición

Si bien no trata expresamente de problemas políticos, el texto *La Universidad sin condición* (2002), resulta crucial para la presente tesis, en tanto Derrida llevará a cabo una reflexión en torno a la cláusula del ‘como si’ kantiano, con la que Kant introduce las ideas regulativas<sup>10</sup>, “...lo que les propondré es sin duda una meditación sobre el ‘como’, el ‘como tal’, el ‘**como si**’” (2002, 23). Esta nueva interpretación de la idea regulativa debería permitir describir el estatuto del ‘por venir’ al que Derrida asocia la venida del otro, y que constituye el concepto ‘democracia por venir’.

*La Universidad sin condición*, se pregunta por aquello que constituye a la institución Universidad, aquello que Derrida llama ‘el derecho a decirlo todo’: derecho a decir todo lo que sea necesario decir, en vistas a constatar hechos de los que se pueda decir que son verdaderos, sin importar los imperativos de ningún orden externo a lo estrictamente científico. Este derecho es previo a todo derecho jurídicamente estatuido, como la libertad de expresión, pero que atraviesa lo político, lo jurídico y lo democrático; se trata de “...una libertad **incondicional** de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación y un saber y un pensamiento de la **verdad**” (Derrida 2002, 10). Esta libertad de cuestionamiento se ha de ejercer contra todo aquello que lo requiera, contra la idea de derechos humanos, contra la idea del hombre, y contra toda institución

---

<sup>10</sup>Por ejemplo, Kant refiriéndose al ideal del ser supremo, lo hará del siguiente modo: “...considerar [...] como si el conjunto de todos los fenómenos (el mundo sensible) tuviera un único fundamento supremo y omnisuficiente fuera de cuanto abarca, es decir, una razón que fuese, por así decirlo, independiente, originaria y creadora” (Kant 1998, 549).



y discurso, incluso contra el propio discurso crítico. Esta Universidad sin condición, este ejercicio de un cuestionamiento sin límites no es sólo un ejercicio teórico o un acto constatativo, sino que sería también performativo, lo que, de acuerdo a la recepción que Derrida hace de Austin y que ya había adoptado en *Fuerza de ley*, sería la producción de acontecimientos, “...*el derecho de hacerlo afirmativa y performativamente, es decir, produciendo acontecimientos...*” (Derrida 2002, 13). Esta distinción entre acto performativo y acto constatativo, será problematizada por Derrida al hilo de la cláusula del ‘como si’ kantiano.

El ejercicio de esta crítica que no se atiene a ninguna imposición hecha al exterior de la universidad, esta Universidad sin condición, que sin haber existido como tal nunca, pero que ejerce como lugar crítico de la universidad tendría un carácter universal, que atravesaría no sólo lo teórico, sino también, el arte, la literatura y la democracia por venir, “...*la universidad sería de antemano no sólo cosmopolítica, sino universal, extendiéndose de esa forma más allá de la ciudadanía mundial y del Estado nación en general), a los poderes económicos [...], a los poderes mediáticos, ideológicos, religiosos y culturales, etc., en suma, a todos los poderes que limitan la democracia por venir*” (Derrida 1992, 14). Este “*derecho a decirlo todo*” (Derrida 1992, 14), ya sea bajo la forma de una crítica teórica y un cuestionamiento de los límites del discurso filosófico, bajo la forma de un cuestionamiento de los presupuestos de la democracia presente, o bien bajo la forma de una ficción, constituye una cierta fuerza de la universidad, y estaría radicado, por excelencia, en las Humanidades. Derrida incorporará a las Humanidades no sólo en las ciencias del hombre, la literatura o la filosofía, sino también el derecho y las prácticas deconstructivas.

Este principio, el ‘derecho a decirlo todo’, pese a no haberse nunca dado en los hechos, bajo una forma institucionalizada, habrá definido la independencia de la universidad frente a todo discurso. Dicha independencia no sería nunca definitiva, la universidad siempre estaría asediada por las condiciones que imponen otros poderes. “...*si dicha incondicionalidad constituye, en principio y de jure, la fuerza invencible de la universidad, aquélla nunca ha sido, de hecho, efectiva. Debido a esa invencibilidad*

*abstracta e hiperbólica, debido a su imposibilidad misma, esta incondicionalidad muestra asimismo una debilidad o una vulnerabilidad. Porque es ajena al poder, porque es heterogénea al principio de poder, la universidad carece también de poder propio”* (Derrida 2002, 16).

Si bien la universidad sería, en cierto modo incondicional, ajena a todo poder, ella misma ejercería una cierta autoridad, una cierta fuerza, que la mantendría frente a los poderes. “¿Puede (y, si así es, ¿cómo?) la universidad afirmar una independencia incondicional, reivindicar una especie de soberanía, una especie muy original, **una especie excepcional de soberanía**, sin correr nunca el riesgo de lo peor, a saber, de tener- debido a la abstracción imposible de esa soberana independencia- que rendirse y capitular sin condición...” (Derrida 2002, 17). Esta formulación tendría el carácter de una contradicción o de algo imposible, porque busca una soberanía, vale decir, un poder, una autoridad en general, que a la vez no fuera un poder como otros. Esta noción de soberanía recorrería distintas figuras que constituyen la tradición occidental, en conceptos como sujeto, ciudadano, libertad, responsabilidad, pueblo, y, la soberanía del Estado-nación. El proyecto que Derrida delinea en *La Universidad sin condición*, apuntará a una deconstrucción de la noción de soberanía, pero en tanto deconstrucción, no significaría el abandono, el arruinar sin más, los conceptos que descansan sobre ella. Se trataría de introducir una variante dentro de la soberanía, una diferencia, abrir un espaciamento, entre una soberanía que dependa de condiciones y otra incondicional. Se tomará como punto de partida la situación de la universidad, como espacio en que se ejerce una soberanía indivisible al mismo tiempo que se reivindica una crítica de todas las cuestiones, de todas las materias.

## **II. 5.1. El ‘como si’**

¿Qué es lo que se hace en la universidad? En ella Derrida planteará dos tipos de actos: el profesar y el producir obras. El profesar, es una profesión de fe, es decir, alguien enuncia un determinado contenido, del cual se declara al otro que le crea que lo dicho es verdadero. El discurso del profesor, su profesar, si bien emite los contenidos de

una doctrina, enseña una determinada materia, también implica un acto performativo, en que se compromete a enseñar.

Las obras por su parte, corresponden al producto que caracterizaría a aquellas disciplinas que Derrida ha llamado, genéricamente, como Humanidades (obras de arte, literarios, obras de autor, sea teórico o no). Propiamente en la universidad se trataría obras, se las enseñaría, se las profesaría, sin que por ello el propio profesar sea una obra. ¿Cuál es la diferencia entre aquello que la universidad enseña, profesa, el saber que se transmite, mediante un performativo, y la obra? Para explicar esta diferencia, Derrida habrá de atenerse a la distinción entre performativo y constatativo. El acto performativo produce una acción, un efecto en el oyente, pero sin que dicho efecto constituya una obra. *“Cualquier performativo produce algo, sin duda, hace advenir un acontecimiento, pero lo que hace de este modo y hace de este modo llegar no es una obra, y siempre debe ser autorizado por un conjunto de convenciones o de ficciones convencionales, de ‘como si’ en los que se funda y se pone de acuerdo una comunidad institucional”* (Derrida 2002, 39). De acuerdo a lo anterior, la obra se caracterizaría por no atenerse a ningún tipo de convenciones, en cambio un acto performativo ha de responder a una serie de condiciones semánticas y de contexto, para poder realizarse efectivamente, realizarse afortunadamente.

Derrida introduce la cláusula del ‘como si’ para indicar que este ataría a ciertas ficciones la producción de actos performativos. Sin embargo, el propio Derrida reconocerá que este ‘como si’ no es algo unitario, sino que puede ser entendido como un concepto difuso, que se resiste a una interpretación estable, atravesado por sutiles diferencias, que lo transformarían en *“...una especie de fermento deconstructivo...”* (2002, 26). El análisis de Derrida introducirá tres posibles diferencias, tres usos posibles del ‘como si’:

- i) Un uso del ‘como si’ sería afirmar simplemente una ficción, una fantasía, *“...nos entregamos a la arbitrariedad, al sueño, a la imaginación, a la hipótesis, a la utopía?”* (Derrida 2002, 25). Este uso del ‘como si’ refiere a la interpretación de que Vaihinger hizo de las ideas de la razón, como ficciones heurísticas,

como afirmación de un concepto que es inexistente. Derrida dirá: “*Este ‘como si’, como se ve, no es simplemente filosófico. Ni tampoco es, por todas esas mismas razones, el de La filosofía del como si de Vaihinger*” (2002, 74). El ‘como si’ que busca Derrida haría algo más que simplemente imaginar ciertos objetos o cumplir un rol heurístico, para luego ser desechado.

ii) Un segundo uso del ‘como si’, donde éste define una unidad o un fin último al que apuntan, por ejemplo, todos los fenómenos y actos de los fenómenos internos del sujeto, como si estos constituyesen una sustancia con una identidad personal estable pese a que estos fenómenos varían constantemente; Derrida referirá a un fragmento de la *Crítica del juicio*, que aquí citaremos íntegramente: “... *la facultad de juzgar, meramente reflexionante con respecto a las cosas sujetas a posibles leyes empíricas (por descubrir aún) tiene que concebir la naturaleza, con respecto a las últimas, según un principio de finalidad para nuestra facultad de conocimiento, que luego se exprese en las mencionadas máximas de la facultad de juzgar. [...] De ahí también que como si fuera un azar venturoso, propicio para nuestro designio, nos deleite (propriadamente: satisfaga la necesidad) el hecho de que encontremos esa unidad sistemática bajo leyes meramente empíricas, y ello a pesar de que tengamos que admitir que es una unidad que ni podemos comprender ni demostrar.*” (Kant 1961, 27)<sup>11</sup>. Este concepto de la finalidad de la naturaleza, expresaría el único modo posible de reflexionar sobre los objetos de la naturaleza, en vistas a dar a la experiencia un sentido coherente. Derrida afirmará que “...*la gravedad, la seriedad, la irreductible necesidad de ‘como si’ dice nada menos que la finalidad de la naturaleza...*” (2002, 25). Este ‘como si’ determina un fin al que apuntan las leyes de la naturaleza, fin que si bien no se dará en una intuición empírica, sí es concebible como necesidad del entendimiento; de este modo “*Kant nos explica asimismo, en resumidas cuentas, que el ‘como si’ juega un papel decisivo en la organización coherente*

---

<sup>11</sup>Citado por Derrida, (2002, 25-26)

*de nuestra experiencia*” (Derrida 2002, 26). En este sentido, este segundo uso del ‘como si’ estaría en la línea interpretativa que Derrida puso en práctica en *Espectros de Marx y Fuerza de ley*, donde la idea regulativa define un horizonte de posibilidades ya dadas y orienta un fin dado de antemano, anulando la venida del otro. Este uso del ‘como si’ se ajusta aún a un paradigma kantiano que Derrida busca rebasar, para no limitar la experiencia de lo otro a un horizonte previo que anula su singularidad.

- iii) Sin embargo, Derrida destacará un tercer uso posible de la cláusula del ‘como si’, que no será ni una mera ficción, ni un uso heurístico en vistas a dar unidad a los conceptos del entendimiento, “...*de lo que aquí se trata es, tal vez, de cambiar el sentido, el estatus, la apuesta del ‘como’ y del ‘como si’ kantiano, desplazamiento sutil pero cuyas consecuencias me parecen sin límites*” (Derrida 2002, 29).

Este tercer uso o efecto del ‘como si’, caracterizaría a aquello que Derrida ha venido llamando una obra, producto de las Humanidades, que correspondería a obras de arte, de las bellas artes, pero también “...*a todas las idealidades discursivas, a todas las producciones simbólicas o culturales que definen [...] las disciplinas así llamadas de las Humanidades -e incluso las disciplinas jurídicas y la producción de las leyes, pero asimismo cierta estructura de los objetos científicos en general...*” (2002, 29). Este efecto o uso del ‘como si’ tendría entonces un carácter prácticamente universal, abarcaría todas las esferas de la producción simbólica, en todas ellas encontraríamos lo que aquí Derrida ha estado llamando obras.

El recurso de este tercer uso de la cláusula con que se introducen las ideas de las razón, se obtiene de un complejo pasaje de, nuevamente, la *Crítica del Juicio*. “*Un producto del arte bello tiene que dar la conciencia de que es arte y no naturaleza; pero la idoneidad de su forma tiene que presentarse tan libre de*

*toda sujeción a reglas voluntarias como si fuera producto de la pura naturaleza...*” (Kant 1961, 158)<sup>12</sup>.

El pasaje de Kant muestra como la obra es la experiencia de algo que pareciera sobrepasar, que no dependería de, los límites o las condiciones que autorizan la producción de una obra de arte; sería la experiencia de la ejecución de algo sin que pareciera llevarse a cabo bajo ciertas reglas. Para Derrida, habría aquí, en la obra, una experiencia única, que no puede ser interpretada bajo las categorías de los actos de habla.

Como se mencionó al final de la sección dedicada a *Fuerza de ley* (II.4), el acto performativo por el hecho de decir algo, lleva a cabo una acción determinada, produce un efecto en las relaciones sociales en que está inserto el lenguaje; sin embargo, la realización satisfactoria, afortunada, de dicho acto, depende de una serie de condiciones semánticas y de contexto. Que el lenguaje depende de las condiciones ya previamente establecidas, que abren determinadas posibilidades para realizar actos de habla y determinan como fallidos o infelices otros actos, permite a Derrida asociar el performativo a la figura de la soberanía, de este poder o autoridad, que ha venido intentando deconstruir. *“La performatividad se encuentra aún, lo mismo que el poder del lenguaje en general, del lado de esa soberanía que me gustaría distinguir, por difícil que parezca, de cierta incondicionalidad en general, de una incondicionalidad sin poder.”* (2002, 13).

La obra y, en particular, ese uso específico del ‘como si’, en que el llevar a cabo un efecto se logra sin depender de estas condiciones, pondría a la vista la experiencia de una incondicionalidad sin poder, y por tanto, la experiencia de algo que no depende de un saber previo sobre el contexto o las condiciones semánticas, es decir, la experiencia de otro, de un acontecimiento. De este modo lo anuncia Derrida en un pie de página *“...intentaré situar el punto en donde la performatividad es ella misma desbordada por la experiencia del acontecimiento, por la exposición incondicional a lo que viene y a quien viene”* (Derrida 2002, 13). Esta interpretación del ‘como si’ (distinguida de las

---

<sup>12</sup>Citado por Derrida en (2002, 29-30)

otras dos, en las que se plantea una simple ficción, o bien se concibe como una cierta idealidad que adopta la forma de una finalidad de la naturaleza), expresa un tipo de acto, el acontecimiento, que no depende de condiciones previas para realizarse, que se da como lo inesperado, como aquello que un saber previo no alcanza a anticipar. Dicho tipo de acto, el acontecer, no es explicable en los términos de la distinción entre performativo y constatativo y, por tanto, viene a ponerla en cuestión, a mostrar sus límites.

El acontecimiento, en tanto no depende de condiciones semánticas previas que determinen su realización afortunada, no queda atenido a un horizonte de comprensión, a las posibilidades ya abiertas del lenguaje, el acontecimiento no puede ser anticipado en una pre-comprensión. *“El acontecimiento debe no sólo sorprender al modo constatativo y proposicional del saber (S es P) sino que **ni siquiera debe dejarse regir por el speech act performativo de un sujeto. Mientras yo puedo producir y determinar un acontecimiento mediante un acto performativo garantizado, como cualquier performativo, por unas convenciones, por unas ficciones legítimas y un determinado ‘como si’, no diré, sin duda, que no pasa o no ocurre nada; pero diré que lo que tiene lugar, lo que ocurre o lo que me ocurre sigue siendo todavía controlable y programable dentro de un horizonte de anticipación o pre-comprensión: dentro de un horizonte sin más**”* (Derrida 2002, 72). Las condiciones previas que un lenguaje pone ya siempre a los hablantes, se traducen en ciertas posibilidades abiertas de antemano, en un ‘yo puedo’ (indicado en la cita), que vincula con un poder, una potencia, una soberanía. Continuando la cita anterior, Derrida planteará que lo que ocurre bajo estas convenciones no puede presentarse como algo inesperado si viene ya siempre comprendido. *“Forma parte del orden del poder, del ‘yo puedo’, del ‘yo estoy capacitado para’ (I may, I can). No hay sorpresa alguna ni, por consiguiente, acontecimiento alguno en sentido fuerte”* (2002, 71).

Si el acontecimiento es lo que sorprende, lo imprevisto, aquello que no se anticipa en el saber previo que dispone el lenguaje para los hablantes, que no depende de condiciones semánticas para realizarse, entonces el acontecimiento tiene que poner en cuestión la idea del lenguaje como un horizonte de comprensión, al mismo tiempo que

pone en suspenso una teoría de los actos de habla, sin por ello arruinarlas o declararlas inservibles. “...*el puro acontecer singular de lo que ocurre, de lo que me ocurre o de quien llega (lo que denomino el/lo arribante)- si lo hay, si hay algo semejante- implicaría una irrupción que hace estallar el horizonte, interrumpiendo toda organización performativa, toda convención o contexto convencionalmente dominable*”. (Derrida 2002, 71-72).

A la par de esta interrupción del concepto de lo performativo, el acontecimiento viene a poner en suspenso o, más bien, deja ver una nueva interpretación del ‘como si’, y produciría aquel desplazamiento que Derrida anunciaba. Interpretación del ‘como si’ que ya no lo entendería como una simple ficción, o como un concepto que pone un fin, un horizonte, al cual se orientan las reglas del entendimiento, pues resultarían insuficiente para describir el acontecimiento, en tanto pretende anticipar el futuro, definiendo un objeto previamente, el cual es inalcanzable “*Esto equivale a decir que dicho acontecimiento no tiene lugar sino allí donde no se deja domesticar por ningún ‘como si’ o, al menos, por ningún ‘como si’ ya legible y descifrable y articulable como tal*” (Derrida 2002, 72).

El ‘como’ del ‘como si’ representaría un punto central ya no sólo para un pensamiento sobre la universidad sin condición, sino, de forma más general, para la reflexión sobre el concepto de soberanía, al que Derrida le ha dado un lugar central en toda la tradición del pensamiento filosófico. “*Hasta el punto que esa palabrita, el ‘como’ del ‘como si’ , al igual que el ‘como’ del ‘como tal’ –cuya autoridad funda y justifica tanto a toda ontología como también a toda fenomenología, a toda filosofía como ciencia o como conocimiento-esa palabrita, ‘como’, bien podría ser el nombre del verdadero problema, por no decir diana de la deconstrucción*” (2002, 72). Mientras ese ‘como’ se interprete de modo que algo se pone bajo la interpretación de otra cosa, donde ciertas reglas posibilitan la comprensión de algo como tal, donde el contexto sea siempre necesario para lo performativo, no habrá acontecimiento. El acontecimiento se dará en la experiencia de una indeterminación, que no permita anticiparlo, ni en términos de contenido ni temporales, se trata del pensamiento de una incertidumbre, el pensamiento



de un 'quizás'. *“No hay porvenir ni relación con la venida del acontecimiento sin experiencia del 'quizás'. Lo que tiene lugar no debe anunciarse como posible o necesario, de lo contrario su irrupción de acontecimiento depende de un quizá que concuerda no con lo posible sino con lo imposible”* (Derrida 2002, 73). Imposible en tanto se trataría de hacer llegar algo sin una interpretación previa, la posibilidad de que se dé algo imposible.

Si el 'como' del 'como si' anuncia o comprende algo en base a un saber previo, a un contenido previo, entonces ¿qué oportunidad tendrá el 'como si' para pensar el acontecimiento? Derrida vería en el 'si' condicional del 'como si', aún una posibilidad de conectar con la indeterminación de un 'quizá', de algo que no se sabe a ciencia cierta, con certeza, si es presente. *“Esa fuerza que se otorga una experiencia del **quizá** conserva sin duda una afinidad o una connivencia con el 'si' o con el 'como si'. Y, por lo tanto, con cierta gramática condicional: '¿Y si eso ocurriese? Eso, que es cualquier /radicalmente otro, bien podría ocurrir, ocurriría'. Pensar **quizá** es pensar 'si', '¿y si?'”* (Derrida 2002, 74). Este 'como si' apela a la fuerza de un 'si' declinado condicionalmente, anuncia la posibilidad de lo imposible, anuncia sin determinar qué o quién viene, sin certificar una fecha, alejándose de los 'como si' tradicionales. Dicha indeterminación que anuncia esta modalidad del 'como si', pondría en cuestión la autoridad de las convenciones que todo contexto determina, las condiciones semánticas de un lenguaje en general como condición para la comprensión de un acontecimiento. *“¿Qué se hace al pensar, dentro de las Humanidades, ese límite **del dominio** y **de la convención performativa**, ese límite de la autoridad performativa? Se alcanza ese lugar en donde **el contexto siempre necesario para la operación performativa** (contexto que es, como cualquier convención, un contexto institucional) **ya no se deja saturar, delimitar, determinar plenamente**”* (Derrida 2002, 75).

Anular el dominio de ciertas condiciones previas, del contexto en la determinación del sentido, de la *prioridad* de la apertura del lenguaje, es decir, esa figura del poder que Derrida ha venido llamando la 'soberanía', implicaría disociar de ellas el acontecimiento, como un proyecto ya no sólo atendido a la cuestión de la universidad sino

a todo el ámbito del pensamiento. “*En el fondo, ésta sería quizás mi hipótesis (es extremadamente difícil y casi im-probable, inaccesible a una prueba): cierta independencia incondicional del pensamiento, de la deconstrucción, de la justicia, de las Humanidades, de la Universidad, etc., debería quedar dissociada de cualquier fantasma de soberanía indivisible y de dominio soberano*” (2002, 74-75). Esta hipótesis de carácter universal, abarcaría también lo político, a la democracia, en una serie de conceptos que la articulan desde sus orígenes hasta nuestros días, poniendo en juego nuevamente este uso peculiar del ‘como si’ “*¿Cómo dissociar la democracia de la ciudadanía, del Estado-nación y de la idea teológica de soberanía, incluso de la soberanía del pueblo? ¿Cómo dissociar la soberanía y la incondicionalidad, el poder de una soberanía indivisible y el im-poder de la incondicionalidad? Una vez más ahí, tanto si se trata de profesión o de confesión, la estructura performativa del ‘como si’ ocuparía el núcleo del trabajo por venir*” (Derrida 2002, 68). Derrida intentará responder esta pregunta en su libro *Canallas*

## **II. 6. Canallas y el estatuto de la democracia por venir.**

En *Canallas*, Derrida pretende llevar a cabo una revisión de los conceptos centrales de la ontología política greco-latina. Esta obra reúne los distintos tópicos que Derrida trató durante la década de los noventa como ley, decisión, responsabilidad y democracia. El intento de deconstruir el concepto de democracia, lo lleva a poner a la vista la estructura aporética de los conceptos centrales de la filosofía política, como libertad e igualdad.

Derrida comienza con la declaración de que, tras más de diez años de reflexión, aún no ha podido determinar el significado del concepto de democracia, parece no poder darse un significado estable de lo que corresponde a la democracia. Para formular esta declaración, utiliza tres veces la cláusula del ‘como si’, con que Kant introduce las ideas regulativas.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup>Por ejemplo, referido a la idea de alma, en la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, Kant indicaba lo siguiente: “...relacionaremos [...] todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestro

La continuidad entre los problemas tratados en *La Universidad sin condición* y *Canallas* es anunciada, de forma realizativa, en las primeras páginas del texto al introducir la cláusula del ‘como si’ insistentemente, en un extenso fragmento que se cita a continuación:

“‘La democracia por venir’ fue una referencia no disimulada a una expresión cerca de la cual tan a menudo, en ese extraño sintagma sin frase, en tres palabras, ‘democracia por venir’, desde hace más de diez años, he buscado cierto refugio en cierto modo, **como si** yo hubiese preferido muchas indeterminaciones, muchos equívocos. **Como si** hubiese cedido a la virtud apofática de cierta teología negativa que no dice su nombre, en lugar de empezar por una definición rigurosa de lo que es propiamente y de lo que significa hoy en día la ‘democracia’. Este fallo sería perceptible allí donde no sé, y no sé sobre todo si eso depende de un saber, ni lo que quiere decir propiamente, ni lo que sería hoy una democracia digna de ese nombre. Ni lo que significa ‘digna de ese nombre’, locución que utilizo con tanta frecuencia y que un día reclamará, por mi parte, una larga justificación. **Como si** ‘democracia por venir’ no quisiera decir tanto ‘democracia por venir’ (con todo lo que todavía queda por decir y que intentaré poco a poco precisar) cuanto ‘concepto por venir de la democracia’, acepción si no nula todavía al menos sin valor, todavía incumplida, de la palabra ‘democracia’: sentido a la espera, todavía vacío o vacante, de la palabra o del concepto de democracia. **Como si** yo confesase desde hace más de diez años, rondando en torno a una confesión...” (Derrida 2005b, 25).

El concepto de ‘democracia por venir’ habrá estado marcado por indeterminaciones, por el carácter de una presencia diferida que, por ejemplo, la figura del espectro *Espectros de Marx*, quería hacer explícita. Una democracia cuya promesa no podía depender del saber, al igual que la justicia en *Fuerza de ley*, pues la democracia por venir pretendía no anticipar ni prever aquello que estaba por venir, el otro.

---

*psiquismo como si éste fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente (al menos durante esta vida), a pesar de que cambien continuamente sus estados...”* (1998, 548); en referencia a la idea cosmológica, “...tenemos que perseguir (en la cosmología) las condiciones de los fenómenos naturales, tanto internos como externos, en una investigación que nunca llega a un final, **como si** ésta fuese infinita en sí y careciese de un miembro primero o supremo” (1998, 548)

El carácter indeterminado del concepto de democracia por venir está marcado por un sentido de espera, resaltado por la apelación al ‘todavía’, adverbio de tiempo que indica algo que aún no ha ocurrido; está marcado por la pluralidad de sentidos equívocos que ha adquirido el término durante los diez años en que Derrida ha intentado descifrarlo, que serían propios del sentido de la democracia, como carente de un significado o valor semántico dado de forma fija y estable. Sin embargo, pese a esta indeterminación del significado de democracia, no se produce un abandono del concepto, su uso perdura, como la espera de un evento sin tiempo determinado- ‘pero va a venir’ sugiere Derrida. “*A fin de cuentas, si intentamos retornar al origen, no sabemos todavía lo que habrá querido decir democracia, ni lo que es la democracia. Pues la democracia no se presenta, no se ha presentado todavía, pero va a venir. Mientras tanto, no renunciemos a utilizar una palabra cuya herencia es innegable pero cuyo sentido todavía es oscuro, obstinado, reservado. Ni la palabra ni la cosa ‘democracia’ son todavía presentables*” (2005b, 26). Pese a esta indeterminación semántica que el concepto de democracia posee, pese a tener en su centro una ‘rueda’, que permite al concepto recibir distintas descripciones, aparentemente contradictorias, pese a carecer de un contenido estable, la noción de democracia se da como un concepto de algún modo necesario para explicar el devenir de lo político.

Aquí Derrida conduce de vuelta al problema que *La Universidad sin condición* había puesto a la vista: si todo sentido de lo que se nos da, ocurre en el marco de ciertas condiciones de contexto, en el marco de categorías ya dadas, entonces se está ya siempre dentro de un ‘horizonte de anticipación o pre-comprensión’, que anula lo otro, lo imprevisible de lo otro. En *Canallas*, el problema viene dado directamente al concepto de democracia: en tanto la democracia por venir depende del legado, de la herencia de una tradición de conceptos ya insertos en la ontología occidental, ¿cómo el concepto de democracia por venir puede quedar abierto a lo otro y no reducirlo precisamente a este conjunto de categorías ya establecidas, a no ser simplemente una reafirmación de los patrones de interpretación que deciden y realizan el futuro neutralizando el acontecimiento? “*Aunque sepamos poco de lo que debería querer decir ‘democracia’, es*

*preciso pese a todo, debido a cierta pre-comprensión, que algo sepamos de ello. Y he aquí que el círculo hermenéutico ronda de nuevo. Ya hay que anticipar, por poco que sea; hay que avanzar en el horizonte que limita el sentido de la palabra para tratar de saber mejor lo que 'democracia' habrá podido significar, habrá debido, en verdad, querer decir.*" (Derrida 2005b, 35). Derrida expresa la aporía a la que se expone su planteamiento, la de un concepto de democracia que ha de quedar abierto a lo otro, sin prejuzgarlo, siendo el mismo un concepto inscrito en una determinado horizonte, pues de otro modo, ¿cómo podría tenerse ya de antemano una idea de la democracia, cómo podría hablarse de la democracia si ella no estuviera delimitada por una determinada ontología de lo político, que determina lo que 'ya habrá querido decir' el concepto de democracia? La cita anterior continúa de la siguiente manera, donde el propio Derrida destaca los términos problemáticos: *"Ya tenemos cierta 'idea' de lo que 'democracia' debería querer decir, ya habrá querido decir –y la idea, el ideal, el eidos, o la idea designa asimismo el ruedo de un contorno, el límite que rodea a una forma visible. Si no tuviésemos una idea de la democracia, no nos inquietaría su indeterminación. No trataríamos de dilucidar su sentido, ni de reclamar su advenimiento"* (2005b, 35). Derrida destacará también los términos filosóficos que podrían utilizarse para describir el estatuto de este concepto, entre ellos el de idea en un sentido kantiano. La dilucidación de si el concepto de idea regulativa, idea de la razón, puede describir, al menos parcialmente, el estatuto del concepto de democracia, es lo que Derrida desearía aclarar, o 'retornar', en el resto del libro. En el párrafo siguiente a la cita anterior, Derrida nos anunciará hacia dónde tendrá que conducir el texto. *"Pero la rueda de la cuestión todavía no está ahí, no ahí donde me he sentido enroddado por ella, en ese lugar hacia el cual me gustaría intentar retornar con ustedes"* (2005b, 35).

El análisis de la democracia se realizará a partir de una cierta figura que para Derrida representaría una imagen común de la democracia, una figura que la definiría, la figura de una 'rueda', de un círculo. Esta figura o principio central para la democracia la asociaría a la posibilidad del intercambio de opiniones, a la rotación de poderes, la figura

del hemiciclo en las asambleas parlamentarias, o la figura circular del ágora en las asambleas atenienses. A la base de esta representación de una rueda, de un círculo, Derrida aprehende un movimiento, una operación de giro, de torno, de vuelta, de turnos y retornos, que se encuentra en el centro del concepto de democracia. *“Parece difícil pensar el deseo o la nominación de algún espacio democrático sin lo que se denominaba en latín una rota, sin la rotación o la rodadura, sin la redondez o la rotundidad giratoria del redondel que gira en redondo, sin la circularidad, aunque sea pre-técnica, pre-maquinica y pre-geométrica, de algún torno o, más bien, de algún **retorno automóvil y autónomico a sí, hacia sí y sobre sí del origen**, ya se trate de la auto-determinación **soberana**, de la auto-nomia de sí, del ipse, a saber del sí mismo que se dicta a sí mismo su ley, de toda autofinalidad, de la auto-telia, de la relación consigo como ser con vistas a sí, empezando por sí con el fin de sí, entre otras tantas figuras que llamaré en adelante [...] la ipseidad en general”* (2005b, 27-28). Esta recursividad de algo que vuelve a sí, que se autoafirma y que, en medio del cambio, vuelve siempre a ser restaurada, esta autoafirmación basal, la ipseidad, designa un poder que se da a sí mismo su propia soberanía.

La ipseidad constituye el mínimo de todo ‘sí mismo’, lo propio del ‘sí mismo’, a partir del cual abre la posibilidad del enunciado ‘yo puedo’; esta figura de la soberanía tiene un carácter constitutivo para la afirmación (autoafirmación) de una serie de figuras de la ontología política griega-latina-europea como la posesión, la propiedad, el poder, la autoridad del señor, del soberano y del señor de la casa. Ipseidad designa un principio de autoridad reconocida de un poder en general, que subyace a estas figuras, y que recorre las ideas de soberanía del estado y la nación, *“...la ipseidad nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de un poder o una fuerza, de un kratos, de una kratia”* (Derrida 2005b, 29). La democracia, como soberanía del pueblo, estaría atravesada y unida, por los atributos de esta soberanía, de una fuerza, de un poder, de dominio. La democracia sería *“... una fuerza determinada como autoridad (Kirios o kyros, poder de decidir, de zanjar, de prevalecer, de dar-cuenta-de y de otorgar fuerza de ley, kyroo), por consiguiente, el poder y la ipseidad del pueblo*

(*demos*). *Dicha soberanía es una circularidad, incluso una esfericidad. La soberanía es redonda, es un redondeo*” (Derrida 2005b, 30).

De este modo, Derrida vuelve a poner en cuestión el concepto de soberanía, que ya en *La Universidad sin condición*, había ocupado un lugar central. Se trataba de un concepto que refería a la determinación que toda apertura teológica, teleológica, lingüística, ejercía sobre lo que se daba en su marco, que anticipan aquello que se da en el marco de un horizonte. Aquí, la soberanía va de la mano con el concepto de ipseidad, el que refiere a un movimiento recursivo, de autoafirmación de algo; este movimiento expone el mecanismo que toda tradición u ontología lleva a cabo: al interpretar algo bajo un marco categorial, al describir ese algo en base a categorías que se ejercen de forma previa, la interpretación no es capaz de abrirse a lo otro, porque finalmente se reproduce la interpretación hecha por estas categorías previas, delimita y reproduce un horizonte de comprensión. Al final de *La Universidad sin condición*, Derrida planteaba la necesidad de disociar la democracia de este concepto de soberanía, aquí, en *Canallas*, se trataría de lograr dicho objetivo.

### **II.6.1. Democracia, entre libertad e igualdad**

El concepto de democracia sería parte de esta ontología política que tiene su fuente en aquello que Derrida designa como *ipseidad*. La revisión de los fundamentos de la democracia, de lo que se dice cuando se habla de democracia, llevará a Derrida a revisar la diferencia entre igualdad y libertad. La democracia se constituiría a partir de la *différance* entre igualdad y libertad, ya en sus primeras invocaciones en los textos de Aristóteles y Platón.

Derrida interpreta en *La República* el escepticismo de Platón ante la democracia, como una duda ante los efectos perniciosos que el régimen democrático produce en la educación de los ciudadanos, dando como resultado el debilitamiento de la autoridad, observable en los jóvenes que no son castigados por la ley y viven entregados al ocio y a comportamientos licenciosos. En el régimen democrático rige la libertad, que permite a sus ciudadanos hacer lo que se quiere, hacer a su antojo. La libertad (*eleutheria*) convive

con la licencia (exousia), la libre elección, la posibilidad de perseguir los propios deseos e intereses, poder de hacer lo que se desea. La democracia será concebida desde sus orígenes, a partir del concepto de libertad, como eleutheria o exousia. En ambos casos, la libertad está internamente ligada a la figura de la soberanía, en tanto posibilidad de hacer lo que se quiere, presupone un poder que se da a sí mismo la autoridad para tomar su propia decisión, de elegir lo propio de su interés: *“Ya sea como eleutheria ya como exousia, dicha libertad, ciertamente, puede ser entendida como una simple figura, otra figura, otra torna, otro sesgo del poder (kratos). La libertad, en el fondo, es la facultad o el poder hacer lo que se quiere, de decidir, de elegir, de determinarse, de auto-determinarse, de ser el amo y, en primer lugar, el amo de sí mismo (autos, ipse). El simple análisis del ‘yo puedo’, del ‘me es posible’, del ‘tengo la fuerza de’ (krateo) descubre en los mismos el predicado de la libertad, el ‘soy libre de’ ‘puedo decidir’”* (Derrida 2005b, 40). De esta forma, esta figura que se da a sí misma una autoridad, que se reconoce a sí misma como fuerza, como libre, como voluntad capaz de acción, la ipseidad, queda solapada en los predicados que incluyen a la libertad. La libertad va de la mano con la ipseidad, con la soberanía.

Derrida percibirá cierta reserva tanto Platón como en Aristóteles respecto a esta concepción de la democracia. La indicarán como la opinión corriente, como ‘lo que se dice de’ la democracia. Aristóteles dirá que lo que distingue a la democracia es que en este régimen (supuestamente) la libertad es compartida. En la democracia, la libertad se turna, se rota, por medio del intercambio de roles entre gobernante y gobernado, cada cual a su turno.

De esta forma, a la raíz de la democracia encontramos que libertad e igualdad se vuelven indisociables, se transforman en la diferencia constitutiva de la democracia. Pero su convivencia no será posible sino por turnos, al parecer no será posible ser libre, ser el soberano que hace lo que desea y, a la vez, ser gobernado. Libertad e igualdad conviven por dos movimientos: *“La libertad y la igualdad de un ser finito (de dicha finitud es de la que hablamos aquí) no es equitativamente compartible más que en el espacio-tiempo de un por-turno, por consiguiente, en una doble circulación: por una*



*parte, la circulación del círculo que transmite provisionalmente el poder de uno a otro antes de retornar a su vez al primero, tornándose el gobernado a su vez gobernante, el representado a su vez en representante, y viceversa...*” (Derrida 2005b, 42). La primera parte de la fuente refiere a una circulación del poder, que hace libres a unos y a otros, a cambio de que el poder sea transferido de uno a otro, de modo de ser libres para hacer lo que se desea. En la rotación, en este cambio de roles entre gobernantes y gobernados, todos son iguales, en tanto todos, durante un instante, al ser gobernantes, tienen la posibilidad de ser totalmente libres.

Por otra parte, en este movimiento rotatorio, en el por-turnos de la democracia entre gobernantes y gobernados, siempre hay algo que se mantiene incólume, igual a sí mismo: “...*por otra parte, la circulación del círculo que hace así, mediante el retorno de ese por-turno, que el poder final y supremo retorne a sí, al sí mismo de uno mismo, al mismo que sí*” (Derrida 2005b, 42); la ipseidad, la soberanía, el poder, en tanto lo traspasado entre gobernantes y gobernados, siempre vuelve a sí, es lo que se pasa de un turno a otro, y se mantienen sin modificar, no afectado, inmune a este cambio.

Pero esta conciliación de la libertad de todos en la rotación de gobernantes, por medio de la cual todos tienen la posibilidad de ser gobernantes, es decir, libres, produciría un rasgo central de la democracia: la indeterminación semántica que se halla en el concepto de democracia. La libertad, en tanto derecho y poder de hacer lo que cada cual quiere, despliega una multiplicidad de posibilidades que el gobernante puede determinar, puede escoger como su decisión libre y soberana, “...*aquella* [la libertad, R.L] *implica, de una forma más radical y originaria, una libertad de juego, una apertura de indeterminación y de indecibilidad en el concepto mismo de la democracia, en la interpretación de lo democrático*” (Derrida 2005b, 43).

Esta figura de un poder que se pasa por turnos de uno a otro, que abre una libertad como dueño de sí mismo, despliega también una multiplicidad de posibles decisiones y opciones. Esta apertura hacia las posibilidades se expresa en una pluralidad de formas de vida, pluralidad de constituciones y formas de gobiernos: la democracia carece de un significado definitivo de sí “...*hay ahí como la apertura vacía de un*

*porvenir del concepto mismo y, por consiguiente, del lenguaje de la democracia, el tener en cuenta una historicidad esencial de la democracia, del concepto y del léxico de la democracia (el único nombre de un casi-régimen abierto a su transformación histórica y que asume su plasticidad intrínseca, su auto-criticidad interminable y, cabría incluso decir, su análisis interminable) De lo que se trata es de la democracia siempre por venir....”* (Derrida 2005b, 43).

En el origen del concepto de democracia, encontramos que no establece o fija su uso semántico; gracias a ello, la democracia adopta una multiplicidad de formas históricas, se ve conducida a su modificación y corrección de forma interminable. Esta pluralidad y diseminación de formas de vida Platón la describirá como un panorama abigarrado, recargado, diverso, cambiante. *“De ahí, la abigarrada belleza de la democracia. Platón insiste tanto en la belleza como en el abigarramiento. La democracia parece –éste es su aparecer, sino su apariencia y su simulacro- la más bella (kalliste), la más seductora de las constituciones (polietion). Su belleza es semejante a la de una capa recargada, abigarrada (poikilon)”* (Derrida 2005b, 44). En esta pluralidad de formas de vida, expresión de la libertad o licencia, buscar una forma determinada de la democracia, una sólo constitución que aúne esta diversidad, resulta inútil. La democracia no se presenta como una constitución determinada, inmodificable, sino que ella abarca todos los géneros de regímenes, todos los posibles ‘paradigmas’ constitucionales. *“Por encima de todas las mutaciones históricas que habrán afectado al concepto de democracia desde entonces [...], Platón anuncia ya que ‘democracia’, en el fondo, no es ni el nombre de un régimen ni el nombre de una constitución. No es una forma constitucional entre otras.”* (Derrida 2005b, 44).

## **II.6.2. El diferir de la democracia**

La democracia no es una constitución determinada, no es tampoco un tipo de régimen específico, no es nada que pudiese ser determinado como presencia, o como realidad objetiva. Constituida a partir de la *différance* entre igualdad y la libertad, la democracia se despliega en un libre juego de su propio concepto, como movimiento de

esta *différance*. Por un lado, la facultad decisoria de hacer lo que se quiere, de decidir por sí mismo, la libertad; por otro, el movimiento rotatorio de la democracia, donde todos pueden ser libres, pero no todos a la misma vez, sino uno cada vez, por turnos, pueden ser gobernantes y completamente libres, igualmente libres. La democracia corresponde al intento de asegurar a todos la posibilidad de una libertad igual para todos, libertad que es por principio indivisible, incondicional y soberana. La igualdad introduce la medida, las condiciones en la libertad incondicional, para determinar la posibilidad de que todos sean libres.

De los propios significados de igualdad y libertad se sigue que tendrían propiedades contradictorias e inconciliables y, por tanto, dan forma a una aporía insoluble que se ubica en el corazón de lo democrático. *“Esta antinomia [...] es algo reconocido hace tiempo, es clásica y canónica; es de la pareja constitutiva y diabólica de la democracia: libertad e igualdad. Lo traduciré en mi lenguaje diciendo que la igualdad tiende a introducir la medida y el cálculo (por consiguiente, la condicionalidad) allí donde la libertad, por esencia, es incondicional, indivisible, heterogénea al cálculo y a la medida”* (Derrida 2005b, 67). De acuerdo a Derrida, la pretensión de los ciudadanos de ser igualmente libres sería una creencia, una suposición, una imaginación, que ya Aristóteles habría percibido: porque son semejantemente libres, se imaginan que son completamente iguales *“...porque son iguales en algún punto –dice Aristóteles-, creen, se imaginan (oiesthai), se representan que son absolutamente iguales. Hay pues una confusión respecto a la igualdad; después, porque son semejantemente (omoios) libres, creen, piensan, juzgan (nomizousin), suponen que son igualmente libres”* (2005b, 68).

Pero una vez que todo el mundo se considera igualmente libre, la libertad y la igualdad no son simplemente opuestas o contradictorias entre sí, como lo incondicional y lo calculable, sino que la igualdad comienza a formar parte intrínseca de la libertad. La medida, la técnica con que opera la igualdad, opera en el sentido de un derecho calculable que asegura iguales libertades y derechos a todos. La democracia, como diferencia entre libertad e igualdad, se orienta a la búsqueda de la justicia por medio del

derecho, que disponen de condiciones para esta igualdad. La búsqueda por la igualdad (una igualdad condicional), permite acceder a algo, a la libertad, que es por principio incondicional, inconmensurable, aunque este resultado, la eliminación de las diferencias entre los ciudadanos, será siempre contingente, insuficiente y requerido de ajuste, será siempre perfectible, “*La igualdad, como la búsqueda de una unidad de medida calculable, no es sólo un mal o algo para salir del paso, es asimismo la oportunidad de neutralizar todo tipo de diferencias de fuerza, de propiedades (naturales o no) y de hegemonías con el fin de acceder justamente al quienquiera que sea o al cualquiera de la singularidad, en la desmesura misma*” (Derrida 2005b, 72).

Pero la democracia no está sólo constituida por la *différance* sino que ella difiere consigo misma. La democracia difiere en sí misma, se intenta anular a sí misma (de forma auto-inmunitaria, dirá Derrida). Ella misma atentará contra su propia diferencia, intentando anularse, por ejemplo, en las interrupciones que se hacen de la democracia para salvarla, precisamente en su nombre: se producen golpes de estado para proteger a la democracia de grupos supuestamente no-democráticos pero que han sido elegidos democráticamente. O bien, la restauración de la democracia en que incluso los partidos que colaboraron con la dictadura (o democracia protegida) se apropian de la democracia, pese a haber dicho no a la democracia.

La *différance* opera contra la propia democracia, la democracia difiere en el espacio y en el tiempo. Como diferenciación que separa a la democracia con aquello que no sería democracia, es decir, como espaciamiento, se envía la democracia a otro lugar, se la rechaza, se la expulsa, a condición de protegerla en su propio nombre; por medio de la exclusión y exilio de los enemigos de la democracia, se vacía el espacio público y se suspenden los derechos de reunión (toque de queda) y los derechos de tránsito. Este diferir consigo misma se da también como una operación temporal, como temporización, como reenvío para más adelante, aplazando las elecciones, o bien, suspendiendo indefinidamente el actuar de las instituciones democráticas.

Que la democracia se dé como espaciamiento y como temporización, muestra que ella, al estar constituida por la *différance*, al mostrarse como un concepto que queda

indeterminado, carece de una ipseidad, de una soberanía, “... *una democracia cuyo concepto permanece libre, sin embrague determinado, en rueda libre, en el libre juego de su indeterminación en esa misma cosa o causa que, precisamente bajo el nombre de democracia, no es nunca propiamente lo que es, nunca ella misma. Es el sentido propio, el sentido mismo de lo mismo (ipse, metipse, metipsissimus, meisme, mismo); es el sí mismo, lo mismo, lo propiamente mismo del sí mismo lo que le falta a la democracia*” (Derrida 2005b, 56). La democracia se caracterizaría por la falta de un sentido propio, la ausencia de un sentido estable. Difiriendo consigo mismo, no se da nunca como una constitución plenamente adecuada: la libertad democrática, la libertad de juego que nace de su diferir, permite todas las oscilaciones en su significado, las múltiples constituciones en que cristaliza y todas las posibles interpretaciones, las cuales son siempre provisorias. La democracia, como envió temporal y espaciamento, se haya prorrogada hacia un más adelante, por lo que toda forma presente de la democracia se torna inadecuada consigo misma, abriendo una espera del presente de la democracia “*La democracia no es lo que es sino en la differánce, en virtud de la cual aquélla se difiere y difiere de sí misma [...]; es (sin ser) igual a sí misma y propia consigo misma solamente en tanto que es inadecuada e impropia, a la vez con retraso y con adelante respecto de ella misma, de lo Mismo y de lo Uno de ella misma...*” (Derrida 2005b, 57).

La diferencia que opera en el centro de la democracia, la imposibilidad de asir un sentido estable de ella, se traduce una corrección hecha en la democracia, en nombre de la democracia, por los propios ciudadanos. El diferir de su propio significado lleva a una constante autocrítica y que la abre a una perfectibilidad, de modo que en ella se traduzca la pluralidad de formas de vida, de subjetividades que determinan sus actos de forma soberana, “... *¿qué sentido puede tener ese derecho a discutir libremente sobre el sentido de una palabra, en nombre de un nombre que, se supone, implica al menos el derecho de cualquiera a determinar y a discutir sin fin el sentido de la susodicha palabra?*” (Derrida 2005b, 94).

Esta perfectibilidad que la democracia posee, se manifiesta en la deriva de múltiples constituciones y de formas de derecho que buscan hacer ingresar a la

democracia a aquello que queda afuera inicialmente, aquello que no es considerado miembro de la comunidad política, aquello que no es libre. El derecho introduce condiciones para que, por medio de ellas, se haga presente, de forma aproximada, la libertad que, en principio, es incondicional e indivisible. El derecho introduce condiciones, una ‘técnica’, para medir aquello que no se deja compartir, la potencia para hacer lo que se quiere, y a partir de ellas, hacerlo posible para todos, incluso aquellos que inicialmente no son libres. “Esa ‘técnica’, esa ‘medida técnica de la igualdad’ no es un accidente ni una caída, una mala suerte o una decadencia para lo incalculable o lo inconmensurable (e insisto en la palabra ‘técnica’ porque lo político-jurídico-ético, tal y como lo entendemos, implica esta técnica calculadora, una serialidad o una circularidad que no es, pues, una instancia auxiliar ni secundaria). Dicha técnica es también **la oportunidad de lo inconmensurable**, es lo que da acceso a ello. Oportunidad otorgada por lo político, lo jurídico, lo ético y su invención, cualquiera que sea el sitio donde ésta tenga lugar” (Derrida 2005b, 73).

La inestabilidad de constituciones que adquiere la democracia, se da como un devenir histórico empujado por ese diferir consigo misma, que da pie para la crítica continua e ininterrumpida sobre las propias condiciones con que se realiza la democracia, los criterios que permiten considerar igualmente libres a los miembros de ella. “¿Y esto, cuando el derecho así implicado comporta el derecho a la autocrítica, otra forma de la auto-inmunidad como posibilidad esencial, original, constitutiva y específica de lo democrático, como su historicidad misma, esa historicidad intrínseca que no comparte con ningún otro régimen?” (Derrida 2005b, 94).

La democracia por venir muestra este ir y venir de constituciones, de formas de derecho, que buscan ampliar el acceso a la condición de ciudadano, y que estos sean efectivamente libres, muestra la diseminación de paradigmas constitucionales que intentan conciliar de forma definitiva la *differánce* entre una libertad incondicional, soberana, y una igualdad que introduce condiciones, medidas para que todos sean igualmente libres en democracia. Estos intentos resultan siempre fallidos por el carácter aporético de las partes de la *différance* y, por tanto, la democracia siempre está abierta a

un desacuerdo sin fin consigo misma. Esta variedad de formas que adquiere la democracia, la vuelven el campo mismo de lo político“...*allí donde lo democrático se torna coexistente con lo político, allí donde el ámbito de lo democrático se torna constitutivo del ámbito político precisamente a causa de la indeterminación y de la ‘libertad’, del ‘libre juego’ de su concepto*” (Derrida 2005b, 47).

De esta forma, la democracia por venir, en tanto forma de lo político, en tanto diferir ininterrumpido, aceptaría todas las posibles interpretaciones, todos los paradigmas que intentan apropiársela, sin pertenecer a ninguno de ellos. Concepto que, pese a ser originario del mundo griego, se expande a todo el globo, a distintas culturas. “...*todos los Estados –naciones profundamente ligados, si no en su constitución, al menos en su cultura, a una fe judía (solamente hay uno, Israel) o cristiana [...] pero también la mayor parte de los Estados-naciones post-coloniales, que son una mezcla en lo que se refiera a la cultura religiosa, tanto en África (pensamos sobre todo en Sudáfrica y su nueva constitución) como en Asia (pensamos sobre todo en la India y en China) se presentan hoy como democracias. Se denominan en griego, por consiguiente, en el lenguaje jurídico-político internacional dominante, ‘democracias’*” (Derrida 2005b, 48). Más allá de que el origen del concepto se encuentre en la antigua Grecia, esta lengua y tiempo histórico no tienen privilegio para fijar el significado de la democracia, precisamente porque el propio concepto carece de un propio estable, la democracia misma es un diferir consigo misma, “...*la democracia es un concepto inadecuado consigo mismo, un vocablo perforado en su centro por un vertiginoso abismo semántico que comprometería todas las traducciones y daría paso a todos los equívocos...*” (Derrida 2005b, 94). Producto de este diferir, ya no habría ninguna fiabilidad en establecer una sola línea ‘genealógica’ desde su origen a las diversas interpretaciones de la democracia “...*no podemos seriamente tener la garantía de ninguna continuidad dentro de la filiación filológica, semántica o etimológica a través de la historia de lo político y de las mutaciones que han afectado desde hace más de veinticinco siglos, en Europa y fuera de Europa, al paradigma sin paradigma de cierta democracia griega o ateniense*” (Derrida 2005b, 95)

Se plantea entonces la pregunta por esta posibilidad que Derrida identifica en la democracia, que esta pueda desanclarse de todo paradigma, de toda lengua, para ser nombrada, mencionada, utilizada en cualquier cultura o tradición, pese a, o precisamente por, no tener un sentido unívoco, fijo, estable. Más aún cuando todo intento de fijar un significado unívoco de la democracia, tiene que concluir en violencia, en su destrucción. *“La democracia no podía reunirse en torno a la presencia de un sentido axial y unívoco que no se destruyese ni se llevase a sí mismo por delante”* (Derrida 2005b, 59). Si la democracia no se mantiene en un horizonte de comprensión determinado, en una lengua o una religión específica, si ella no tiene un ‘lugar’ propio, ¿cuál es su condición de posibilidad? *“En cuanto a la democracia en las relaciones, el derecho, las instituciones interestatales o trans-estatales hoy en día, lo menos que puede decirse es que **sigue estando toda ella por venir**. Es el lugar del que hay pues que hablar: no necesariamente desde ese lugar o con vistas a ese lugar, sino acerca de la posibilidad o de la imposibilidad de semejante lugar. Si yo dijese que este lugar (posible, imposible, inencontrable, pero no necesariamente utópico), si yo dijese que constituye el lugar mismo o el lugar propio que tiene la oportunidad de otorgar algún alcance a la expresión ‘democracia por venir’...”* (Derrida 2005b, 104-105).

Para describir el carácter aporético de un concepto que se presta a todas las traducciones sin tener un sentido unívoco, que cruza todas las fronteras de lenguajes y tradiciones, sin pertenecer a ninguna, Derrida remite al concepto de *khora*, *“...un espaciamiento anterior a toda determinación y a toda reapropiación posible por medio de una historia o de una revelación teológico-política, e incluso antes de una teología negativa siempre fundamentalmente vinculada a alguna revelación histórica y sobre todo cristiana. La democracia por venir sería como la khora de lo político”* (Derrida 2005b, 105-106). La aporía de la democracia se plantea de la siguiente forma: en tanto cruza todos los límites de las aperturas que las lenguas, religiones y tradiciones permiten, ella misma es comprensible por todos; pero a su vez, al no pertenecer a ninguna tradición, no depende de la comprensión abierta por ninguna de ellas, no depende de las condiciones de posibilidad de ninguna lengua o tradición, se mantiene oculta, un



‘secreto’ guardado, pero un secreto que a la vez es público; conviven en la democracia esa posibilidad de ser comprendida por todos y que la democracia dependa de una determinada apertura que la posibilite, que la torne un ‘secreto’ sólo para quienes hablan una lengua específica, que dependen de una determinada tradición. “*Understand me, it’s a matter of maintaining a double injunction. Two concurrent desires divide apophatic theology, at the edge of non desire, around the gulf and the chaos of the Khora; the desire to be inclusive of all, thus understood by all (community, koine) and the desire to keep or entrust the secret within the very strict limits of those who hear/understand it right, as secret, and are then capable or worthy of keeping it. The secret, no more than democracy or the secret or democracy, must not, besides, cannot, be entrusted to the inheritance of no matter whom*” (Derrida 1995, 83-84).

Las aporías que atraviesan a la democracia por venir libertad incondicional e igualdad calculable, comprendida por todos sin pertenecer a ninguna comprensión determinada, muestran la imposibilidad de que ella se dé como un existente, será siempre una presencia diferida. Si la democracia es aporética, si no es posible esperar su conciliación, entonces ella tampoco puede ser entendida dentro de una teleología, como algo que se ha de esperar inevitablemente su llegada, dado un relato o pronóstico de su venida. Ella no espera nada, al no pertenecer a ninguna lengua, tradición, comprensión previa, la ‘democracia por venir’ no depende de condiciones o protocolos que determinan como hablar correctamente de la democracia, como referir a ella, la democracia por venir no se puede anticipar en un horizonte, pese a lo cual no es imposible.

La democracia por venir no anticipa la llegada de nada sino que tiene como ‘por venir’ más bien lo inesperado, lo que sorprende, el ‘quizás’, el acontecimiento; la democracia sería una espera sin poder determinar qué es lo que se espera ni cuándo ha de venir lo esperado, es decir aquello que al no poder ser anticipado de ninguna manera, por ninguna comprensión previa, se da como lo otro, “... [la democracia] *implica otro pensamiento del acontecimiento (único, imprevisible, sin horizonte, que ninguna ipseidad, ni ninguna performatividad convencional y, por ende, consensual puede*

*dominar*), el cual se marca en un ‘por venir’ que, más allá del futuro (puesto que la exigencia democrática no espera), nombra la venida de aquello que llega y de aquel que llega, a saber, del arribante...” (Derrida 2005b, 111). Porque la democracia no posee un horizonte que anticipe un fin, no es sostenible como parte de una teología, ella está abierta a toda posible forma a adoptar, forma o paradigma constitucional que pretenda arrogarse el nombre de democracia y, precisamente por eso, puede dar cabida, dejar venir, a aquello que no pertenece al ámbito de lo conocible y lo ya conocido, al otro.

Así, la democracia siempre ha tenido dos tendencias: por un lado, todo paradigma constitucional determina a sus ciudadanos, a aquellos que son parte de la democracia, que son conocidos y reconocidos como miembros plenos de la democracia y, por tanto, detentores de derechos que aseguran su libertad; por otro, la tendencia implícita en su estructura aporética, de que todos sean igualmente libres, incluso aquellos que no pertenecen a la democracia, que no son parte de la comunidad, o son completamente extraños. “*La democracia siempre ha querido, por turno y a la vez, dos cosas incompatibles: ha querido, por una parte, no acoger más que a hombres, y a condición de que éstos fuesen ciudadanos, hermanos y semejantes, excluyendo a los otros, sobre todo a los malos ciudadanos –los canallas-, los no-ciudadanos y todo tipo de otros, desemejantes, irreconocibles y por otra parte, a la vez o por turno, ha querido abrirse, ofrecer una hospitalidad a todos estos excluidos*” (Derrida 2005b, 85)

## **II. 7. Conclusiones: Democracia por venir e idea regulativa**

El intento de Derrida de aclarar aquello que se dice cuando se habla de ‘democracia’, ha sido guiado por el concepto de democracia por venir, que plantea la democracia como un concepto en cuyo centro se encuentra una *différance*, que motiva un diferir tanto en los contenidos que adopta la democracia, como con ella misma, con su propio diferir. El concepto de democracia por venir busca mostrar lo democrático como aquello que nunca tiene un sentido estable, “...*la democracia es un concepto inadecuado consigo mismo, un vocablo perforado en su centro por un vertiginoso*

*abismo semántico que comprometería todas las traducciones y daría paso a todos los equívocos y antinomias...*” (Derrida 2005b, 94-95).

La diferencia entre libertad e igualdad genera la deriva de constituciones y paradigmas que intentan hacer plausible una conciliación esta diferencia, tarea que resulta imposible. La libertad, en tanto poder de hacer lo que se quiere, descansa en aquella fuerza o poder que autoriza la propia determinación, lo que Derrida denomina como ipseidad, es decir, un principio de soberanía legítima, de supremacía acreditada por una fuerza, que es incondicional. La democracia nace como el intento de que la libertad sea posible para todos, compartida por todos, que todos sean igualmente libres; pero en tanto el poder es indivisible, los ciudadanos sólo podrán ser libres por turnos, de forma rotatoria, es decir, todos serán igualmente libres y soberanos, en el espacio temporal que les corresponda gobernar. La libertad absoluta no puede ser compartida sino solamente traspasada por turnos, en que uno es gobernante mientras otros son gobernados. El poder se pasa de mano en mano, pero nunca es dividido, compartido, cada uno es dueño y señor durante el tiempo que le corresponde, pero el poder siempre vuelve a sí.

Pero, por otra parte, la igualdad introduce las condiciones en lo incondicional de la libertad, la medida y el cálculo: ¿en qué medida son todos igualmente libres? ¿Son libres sólo los hombres, terratenientes, que posean una cantidad de riquezas determinadas, que entregan una cierta cantidad de tributos a la polis? ó ¿son libres todos los hombres que pertenecen a la comunidad política? ¿Sólo los hombres o también las mujeres? ¿Desde qué edad se puede considerar ciudadano a un sujeto? La posibilidad de que todos sean igualmente libres resulta una aporía inconciliable en tanto la libertad, constituida por este poder que es incondicional, indivisible, no puede ser puesto bajo ciertas condiciones que permitan, a la mayor cantidad posible, ser libres.

En la conclusión de este capítulo dedicado al concepto de democracia por venir y su estatuto. Se pretende mostrar los motivos que han llevado a Derrida a dudar de asociar la idea regulativa kantiana al estatuto de la democracia por venir; junto con ello, mostraremos los aspectos que explican que Derrida, en el transcurso de una

investigación de más de diez años, haya debido remitirse a la idea regulativa, y hacer un uso con reservas de dicho concepto para explicar la democracia por venir.

### **II.7.1. Objeciones al concepto de idea regulativa**

En el transcurso de este capítulo, se ha mostrado que desde las primeras instancias en que se ha nombrado la democracia por venir, Derrida ha tenido presente el concepto de idea regulativa, o idea de la razón. Como se ha mostrado, estas referencias han sido principalmente negativas, es decir, indicaban en qué medida la idea de la razón es inadecuada para describir el estatuto de la democracia por venir. En *Canallas*, Derrida dedicará una sección del libro a trazar las diferencias u objeciones a la idea regulativa, en forma más clara y explícita que en sus libros anteriores. Las objeciones son las siguientes:

i) La idea regulativa prescribe el retroceso en la serie de las condiciones hasta su punto más alejado, lo que llevará a encontrar tres ideas: alma, mundo y el ser perfecto. El uso regulativo de estos principios busca dar unidad sistemática a las categorías del entendimiento, orientando el conocimiento hacia su perfección, hasta llegar a lo incondicionado, al conocimiento absoluto de la totalidad de los fenómenos (idea de mundo), a la unidad última del sujeto cognoscente (idea del alma) y la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general, (idea de Dios). La variedad de conceptos del entendimiento son unificados por la razón por medio a las ideas, las que tienen que ser consideradas una herramienta heurística y no como categorías que permiten aprehender un objeto. *“Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento, actos que, en otro caso, sólo se ocupan de la unidad distributiva.”* (Kant 1998, 531). De esta forma, el conjunto de conocimientos producido por el entendimiento no será simplemente un agregado casual sino un sistema guiado por relaciones internas *“En realidad, no puede decirse que esta idea sea el*

*concepto de un objeto, sino el de la completa unidad de los conceptos en la medida en que dicha idea sirve de regla al entendimiento” (Kant 1998, 532).*

Por su parte, la idea de democracia designa también una operación, a partir de la *différance* entre libertad incondicional e igualdad calculable que se encuentra en su origen. La insoluble conciliación de ambas categorías, lleva a una diseminación de diversas formas constitucionales, de paradigmas, que intentan resolver esta aporía. La democracia se transforma en un diferir consigo misma, como una noción que no tiene un sentido estable, que acepta todas las interpretaciones, y un diferir, en tanto la democracia se aplaza siempre, no se presenta de forma definitiva, se la espera constantemente, en tanto toda forma que adopta es insuficiente para clausurar su diferir. Es decir, a partir de su diferir, la democracia se abre a una diversidad no controlada, no planificada o limitada, de significaciones posibles, que reclaman para sí el nombre de democracia, el hablar en nombre de la democracia. Esta diseminación de las diferencias significantes, hace imposible una unidad de la democracia, darle a ella un significado a partir del cual organizar sistemáticamente las distintas variantes de la democracia. Intentar determinar un principio fundamental de la democracia no es posible sino a costa de anular su centro aporético, es decir, de acabar con la variación histórica de la democracia.

ii) Una segunda diferencia se encuentra en el orden de la posibilidad, de las condiciones de una y otra. Las ideas regulativas como nociones que orientan y sistematizan las categorías del entendimiento, pertenecen a la facultad de la razón. La razón subsume todo el recorrido del conocimiento iniciado por los sentidos y continuado por el entendimiento, en tanto facultad superior del sujeto cognoscente. La razón se relaciona con el entendimiento intentando imponer una unidad ficticia de la que el entendimiento no tiene ningún concepto. Al ser propias de la razón, las ideas dan origen a la tendencia natural de sobrepasar los límites del conocimiento empírico, y dan a sus objetos, por la posibilidad de ser concebidos, una realidad que no se da en la experiencia. “... *hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios se toma la necesidad subjetiva*

*de cierta conexión –favorable al entendimiento- de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas. Se trata de una ilusión inevitable...”* (Kant 1998, 299).

En tanto conceptos de la facultad cognoscitiva superior, la razón, las ideas regulativas pertenecen a un conjunto de condiciones dadas en la figura del sujeto y a sus propiedades cognoscitivas, son propias de él; en este sentido, las ideas regulativas, pese a no depender de las condiciones del tiempo y el espacio, sí son producto de las condiciones que la subjetividad pone a las categorías y las orienta hacia un objetivo, idealizado, pero ya previsto, “...*la Idea reguladora sigue perteneciendo al ámbito de lo posible, un posible sin duda ideal y remitido al infinito. Participa de aquello que, al término de una historia infinita, dependería todavía de lo posible, de lo virtual y del poder, de lo que está en poder de alguien, de algún ‘yo puedo’, lograr en teoría y de una forma que no está exenta de algún fin teológico*” (Derrida 2005b, 107). La ‘democracia’ en ese sentido, no depende de ninguna condición o protocolo previo para su comprensión, ella está ajena a las posibilidades que abren un lenguaje, una tradición histórica o una religión. Pese a ello, a ser impropia de las facultades cognoscitivas del sujeto, de las condiciones para el manejo de un lenguaje, la democracia traspone todas las fronteras de los paradigmas. La democracia no posee ‘lugar’ propio, está en el orden de lo im-posible, “...*de lo que debe seguir siendo (de una forma no negativa) ajeno al orden de mis posible, al orden del ‘yo puedo’, de la ipseidad, de lo teórico, de lo descriptivo, de lo constatativo y de lo performativo (en la medida en que este último implica todavía un poder del ‘yo’ garantizado por unas convenciones que neutralizan la acontecibilidad pura del acontecimiento...*” (Derrida 2005b, 107-108). Porque no posee un ‘lugar’ propio, porque no depende de las posibilidades abiertas por ningún lenguaje, porque no se inscribe en un horizonte de anticipación, la democracia puede recibir a los otros, a aquellos que no son libres, que no pertenecen a la comunidad, que no son conocidos “*Aquí se trata, al igual que en la venida de cualquier acontecimiento digno de ese nombre, de una venida imprevisible de lo otro, de una heteronomía, de la ley que viene del otro, de la responsabilidad y de la decisión del otro...*” (Derrida 2005b, 108)

iii) Las ideas regulativas determinan un foco que orienta las categorías del entendimiento, por lo que el conocimiento producido por ellas adquiere una forma sistemática. Pero el objeto designado por las ideas nunca se dará en los marcos de la experiencia posible. En tanto la razón busca lo absoluto, la absoluta totalidad de las condiciones, por su propio concepto, lo absoluto, la totalidad, no pueden darse en la experiencia, y por tanto, están condenados a no realizarse jamás, sino sólo operar como guías del conocimiento. *“En efecto, el objeto jamás se os puede presentar, puesto que no puede darse mediante ninguna experiencia posible. Todas vuestras percepciones siguen estando sometidas a condiciones, sea en el espacio, sea en el tiempo, y no alcanzáis nada incondicionado...”* (Kant 1998, 432). De esta forma, si bien la razón tiene la facultad de orientar el conocimiento hacia la totalidad, sufre con el hecho de que estas ideas no podrán nunca darse en la realidad, se le priva de la posibilidad de que estos objetos se den en la realidad, *“...la filosofía especulativa de Kant está sometida a una autentica tensión, ya que, por una parte, se admite y se da un cierto juego a una ‘razón’ que es ilimitada, mientras que, frente a ella, se pone un ‘entendimiento’ esencialmente limitado. La sumisión de éste al límite se ve compensada con la objetividad de sus actos de ‘conocimiento’, mientras que la ilimitación de la ‘razón’ se paga con la renuncia de sus actos de ‘pensamiento’ a la posesión de un autentico contenido objetivo en el sentido kantiano”* (Rábade 1969, 63). Esto es extensivo incluso al ámbito práctico, donde la idea de que la voluntad pueda ser determinada exclusivamente por la forma de una ley, es decir, con independencia de todo contenido de los sentidos, se transforma en una idea irrealizable, una ficción, a la cual orientar la voluntad de los sujetos. *“...esta santidad de la voluntad es una idea práctica que necesariamente debe servir de prototipo y es lo único a lo cual deben aspirar a aproximarse hasta el infinito todos los seres racionales finitos, idea que constante y justamente les hace presente la ley moral pura, que por eso se llama santa, por la cual puede tenerse la seguridad del progreso-que va hasta el infinito-, de sus máximas y de su inmutabilidad en constante avance...”* (Kant 1993, 39)

Derrida lee en esta imposibilidad de alcanzar la idea regulativa como algo objetivo, en definitiva, una renuncia a intentar realizar la idea práctica, en un ‘dejar estar’ para que en un tiempo indeterminado se realice como por efecto de sólo seguir una ley. Una interpretación posible de ‘democracia por venir’, radicaría precisamente en este sentido, en el ‘por venir’. En tanto presencia diferida, como aplazamiento, la democracia podría ser dejada a su realización en un futuro hipotético, dejando de lado la necesidad de quienes en el presente demandan acceso a la libertad. Por ello, al enunciar esta posible interpretación de democracia por venir, utilizará precisamente la cláusula del ‘como si’ kantiano, usado en la enunciación de las ideas regulativas. “*Se parece al remordimiento por haber usado y abusado de la expresión ‘democracia por venir. Y, sobre todo, al hacerlo, al usarla y abusar de ella, por haber repetido, fingiendo innovar, un truismo. Como si me hubiese contentado con decir: “Ya saben, la democracia perfecta, plena y viva no existe; no sólo no ha existido nunca, no sólo no existe en el presente, sino que, estando indefinidamente diferida, ésta quedará siempre por venir, nunca estará presente en el presente, no se presentará jamás, no vendrá jamás, quedará siempre por venir, como lo imposible mismo”*” (Derrida 2005b, 95).

A la imposibilidad de realizar la democracia, Derrida opondrá, nuevamente, la im-posibilidad de la democracia por venir. Este im-posible no sería privativo: por el hecho de que la democracia no tenga un lugar, no dependa de condiciones de la subjetividad o posibilidades abiertas para el hablante de un lenguaje, ella se encuentra en todas las tradiciones y lenguajes, sin depender de ninguna de ellas. Tampoco es privativo en este otro sentido: democracia por venir pese a ser una presencia diferida, no se trata de algo que se pueda abandonar a su propia suerte, con la esperanza de que, en algún futuro impreciso, difuso, se pueda tornar realidad. A Derrida le gustaría que esta ‘democracia por venir’ plantease una necesidad de hacerse presente, que se da siempre y en todo momento, sobre los ciudadanos, sobre los que hablan de la democracia. La presencia diferida de la democracia no la torna simplemente una quimera, algo irrealizable, como la idea regulativa, que nunca se da el objeto con el cual ha de concordar la idea. De ahí que para describir ‘democracia por venir’ Derrida haga uso de



experiencias marcadas por lo inevitable y urgente, ‘aquí y ahora’, como la sorpresa inesperada. En este sentido, esa noción de justicia que Derrida describía en *Fuerza de ley*, una relación de apertura al otro, estaría ya inscrita en la democracia. “*Este imposible no es privativo. No es lo inaccesible, no es lo que yo puede remitir indefinidamente: se anuncia sobre mí, cae sobre mí, me precede y me sobrecoge aquí y ahora, de una manera no virtualizable, en acto y no en potencia. Viene sobre mí desde arriba, bajo la forma de una injunción que no espera en el horizonte, que yo no veo venir, que no me deja en paz, ni me autoriza nunca a remitir más adelante. Esta urgencia no se deja idealizar, como tampoco se deja al otro en tanto que otro. Este imposible no es pues una idea (reguladora) ni un ideal (regulador). Es lo más innegablemente real que hay. Lo mismo que el otro. Lo mismo que la différance irreductible y no apropiable del otro*” (2005b, 108).

iv) Una última diferencia entre las ideas reguladoras y la noción de ‘democracia por venir’ estará dada porque la primera aún contiene la posibilidad de anticipar los resultados de la aplicación de la idea regulativa, es decir, las ideas de la razón postulan una regla que impone un regreso en la serie de las condiciones de fenómenos que nunca se detiene. La idea de la razón no es un principio que hace posible la experiencia de objetos, no es tampoco una categoría del entendimiento que organiza las representaciones dadas a la sensibilidad, ni es un principio constitutivo de la razón que permita ampliar el concepto de mundo sensible a objetos que no se dan en la experiencia. “*La idea de la razón se limitará, pues, a imponer a la síntesis regresiva en la serie de las condiciones una regla en virtud de la cual esa misma idea avanzará desde lo condicionado, recorriendo las condiciones subordinadas unas a otras a lo incondicionado*” (Kant 1998, 449). En tanto regla, la idea de la razón impone una cierta actividad de la razón con respecto a las categorías del entendimiento; dicha regla Derrida la interpreta en el sentido de que la idea regulativa opera como una forma de cálculo que anticipa el resultado esperado, pone un horizonte, inalcanzable pero previsible, como formas de un presente futuro, que pone la dirección en la que seguirá el conocimiento producido por las categorías del entendimiento.

A ello opondrá Derrida la urgencia de la ‘democracia por venir’, donde la diferencia entre libertad e igualdad, inconciliable, no consiste en una regla según la cual se sepa qué hacer, no indica el procedimiento por medio del cual alcanzar un conocimiento cercano a la totalidad. *“Allí donde dispongo de una regla determinable, sé lo que hay que hacer y, desde el momento en que semejante saber dicta la ley, la acción sigue al saber como una consecuencia calculable: se sabe qué camino coger, ya no se duda, la decisión ya no se decide, está tomada de antemano, y por consiguiente, de antemano anulada”* (Derrida 2005b, 108).

Porque la democracia no anticipa nada, a ella puede acceder el otro, quienquiera que sea o lo que sea, antes de cualquier determinación metafísica como sujeto, o legal como ciudadano, o cultural como patriota, o religiosa como prójimo, ni tampoco una anticipación temporal que determine el cuándo de esta llegada. La democracia se sustrae en este sentido a una teleología, abre una historicidad sin ningún horizonte previo *“Esto implica otro pensamiento del acontecimiento (único, imprevisible, sin horizonte, que ninguna ipseidad, ni ninguna performatividad convencional y, por ende, consensual puede dominar), el cual se marca en un ‘por venir’ que, más allá del futuro (puesto que la exigencia democrática no espera), nombra la venida de aquello que llega y de aquel que llega, a saber, del arribante cuya irrupción en las fronteras de un Estado-nación civilizado no debería ni podría limitar ninguna hospitalidad condicional”* (Derrida 2005b, 111).

Los rasgos que se han mencionado, indicarían las reservas de Derrida ante el concepto de idea regulativa, como intento de describir el estatuto de la democracia por venir. Recepción cautelosa del concepto de idea regulativa, que traería consigo una serie de consecuencias y prejuicios metafísicos que la deconstrucción ya habría dejado a atrás, ¿Pero qué rasgos de la idea regulativa hacen a Derrida dudar en abandonar, definitivamente, dicho concepto para describir a la democracia por venir?

### **II.7.2. Coincidencias entre democracia por venir e idea regulativa**

En el transcurso de este capítulo, se ha ido mostrando las distintas ocasiones en que el concepto de idea regulativa ha ido de la mano con el sintagma ‘democracia por venir’. Si bien han sido frecuentes las referencias a uno y otro, se han caracterizado por ser principalmente negativas respecto a la idea de la razón. Esta sería la interpretación más frecuente respecto a lo desarrollado por Derrida, respecto a ambos conceptos: el concepto de idea regulativa no describiría apropiadamente el estatuto de la democracia por venir. Por ejemplo *“Si bien aparece mencionada en numerosos lugares e incluso es considerada como una “última reserva” para entender la expresión “democracia por venir”, Derrida plantea que no querría reducir la idea de una democracia por venir a la idea reguladora en sentido kantiano”* (Contreras 2008, 195), ó, por ejemplo *“‘Democracia’ es un viejo nombre conservado porque por una parte permite el pensamiento de un progreso sin fin hacia un mejor estado político, pero por otra, atravesando el teleologismo de la estructura de la Idea kantiana, obliga a una recepción intervencionista del aquí y ahora, siempre en nombre de la ‘democracia por venir’... De este modo, la política, al comenzar a derivar alejándose de sus determinaciones metafísicas, es proyectada como sin fin (nunca llegará a un fin, no puede seguir siendo pensada en los términos de una Idea reguladora....”* (Bennington, Derrida y la política 2005, 272).

A continuación, se indicarán aquellos rasgos que podrían explicar las dudas de Derrida a la hora de rechazar definitivamente la idea regulativa.

A partir de la *différance* entre libertad e igualdad, se abre una constante pluralidad de constituciones democráticas, formas de gobierno, que intentan conciliar el acceso igualitario a la libertad. En virtud de esa diferencia inconciliable que la constituye, la democracia no es nada presente: ‘democracia por venir’ estaría indicando que la democracia no es una forma de gobierno determinada, no es una constitución dada históricamente.

En este sentido, existiría aquí cierta similitud de la noción ‘democracia por venir’ con la Idea regulativa: por una parte, ‘democracia por venir’ no designa ninguna

constitución determinada, ningún tipo de régimen presente, ni se da en la forma de una presencia definida, de una vez y para siempre; por su parte, las ideas regulativas designan un objeto trascendente que no era posible encontrar en la realidad. Las ideas designan un objeto, concebido como la totalidad de la serie de las condiciones que conforman el regreso desde una premisa, designan un principio que no depende a su vez de ningún otro principio.

La razón, como facultad cognoscitiva superior, refiere sólo a los conceptos del entendimiento a los que busca darles una unidad absoluta, sistemática. Por ello mismo, porque refiere a conceptos y no directamente a la materia de la percepción, nunca podrá dar con un objeto que sea adecuado a la idea trascendental. En tanto se busca el objeto que corresponde a la totalidad de la serie de las condiciones del regreso de las premisas, o bien, aquél principio que ya no depende de ningún otro principio, este objeto es lo absolutamente incondicionado, la razón tiene por fin “...encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada” (Kant 1998, 306). La noción de ‘democracia por venir’ y la Idea regulativa designan objetos que no pueden darse como algo presente, como un objeto cognoscible: si la ‘democracia por venir’ intenta dar con aquella forma constitucional que logre la conciliación de libertad e igualdad -y por tanto, imposible -, la idea regulativa, en tanto busca la totalidad de la serie de las condiciones del regreso de las premisas, poseen un objeto inteligible, el cual lícitamente puede ser concebido, pero que no puede ser determinado como un objeto empírico, puesto que la totalidad de las condiciones no puede ser dada en una experiencia posible, es independiente de todos los conceptos empíricos y por tanto no tienen un uso constitutivo, que permita acceder a nuevos objetos.

i) ‘Democracia por venir’ no designa una constitución presente ni determinada, sino que refiere a una *différance* entre libertad e igualdad. *Différance* que no puede jamás dejar de diferir, puesto que ambas fuentes son inconciliables: la libertad, por una parte, como aquella soberanía o poder que autoriza a hacer lo que se quiere, de forma

incondicional, indivisible; por otro lado, la igualdad, que pretende hacer común para todos la libertad, para lo cual introduce, por medio de las formas constitucionales, condiciones a partir de las cuales se puede acceder a la libertad, introduce una medida en aquello que no es mensurable. Esta *différance* se manifiesta en la pluralidad de paradigmas constitucionales e interpretaciones que pretenden apropiarse del término ‘democracia’, que usan su nombre y hablan en nombre ella, el diferir de la democracia, como espaciamiento y temporización, envían la democracia siempre hacia un mañana, no es posible dar con un significado único y originario, trascendental, de la democracia. *“Lo que se escribe différence será, pues, el movimiento del juego que ‘produce’, por medio de lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la différence que producen las diferencias sea antes que ellas, en un presente simple e inmodificado en sí mismo, in-diferente. La différence es el ‘origen’ no-lleno, no-simple, el origen estructurado y diferidor de las diferencias. El nombre de ‘origen’, por lo tanto, ya no le conviene...”* (Derrida 1998a, 12). ‘Democracia por venir’ describe lo democrático como un movimiento, una operación, que lleva a una diseminación del contenido semántico de la democracia, imposible por tanto de ser fijado definitivamente, ni determinada como una constitución presente.

La idea regulativa no designa un objeto empírico sino un objeto trascendente, es decir, un objeto que es imposible de darse en los límites de la experiencia posible: la totalidad de la serie de condiciones del regreso desde una premisa, la condición que no es condicionada por ninguna premisa, o el comienzo absoluto de una serie, son ideas que no tienen un objeto que pueda ser intuido empíricamente por los seres racionales finitos. *“...el objeto [de las ideas regulativas, R.L] jamás se os puede presentar, puesto que no puede darse mediante ninguna experiencia posible. Todas vuestras percepciones siguen estando sometidas a condiciones, sea en el espacio, sea en el tiempo, y no alcanzáis nada incondicionado que os permita decidir si ese incondicionado ha de ser situado en un comienzo absoluto de la síntesis o en la absoluta totalidad de una serie carente de comienzo...”* (Kant 1998, 432). Las ideas regulativas no tienen un uso constitutivo legítimo, no permiten ampliar el rango de objetos cognoscibles; en cambio, sí indican un

procedimiento, una regla, que orienta el uso de los conceptos del entendimiento. Las ideas de la razón determinan cómo llevar a cabo el regreso empírico de las condiciones para dar con una totalidad que organiza en forma sistemática y coherente los conceptos del entendimiento. Recorriendo las condiciones subordinadas unas a otras de una serie se podría llegar, hipotéticamente, a lo incondicionado. Las ideas de la razón no son principios de la posibilidad de la experiencia ni condiciones del conocimiento empírico de los objetos, pese a lo cual cumplen el rol regulativo de organizar el conjunto de las categorías del entendimiento.

En este sentido, tanto ‘democracia por venir’ como la idea regulativa, ponen a la vista una operación o un movimiento, no designan un objeto que es dado a la experiencia de forma definitiva o una constitución que se da en forma presente. Con ‘democracia por venir’ se trata de un diferir que disemina una pluralidad de contenidos, interpretaciones y paradigmas en torno a la democracia; por su parte, la Idea regulativa entrega una regla (que es necesaria para la razón) por medio de la cual se pretende dar unidad y coherencia sistemática a los principios del entendimiento, orientando el retroceso hacia las condiciones últimas de todo enunciado y que, finalmente, desemboca en tres ideas, que apuntan a la unidad de tres ámbitos: la idea del alma, como la unidad absoluta del sujeto pensante; la idea de mundo, como la unidad absoluta de la serie de condiciones de todos los fenómenos; y la idea de Dios, como la unidad absoluta de la serie de condiciones de todos los objetos de todos los objetos del pensamiento en general. Como se mencionó previamente, la diferencia crucial entre una y otro concepto es que Kant pretende organizar bajo principios el conjunto de las categorías del entendimiento, intenta dar una forma arquitectónica a la razón, sintetizando en tres principios que unificarían todo el conocimiento, tanto de las ciencias como de la metafísica. El concepto de democracia por venir, por el contrario, apunta a una diseminación de contenidos, a una pluralidad no regulada de significados en que difiere la democracia y que la abren a un variación histórica indeterminada

ii) Como se ha mencionado, la democracia intenta conciliar definitivamente la diferencia entre libertad e igualdad, intento que se ha muestra imposible, en tanto ambas

se dan de forma contradictoria entre sí, como lo incondicional e inconmensurable, lo que no puede ser compartido, sino sólo rotado, y lo que introduce condiciones, medidas para permitir a todos el acceso a lo incondicional y lo inconmensurable.

La imposibilidad de conciliar esta diferencia, disemina una pluralidad de formas constitucionales que se describen como democráticas, que nombran la democracia. Todas ellas se arrojan el intento de lograr una presencia definitiva de la democracia, pero ella, por sí misma, en su centro abierto por una fractura, se opone a toda forma definitiva. La democracia por venir abre una criticidad propia a sí misma, toda forma presente de sí es inadecuada como anulación de su diferencia, en tanto ninguna constitucional determinada es suficiente para conciliar lo condicional y lo incondicional. El término ‘democracia por venir’ describe un rasgo de la democracia, en que es posible ejercer una crítica, análisis y objeción ante toda forma determinada de la democracia, y por tanto a su falibilidad. La democracia está abierta necesariamente a su corrección indefinida en el tiempo, como *différance*, es diferir, es aplazar su presencia, “... *más allá de esta crítica activa e interminable, la expresión ‘democracia por venir’ tiene en cuenta la historicidad absoluta e intrínseca del único sistema que acoge dentro de sí, en su concepto, esa fórmula de auto-inmunidad que se denomina el derecho a la autocrítica y a la perfectibilidad.*” (Derrida 2005b, 111). El carácter perfectible de la democracia opera como crítica contra todo intento de declarar una forma presente de la democracia como la definitiva y la mejor posible, este intento sería más bien un modo de borrar el trazo de la diferencia que se encuentra su centro, buscar un sentido inequívoco y estable de ella. “*Hay una incondicionalidad de la exigencia de la deconstrucción que está comandada por la democracia, y en el mismo gesto, una deconstrucción que es la condición de la democracia: la democracia es perfectible al infinito, se reinventa permanentemente*” (Vermeren 2008, 174).

La historicidad y la posibilidad de cualquier tipo de perfectibilidad de la democracia por venir, descansan en su capacidad de abrirse al otro. En forma aporética, la democracia inscribe su apertura al otro en la ley, en un derecho fundado por diversas capas textuales, que intentan calcular, introducir condiciones para que todos, incluso el

otro, sea igualmente libre; recordando lo planteado *Fuerza de Ley*, “...el derecho es esencialmente deconstruible, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y mudables (y esto es la historia del derecho, la posible, y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho) [...]. Que el derecho sea deconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo progreso histórico” (Derrida 2008, 35).

En este sentido, la idea regulativa también invocaría una dimensión perfectibilidad de los resultados de la investigación científica. El uso regulativo determina que las categorías del entendimiento se orienten en torno a una idea, un todo del conocimiento empírico, organizado como un sistema coherente de categorías unidas por leyes necesarias. Sin embargo, el objeto que designa la idea regulativa jamás se da en el marco de la experiencia posible, sin embargo, la idea persiste como una guía para la investigación, como la forma que adquiriría el conocimiento último del mundo de los objetos, de los fenómenos del mundo interno, y de todas las cosas en general.

En tanto esta idea puede ser concebida pero no aprehendida por medio de intuiciones, todo resultado de una investigación empírica ha de resultar incompleto frente a ella, frente a la idea del conocimiento último. La idea regulativa introduce una regla tal que el ámbito de que investigación científica se expanda indefinidamente, de forma sistemática, sin indicar si existe empíricamente, un punto en que se concluya la serie de los silogismos, la premisa que no tiene ninguna premisa previa “... *la unidad sistemática (en cuanto mera idea) es sólo una unidad proyectada. Hay que considerarla como un problema, no como unidad dada en sí.*” (Kant 1998, 533). La idea regulativa aparece como un problema que orienta la investigación hacia los miembros cada vez más alejados de la serie de las condiciones, sin dejar de expandir el uso empírico de la razón y, por tanto, el resultado de toda investigación no puede ser considerado como definitivo. El conocimiento está expuesto a una constante reflexión sobre sus condiciones, y es conducido cada vez más hacia un punto siempre lejano en la serie de las condiciones.



iii) Por último, la que parece ser la similitud más importante y la que llevaría a Derrida mantener esta referencia al concepto de idea regulativa. Derrida intenta demostrar en *Canallas* que el concepto de idea regulativa se encuentra abierta al otro como tal, es decir, se abre a él sin necesidad de apropiárselo, reducirlo, a las categorías que un lenguaje, o una apertura histórica, teológica u ontológica, hacen valer de forma previa. El concepto de democracia por venir designa aquella posibilidad de que la democracia interrumpa el movimiento de reafirmación de las categorías que constituyen una tradición histórica o una cultura.

Si todo discurso o experiencia, viene ya abierto por las categorías de una determinada época, por una determinada tradición metafísica, todo aquello que provenga desde afuera de estos límites, será interpretado de acuerdo a estas categorías; de acuerdo a esto, de por sí, la interpretación anularía o neutralizaría la venida de lo otro como tal, pues se rige por patrones que prejuzgan el sentido de lo interpretado por ellos. La comprensión se da en el marco de las posibilidades ya abiertas de antemano por ciertos programas de interpretación, reproduciéndolas y actualizándolas de acuerdo a esa operación de la ipseidad que Derrida encontraba a la raíz del pensamiento occidental. En el texto *Como si fuese posible*, Derrida describe la ipseidad como el recibir o invitar al que viene, al otro, dentro de límites ya establecidos a los cuales se ha de conformar “...(cuando la ipseidad del en-casa acoge al otro en su propio horizonte, cuando plantea sus condiciones, pretendiendo saber a quién va a recibir, esperar e invitar, y cómo, hasta qué punto, a quién le es posible invitar, etc) [...] La invitación conserva el control y recibe en los límites de lo posible; no es por consiguiente, pura hospitalidad; economiza la hospitalidad....” (2003, 261).

El concepto de democracia por venir tiene que interrumpir el predominio del saber que predetermina la interpretación de lo otro, de lo contrario, no habría experiencia de lo otro, seguiría “...siendo todavía controlable y programable dentro de un horizonte de anticipación o pre-comprensión: dentro de un horizonte sin más” (Derrida 2002, 72). El concepto de democracia por venir es un concepto que no posee un significado estable, producto de la *différance* que lo constituye. Pese a originarse a una cultura europea,

trasciende las fronteras de los tradiciones y lenguajes, es “...*anterior a toda determinación y a toda reapropiación posible por medio de una historia o de una revelación teológico-política...*” (Derrida 2005b, 105-106). Pese a originarse en una ontología política determinada, la trasciende, no dejándose apropiarse por ninguna otra tradición, sin depender de ninguna condición o convención que la autoriza, pero a la vez se presta para todas las posibles referencias a ella, lo que explica su ausencia de significado fijo, su “...*apertura de indeterminación y de indecibilidad*” (Derrida 2005b, 43), su mutación histórica y su desplazamiento interminable.

Pero el propio planteamiento expresa la dificultad de la democracia por venir: se trata de un concepto que no se determina por ninguna tradición o lenguaje, pese a desempeñarse siempre dentro de distintos lenguajes, pese a tener su origen en una tradición griega, pese a que todo concepto está “...*más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época histórica-metafísica...*” (Derrida 2005a, 9). Si toda experiencia depende de las convenciones que rigen en un contexto, si todo acto “...*debe ser autorizado por un conjunto de convenciones o de ficciones convencionales, [...] en los que se funda y se pone de acuerdo una comunidad institucional*” (Derrida 2002, 39), entonces el concepto de democracia por venir se trata de una noción imposible, como signo o concepto que pese a tener un origen en un lenguaje determinante, no pertenece a ningún lenguaje y es utilizado por todos los lenguajes.

¿Cómo salvar esta dificultad, de un concepto que sería inadecuado a un paradigma que reconoce al sistema total de diferencias, el texto, como la instancia que determina el significado de todo concepto? La interpretación de esta imposibilidad podría ser privativa, según la cual “...*la democracia perfecta, plena y viva no existe; no sólo no ha existido nunca, no sólo no existe en el presente, sino que, estando indefinidamente diferida, ésta quedará siempre por venir, nunca estará presente en el presente, no se presentará jamás, no vendrá jamás, quedará siempre por venir, como lo imposible mismo*” (Derrida 2005b, 95); sin embargo, Derrida ha venido intentando mostrar desde *El otro cabo* que en el concepto de democracia se hace plausible una imposibilidad, la ‘experiencia de la imposibilidad’, una “...*experiencia de la posibilidad*”

*de lo imposible...*” (Derrida 1992, 39), o una im-posibilidad. El rasgo de esta im-posibilidad no privativa, como condición para la experiencia aquello que excede el límite de una tradición, de las convenciones que rigen en un tiempo determinado, como condición del otro o el acontecimiento “...*si un acontecimiento es solamente posible, en el sentido clásico de la palabra, si se inscribe en unas condiciones de posibilidad, si no hace más que explicitar, desvelar, revelar, realizar lo que ya era posible, entonces ya no es un acontecimiento. Para que un acontecimiento tenga lugar, para que sea posible, es preciso que sea, como acontecimiento, como invención, la venida de lo imposible*” (Derrida 2003, 270).

Esta figura de lo imposible, a este im-posible que no es privativo sino condición de posibilidad para la democracia por venir, se la intenta poner en analogía con la idea regulativa, con un uso especial de la formulación lingüística del ‘como si’. En la sección dedicada a *La Universidad sin condición*, Derrida apelaba a un uso de la cláusula del ‘como si’, para mostrar aquella analogía, y a ella refiere posteriormente en *Canallas* “...*digamos que a veces estoy tentado de hacer ‘como si’ no tuviese objeciones a los ‘como si’ de Kant. En La Universidad sin condición abordé la difícil cuestión del ‘como si’ en Kant y en otros lugares, y propuse pensar de otro modo semejante ‘como si’*” (2005b, 109).

El ‘como si’ al que Derrida apela, lleva a cabo algo sin tener que depender de condiciones y reglas previas, sin tener que depender de condiciones previas; el ‘como si’ mostraba una modalidad, donde aquello que ocurre interrumpía el dominio de las condiciones de contexto, de las categorías que hacen posible algo como tal.

El ‘como’ de la cláusula del ‘como si’ ejerce una interpretación donde algo es igualado a otra cosa, pero es declinado condicionalmente por medio de la conjunción ‘si’, que para Derrida tenía una afinidad con un ‘quizás’, con una condición que no se sabe si ocurrirá, ‘¿y si eso ocurriese?’, se trata de una conjunción que introduciría una duda. El acontecimiento sería aquello que no se podría anticipar, del que no se sabe si es un quién o un qué, ni tampoco su tiempo, el cuándo de su venida.

Por medio de las ideas regulativas, en su expresión lingüística por medio del ‘como si’, Derrida lleva a cabo un desplazamiento de la frontera entre lo posible y lo imposible, torna posible un concepto que no podría ser posible fuera de instancias como el contexto de convenciones que autoriza la realización de actos, o el texto como tejido de las diferencias que permiten la significación, o la metafísica logocéntrica como la totalidad que reúne todos los conceptos occidentales. La democracia por venir corresponde a un concepto que se ejerce en el medio de esa red de remisiones, pero sin dejarse delimitar por ninguna de ellas, puede atravesar las fronteras de las convenciones culturales y las tradiciones metafísicas que prejuzgarían lo que acontece. Si Kant establecía que las ideas de la razón eran imposibles como fuentes del conocimiento, es decir, imposibles como categorías del entendimiento, pues no ocurrían dentro de los límites de la experiencia, como ideas de la razón hacen posible el uso regulativo y, en el caso de las ideas de libertad, reino de los fines y ley moral, como conceptos necesarios e inevitables, de los cuales tenemos certeza *a priori* de su existencia, hacen posible la configuración de un orden moral donde los hombres se pueden regir sólo por los principios de su voluntad, hace posible la razón como facultad práctica. El ‘como sí’ se presta para emborronar la línea que divide lo posible de lo imposible, o como lo plantea Weslaty “...*the as if that constantly comes to bridge the gap between the given and the impossible*” (Weslaty 2003, 18)

La analogía establecida entre las ideas kantianas y el concepto de democracia por venir es esquiva, no puede ser establecida directamente, pues, como se mostró, Derrida establece varias reservas frente a las presuposiciones metafísicas de la filosofía trascendental kantiana. “*Queda que, a falta de algo mejor –si es que puede decirse ‘a falta de algo mejor’ a propósito de una Idea reguladora-, la Idea reguladora sigue teniendo quizás una última reserva. Por mucho que este último recurso pueda convertirse en una coartada, conserva una dignidad. Yo no juraría que jamás cederé a ello*” (Derrida 2005b, 107).

En el siguiente capítulo se expondrá el desarrollo que hace Jürgen Habermas sobre la fundamentación de las pretensiones normativas de la teoría de la acción

comunicativa que ha venido desarrollando a partir de los años setenta. Las pretensiones normativas de la teoría descansan en probar que el uso del lenguaje que hacen los hablantes competentes, descansa en una serie de presuposiciones pragmáticas. Con dichas presuposiciones el lenguaje queda estructurado a partir de ciertas idealizaciones que dan a la práctica cotidiana un contenido normativo, en tanto presuposiciones universales al lenguaje. Pese a ser idealidades, estas presuposiciones cumplen el rol fáctico de organizar los espacios de interacción social mediada por el lenguaje, pese a ser presuposiciones contrafácticas cumplen un rol operativo en los procesos de entendimiento.

Se mostrará que Habermas, al igual que Derrida, intenta describir el estatuto de ciertas nociones que no pueden ser determinadas por ningún lenguaje particular, que son capaces de trascender los contextos históricos, “...*si las huellas de una razón trascendental se pierden en la arena de la historización y la contextualización, o si una razón encarnada en los contextos históricos conserva la fuerza de una trascendencia ‘desde dentro’*” (Habermas 2003, 15-16)

### **CAPÍTULO III. LOS PRESUPUESTOS DE LA ACCIÓN ORIENTADA AL ENTENDIMIENTO COMO IDEAS DE LA RAZÓN**

En esta sección se pretende plantear el recurso al concepto de ideas regulativas, o ideas de la razón, que Habermas llevará a cabo. La hipótesis sostenida es que, tanto Derrida como Habermas, hacen uso de estos conceptos para resolver un problema común.

Derrida aceptar la tesis de que el significado se determina por su relación con una instancia previa que reúne la totalidad de significados; esta totalidad corresponde a la tradición metafísica occidental, caracterizada por una determinada ontología que busca borrar el trazo de la *différance*. Esta instancia totalizadora de los significados, o ‘texto’ como totalidad de las diferencias, al quedar situada históricamente en una tradición cultural, remite la comprensión del significado a dichos límites históricos. El problema relativista se le plantea a Derrida cuando busca hacer plausible la comprensión de aquello que no pertenece a la propia tradición cultural, el otro como aquello que es desconocido e indeterminado. La experiencia del acontecimiento, la experiencia del otro, sólo puede ser posible si ella no queda comprendida previamente por las categorías que rigen en una determinada tradición, sino queda limitada en un horizonte. Al introducir el concepto de democracia por venir, Derrida intenta hacer plausible un concepto que interrumpe la autoridad del contexto. Como se mostró en la sección anterior, el concepto de democracia por venir está preñado por aporías, lo que lo torna imposible, por tanto, es necesario recurrir a la figura de la idea regulativa para explicar su im-posibilidad, que haga plausible el que un concepto originado en una tradición histórica determinada, sea utilizado en múltiples tradiciones, sin ser reducida a las categorías de ninguna, que sea una categoría abierta a su modificación.

Para plantear este problema en la obra de Habermas, es necesario reconstruir algunos de los planteamientos principales de la teoría, en específico, aquellos que dicen relación con la clarificación de aquellas condiciones de uso del lenguaje orientado al entendimiento que Habermas supone necesarias y universales; la teoría habermasiana

pretende reconstruir una competencia comunicativa de los hablantes, que les permite hacer un uso correcto de estas condiciones o reglas de manejo del lenguaje. Los supuestos de la teoría se tornarán problemáticos a partir de las críticas que recibirá, lo que hará claras las consecuencias relativistas que traen consigo, contra los objetivos previstos por el propio Habermas. Ello llevará a buscar una solución a este problema, planteando que algunas de estas condiciones de uso del lenguaje corresponden a ideas regulativas.

Detrás de estos aspectos de la teoría, que serán tratados en el presente capítulo, se encuentra un proyecto más importante: refundar la teoría crítica que, desde principios de los años 70, se encontraba atrapada en los derroteros de una crítica de la razón instrumental, carente de un programa de investigación que diera razón de los estándares normativos con los cuales se evaluara el curso que seguía la modernidad, sin tener que caer en un punto de vista objetivista sea en su forma metafísica o científicista.

El proyecto de renovar la teoría crítica requiere un cambio de paradigma: pasar de la filosofía de la conciencia a una filosofía que otorga al lenguaje un rol constitutivo, no sólo como medio de expresión, sino como mecanismo de coordinación y socialización en las sociedades modernas y, aún más fundamental, como instancia que media la relación con el mundo.

El giro lingüístico se caracteriza por abandonar la concepción tradicional según la cual el lenguaje es simplemente una herramienta para designar objetos que existen independientemente del lenguaje o corresponde a un instrumento de transmisión de información que es producida en la conciencia. Frente a la actividad productiva de la conciencia el lenguaje tenía un carácter secundario: la prioridad de la conciencia radicaba en que en ella se encuentran ciertos contenidos de los cuales no puede dudar *“La descripción de entidades que aparecen en el interior del espacio de las representaciones o de la corriente de vivencias, no logra liberarse de la sospecha de ser más que puramente subjetiva, ora se apoye en la experiencia interna, en la intuición intelectual, o en el evidencia inmediata”* (Habermas 1990, 56).

Al dejar de considerar el lenguaje simplemente como un instrumento de transmisión de información, el lenguaje adquiere un rol ‘constitutivo’ tanto para el pensamiento como para el conocimiento. Este movimiento implica una ‘destrascendentalización’ de esta instancia constitutiva, “...*puesto que los lenguajes históricos, que ahora deben ser considerados como constitutivos, no pueden ejercer equivalentes de la ‘conciencia en general’*” (Lafont 1997, 23). Los lenguajes naturales, situados históricamente, aparecen siempre en plural, dificultando ponerlos todos bajo una sola instancia unitaria que garantice un mundo unitario que existe independientemente del lenguaje. Los valores tradicionalmente asociados a una idea de objetividad, a saber la referencia a objetos independientes y la verdad, se tornan instancias intralingüísticas “...*se convierten en dimensiones immanentes al lenguaje y, con ello, su alcance y validez quedan también relativizados a las distintas aperturas lingüísticas del mundo*” (Lafont 1997, 24)

Este cambio de perspectivas, requiere modificar otros aspectos respecto a la filosofía de la conciencia. El esquema fundamental de este paradigma es la relación sujeto-objeto, donde el ‘objeto’ se entiende como “...*todo lo que puede ser representado como siendo*” (Habermas 1999a, 494), mientras que con ‘sujeto’ se entiende “...*la capacidad de referirse en actitud objetivante a tales entidades en el mundo y la capacidad de adueñarse de los objetos, sea teórica o prácticamente*” (Habermas 1999a, 494). Bajo estas determinaciones, las relaciones que se pueden establecer son la representación y la acción, el sujeto se refiere a los objetos para representarlos como son o bien para producirlos como deberían ser.

Bajo este modelo, la relación entre sujetos tenía que quedar reducida a mónadas que se observan unas a otras, de cuya conciencia no se puede tener prueba alguna que asegure que tiene las mismas características que la conciencia propia. El trato con estas instancias queda remitido a la coordinación de acuerdo a los intereses de cada sujeto, es decir, como razón instrumental.

Con el giro lingüístico, la intersubjetividad aparece como una estructura insertada en la práctica cotidiana, en la cual los hablantes, por su propia forma de vida, entran en



trato con otros actores. La intersubjetividad no define sólo un mecanismo de coordinación de intereses sino la forma en que se reproduce la humanidad, por medio de los procesos de socialización y educación; en el medio de la práctica comunicativa, los sujetos se co-constituyen unos a otros. *“En el paradigma del entendimiento intersubjetivo lo fundamental es la actitud realizativa de participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo [...] esta actitud de los participantes en una interacción lingüísticamente mediada permite una relación del sujeto consigo mismo distinta de aquella actitud meramente objetivante que adopta un observador frente a las entidades que le salen al paso en el mundo ”* (Habermas 1993, 354)

### **III.1. El proyecto de una pragmática universal como estudio de las reglas de uso del lenguaje.**

Este proyecto se desarrolla en la dirección de un estudio del habla en las situaciones en que los actores han de coordinarse para llevar a cabo sus propósitos, de acuerdo a reglas que no pueden adscribirse a las intenciones de los individuos sino que corresponde a un nivel emergente, el de la intersubjetividad. El estudio de estas reglas, su presentación y las tesis que Habermas hace descansar en ellas se encuentran presentadas en lo que Habermas llama pragmática universal. La pragmática universal pretende identificar y reconstruir los presupuestos universales del habla, y a la vez demostrar que el uso orientado al entendimiento es donde el lenguaje alcanza su nivel plenario. Una de las primeras formulaciones sistemáticas de este proyecto se encuentra en el texto *¿Qué significa pragmática universal?*, editado en el año 1976. En él, Habermas expone las tesis centrales de su concepción del lenguaje y expone, en una primera instancia, el rol normativo que le compete al lenguaje como forma de reproducción de la vida humana.

La pragmática universal tiene como tarea identificar las condiciones que los hablantes han presuponer para el uso del lenguaje en su orientación al entendimiento.

Esta tarea presupone una determinada metodología que Habermas pretende exponer también en este texto.

La pragmática universal no es sólo un conjunto de principios teóricos, sino que con ella se designa una forma particular de hacer ciencia, distinta de las ciencias empírico-descriptivas (ciencias nomológicas) como de las ciencias de la comprensión tradicionales. Habermas lo describe como un análisis formal que, de forma amplia, significa lo siguiente “...*la actitud metodológica que adoptamos en las reconstrucciones racionales de conceptos, criterios, reglas y esquemas. Así, hablamos de aclaración de significados y conceptos, de análisis de presuposiciones, de sistemas de regla, etc.*” (2001, 307)

Lo propio de las ciencias empírico descriptivas es que llevan a cabo observaciones que se dirigen a cosas y estados perceptibles (una realidad que aparece independiente a los sujetos), en una relación directa, sensorial, entre el observador y el suceso. Esta forma de relación entre el investigador y su objeto de investigación resulta en enunciados observacionales. Con estos enunciados se lleva a cabo entonces una descripción de los sucesos observados y es posible llegar a explicar cómo funciona este fragmento de realidad.

Las ciencias reconstructivas proceden de otro modo: llevan a cabo un análisis formal. La relación primaria aquí es la del intérprete que pretende entender y explicar el significado de los enunciados observacionales, emitidos previamente por un observador. A diferencia de las ciencias nomológicas en la cual los enunciados observacionales resultan de la relación básica del investigador con un fragmento de mundo necesitado de aclaración, una ciencia reconstructiva se inserta en plexos de relaciones intersubjetivas (incluso en el caso de que el enunciado observacional se encuentre en un libro u algún documento) y con ello, se adentra en una realidad simbólicamente pre-estructurada.

La forma particular de explicación del significado de una expresión que llevan a cabo las ciencias reconstructivas, ya no se orienta a la comprensión del contenido simbólico de la expresión, sino que busca en la gramática profunda, en las reglas conforme a las cuales se ha tenido que producir este enunciado “*Esta es la tarea de la*

*comprensión reconstructiva, la explicación de significados en el sentido de una reconstrucción racional de estructuras generativas que subyacen a la producción de formas simbólicas.”* (Habermas 2001, 311). Con esto, la comprensión se aleja del contenido simbólico de la expresión simbólica (su valor semántico) sino que se orienta a la conciencia intuitiva de regla que un hablante tiene de su lengua.

En la medida de que la expresión simbólica a clarificar está bien construida, entonces el hablante tiene una comprensión cabal de las reglas de su lengua, detenta un *know how* del uso de este sistema de reglas; por otra parte, el intérprete quiere no sólo compartir este saber implícito o *know how*, sino que también pretende comprenderlo, hacerlo un saber explícito, es decir, transformarlo en un *know that*. A diferencia de las ciencias empíricas, cuyos resultados por lo general refutan el saber cotidiano que se posee sobre un fenómeno y lo reemplazan por un saber teórico acreditado como verdadero (al menos provisionalmente), las ciencias reconstructivas no puede falsear el saber de los hablantes. El saber del hablante es un saber intuitivo acreditado, y por tanto no refutable, en tanto se orienta hacia aquellos productos simbólicos que los hablantes competentes de la lengua indican como logrados; si este saber preteórico representa una capacidad universal entonces la explicación de significados pasa a ser una reconstrucción de competencias de la especie.

El modelo típico de una investigación de este tipo se encuentra en la teoría de la competencia lingüística de Chomsky. Sin embargo, mientras la lingüística se orienta a las reglas de construcción de oraciones que serían reconocidas como logradas por un hablante competente, la pragmática se orienta a una reconstrucción de las reglas del lenguaje, es decir, el uso de oraciones o palabras en la realización de actos de habla. Lo que aquí está presente es la distinción entre lengua y habla, siendo las emisiones las unidades elementales del habla.

Las tesis que conforman el núcleo central de la pragmática universal, quedan expuestas al inicio de este texto. La pragmática universal apunta a desentrañar las condiciones de universales del entendimiento posible. *“La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento*

posible. En otros contextos se habla también de “presupuestos universales de la comunicación”; pero **prefiero hablar de presupuestos universales de la acción comunicativa porque considero fundamental el tipo de acción orientada al entendimiento**” (Habermas 2001, 299). De este modo, Habermas postula que, más allá de las posibles diferencias entre lenguas e idiomas, una estructura común a ellas determina las posibilidades del entendimiento. Estas condiciones del entendimiento tienen un carácter universal, se corresponden con los presupuestos de la acción comunicativa y son posibles de reconstruir en un análisis formal, es decir, no requiere considerar las diferencias materiales que cada lengua impone a los hablantes.

En la medida que la pragmática universal se comprende como la reconstrucción de las presuposiciones universales y necesarias de los procesos del entendimiento posible, Habermas debe aclarar si el estatuto de estas condiciones presupuestas corresponde a condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia, es decir, si la pragmática universal corresponde a alguna modalidad de análisis trascendental, de filiación kantiana.

Habermas en cierto modo acepta esta filiación, si bien reduciendo sus pretensiones. El sentido en que se puede hablar del carácter trascendental de esta investigación está más en la recepción analítica del programa kantiano (por ejemplo, Strawson), que trazando una línea directa con las investigaciones kantianas. Según esto, el carácter trascendental debe ser entendido en un sentido “débil”: toda experiencia coherente se organiza gracias a un conjunto de categorías; si dicho conjunto de categorías, si dicha estructura conceptual implícita se repite en otras experiencias coherentes, es posible llamar ‘trascendental’ a este sistema de categorías. *“There are limits to what we can conceive of, or make intelligible to ourselves, as a possible general structure of experience. The investigation of these limits, the investigation of the set of ideas which forms the limiting framework of all our thought about the world and experience of the world, is, evidently, an important and interesting philosophical undertaking. No philosopher has made a more strenuous attempt on it than Kant”* (Strawson 2006, 15).

Este carácter trascendental débil implica que la validez objetiva de los conceptos no puede obtenerse por medio de una deducción trascendental, se abandona la posibilidad de dar una prueba *a priori*, sino que debe lograrse por medio de una comprobación empírica. *“Una investigación trascendental ha de ocuparse en adelante de la competencia de sujetos cognoscentes que juzgan qué experiencias pueden ser llamadas ‘coherentes’, para analizar después ese material en lo tocante a presupuestos categoriales universales y necesarios que contiene. Toda reconstrucción de un sistema de conceptos básicos o sistema categorial de la experiencia ha de considerarse una nueva propuesta hipotética que puede ser sometida a comprobación mediante nuevas experiencias”* (Habermas 2001, 321). En este primer aspecto, ‘trascendental’ refiere a aquella estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no se vea refutada por otras experiencias que falseen la afirmación de su necesidad y universalidad.

La analogía establecida entre las condiciones *a priori* de la experiencia posible y las presuposiciones universales y necesarias de los procesos del entendimiento posible, se lleva un poco más lejos, gracias a los supuestos del giro lingüístico. La investigación sobre la constitución de la experiencia se traduce en una investigación pragmático-trascendental de las condiciones del desempeño argumentativo de aquellas pretensiones de validez que se enderezan a un desempeño o resolución discursivos. *“¿Qué relación guarda la reconstrucción (en términos de pragmática universal) de las presuposiciones universales y necesarias de los procesos de entendimiento posible con el tipo de investigación que desde Kant se viene llamando análisis trascendental? Kant llama trascendental a una investigación que señala y analiza las condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia?”* (Habermas 2001, 320). Los hablantes, al participar en un proceso de comunicación, al emitir enunciados y comprenderlos, hacen una experiencia, tanto como el sujeto cognoscente cuando intuye un objeto. En esta analogía, las manifestaciones o emisiones concretas corresponden a objetos empíricos y las emisiones en general a objetos de la experiencia posible. *“Al igual que nuestros conceptos a priori de objetos en general, es decir, al igual que la estructura conceptual*

*de cualesquiera experiencias coherentes, también podríamos analizar nuestros conceptos a priori de emisiones o manifestaciones en general: los conceptos básicos de situaciones de entendimiento posible, es decir, la estructura conceptual que nos permite emplear oraciones en emisiones correctas”* (Habermas 2001, 323).

En este sentido, las condiciones de la situación del entendimiento posible vienen a reemplazar las condiciones de la experiencia posible, es decir, las presuposiciones del uso del lenguaje orientado al entendimiento vienen a ser un análogo de la facultad del entendimiento, pues, como veremos en las secciones siguientes, permitirían en principio estructurar los procesos de comunicación y entendimiento. Con el giro lingüístico, el entendimiento es la instancia central para explicar la experiencia cotidiana. *“La expresión ‘situación de entendimiento posible’, que en esta perspectiva correspondería a la expresión ‘objeto de la experiencia posible’, muestra ya, sin embargo, que la obtención de las experiencias que hacemos en los procesos de comunicación es secundaria frente a la meta de entenderse, a la que sirven esos procesos. Las estructuras universales del habla han de investigarse ante todo bajo el aspecto de entendimiento, no bajo el aspecto de experiencia”* (Habermas 2001, 323).

Esta analogía entre los conceptos de la experiencia posible y las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento deja ver que ellas explicarían la generación de enunciados correctos, y en cuanto condiciones del entendimiento posible, serían inevitables y universales. A lo largo de esta tesis se mostrará que esta analogía no podrá mantenerse, pues otra instancia, el contexto de las situaciones de habla, vendrá a adquirir un rol constitutivo del entendimiento. Ello llevará a modificar la analogía entre las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento y los conceptos de la experiencia posible, reemplazándola por ideas de la razón o ideales regulativos.

Estas estructuras que posibilitan el entendimiento tienen un carácter trascendental en otro aspecto, que sólo puede llevarse a cabo abandonando la perspectiva del observador. Habermas toma como referencia la propuesta de K.O. Apel, para explicar el sentido de estas presuposiciones *“...lo que necesariamente hemos de presuponer ya siempre en nosotros mismos y en los demás como condiciones normativas de la*

*posibilidad del entendimiento y en lo que en este sentido necesariamente hemos aceptado ya siempre” (Apel, 1982, 10)<sup>14</sup>. Este otro aspecto trascendental descansa en la coerción que experimentan los hablantes cuando se pretende ejecutar actos de habla orientados al entendimiento, que Apel destaca con el perfecto apriórico “ya siempre”, es decir, involuntariamente han de incurrir en ciertas presuposiciones. Referido a su carácter normativo, éste no se reduce a la validez moral, sino que apunta a lo que Habermas llamará la “base de validez del habla”:*

*“Voy a desarrollar la tesis de que todo agente que actúe comunicativamente tiene que entablar en la ejecución de cualquier acto de habla pretensiones universales de validez y suponer que tales pretensiones pueden desempeñarse. En la medida en que quiera participar en un proceso de entendimiento, no puede menos de entablar las siguientes pretensiones de validez (precisamente éstas y no otras):*

- *la de estarse expresando*
- *la de estar dando a entender algo,*
- *la de estar dándose a entender*
- *y la de entenderse con los demás” (Habermas 2001, 300)*

Con la primera pretensión de validez, el hablante tiene que declarar una expresión inteligible, para que oyente y hablante puedan entenderse entre sí. Respecto a la segunda pretensión, el hablante tiene que comunicar un contenido proposicional verdadero para que el oyente también pueda compartir ese saber; respecto a la tercera pretensión, el hablante tiene que expresar sus intenciones de forma veraz de modo tal que lo comunicado resulte creíble para el hablante, pueda fiarse del oyente; y finalmente, el hablante tiene que escoger una manifestación que se adecúe al trasfondo de normas y valores que dominan en el mundo social que hablante y oyente comparten, de modo que puedan acordar entre sí respecto a esa manifestación.

Estas pretensiones de validez introducen en la acción comunicativa la justificación racional de lo expresado como condición para que la acción comunicativa

---

<sup>14</sup>Citado por Habermas en (2001, 300).

se desarrolle, es decir, por medio del reconocimiento de que las pretensiones de validez se hayan fundadas en razones. *“Meta del entendimiento es la producción de un acuerdo, que termine en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros. El acuerdo descansa sobre la base del reconocimiento de cuatro correspondientes pretensiones de validez: inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud”* (Habermas 2001, 301). Estas pretensiones de validez puestas en cuestión, se desempeñan o resuelven, es decir, se demuestra que son dignas de ser reconocidas, por medio de experiencias e intuiciones, mediante argumentos o siendo consecuente con su acción.

Este entendimiento tienen dos posibles significados que se solapan entre sí, de los cuales Habermas pretende sacar partido: por un lado, se trata de que ambos hablantes entienden de forma idéntica el significado de una expresión; y por otro, que los hablantes concuerdan en la validez normativa, de la rectitud, de una expresión de acuerdo a un trasfondo normativo que comparten. *“En alemán la expresión Verständigung (entendimiento) es multívoca. Tiene el significado mínimo de que los sujetos entienden idénticamente una expresión lingüística, y el significado máximo de que se da entre ambos una concordancia acerca de la rectitud de una emisión por referencia a un trasfondo normativo que ambos reconocen”* (Habermas 2001, 301).

Pese a que una base de pretensiones de validez del habla es presupuesta ‘ya siempre’ en toda acción comunicativa, ello no significa que el entendimiento racionalmente motivado al que apuntan, venga también dado o garantizado. El entendimiento es un estado que los hablantes deben producir para llevar a cabo con éxito sus acciones en coordinación con otros actores. *“... si el pleno acuerdo que comprende los cuatro mencionados componentes, fuera el estado normal de la comunicación lingüística, no sería menester analizar el proceso de entendimiento bajo el aspecto dinámico de la producción o consecución de un acuerdo. Los estados más típicos son los pertenecientes a esa zona gris entre la no comprensión y el malentendido, entre la no veracidad intencionada y la involuntaria...”* (Habermas 2001, 301). En este sentido, el entendimiento es un proceso que ha de conseguirse en los procesos de establecimiento



de relaciones sociales, los cuales se hacen bajo las condiciones que la pragmática universal logra reconstruir.

### **III.1.1. Pragmática universal como teoría general de los actos de habla**

En tanto que investigación sobre las condiciones posible del habla, la pragmática universal encuentra un punto fecundo de arranque en la teoría de los actos de habla. Su unidad básica de investigación es el enunciado o acto de habla, es decir, la oración, palabra o símbolo, usados para llevar a cabo alguna acción, ya sea la exposición de hechos, la expresión de vivencias o la participación con otros actores.

La pragmática universal adopta entonces la forma de una teoría general de los actos de habla que reconstruye o hace explícito el conjunto de reglas generativas los hablantes utilizan para llevar a cabo actos de habla afortunados, independiente de su lengua particular y a los contextos contingentes en que esos enunciados quedan inscritos. La habilidad de los hablantes para producir actos de habla de acuerdo a reglas convencionales, corresponde a una competencia que toda hablante posee “...*la teoría de los actos de habla postula una correspondiente competencia comunicativa de regla, a saber: la competencia en emplear oraciones en actos de habla. Se supone, además, que la competencia comunicativa tiene un núcleo tan universal como la competencia lingüística*” (Habermas 2001, 326). Mientras la lingüística se orienta al estudio de las condiciones que posibilitan a los hablantes la generación de oraciones gramatical y sintácticamente correctas, la pragmática universal se orienta a hacer explícitas las reglas a las que los hablantes recurren para utilizar correctamente oraciones en situaciones de habla. En este sentido, una oración gramaticalmente correcta no tiene necesariamente que cumplir las presuposiciones del habla, es decir, la oración utilizada en una situación de uso comunicativo del lenguaje entra inevitablemente en una serie de relaciones referentes al mundo tales como “*a) en una relación con la realidad externa de aquello que es percibido, b) en una relación interna de aquello que el hablante quiere expresar como sus propias intenciones y, finalmente c) en una relación con la realidad normativa de aquello que se reconoce como social y culturalmente, la oración así emitida queda*

*puesta bajo pretensiones de validez que la oración no- situada, es decir, que la oración como puro producto gramatical ni necesita cumplir ni puede cumplir” (Habermas 2001, 327)*

Dichas determinaciones metodológicas quedan expresadas en la tesis de la doble dimensión que poseen los actos de habla, tanto cognitiva como interactiva, que distingue a la acción comunicativa de la producción de oraciones inteligibles. De acuerdo a la célebre formulación de J.L. Austin, los enunciados no sólo sirven para describir estados de cosas sino que también, por medio de la expresión de enunciados, se llevan a cabo acciones. Ello queda representado en el par conceptual realizativo/constatativo. En *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Austin propone estudiar aquel tipo de enunciados que no caen bajo las categorías de “verdadero” o “falso”, que no describen o registran nada e incluyen verbos en la primera persona del singular del presente del indicativo en voz activa. Estas emisiones, llamadas realizativas, Austin las caracterizó como “... *el acto de expresar la oración es realizar una acción y que ésta no se concibe como el mero decir algo*” (Austin 1996, 47). Los ejemplifica con enunciados como: “Te apuesto cien pesos a que mañana llueve”, “Le pido disculpas” “Nombro a x presidente de gobierno”. A diferencia de ellos, los enunciados que describen estados de cosas son llamados constatativos.

Esta distinción se mantiene durante las primeras cinco conferencias de dicho libro, pero pronto Austin llega a la conclusión de que no hay criterios gramaticales claros para sostener esta distinción. La reconsideración de estos criterios muestra que toda oración emitida en un contexto de habla presenta una dimensión locucionaria (es decir, incluye una locución con sentido y referencia) y una dimensión ilocucionaria (componente que define el sentido de la acción a realizar). “*El acto de habla total, en la situación lingüística total, constituye el único fenómeno real que en última instancia estamos tratando de elucidar*” (Austin 1996, 197). Lo que en un principio se llamaba constatativos y realizativos, corresponde sólo a abstracciones de los componentes de los actos de habla; ello implica que el análisis del acto de habla se estaba centrando la atención sólo en uno de ellos, en el componente locucionario o ilocucionario

respectivamente, pero todo acto de habla tiene estos dos componentes a la vez, “...*todo acto genuino es ambos a la vez*” (Austin 1996, 194).

Estos conceptos cumplen un rol central en la pragmática universal. Habermas entiende el componente ilocucionaria como aquel que permite establecer una relación entre los hablantes, es decir, tienen una ‘fuerza generativa’ que consiste en llevar al oyente a entender el significado y aceptar la relación entablada en el acto. “*Podemos decir que un acto de habla se logra cuando entre hablante y oyente se establece una relación, y por cierto la relación pretendida por el hablante, y cuando el oyente puede entender y aceptar el contenido emitido por el hablante en el sentido que viene indicado en el propio acto de habla, p.e. como promesa, como afirmación, como consejo. La fuerza generativa consiste, pues, en que el hablante, en la ejecución de un acto de habla, obra de tal suerte sobre un oyente que éste puede entablar con él una relación interpersonal*” (Habermas 2001, 334). Bajo una forma estándar, proposicionalmente diferenciada, los actos de habla tienen una estructura que se compone de un componente ilocucionario y un contenido proposicional (‘Mp’). El componente ilocucionario fija el modo (M) en que ha de entenderse el contenido proposicional ‘p’.

Esta doble estructura del habla tiene ciertas propiedades relevantes. El componente ilocucionario y el contenido proposicional son independientes uno de otro, es decir, es posible mantener invariable un contenido proposicional ‘p’ y utilizarlo en distintos tipo de de actos de habla, es decir, utilizarlo en distintos sentidos ilocucionarios. La desconexión entre el componente ilocucionario y el componente proposicional, es condición para “...*la diferenciación de la doble estructura del habla, es decir, para la separación de dos niveles de comunicación en los que hablantes y oyente han de entenderse simultáneamente si se quieren comunicar mutuamente sus intenciones. Voy a distinguir entre a) el plano de la intersubjetividad en que el hablante y el oyente establecen mediante actos ilocucionarios relaciones que les permiten entenderse entre sí y b) el plano de las experiencias y estados de cosas, sobre los que*

*hablante y oyente tratan de entenderse en el medio de la función comunicativa fijada por (a)*". (Habermas 2001, 341).

De este modo, a cada dimensión le corresponde un determinado tipo de comprensión: mientras a la dimensión ilocucionaria le corresponde la comprensión ilocucionaria de la tentativa de establecer una relación entre los hablantes, con la comprensión del contenido proposicional se apunta a entender qué hay del objeto referido en el mundo común para hablante y oyente, el contenido proposicional fija lo que será entendido. "*Mediante una proposición, un **objeto identificable, cuya existencia se supone, puede determinarse predicativamente "como algo"** (por ejemplo, como un objeto "rojo", "blando", "ideal"); este contenido proposicional puede, a su vez, en conexión con un acto ilocucionario (o simplemente por su inserción en un acto de habla) ser emitido "como algo" (por ejemplo, como un mandato o como una afirmación)*" (Habermas 2001, 342).

En los casos de actos de habla constatativos, es decir, que apuntan a la descripción de un estado de cosas considerado verdadero, el contenido proposicional toma la forma de a) un nombre o una descripción definida, con cuya ayuda el hablante designa un objeto, del que quiere enunciar algo y b) una expresión de predicado para la determinación general que el hablante quiere atribuir al objeto o negar del objeto; en estos actos de habla, el contenido proposicional se vuelve explícito. En los casos de habla no constatativos (regulativos o expresivos), "*...el contenido proposicional no se enuncia, sino que se menciona, coincidiendo el "contenido proposicional" con lo que se viene denominando "unasserted proposition"*". (Habermas 2001, 335-336), es decir, se trata de un saber que queda implícito. El componente proposicional es indispensable para el acto de habla, pues garantiza que lo emitido sea comprendido por el oyente, y en la medida que se produzca esa comprensión, entienda a cuáles situaciones en el mundo está refiriendo el hablante. "*El carácter situado del uso comunicativo del lenguaje, mediante el cual los hablantes pretenden llegar a un entendimiento, explica que el "logro" de éste sea necesariamente dependiente de que hablante y oyente **puedan estar de acuerdo en las presuposiciones de realidad inherentes (implícita o explícitamente)***"

*a sus actos de habla; es decir, que puedan compartir el saber implícito en el contenido proposicional (y por tanto acepten la pretensión de verdad de lo dicho), de que puedan compartir las presuposiciones normativas inherentes a la relación interpersonal establecida mediante el vínculo ilocucionario, (es decir, acepten la pretensión de rectitud normativa inherente al mismo), así como que puedan confiar en la veracidad con que es emitido el acto de habla” (Lafont 1993, 152).*

Habermas ejemplifica la comprensión proposicional a partir de dos oraciones:

- i) Te digo que el nuevo coche de Pedro es amarillo
- ii) Te pregunto si el nuevo coche de Pedro es amarillos

Si se tomasen estas oraciones como actos de habla, como emisiones de enunciados, la comprensión del sentido ilocucionario de una y otra dependería de condiciones distintas, en tanto en (i) se trata de una aserción y en (ii) de una pregunta, pese a que el contenido proposicional de ambas corresponde al mismo, es decir a “el ser-amarillo del nuevo coche de Pedro”.

Para poder entender el significado de la oración enunciativa “El nuevo coche Pedro es amarillo” se requieren una serie de habilidades por parte del hablante, que Habermas explicita

- a) *La presuposición de existencia: hay un objeto y sólo un objeto tal que le conviene la denominación “nuevo coche de Pedro”*
- b) *La presuposición de identificabilidad: el contenido proposicional reflejado (empleado denotativamente) en la expresión “el nuevo coche de Pedro” basta a un oyente en un determinado contexto como indicación para seleccionar el objeto y sólo el objeto al que conviene tal caracterización*
- c) *El acto de predicación: al objeto puede atribuírsele el predicado “amarillo”. (Habermas 2001, 347)*

Respecto al oyente, se requiere que comparta la presuposición (a), es decir que reconozca la existencia de un objeto y esa existencia sea unívoca, es decir, que sólo existe un auto que pertenece a Pedro; que cumpla con (b), es decir, que identifique el objeto designado en base al contenido proposicional del enunciado, es decir, que pueda

reconocerlo a partir que el coche ‘es nuevo’, ‘es amarillo’, ‘pertenece a Pedro’; y que pueda hacer la predicación (c), es decir, que luego puede emitir un segundo enunciado que confirma la validez del enunciado “El nuevo coche de Pedro es amarillo”.

De esta forma, mediante el uso de predicados, un hablante puede llevar a cabo una aserción sobre un objeto; gracias a las descripciones que el hablante lleva a cabo, el oyente puede identificar el objeto referido por el hablante, de modo que el objeto aparece ‘como algo’ en el mundo, como un ‘auto’, que es ‘nuevo’, que es ‘amarillo’ y que ‘pertenece a Pedro’.

Por su parte, la dimensión ilocucionaria adquiere un sentido central para la pragmática universal, en tanto en el proceso de comprensión del sentido ilocucionario es donde se desempeñan las pretensiones de racionalidad de cada acción comunicativa. Si todo acto de habla en su componente ilocucionario intenta establecer una relación interpersonal, la aceptación de esta relación depende de que se le otorgue validez a dicha relación. Esto también es extensivo al componente proposicional: en la medida de que la dimensión ilocucionaria explica por qué es aceptable una determinada referencia al mundo, la dimensión ilocucionaria explica el componente proposicional. *“Comprendemos ilocucionariamente la tentativa (aceptable) de establecer una relación interpersonal, comprendemos una específica referencia al mundo, en la que podemos entrar, en la medida en que podemos resolvernos a tomar en serio la oferta que con su acto de habla nos hace un hablante”* (Habermas 2001, 342). Dicha habilidad generativa del componente ilocucionario, Habermas, partir de Austin, lo describe como fuerza ilocucionaria.

### **III.1.2. La base racional de las fuerzas ilocucionarias**

En la dimensión ilocucionaria, el resultado de un acto de habla es la comprensión y establecimiento de una relación interpersonal. Habermas pretende formalizar las condiciones para el uso afortunado del componente ilocucionario, es decir, reconocer qué condiciones se han de cumplir para el establecimiento de un vínculo entre hablante y oyente. El éxito ilocucionario corresponde a una noción ambiciosa: para que un acto de

habla se considere logrado no sólo requiere la comprensión del significado de la oración, sino también que hablante y oyente entren en una relación, es decir, el oyente acepte la relación propuesta por el hablante. Por contraparte, los casos en que el hablante ha emitido una oración que no cumple las condiciones adecuadas, se trata de un acto que es ilocucionariamente ininteligible, es decir, “...*un acto de habla cuando el acto ilocucionario resulta inaceptable*” (Habermas 2001, 359). En estos casos, el acto de habla resultaría desafortunado cuando el oyente evalúa la oferta que el acto de habla comporta como no sería.

Las condiciones de aceptabilidad de un acto de habla implican ciertos compromisos que se establecen entre hablante y oyente. John Searle, en *Actos de habla*, intentó continuar los estudios de Austin en la dirección de un conjunto de supuestos convencionales que determinan el uso de los actos de habla. Para Habermas, la investigación de Searle no es lo suficiente formal como para no quedar determinada por las convenciones contextuales en que se insertan los actos de habla, y no consigue aclarar el sentido de la fuerza ilocucionaria.

El logro de un acto de habla pasa porque el hablante establece un compromiso ante el oyente, y el segundo acepta la relación propuesta por el primero “*El presupuesto esencial para el logro de un acto ilocucionario consiste en que el hablante contrae en cada caso un determinado compromiso, de suerte que el oyente puede fiarse de él. Una emisión puede “contar” como una promesa, una afirmación, una exigencia, un ruego o una pregunta, si y sólo si el hablante hace una oferta que, cuando el oyente la acepta, el hablante está dispuesto a “verificar” –el hablante tiene que “comprometerse”, es decir, dar a conocer que en determinadas situaciones sacará determinadas consecuencias para la acción*” (Habermas 2001, 361). Las obligaciones que adopta el hablante constituyen el contenido del compromiso y la sinceridad con que se lleva a cabo el acto de habla. De este modo, al lograr un acto de habla, el oyente puede confiar que el hablante llevará a cabo las obligaciones que supone el significado ilocucionario. “*La fuerza ilocucionaria de un acto de habla aceptable consiste, por tanto, en que puede*

*mover a un oyente a confiar en las obligaciones típicas para cada clase de actos de habla que contrae el hablante” (Habermas 2001, 362)*

Como se describía anteriormente, la apuesta de Habermas pasa por mostrar que aquello que lleva al oyente a confiar en la seriedad del compromiso del hablante corresponde a la justificación racional que lleva a cabo el hablante. El oyente se encuentra siempre en la alternativa de aceptar o rechazar la oferta que el acto de habla comporta, pero la aceptación de la validez de éste descansa en el examen de las razones que concurren a justificar dichas pretensiones de validez. *“Los participantes entablan con sus actos ilocucionarios pretensiones de validez y exigen su reconocimiento. Pero tal reconocimiento no necesita ser irracional porque las pretensiones de validez tienen un carácter cognoscitivo y son susceptibles de someterse a examen. Por tanto, voy a defender la siguiente tesis: en última instancia, el hablante puede actuar ilocucionariamente sobre el oyente y éste a su vez actuar ilocucionariamente sobre el hablante porque las obligaciones típicas de los actos de habla van asociadas con pretensiones de validez susceptibles de examen cognitivo, es decir, porque la vinculación recíproca tienen un carácter racional” (Habermas 2001, 362-363).*

De este modo, el acto de habla pone en juego por una parte el sentido que se quiere dar a la relación interpersonal y, a la vez, la pretensión de validez universal que se destaca en cada caso. Así, pueden hacerse preguntas, objeciones, pronósticos, es decir, distintos actos específicos, pero en ellas descansa una pretensión de validez, a saber, la verdad de las proposiciones enunciadas. En otros casos, como ruegos, peticiones, obligaciones o mandatos, se hace valer la pretensión de validez normativa, la rectitud normativa. También en el caso de confesiones o expresiones de estados de ánimo, se contraen obligaciones, a saber, la obligación de acreditar, de mostrar que la intención expresada por el hablante se corresponde con la intención que lo guía, siendo coherente o consecuente con su conducta.

Si bien en todo acto de habla hay involucrado un componente ilocucionario y otro referido al componente proposicional, de acuerdo a las circunstancias, puede tematizarse la relación interpersonal que están estableciendo los hablantes o bien el



contenido proposicional; Habermas distingue en estos casos entre un uso interactivo del lenguaje y su uso cognitivo *“En el uso interactivo del lenguaje tematizamos las relaciones que hablantes y oyentes entablan, como advertencia, como promesa, como exigencia o ruego, mientras que el contenido proposicional de las emisiones nos limitamos a mencionarlo. En el uso cognitivo del lenguaje, en cambio, tematizamos el contenido de la emisión como un enunciado acerca de algo que tiene lugar en el mundo (o podría tener lugar en el mundo), mientras que la relación interpersonal nos limitamos a expresarla de paso”* (Habermas 2001, 353). En el uso cognitivo, el contenido proposicional de los actos de habla se hace explícito por medio de oraciones enunciativas, afirmando una pretensión de verdad respecto a ella. En cambio, en el uso interactivo del lenguaje, al tematizar la relación interpersonal, se recurre a distintas normas que se encuentran disponibles en el trasfondo normativo para afirmar o rechazar la validez de ella. En ambos casos, las otras dos pretensiones de validez restantes quedan en el trasfondo de la interacción, es decir, permanecen implícitas, dadas por válidas.

Estos dos tipos de usos del lenguaje, descansan también en la doble estructura del habla; ella es condición para otro rasgo fundamental del lenguaje, a saber, la reflexividad. En el lenguaje natural, ya que los hablantes deben comunicar necesariamente tanto un contenido proposicional como un contenido ilocucionario con el cual definen el tipo de relación, los hablantes pueden tematizar directa o indirectamente las relaciones que establecen por medio de los actos de habla, es decir, la propia comunicación se puede volver tema de un acto de habla. Habermas habla de una autorreferencialidad del lenguaje natural, que permite a los hablantes poner en cuestión el sentido en que se usan los contenidos proposicional. *“Las posibilidades estandarizadas de mención directa e indirecta del habla se limitan a hacer explícita una autorreferencialidad, que ya está contenida en todo acto de habla. Los participantes de un diálogo, al satisfacer la doble estructura del habla, tienen que comunicar simultáneamente en ambos niveles, tienen que unir la comunicación de un contenido con la comunicación acerca del sentido en que se emplea el contenido comunicado”* (Habermas 2001, 342). En cuanto los hablantes abandonan la actitud realizativa y

adoptan un el rol de un observador, ya no es posible esa autorreferencialidad, sino que corresponde la ejecución de enunciados metalingüísticos, es decir, en un lenguaje ya formalizado, de orden superior, desde el cual se pueden hacer enunciados sobre el lenguaje que se encuentra en un nivel inferior.

Este proceso de reflexión si bien se hace en una actitud realizativa, es decir, de hablantes de primer orden, implica trasladar el sentido ilocucionario de un acto de habla inicial, al contenido proposicional de otro acto de habla posterior. Ello sin duda requiere una objetivación del acto de habla inicial, pero sólo es posible en otro acto de habla cuyo sentido ilocucionario no es objetivado.

Con esto, la pragmática universal puede plantear dos rasgos del uso comunicativo del lenguaje: por una parte, que toda acción comunicativa descansa en la posibilidad de que el hablante pueda motivar al oyente a aceptar una determinada acción, una determinada relación social, por medio del desempeño de pretensiones de validez; y por otra, que dicho desempeño de las pretensiones de validez tiene un carácter racional, es decir, todo hablante somete a examen las pretensiones de validez que son puestas en juego en la acción comunicativa.

El que la validez de una acción dependa de su desempeño racional implica que el éxito de la acción comunicativa, es decir, el acuerdo alcanzado entre hablante y oyente ha de conseguirse, vale decir, no viene dado para los hablantes. *“El entendimiento es el proceso de consecución de un acuerdo sobre la base presupuesta de pretensiones de validez reconocidas en común. En cuanto, a lo menos para una de las pretensiones de validez, queda en suspenso la presuposición de cumplimiento o desempeñabilidad, la acción comunicativa no puede proseguirse. Nos vemos, entonces, básicamente ante la alternativa, o de pasar a la acción estratégica, o de interrumpir en general la comunicación, o también de retomar la acción orientada al entendimiento en el nivel que representa el habla argumentativa (con el fin de pasar a un examen discursivo de la pretensión de validez que hemos dejado hipotéticamente en suspenso)”* (Habermas 2001, 301). Si algunas de las pretensiones de validez que los actos de habla ponen en juego quedan puestas en duda, la acción comunicativa no puede proseguir. De esta

forma, las presuposiciones de la acción comunicativa no sólo son condición para la realización de los actos de habla sino que permite a los involucrados evaluar la racionalidad de los acuerdos alcanzados en las situaciones de habla. La acción comunicativa, en la forma del desempeño racional de las pretensiones de validez de los actos de habla, contiene una dimensión normativa inmanente. *“Precisamente, esta peculiaridad de la acción orientada al entendimiento (es decir, el que no puede ser proseguida si el acuerdo ‘contrafáctico’ queda puesto en suspenso) es la que permite a Habermas postular una ‘racionalidad comunicativa’ inherente a este tipo de interacción, en base a la cual es posible discernir si la finalidad de la misma –es decir, el logro del ‘entendimiento’, en sentido normativo- ha sido alcanzado o no”* (Lafont 1993, 155-156). Este carácter normativo del entendimiento, será desarrollado en *Teoría de la acción comunicativa*.

### **III.1.3. Tres aspectos del proyecto de una pragmática universal**

De este modo, el texto *¿Qué significa pragmática universal?* delinea el proyecto de Habermas de hacer explícitas, reconstruir, las condiciones necesarias para el uso del lenguaje. Es posible destacar tres rasgos centrales de este proyecto:

i) En primera lugar, Habermas establece un carácter trascendental débil de la investigación que está llevando a cabo. En este sentido, se presupone que los presupuestos de la acción orientada al entendimiento son universales y necesarios, pero dicha pretensión no se justifica por medio de una deducción a priori sino que se sostiene como hipótesis que, en la medida que son comprobadas, pueden sostener este estatuto trascendental.

El carácter trascendental débil de esta investigación también implica otra analogía con el proyecto kantiano, mediada por los supuestos del giro lingüístico, que supone una detranscendentalización de la razón anclada en las facultades del sujeto, ahora situada en las estructuras del lenguaje cotidiano: las presuposiciones pragmáticas de la acción orientada al entendimiento, que corresponden a las condiciones del entendimiento posible vienen a ser análogas a las condiciones de la experiencia posible.

Las presuposiciones pragmáticas de la acción orientada al entendimiento dan forma y estructuran las situaciones de habla en que se ven envueltos en la vida cotidiana los hablantes. El uso de estas presuposiciones permite explicar la comprensión de los actos de habla que emiten los hablantes, así como el entendimiento al que apuntan con las pretensiones de validez que asocian a los actos de habla.

Sin embargo, durante el transcurso de esta tesis se mostrará que esta analogía no podrá sostenerse debido a ciertos presupuestos de la teoría de Habermas. Ello llevará a establecer otra analogía con conceptos kantianos: ya no se tratará de conceptos de la facultad del entendimiento sino de las ideas de la razón. Los motivos de dicha modificación, sus implicaciones y las consecuencias, se desarrollará en las próximas secciones.

ii) En segundo lugar, el análisis de Habermas da privilegio al análisis de la dimensión pragmática o interactiva del lenguaje; ello queda reflejado en tanto se describe como una investigación que busca reconstruir aquellas presuposiciones universales que todo hablante ha de cumplir en una situación de habla. No se trata de identificar ciertos contenidos de los actos de habla, sino de las condiciones pragmáticas necesarias en que los hablantes incurren en los procesos de interacción, para el uso afortunado del componente ilocucionario y cuya función permite el establecimiento de relaciones entre hablantes.

Habermas identifica la estructura básica de todo acto de habla, bajo la forma  $M(p)$ , donde  $M$  designa el modo en que el componente ilocucionario es utilizado, es decir, la fuerza ilocucionaria del acto de habla. En la fuerza ilocucionaria se ponen en juego pretensiones de validez que justifican o avalan por medio de razones la relación que el hablante ofrece establecer al oyente, y en base a las cuales se motiva racionalmente la aceptación de ella. En este texto, Habermas centra su análisis en el componente ilocucionario, dejando la dimensión referida al componente proposicional de los actos de habla en manos de una “...teoría de la oración elemental investiga el contenido proposicional bajo el punto de vista de un análisis semántico-formal del enunciado” (Habermas 2001, 332). De la dimensión proposicional de los actos de habla,

sólo indica que los hablantes pueden referir a un objeto en el mundo, gracias a actos predicativos y descripciones que identifican el objeto al oyente. “*Mediante una proposición, un objeto identificable, cuya existencia se supone, puede determinarse predicativamente “como algo” (por ejemplo, como un objeto “rojo”, “blando”, “ideal”)...*” (Habermas 2001, 342).

La prioridad del análisis del componente ilocucionario está determinado ya en la tesis de que el componente ilocucionario explica el componente proposicional “*...comprendemos una específica referencia al mundo, en la que podemos entrar, en la medida en que podemos resolvernos a tomar en serio la oferta que con su acto de habla nos hace un hablante*” (Habermas 2001, 342). Ello se explica porque el componente ilocucionario inserta las oraciones en referencia a la realidad, por medio de pretensiones de validez, toda referencia a algo en el mundo debe ser justificada pues de otro modo no es posible realizar la referencia

Habermas intentará dar una explicación más detallada de en qué consiste el uso del componente proposicional en *Teoría de la acción comunicativa*, aclarando en qué consisten las distintas referencias al mundo (objetivo, social y subjetivo) que pueden llevarse a cabo.

iii) En tercer lugar, Habermas ha planteado su teoría como una reconstrucción de estructuras universales del habla y, por tanto, susceptibles de un análisis formal. La pretensión universalista y formalista de la teoría se expresa en la tesis de que las condiciones universales de la acción orientada al entendimiento pueden ser reconstruidas bajo la forma de un estudio de las condiciones para la comprensión del componente ilocucionario. En la medida de que el análisis del contenido proposicional puede quedar en manos de la semántica, la pragmática universal puede centrarse exclusivamente en el análisis de la fuerza ilocucionaria.

Para lograr este análisis formal, Habermas toma la decisión metodológica de no considerar el contexto como factor que pueda modificar el significado de un acto de habla. Para ello decide excluir aquellos casos en que el significado de un acto de habla se desplaza y sólo considerar aquellos que tienen un significado explícito o unívoco

“...entre los actos de habla explícitos de forma estándar **han de excluirse todavía aquellos que se presentan en contextos que desplazan el significado**. Es lo que ocurre cuando el significado pragmático de un acto de habla **dependiente del contexto se desvía del significado de las oraciones empleadas en el acto de habla** (y de las condiciones generales de contexto indicadas en el propio acto de habla que han de cumplirse para el tipo de acto de habla que se trate)” (Habermas 2001, 339). Para poder llevar a cabo un análisis con una pretensión universal y de manera formal, ha de suponerse que todo acto de habla posee un significado literal, que descansa en los propios contenidos proposicionales del acto, y que explican el significado del acto sin necesidad de recurrir a los contenidos externos presentes en la situación de habla en que cada acto se inserta. “*En principio ha de ser posible que todo acto de habla que se ejecuta o pudiera ejecutarse quede **unívocamente determinado** por una oración compleja con tal de suponer **que el hablante expresa su intención de forma literal, explícitamente y con exactitud**. [...] si el postulado de expresabilidad es válido, entonces el análisis puede limitarse a los actos de habla explícitos institucionalmente no ligados que se presentan de forma estándar*” (Habermas 2001, 339).

El supuesto de un significado literal pone a distancia los planteamientos entre Habermas y Derrida, al menos en este primer momento. Como se mostró en la sección II.1. Derrida, por medio del concepto de *différance*, pone a la vista que cualquier intento de describir el significado de forma literal, es decir, pretendiendo asilarlo de las relaciones que establece con otros signos, es simplemente una ilusión logocéntrica que intenta hacer aparecer como presencia, lo que es efecto de la diferencia, huella de las ausencias de otros elementos. “*Todo concepto está por derecho y esencialmente **inscrito en una cadena o en un sistema en el interior de cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias***” (Derrida 1998a, 46).

A partir del reconocimiento del carácter diferencial del significado, Derrida podía reconocer que el constante diferir de la *différance* constituía un plexo de significados y de remisiones, un tejido de diferencias en que se los elementos se relación con su otro ausente. Bajo el nombre de ‘texto’, Derrida reconocía la estructura holística sobre la cual

se asienta todo significado. Habermas por su parte, pretende que el proyecto de la pragmática universal puede desarrollarse como la reconstrucción de la competencia comunicativa de los actores, es decir, el análisis del proceso de interacción y comunicación sólo se requiere analizar el nivel de lo dicho por los hablantes en sus actos de habla, sin considerar el trasfondo de las situaciones comunicativas. En la medida de que no reconoce el contexto, el plexo de significados en los que quedan insertos los actos de habla, el análisis puede ser universal y, por tanto, llevarse a cabo una reconstrucción formal de estas condiciones o presuposiciones.

Sin embargo, la suposición de la existencia de un significado literal que no depende de los contextos que determinan las situaciones de habla en que están insertos, resultará problemática para Habermas en la medida de que sus propios análisis lo conducen en otra dirección. Habermas ha mostrado que los actos de habla dependen de ciertos compromisos en que los hablantes han de entrar para que su oferta sea considerada seria. La fuerza ilocucionaria depende de la capacidad de los hablantes de movilizar argumentos que lleven al convencimiento del oyente por medio del desempeño racional de las pretensiones de validez involucradas. Sin embargo, la fuerza vinculante del componente ilocucionario no depende sólo de este procedimiento discursivo que ocurre, por así decirlo, en el medio de los procesos de argumentación entre los hablantes. A sus espaldas, en el trasfondo, la fuerza ilocucionaria también obtiene recursos de validez de las normas ya establecidas, validadas por costumbre o tradición. *“La fuerza ilocucionaria del acto de habla, que genera entre los participantes una relación interpersonal, está tomada de la fuerza vinculante de las normas reconocidas de acción (o de las normas relativas a evaluaciones); en la medida en que el acto de habla es una acción, actualiza un patrón ya establecido”* (Habermas 2001, 354). Este trasfondo normativo, ejerce una capacidad vinculante que determina una orientación en las conductas de los hablantes, bajo la forma de convenciones que posibilitan ciertos actos. *“Se presupone ya siempre la validez de un trasfondo normativo de instituciones, roles sociales, formas socioculturales de vida, es decir, de convenciones. Y esto en modo alguno es sólo así en los casos de actos de habla*

*institucionalmente ligados que, como apostar, saludar, bautizar, nombrar, etc, cumplen en cada caso una determinada norma de acción (o una clase de normas estrictamente circunscritas); también en las promesas, recomendaciones prohibiciones y prescripciones, que no vienen de antemano reguladas por instituciones, implica el hablante una pretensión de validez que, si el acto de habla ha de lograrse, ha de venir respaldada por normas vigentes, lo cual significa: **por el reconocimiento (a lo menos) fáctico de la pretensión de que tales normas rigen con razón.** Esta relación interna entre las pretensiones de validez implícitamente entabladas en los actos de habla y la validez de un trasfondo normativo queda tan subrayada en el uso interactivo del lenguaje como en la pretensión de verdad en el uso cognitivo del lenguaje” (Habermas 2001, 354).*

De esta forma, la comprensión y la aceptación de un acto de habla ya no sólo ocurrirían por medio del procedimiento de argumentación, basado en componentes presuntamente universales, por medio del cual los hablantes toman postura afirmativa o negativamente ante las ofertas que comportan los actos de habla. Habermas está indicando que la comprensión tanto del significado ilocucionario como proposicional no dependen sólo de los contenidos que el acto de habla contiene por sí solo (como unidad independiente), sino dependen también de un trasfondo normativo ya siempre presente, que puede determinar el logro afortunado o no del acto de habla. El trasfondo normativo respalda las pretensiones de validez expuestas, por medio de normas vigentes que son reconocidas ‘a lo menos fácticamente’, es decir, que pese a no ser tematizadas en el medio del discurso racional, sí operan como asunciones o convenciones que rigen por costumbre.

Habermas desarrollará el rol del contexto, es decir, el rol del trasfondo normativo, que ejerce una validez fáctica, basada en convenciones, que no son explícitamente tematizadas en el discurso, en *Teoría de la acción comunicativa*. Bajo el término de ‘mundo de la vida’, se identificará el contexto como un complemento conservador frente a la dimensión pragmática del habla, analizada hasta entonces en términos formalistas. Las dificultades que se siguen de la suposición de un significado



literal y la presencia de un contexto que ejerce una validez previa sobre la comprensión de los actos de habla no se le harán conscientes a Habermas sino a la luz de las críticas de Cristina Lafont. “...*el significado de un acto de habla no adquiere determinación más que sobre el trasfondo de un cierto ‘saber de fondo’ del que disponen los hablantes merced a su competencia lingüística, ya no puede considerarse como unidad mínima a analizar por una teoría de los actos de habla a las meras emisiones de hablante y oyente en forma de actos de habla estándares y explícitos, sino que habrá de considerarse como condición de posibilidad del éxito de los mismos el que tengan lugar sobre este trasfondo de ‘presuposiciones’ compartidas [...] pues de otro modo carecerían de un significado unívoco*” (Lafont 1993, 168). Mientras Derrida tiene como punto de partida la imposibilidad de sostener un significado literal y que el significado se determina de forma holística, es decir, a partir las distintas relaciones de diferencia en que se inserta con otros signos, sólo la evolución de su propia teoría le mostrará a Habermas que no es posible mantener las suposiciones de un significado literal (independiente de los contextos) y el rol de una instancia previa que determina la validez y el significado de los actos de habla, y coherentemente postular una competencia comunicativa de carácter universal como fuente del entendimiento. Ello lo obligará a modificar el estatuto de las presuposiciones del entendimiento posible, ya no tendrán su análogo kantiano en las condiciones de la experiencia posible sino que serán descritas como ideas de la razón o ideas regulativas.

### **III.2. Teoría de la acción comunicativa**

La publicación de Teoría de la Acción Comunicativa en el año 1981 marca para Habermas el cierre de una etapa de investigación y profundización de tópicos como el giro lingüístico; la evolución y las tendencias a crisis de las sociedades modernas. Habermas en este libro desarrolla de forma sistemática un conjunto de problemas que había abordado en distintas obras previas; esto se lleva al hilo de una relectura de los clásicos de la sociología de modo de hacer plausible un estudio de las sociedades tanto desde la perspectiva de los actores como de las estructuras objetivas que constituyen la

sociedad, tomando como punto de partida ya no la epistemología sino una teoría del lenguaje.

Para abordar este libro, se continuará con aquellos aspectos que quedaban pendientes en la sección dedicada al texto *¿Qué significa pragmática universal?* Por una parte, la *prioridad* dada a la dimensión ilocucionaria o interactiva de los actos de habla, hacía necesario tratar adecuadamente su dimensión proposicional, es decir, el mecanismo que permite hacer referencia al mundo, por medio de descripciones que identifican objetos, es decir, que interpretan el objeto 'como algo'. Como forma de aclarar dicha dimensión, se expondrá la tipología de los actos de habla y los supuestos ontológicos que conlleva, en la medida que cada tipo de acto de habla hace un tipo específico de referencia al mundo. (III.2.1)

Un segundo aspecto del proyecto de una pragmática universal decía relación con su carácter formalista y universalista. Éste descansaba en la posibilidad de reconstruir la competencia comunicativa de los hablantes, que han de cumplir ciertas condiciones para el uso del lenguaje. Estas condiciones de uso del lenguaje bastarían por ellas mismas, es decir, serían condiciones necesarias y suficientes, para explicar los procesos de interacción entre actores. Para que estas condiciones sean suficientes por sí mismas, es necesario que el acto de habla por sí mismo permita entender el significado de lo dicho, es decir, que con independencia de cualquier situación en la que se inserta, el acto de habla expresa un significado que el oyente puede comprender; esto queda establecido en la suposición del significado literal y en la abstracción del contexto que se lleva a cabo gracias a ella. Sin la influencia de los contextos en la comprensión del significado de los actos de habla, la teoría puede sostenerse como una reconstrucción formal y universal de reglas que forman una competencia comunicativa de los hablantes.

Esta suposición se veía afectada por la relevancia del contexto, como un conjunto de presupuestos de fondo o convenciones (históricas, culturales, valorativas), que poseen una validez fáctica e intervienen en la aceptación de la validez de un acto de habla. y que Habermas describía sin sacar consecuencias aún de ello. En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas profundizará en el rol de este trasfondo de contenidos dados

por válidos, a partir de los cuales los hablantes obtienen definiciones de la situación y que pueden ser utilizados como contenidos proposicionales o argumentos en los procesos de justificación de las pretensiones de validez, bajo el nombre de 'mundo de la vida' (III.2.2)

Por último, referido a la analogía que Habermas establece entre las condiciones del entendimiento posible y las condiciones de la experiencia posible, al final de este capítulo se mostrará que esta analogía no puede ser mantenida, debido al rol constitutivo que adquiere el mundo de la vida para determinar la comprensión y el entendimiento entre los hablantes, prioridad que adquiere incluso sobre las condiciones del entendimiento posibles, sobre las presuposiciones del uso del lenguaje orientado al entendimiento.

### **III.2.1. Componente proposicional, referencia al mundo y concepto de mundo**

Por medio del análisis reconstructivo se determinaba que los actos de habla, bajo la estructura *Mp*, se componían por un contenido proposicional, que definía de qué se hablaba, y un componente ilocucionario que definía el tipo de acto que se llevaba a cabo y, a la vez, desempeñaba la pretensión de validez entablada en cada caso. La fuerza ilocucionaria, al determinar el modo de uso del acto de habla, o, dicho de otro modo, al poner lo dicho en una determinada relación con la realidad, conecta internamente el significado de lo dicho con la aceptación justificada de la pretensión de validez. En la medida de que no es posible entender una oración emitida sin ponerla en relación con una referencia al mundo específica, por medio de una pretensión de validez, el componente ilocucionario encargado de ella adquiere una relevancia central.

Para explicar en qué consiste la referencia a la realidad que se logra llevar a cabo gracias al componente proposicional, Habermas pretende establecer una tipología de posibles usos de los actos de habla, organizados en torno a la pretensión de validez que cada tipo ideal de acto entabla y al tipo de vínculo ilocucionario que establecen. A partir de estas dos dimensiones se determina la referencia a la realidad que las oraciones pueden asumir en una situación de habla. En la medida de que se tratan de actos

distintos, dicha 'realidad' deberá ser distinta entre un tipo y otra; por ello se introducen los conceptos de mundo objetivo, social y subjetivo. Los conceptos de mundo, como ya se mencionó en la sección anterior, funcionan como un sistema de referencia que permite a los hablantes identificar aquello sobre lo que intentarán entenderse. El actor, en cada acción que lleva a cabo, entra en relación con alguno de los mundos en cuestión.

Este sistema de referencia que conforman los mundos viene inspirado por Popper, sin embargo, Habermas plantea evitar la reducción semántica que éste lleva a cabo. *“Habla y oyentes manejan un sistema de mundos co-origenarios. Pues con el habla proposicionalmente diferenciada no sólo dominan (como sugiere la división popperiana en funciones exteriores o inferiores del lenguaje) un nivel en que puedan exponer estados de cosas, sino que todas las funciones del lenguaje, la de exposición, apelación y la de expresión, están a un mismo nivel evolutivo”* (Habermas 1999a, 122). En el caso de Popper, se habría llevado a cabo una reducción de todas las entidades independientes de la mente a estados de cosas que son el caso, es decir, las entidades del mundo social y subjetivo habrían sido entendidas por analogía con el mundo objetivo. De ahí que Habermas considere que estos tres mundos sean co-origenarios, es decir, ninguno puede ser tomado como estructura fundante para los otros dos.

El concepto de mundo que Habermas pretende plantear, no consisten en un concepto ontológico de mundo, sino una presuposición que los hablantes no pueden sino llevar a cabo en el medio de situaciones comunicativas. De estos tres mundos, sólo el mundo objetivo, puede ser entendido como la totalidad de enunciados verdaderos, es decir, refiere a un universo de entidades. Los otros mundos designan otros componentes a los cuales los hablantes hacen referencia a algo en el mundo social o en el mundo subjetivo. Con estos mundos los hablantes tienen a disposición un esquema que les permite organizar los posibles referentes de cada acción llevada a cabo y que, a la vez, estos referentes sean comunes, es decir, los mismos, para los hablantes. *“...son los tres mundos los que constituyen conjuntamente el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación. Con este sistema de referencia*

*los participantes determinan sobre qué es posible en general entenderse”* (Habermas 1999a, 121).

Los tipos de acciones que Habermas identifica, hacen referencia a alguno de los mundos relevantes para cada caso:

a) La acción teleológica es aquella donde el actor realiza un fin o produce un estado de cosas, eligiendo los medios más adecuados y aplicándolos para conseguirlo. Se trata de una decisión entre distintas alternativas de acción, basada en una interpretación de la situación.

Un tipo de acción derivada de la acción teleológica es la acción estratégica. En ella, el cálculo del agente para ciertos efectos incluye no sólo estados de cosas en el mundo, sino también las expectativas y conductas de otros agentes que también busca realizar sus propios propósitos. De esta manera el actor adopta una posición objetivante frente a los otros actores: los planes de acción de los otros son considerados datos dentro del comportamiento observable de los sujetos, y evaluados en tanto permiten conseguir los objetivos propios.

Tanto la acción teleológica como la acción estratégica descansan sobre un concepto de mundo que es descrito como un mundo de estados cosas existentes. *“Este mundo objetivo está definido como totalidad de los estados de cosas que existen o que pueden presentarse o ser producidos mediante una adecuada intervención en el mundo”* (Habermas 1999a, 125). El actor establece relaciones con el mundo de dos tipos: poniendo en concordancia sus opiniones y descripciones con aquello que es el caso en el mundo, y que son evaluados como verdaderas o falsas. Un segundo tipo de relación es aquella en que el actor logra que el mundo se adecúe a sus deseos e intenciones, las que son enjuiciadas de acuerdo a si logran o fallan el efecto que se propone conseguir el actor, es decir, si son eficaces. Tanto la acción instrumental como la acción estratégica presuponen sólo un mundo, el mundo objetivo, y en ambos casos, la acción se evalúa en términos de eficacia de los medios utilizados.

b) La acción regulada por normas apunta a la acción que lleva a cabo un agente como miembro de un grupo social que guían su comportamiento por normas. El actor se

encuentra con un conjunto de normas que son válidas a nivel social y por las cuales los distintos actores se orientan. *“Todos los miembros de un grupo para los que rige una determinada norma tienen derecho a esperar unos de otros que en determinadas situaciones se ejecuten u omitan, respectivamente, las acciones obligatorias o prohibidas. El concepto central de observancia de una norma significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento”* (Habermas 1999a, 123).

En este tipo de acción, el agente establece relaciones con dos mundos. Junto con el mundo de estados de cosas existentes se incluye un mundo social, en el que el agente se encuentra inmerso, en tanto parte de contextos regulados por normas. *“Un mundo social consta de un contexto normativo que fija que interacciones pertenecen a la totalidad de relaciones interpersonales legítimas. Y todos los actores para quienes rigen las correspondientes normas (por quienes éstas son aceptadas como válidas) pertenecen al mismo mundo social”* (Habermas 1999b, 128)

La existencia de este mundo social no puede ser entendida como la existencia de estados de cosas, sino como la vigencia de un contexto normativo, es decir, se expresa como la validez de un conjunto de normas, reconocidas por todos los destinatarios de dichas normas. Las relaciones con el mundo social pueden ser de acuerdo a si los motivos del actor concuerdan con las normas vigentes, es decir, si son correctos en relación a un contexto normativo considerado legítimo; o bien, relaciones de acuerdo a la cuestión de si las normas vigentes expresan los intereses de los actores involucrados en una situación problemática, es decir, si las normas vigentes se encuentra justificadas, si pueden ser consideradas legítimas.

La acción regulada por normas, al suponer dos mundos, uno objetivo y otro social, permite a los agentes distinguir entre *“... los componentes fácticos y los componentes normativos de una acción...”* (Habermas 1999a, 130), es decir, entre aquellos contenidos que describen los límites relevantes que determinan los límites de la situación, y los valores normativos que en cada situación son considerados legítimos por los agentes.

c) La acción dramaturgica implica la relación que establecen actores, en que unos constituyen un público para otros. El actor expresa una determinada conducta de sí mismo a propósito de su subjetividad. *“Todo agente puede controlar el acceso de los demás a la esfera de sus propios sentimientos, pensamientos, actitudes, deseos, etc., a la que sólo él tiene acceso privilegiado. En la acción dramaturgica, los implicados aprovechan esta circunstancia y gobiernan su interacción regulando el recíproco acceso a la propia subjetividad, la cual es siempre exclusiva de cada uno”* (Habermas 1999a, 124).

En este tipo de acción supone la existencia de un mundo subjetivo con que el hablante muestra o expresa a otros agentes, que conforman una suerte de público, o bien, con el cual el mismo hablante se relaciona. El mundo subjetivo consiste en *“...la totalidad de vivencias subjetivas a las que el agente tiene frente a los demás un acceso privilegiado”* (Habermas 1999a, 132). El mundo subjetivo está compuesto por oraciones de vivencias que se emiten con la intención de ser veraz, es decir, se entabla la pretensión de validez de la veracidad. Las relaciones entre actor y mundo subjetivo se evalúan en términos de veracidad, es decir, si el agente efectivamente piensa lo que está expresando o simplemente está fingiendo.

Las vivencias que componen el mundo subjetivo expresan deseos o sentimientos, que no tienen una correspondencia en el mundo objetivo. Los deseos expresan ciertas necesidades que buscan luego ser satisfechas; en el caso de los sentimientos, estos interpretan las situaciones a la luz de la posible satisfacción de las necesidades y, por tanto, determina la actitud del hablante frente al mundo objetivo. Ambos tipos de vivencias expresan valoraciones o evaluaciones, que hacen comprensible la toma de partido frente a ciertas situaciones, de modo que se justifique ante los otros agentes. *“Las expresiones valorativas y los estándares de valor tienen fuerza justificatoria cuando caracterizan una necesidad de forma que los destinatarios, en el marco de una tradición cultural común, puedan reconocer bajo tales interpretaciones sus propias necesidades”* (Habermas 1999a, 134).

Este tipo de acción presupone dos mundos, donde el mundo subjetivo del agente se deslinda de un mundo objetivo. El mundo social no está considerado en este tipo de acción, sino sólo como un hecho social, es decir, como instancias que se oponen a la actividad del agente.

d) Por último, el concepto de acción comunicativa se refiere al tipo de interacción entre dos actores, que buscan establecer una relación interpersonal y, a la vez, ponerse límites de cada situación de manera idéntica. *“El concepto aquí central, el de interpretación, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso”* (Habermas 1999a, 124).

En cada uno los tipos anteriores de acciones, el lenguaje cumplía una función específica: en la acción teleológica el lenguaje opera como un medio por el cual los hablantes intentan obtener sus propios fines; en la acción de acuerdo a normas el lenguaje se concibe como un medio que transmite valores culturales que ejercen el rol de un consenso previo que es ratificado en la acción normativa; en la acción dramática el lenguaje es un medio para que el agente se presente ante los otros, es decir, se lo utiliza sólo en su función expresiva. Mientras estos tipos de acción privilegian una sola función del lenguaje, la acción comunicativa presupone el uso del lenguaje como medio del entendimiento, y por tanto, supone todas las funciones del lenguaje. El modelo de la acción comunicativa opera como mecanismo por el cual los hablantes pueden coordinar su acción y, de forma previa, definir las situaciones relevantes, es decir, los estados de cosas, que constituyen los límites de cada situación de acción. En este sentido, si cada tipo anterior de acción remitía a uno o dos mundos, la acción comunicativa tiene acceso a todos ellos para llevar a cabo procesos de interpretación. *“Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos”* (Habermas 1999a, 137-138). Estos tres mundos



operan como un esquema que organiza los procesos de interpretación en que los hablantes se ven envueltos

En la medida que la definición de un hablante difiere de la de otro, será necesario llevar a cabo un proceso de interpretación que redefina de común acuerdo la situación. La definición de cada situación permite el marco común sobre el cual pueden coordinar sus acciones los hablantes, de ahí la necesidad de esta interpretación común, aunque sea de carácter frágil y constantemente sometida a revisión. ***“Una definición de la situación constituye una ordenación. Con ella los participantes en la interacción asignan los diversos elementos de la situación de la acción a cada uno de los tres mundos, incorporando así la situación actual de acción a su mundo de la vida ya siempre interpretado”*** (Habermas 1999a, 145). Una vez conseguido esta interpretación común de la situación, los agentes pueden llevar a cabo acciones de manera coordinada. La acción comunicativa no se reduce a procesos de interpretación sino también alcanza el carácter motivacional de la acción, como se mostró en la sección dedicada a *¿Qué significa pragmática universal?*

A partir de lo revisado en la tipología de los actos de habla, es posible observar que el carácter ontológico del mundo objetivo dice relación con que es entendido como la totalidad de los estados de cosas representados en enunciados y no como una totalidad de entes dados con independencia del lenguaje. Es decir, Habermas, siendo coherente con los supuestos del giro lingüístico, reconoce que el mundo está de forma inevitable estructurado lingüísticamente; la relación entre agente y mundo no es posible de forma directa sino sólo como una relación mediada simbólicamente, donde los entes y experiencias que se dan en el mundo están posibilitados por el rol constitutivo o función de apertura del mundo, que adquiere el lenguaje.

Junto con ello, es posible observar en qué consiste el componente proposicional de los actos de habla: por medio de predicados y descripciones definidas, los actos de habla llevan a cabo definiciones de las situaciones en las que se envuelven los hablantes, es decir, interpretan el modo en que ha de entenderse cada situación, de modo que tenga un significado idéntico para cada actor involucrado. En *Pensamiento Postmetafísico*,

Habermas, por medio de la siguiente afirmación, aclarará la filiación hermenéutica de los supuestos de la teoría “...el lenguaje abre a los miembros de un mundo de la vida un horizonte de acciones y experiencias posibles. El lenguaje, en su capacidad de abrir mundo, dice Heidegger, es el que permite que en el mundo nos topemos con algo como algo” (Habermas 1990, 106). Ello quedaba ya expresado en *¿Qué significa pragmática universal?*, al considerar que las proposiciones permitían identificar un ente ‘como algo’, “Mediante una proposición, un objeto identificable, cuya existencia se supone, puede determinarse predicativamente **“como algo”** (por ejemplo, como un objeto “rojo”, “blando”, “ideal”)...” (Habermas 2001, 342).

Las consecuencias de abandonar el concepto tradicional de mundo, es decir, el mundo entendido como totalidad de los entes dados con independencia del lenguaje, y adoptar un teoría en que el significado tiene predominio para explicar la referencia a los entes<sup>15</sup>, las explica de forma sintética Cristina Lafont “...el lenguaje pierde su status puramente empírico y pasa a convertirse en una instancia que concurre con el sujeto trascendental en la autoría de esa síntesis por la que el ‘mundo’ se constituye como tal en su unidad. Pues, si mediante la crítica a la concepción del lenguaje como instrumento se ha puesto de manifiesto **que no podemos tener acceso al referente más que a través del signo lingüístico** o, lo que es lo mismo, **que la identidad del referente sólo puede garantizarse por la vía indirecta de la identidad del significado** (es decir, del ‘modo’ en que nos es presentado el mismo en el lenguaje), la ‘unidad’ del mundo al que nos referimos mediante el lenguaje queda necesariamente remitida a la ‘unidad’ con que éste nos presenta (o nos ‘abre’) dicho mundo. **El lenguaje, en tanto que portador de ese plexo de significados, fija el marco categorial (la ontología, por así decir) de todo aquello que puede ser dicho en él o, dicho de otro modo, de todo lo que puede ‘aparecer’ intramundaneamente**” (1993, 192).

---

<sup>15</sup>La tesis de la ‘preeminencia del significado sobre la referencia’ (Lafont 1993), se reconstruye a partir de las investigaciones llevadas a cabo por Putnam; de acuerdo a esta tesis, el lenguaje cumple una función constitutiva o de ‘apertura del mundo’, a través de los significados lingüísticos que los hablantes comparten tras el aprendizaje de una lengua. “El ‘significado’ supone, pues, tanto un saber disponible para todos los hablantes como un mecanismo garantizador de la referencia de los términos” (Lafont 1993, 16).

Esta subordinación del referente, o el objeto, al significado se expresa, con otros términos, en la obra de Derrida; al determinar que toda producción del sentido depende del devenir de la *différance*, como espaciamento y temporización, operación indefinida e inevitable, como producción de huellas de la ausencia de otras huellas, ella abarca todo el dominio de la experiencia. “*La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la différence que abre el aparecer y la significación*” (Derrida 2005a, 84-85). Todo intento de ubicar una instancia o elemento que escape al devenir de la *différance*, de intentar ubicar una instancia que sea autorreferente, que no dependa de otros elementos para explicar su significado, debe ser considerado parte una prejuicio logocéntrico que entiende la generación de presencias. El determinar un objeto que exista independientemente del juego de la *différance* correspondería a una estrategia similar, es decir, pretender que el objeto se constituye con independencia de las diferencias que se trazan. “*Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es un signo*” (Derrida 2005a, 64). El predominio de la *différance* como fuente del sentido, lleva luego a la tesis de que todo significado queda inserto en un texto, como totalidad de las diferencias, que determina el significado de todo elemento en el sistema, de todo lo dado como ente.

En el caso de Habermas, el reconocimiento de este carácter constitutivo del lenguaje, en tanto que cumple una función de apertura, será expuesto en el Interludio Segundo de *Teoría de la Acción Comunicativa*, como un análisis de la función del mundo de la vida para la reproducción de la práctica comunicativa cotidiana.

### **III.2.2. Mundo de la vida y función de apertura del mundo**

La pretensión universalista y formalista de la pragmática universal se sostenía en la neutralización del contexto por medio de excluir aquellos tipos de actos en que se desplaza el significado de acuerdo al contexto. Al tomar esta decisión, Habermas supone que los actos de habla poseen un significado literal que se sigue del propio contenido proposicional y del componente ilocucionario que los conforma; las propias condiciones

de aceptabilidad de cada acto bastan para que el oyente comprenda el significado del acto y acepte la relación que el hablante pretende establecer, sin necesidad de considerar los elementos de la situación en que el acto de habla se enmarca; el acto de habla expresa la intención comunicativa así como el significado de forma unívoca a partir de lo dicho.

Para lograr este análisis, Habermas toma la decisión metodológica de no considerar el contexto como factor que pueda modificar el significado de un acto de habla. Para ello decide excluir aquellos casos en que el significado de un acto de habla se desplaza y sólo considerar aquellos que tienen un significado explícito o unívoco. En *Teoría de la acción comunicativa* esta decisión se plantea del siguiente modo “*En cualquier caso, también la pragmática formal tiene que tomar precauciones para que en el caso estándar lo que se quiere decir no se separe del significado literal de lo dicho. Nuestro análisis se va a limitar, por tanto, a los actos de habla que se realizan en condiciones estándar. Con ello se asegura que el hablante no quiera decir nada distinto del significado literal de aquello que dice*” (Habermas 1999a, 381). Para poder llevar a cabo un análisis con una pretensión universal y de manera formal, ha de suponerse que todo acto de habla posee un significado literal, que descansa en los propios contenidos proposicionales e ilocucionarios del acto, y que explican el significado del acto sin necesidad de recurrir a los contenidos externos presentes en la situación de habla en que cada acto se inserta. “*En principio ha de ser posible que todo acto de habla que se ejecuta o pudiera ejecutarse quede unívocamente determinado por una oración compleja con tal de suponer que el hablante expresa su intención de forma literal, explícitamente y con exactitud. [...] si el postulado de expresabilidad es válido, entonces el análisis puede limitarse a los actos de habla explícitos institucionalmente no ligados que se presentan de forma estándar*” (Habermas 2001, 339).

De esta forma, la pragmática universal puede desarrollarse como la reconstrucción de la competencia comunicativa de los actores, es decir, el análisis del proceso de interacción y comunicación sólo se requiere analizar en el nivel de lo dicho

por los hablantes en sus actos de habla, sin considerar los trasfondos de las situaciones comunicativas; en la medida de que no se considera el contexto en que se ejecutan los actos de habla, puede ser universal y, por tanto, llevarse a cabo una reconstrucción formal de estas condiciones o presuposiciones.

El supuesto del significado literal es tratado en *Teoría de la acción comunicativa* bajo el rótulo de ‘la cualidad autoidentificatoria’ de los actos de habla, según la cual el significado del acto de habla se entiende unívocamente a partir de lo expresado en él. “*Esta autosuficiencia del acto ilocucionario debe entenderse en el sentido de que la intención comunicativa del hablante y el objetivo ilocucionario que busca conseguir se siguen del significado manifiesto de lo dicho*” (Habermas 1999a, 371). En la medida de que el análisis del significado y aceptación del acto de habla se centra en actos cuyo significado está explícito en sus propias estructuras, es decir, actos que poseen un significado literal, es posible afirmar que las condiciones de aceptabilidad de un acto de habla están contenidas en su componente proposicional, es decir, vienen dadas en el significado explícito de lo dicho. La consideración de factores “externos”, derivados del contexto, que influyen en la aceptabilidad y comprensión del acto de habla, puede ser dejada de lado. “*Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable. Desde la perspectiva del hablante las condiciones de aceptabilidad se identifican con las condiciones de éxito ilocucionario. **La aceptabilidad no se define en sentido objetivista**, desde la perspectiva de un observador, sino desde la actitud realizativa de un participante en la comunicación*” (Habermas 1999a, 382).

La tesis de un significado de los actos de habla que es autoidentificatorio, tiene que ser contrastada con la relevancia que el contexto había adquirido ya en algunos comentarios de *¿Qué significa pragmática universal?* En *Teoría de la acción comunicativa*, la función del contexto queda expresada bajo el rótulo de ‘mundo de la vida’, y su clarificación ocupa todo el Interludio Segundo de dicho texto. La aclaración del concepto de mundo de la vida ocupa un lugar destacado en la arquitectura de la teoría de la acción comunicativa, en tanto concepto complementario del de acción comunicativa “*Mi intención no es proseguir el análisis pragmático-formal de la acción*

*comunicativa, sino más bien construir sobre lo ya desarrollado y explorar la cuestión de cómo el mundo de la vida en tanto que **horizonte en que los agentes comunicativos se mueven “ya siempre”** queda por su parte delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad y cómo se transforma a medida que se produce ese cambio. [...] Constituye un concepto complementario del de acción comunicativa”* (Habermas 1999b, 169).

Este rol constitutivo del mundo se analizará de acuerdo a (i) su función de proporcionar definiciones comunes de la situación para que los hablantes se entiendan y (ii) a su función conservadora y de reproducción del saber de fondo, que se basa en el carácter aporético del saber de fondo que contiene.

i) Al realizar distintos tipos de acciones, se producen con ello también distintos tipos de relaciones entre el actor y el mundo. En la acción teleológica el hablante se relaciona con algo que tiene o puede tener lugar en el mundo objetivo; en la acción regulada por normas se relaciona con una norma que debería ser reconocida como válida para todos los miembros de un mundo social compartido; en la acción dramática o expresiva, los actores se relacionan con algo que pertenece al mundo subjetivo del hablante. De esta forma, se reconocían tres mundos posibles de referencia: el mundo objetivo entendido como la “...*totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos*” (Habermas 1999b, 171); el mundo social, entendido como “...*totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas*” (Habermas 1999b, 171); y el mundo subjetivo “... *totalidad de las propias vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público*” (Habermas 1999b, 171); de estos mundos, sólo el mundo social y el objetivo son compartidos por ambos actores, en el caso del subjetivo, sólo el hablante posee un acceso privilegiado.

Al analizar estos actos de habla se los concibe como tipos ideales pero, en la práctica, todo acto de habla presupone la referencia a los tres mundos de manera simultánea, pese a que el acto de habla enfatiza sólo uno de estos mundos, de acuerdo a

la pretensión de validez que entabla. Es decir, las relaciones con los tres mundos se dan en todo acto de habla y, por tanto, se requiere la aceptación de la validez de las tres pretensiones. Las referencias a los mundos conforman un trasfondo del que sólo se tematiza un breve espectro, el que es relevante para la situación. “*Aun cuando una manifestación sólo pertenezca a un modo de comunicación y sólo tematice con claridad la pretensión de validez correspondiente a ese modo, los modos comunicativos y sus correspondientes pretensiones de validez forman entre sí una urdimbre de remisiones que sufre quebranto por esa tematización*” (Habermas 1999b, 171-172).

En tanto el hablante acepta la oferta de una pretensión de validez tematizada, está aceptando implícitamente la validez de las otras dos pretensiones que son también implícitamente tematizadas; en caso de que uno de los hablantes no acepte alguna de esas tres pretensiones de validez, no se puede sostener un acuerdo. Los tres mundos operan como un sistema de referencia para la interpretación de las situaciones en las que se producen los actos de habla. En la medida que los actos de habla se orientan al entendimiento, esto es, la obtención de un acuerdo sobre la validez de la oferta que comporta el acto de habla, entonces todo acto de habla requiere la aceptación de las relaciones que se dan con los tres mundos.

Esto pone a la vista un rasgo esencial de los procesos de consecución del entendimiento que en *¿Qué significa pragmática universal?* no había sido considerado, ya que allí la comunicación era sólo analizada a partir de la comprensión del contenido proposicional y aceptación de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla, es decir, era analizada sólo en la dimensión pragmática del habla. Las acciones orientadas al entendimiento dependen de que los hablantes asuman que se encuentran en situaciones definidas como comunes, esto es, que sean descritas de forma idéntica por los involucrados. La acción comunicativa, es decir, la oferta y desempeño racional de las pretensiones de validez que los hablantes entablan, ocurre siempre teniendo a las espaldas de los hablantes, un conjunto de situaciones que les vienen dadas como válidas. “*El trasfondo de una emisión comunicativa lo constituye, pues, definiciones de la*

*situación que han de solaparse suficientemente para cubrir la necesidad actual de entendimiento” (Habermas 1999b, 173).*

De acuerdo a esto, en casos donde hay diferencias en la descripción de una situación, para conseguir el acuerdo los hablantes han proseguido el entendimiento tematizando ahora aquellas dimensiones que son cuestionadas; se lleva a cabo entonces un proceso de redefinición de las situaciones relevantes, estableciendo relaciones con los distintos mundos por medio de nuevos actos de habla que reinterpretan los estados de cosas, de modo de alcanzar nuevamente una misma definición de la situación para los hablantes. *“Si esta comunidad [comunidad o identidad de significados, R.L.] no puede ser presupuesta, los actores tienen que intentar llegar a una definición común de la situación recurriendo para ello a medios de acción estratégica empleados con finalidad comunicativa, o, lo que en la práctica comunicativa cotidiana sólo acontece casi siempre en forma de “faenas de reparación”, negociar directamente. Pero aun en los casos en que esto no sea necesario, cada nueva emisión constituye un test: la definición de la situación de acción que implícitamente propone el hablante, o queda confirmada, o es modificada, o queda parcialmente en suspenso, o es puesta decididamente en cuestión” (Habermas 1999b, 173).* Como vimos en la sección III.2.1 la relación con el mundo se encuentra mediada lingüísticamente, por tanto, el acceso al mundo sólo puede llevarse a cabo por medio de las descripciones y oraciones predicativas que los hablantes utilizan en los actos de habla. De acuerdo a la tesis de ‘la preeminencia del significado’ las descripciones que del mundo hace los hablantes interpretan el mundo de un modo determinado, ellas hacen accesibles la referencia y el trato con el mundo, que es interpretado simbólicamente. Las definiciones que permanecen dadas como válidas implícitamente fijan los límites de las situaciones relevantes para cada acto de habla, distribuyen los elementos que componen cada uno de los mundos, para luego poder utilizarlos en actos de habla dotados de sentido.

En este proceso de consecución de un acuerdo, la situación que constituye el contexto de fondo del acto de habla, puede ir desplazándose de acuerdo a los temas que son relevantes para la acción. Los límites de cada situación se desplazan haciendo



referencia a distintas descripciones que se dan por válidas, y que forman un conjunto de contenidos enlazados entre sí, que remiten unos a otros. *“Una situación es sólo un fragmento que los temas, los fines y los planes de acción realzan y articulan en cada caso dentro de los plexos o urdimbres de remisiones que constituyen el mundo de la vida, y esos plexos están dispuestos concéntricamente y se tornan cada vez más anónimos y difusos al aumentar la distancia espacio-temporal y la distancia social”* (Habermas 1999b, 175). El tema a tratar, sobre el cual se requiere llegar a un acuerdo, define el espectro del mundo de la vida que afecta a los participantes en la discusión y aquello que no es relevante para la situación. Lo que es considerado relevante se va modificando en la medida que lo requiere la situación, de acuerdo a los nuevos temas que van emergiendo o el flujo de acontecimientos se va desarrollando. Habermas describe este desplazamiento del foco de la situación a otros puntos, con el concepto de horizonte de Husserl *“La situación de acción constituye en cada sazón para los participantes el centro de su mundo de la vida; esta situación tiene un horizonte móvil, ya que remite a la complejidad del mundo de la vida. En cierto modo, el mundo de la vida al que los participantes en la interacción pertenecen está siempre presente; pero sólo a la manera de (o suministrando el) trasfondo de una escena actual”* (1999b, 176). El horizonte define unos límites de la situación comunicativa, compuesta por los temas relevantes, pero que se modifican en la medida que la comunicación los va poniendo en cuestión.

De este modo, el trasfondo de cada situación comunicativa, lo compone un conjunto de descripciones que están dadas previamente. Este conjunto de descripciones conforma un plexo de remisiones entre distintos contenidos, unidos entre sí por diversas relaciones. El estado de este plexo se encuentra en una penumbra, en tanto poseen una validez incuestionada, estas descripciones no son tematizadas en el acto comunicativo. Sólo en el transcurso de una situación comunicativa, donde se requiere tematizar un nuevo fragmento de la situación en que se encuentran hablante y oyente, estas suposiciones de fondo pierden su carácter implícito y son puestas en cuestión en el acto de habla, son tematizadas en el componente proposicional de un acto de habla. *“En*

*cuanto tal plexo de remisiones queda incluido en una situación, en cuanto se torna en ingrediente de una situación, pierde su trivialidad y su solidez incuestionada [...]. En cuanto el asunto se convierte en ingrediente de una situación, puede devenir sabido y ser problematizado como hecho, como contenido de una norma, como contenido de una vivencia. Antes de hacerse relevante para una situación, esa misma circunstancia sólo está dada en el modo de una autoevidencia del mundo de la vida con la que el afectado está familiarizado intuitivamente sin contar con la posibilidad de un problematización”* (Habermas 1999b, 176).

La acción comunicativa se lleva a cabo en torno a ciertos contenidos proposicionales tematizados, pero también depende de los contenidos dados por evidentes en la situación y que definen el contexto en que se desarrolla la comunicación. En este sentido, cada acción orientada al entendimiento viene determinada por una determinada situación, un horizonte, que corresponde a un fragmento pequeño del mundo de la vida. De acuerdo a cómo evoluciona el proceso de consecución de un acuerdo, los componentes de la situación pueden ser tematizados y transformados en contenido proposicional. Este trasfondo de la acción orientada al entendimiento, corresponde a un acervo de saberes dados por válidos, es decir, convicciones tácitas sobre las cuales los hablantes llevan a cabo sus acciones.

Tanto los contenidos tematizados explícitamente en los actos de habla como aquellos que permanecen implícitos en la definición de las situaciones de habla, cumplen el rol de patrones de interpretación que permiten a los hablantes encontrarse en el mundo con entes ‘como algo’. *“Si ahora abandonamos las categorías de la filosofía de la conciencia en que Husserl trata la problemática del mundo de la vida, podemos representarnos éste como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente”* (Habermas 1999b, 176). Los patrones de interpretación sedimentados como un acervo de saber cultural, permite a los oyentes comprender el contenido referido en una emisión y ubicarlo en el marco del horizonte en que se desarrolla la situación de habla *“Los plexos de remisiones pueden entenderse más bien como plexos semánticos que establecen una mediación entre una emisión*

*comunicativa dada, su contexto inmediato y su horizonte de connotaciones semánticas. Los plexos de remisiones derivan de las relaciones gramaticalmente reguladas que se dan entre los elementos de un acervo de saber organizado lingüísticamente” (Habermas 1999b, 177).*

Habermas plantea entonces un rol crucial para el mundo de la vida: el trasfondo de convicciones que conforman el mundo de la vida sitúan el contenido proposicional de un acto de habla en un contexto estructurado simbólicamente, es decir, en un marco de significados. Los hablantes se encuentran con un mundo dotado de sentido en la medida de que disponen de este conjunto de definiciones que forman un acervo cultural aprendido por socialización. Este marco de significados se sitúa históricamente en el lenguaje y la cultura. En la línea de la hermenéutica, Habermas reconoce al lenguaje y a la cultura como constitutivas del mundo de la vida. Ambos elementos no son estructuras formales de mundo (como el mundo social, objetivo o subjetivo), ni tienen el estatuto de algo intramundano, es decir, no se nos dan como un significado entre otros, tematizables en la comunicación. *“Al realizar o al entender un acto de habla, los participantes en la comunicación se están moviendo tan dentro de su lenguaje, que no pueden poner ante sí como “algo intersubjetivo”, la emisión está realizando, al modo en que pueden hacer experiencias de un suceso como algo objetivo, en que pueden toparse con una expectativa del comportamiento como algo normativo, o en que pueden vivir o adscribir un deseo o un sentimiento como algo subjetivo. El medio del entendimiento permanece en una peculiar semitrascendencia” (Habermas 1999b, 177).* En tanto participantes de una situación de habla, los hablantes están imposibilitados de objetivar el lenguaje en su conjunto, éste permanece como trasfondo de la situación, pero proporciona contenidos semánticos que pueden ser emitidos como proposiciones. Del mismo modo, la cultura reúne un conjunto de patrones de interpretación que son transmitidos en los lenguajes naturales o en formas simbólicas. La cultura proporciona medios de interpretación, evaluación y expresión que conforman la capacidad de representación del lenguaje.

El mundo de la vida tiene un estatuto distinto al de los mundos parciales a los que los hablantes refieren en la acción orientada al entendimiento. Los mundos

constituyen, junto con las pretensiones de validez, el marco formal en que se lleva a cabo la acción orientada al entendimiento y permite a la vez identificar fragmentos del mundo de la vida, distinguirlo entre fragmentos de un mundo objetivo, social y subjetivo; junto con ello, los hablantes distinguen en estos mundos referente de sus actos de habla, referentes interpretados como algo en el mundo social, objetivo o subjetivo. El mundo de la vida, en cambio, tiene una prioridad frente a estos mundos formales: mientras en los mundos formales los hablantes pueden identificar cosas y establecer relaciones con estos mundos, como conjunto de hechos, de normas o vivencias, el mundo de la vida permanece como un trasfondo del cual los hablantes no pueden salirse. El mundo de la vida entrega a los participantes de la comunicación un conjunto de convicciones de fondo aprobemáticas, dadas por válidas, que conforman el contexto de cada situación comunicativa *“Los participantes en la interacción se encuentran ya interpretada, en lo que a su contenido se refiere, la conexión entre mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social, con la que en cada caso se enfrentan. Cuando sobrepasan el horizonte de una situación dada, no por eso se mueven en el vacío; vuelven a encontrarse de inmediato en otro ámbito, ahora actualizado, pero en todo caso ya interpretado, de lo culturalmente autoevidente”* (Habermas 1999b, 178).

El mundo de la vida aporta en las situaciones de habla con contenidos que todos los hablantes comparten; estos contenidos definen los límites de la situación y son utilizables como recursos de los actos de habla tematizables en el componente proposicional de ellos. Este acervo de saber semántico que el mundo de la vida pone a disposición de los hablantes por medio de la socialización, asegura que todo aquello que se da en el mundo venga ya interpretado, es decir, sea comprensible para los miembros del mundo de la vida; todo aquello que se aparece como componente de alguno de los mundos de referencia tiene sentido.

Junto con ello, con este saber de fondo los hablantes quedan en posesión de una fuente compartida de definiciones que dan por válidas y que les permiten referir a algo en el mundo. En la medida que la relación con el mundo se haya mediada por el lenguaje, es decir, no hay un acceso a los objetos sino sólo por medio de los significados

que nos permiten interpretar los objetos, el acervo cultural de definiciones compartidas permite a los hablantes interpretar de forma similar aquello que acontece en el mundo, es decir, el mundo se les aparece como idéntico para ellos.

En este sentido, el mundo de la vida es también constitutivo del entendimiento lingüístico, pues garantiza que los actos de habla se mantengan sobre una base de definiciones aproblemáticas que no afectan la comprensión del significado de los actos, es decir, los procesos de consecución del entendimiento pueden producirse sin interferencias ya que los hablantes poseen una comprensión idéntica del mundo. *“Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas. En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan el mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo”* (Habermas 1999a, 104).

ii) En las situaciones de habla, el trasfondo semántico de los actos de habla permanece bajo una forma aproblemática, es decir, permanece con una validez fáctica que garantiza su uso por los hablantes. En las ocasiones en que, por medio de actos de habla se pone en cuestión un tema o el contenido de una situación, esta crítica queda limitada al fragmento que supone la situación, pero ésta sigue estando inserta en un horizonte mucho mayor que corresponde al mundo de la vida; esta totalidad permanece no tematizada, dado por válida. Las situaciones comunicativas abarcan un breve espectro de los contenidos disponibles en el mundo de la vida, aquellos relevantes para la acción y sólo

el fragmento tematizado pueden ser susceptibles de ser enjuiciados por medio de pretensiones de validez desempeñadas discursivamente. Aquello que no es enjuiciado, permanece en el trasfondo como una certeza, como componente del mundo de la vida.

El acervo de saber que forma el mundo de la vida tiene la característica de ser un conjunto inabarcable de proposiciones y contenidos semánticos que no pueden ser formalizables, en tanto conforma una estructura holística. Frente a este acervo de saberes no es posible adoptar una posición extramundana, no es posible tematizar este saber en su conjunto, sino sólo fragmentariamente, en tanto los contenidos de las situaciones de habla van perdiendo su carácter atemático, su carácter aproblemático “...*en este aspecto hay que entender la **comunalidad** del mundo de la vida en un sentido radical: es **previa a todo disentimiento posible, no puede ser controvertida como un conocimiento intersubjetivamente compartido**, sino que lo más que puede es venirse abajo [...]. Esta **comunalidad descansa ciertamente en un saber sobre el que existe consenso, en un acervo cultural de saber que los miembros comparten**. Pero sólo a la luz de la situación actual de acción cobra el fragmento relevante de mundo de la vida el status de una realidad contingente que también podría interpretarse de otra manera” (Habermas 1999b, 187).*

Este saber de fondo tiene una validez incontestada, es decir, fáctica; producto de la tradición y la reproducción social, no puede ser tematizado, no puede ser puesto en duda; garantiza una ‘comunalidad’ de significados, intersubjetivamente compartido, es decir, un consenso previo a todo disenso. Este saber de fondo está “...*holísticamente estructurado cuyos elementos se remiten unos a otros*” (Habermas 1999a, 430), es decir, posee una estructura en que cada una de sus componentes se encuentra asociado a todos los otros componentes potenciales, formando un conjunto de certezas y supuestos de fondo que no pueden ser expuestos en un número finito de proposiciones. En *Pensamiento Postmetafísico* Habermas expone con mayor detalle el carácter holístico de este saber de fondo “...*el holismo del saber de fondo, que lo torna impenetrable pese a su aparente transparencia: el mundo de la vida como ‘espesura’. En él están fundidos los componentes que sólo con las experiencias problematizadoras se escinden en*

*diversas categorías de saber [...] ...en el saber de fondo las convicciones acerca de algo forman aleación con el fiarse de algo. La trabazón y aleación de supuestos de fondos, fiabilidades y familiaridades, estados de ánimo y habilidades constituyen formas previas y prerreflexivas o prefiguraciones de aquello que solo tras la tematización en actos de habla se ramifica y cobra el significado de saber proposicional, de relación interpersonal ilocucionariamente establecida, o de intención del hablante...*” (1990, 96).

Los atributos de este saber de fondo que conforman el mundo de la vida, a saber, su validez incuestionada bajo la forma de certezas que poseen los hablantes y su carácter holista que abarca todo el ámbito de situaciones comunicativas, lo transforman en una instancia trascendental, o en los términos de Habermas, ‘irrebasable’. Todas las situaciones que salen a la luz en el mundo de la vida están ya siempre interpretadas, previo al uso comunicativo de este saber en actos de habla. Es decir, el mundo de la vida se mantiene en el trasfondo de toda situación comunicativa, a la que suministra recursos interpretativos. *“Para los participantes del mundo de la vida constituye un contexto no rebasable y en principio inagotable. De ahí que toda comprensión de la situación puede apoyarse en una precomprensión global”* (Habermas 1999b, 189). Este carácter ‘irrebasable’ del mundo de la vida explica que toda situación, aun cuando en principio parezca nueva, se encuentra intuitivamente ya conocida por los hablantes, todo desplazamiento del horizonte temático conduce siempre a otra situación ya comprendida, es decir, no hay discontinuidades en la comprensión del mundo de la vida.

El carácter irrebasable de este saber de fondo está dado porque esta saber no puede ser expuesta a crítica por medio de actos de habla, *“...se trata de un saber que no está en nuestra mano hacerlo consciente ni cuestionarlo a voluntad”* (Habermas 1999a, 430). En el marco de un proceso de entendimiento, se pueden utilizar como argumentos estas convicciones, en tanto poseen una certeza garantizada, pero el poner en cuestión este saber de fondo sólo es posible cuando surgen problemas prácticos que afectan la visión coherente que se tiene del mundo y que descansa en el acervo de saber presente en el mundo de la vida. Aquellos elementos del mundo de la vida que ya no son

coherentes con el conjunto de saberes de fondo, han de percibirse como elementos que se oponen o resisten a la acción individual de los agentes “*Los elementos del mundo de la vida que han dejado de responder como recursos tienen por fuerza que ser identificados entonces como hechos culturales que restringen el espacio con que la acción cuenta*” (Habermas 1999b, 191)

El carácter apromblemático de este saber de fondo, dotada de un carácter incuestionado, hace que el mundo de la vida reproduzca su saber de fondo por medio de tradiciones culturales que limitan las innovaciones y la exposición a nuevos significados. En la medida de que los actos de habla se basan en este acervo para interpretar el mundo, la comprensión que de ella se deriva, los significados, suposiciones y definiciones de las situaciones, tienden a mantenerse las mismas categorías con que se producen los actos de habla; al realizarlos tomando como contenido este saber de fondo, reproducen y vuelven a actualizar la validez incuestionada de este saber. Para ello el mundo de la vida utiliza los medios de socialización, educación y el involucramiento en la tradición cultural, que se expresan por ejemplo en los órdenes familiares, objetos culturales y sistemas educativos. “*En la práctica comunicativa cotidiana no hay situaciones absolutamente desconocidas. Incluso las nuevas situaciones emergen a partir de un mundo de la vida **que está construido a partir de un acervo cultural de saber que ya nos es siempre familiar.** Frente a ese mundo los agentes comunicativos no pueden adoptar una posición extramundana, al igual que tampoco pueden hacerlo frente al lenguaje como medio de los procesos de entendimiento merced a los que el mundo de la vida se mantiene. **Al hacer uso de una tradición cultural también la están manteniendo***” (Habermas 1999b, 178).

El mundo de la vida cumple con su rol de conservador de los patrones de interpretación, gracias a los cuales, se asegura que los hablantes posean un saber de fondo compartido que garantiza interpretaciones comunes de las situaciones, es decir, que los hablantes de lo mismo. La comprensión es siempre continua, no posee rupturas, incluso las situaciones nuevas son comprendidas como “lo desconocido”, “lo



inesperado”, y asociadas a las estructuras previas de comprensión que se disponen de antemano en el mundo de la vida.

### **III.2.3. Conclusiones sobre *Teoría de la acción comunicativa***

La continuación de algunas de las temáticas presentes en el texto *¿Qué significa pragmática universal?* en obras en *Teoría de la acción comunicativa*, pone a la vista las continuidades y diferencias en torno al proyecto de una teoría que analiza el uso del lenguaje en su uso comunicativo.

La exposición del análisis del componente referencial que Habermas había tratado superficialmente en un primer momento, en *Teoría de la acción comunicativa* es desarrollada por medio de la descripción de las referencias al mundo en una tipología de la acción. El análisis del componente proposicional y la función referencial, mostraba la continuidad de la idea central del giro lingüístico, a saber, el hecho de que la relación con el mundo está mediada inevitablemente por el lenguaje. Por medio del componente proposicional, los actos de habla identifican algo dado en el mundo, por medio de descripciones definidas y predicados. En la medida que el acceso a lo dado en el mundo no es posible directamente, sino sólo por medio de signos lingüísticos, los hablantes ya no se enfrentan a objetos dados con independencia sino con estados de cosas representados en enunciados. El componente proposicional del acto de habla interpreta el objeto bajo una determinada descripción, lo que permite interpretar el ente ‘como algo’, abre un conjunto de experiencias y objetos que serán interpretados bajo una determinada comprensión.

Las descripciones definidas y predicados, por su propio carácter simbólico, son variables y en la medida que por medio de ellos los actos de habla se orientan a la realización de acciones, las descripciones del mundo que subtienden planes de acción comunes, pueden ser también variables. Para poder realizar acciones entre actores, los actos de habla deben garantizar una identidad de significados con los cuales se describen las situaciones, tienen que garantizar que se interpreta de forma idéntica una situación pues, de lo contrario, los hablantes no estarían hablando de lo mismo y, por tanto, no

podrían coordinar sus planes de acción. La interpretación idéntica de las situaciones sólo puede garantizarse por medio de la identidad de los significados asociados. “*En la acción comunicativa los participantes persiguen de común acuerdo sus respectivos planes de acción sobre la base de una definición común de la situación [...] A la acción orientada al entendimiento le es constitutiva la condición de que los participantes realicen sus respectivos planes de común acuerdo en una situación definida en común. Tratan de evitar dos riesgos: el riesgo de que el entendimiento fracase, es decir, el riesgo de disentimiento o de malentendido, y el riesgo de que el plan de acción se malogre, es decir, el riesgo del fracaso en la acción. La evitación del primer riesgo es condición necesaria para hacer frente al segundo*” (Habermas 1999b, 181)

Los actos de habla, por medio del componente proposicional, ordenan las situaciones, en un primer nivel estableciendo un marco de referencia mínimo, es decir, establecen la situación como perteneciente a algunos de los mundos (social, objetivo o subjetivo), y luego, en un segundo nivel, describen la situación. Los tres mundos son estructuras formales que permiten organizar aquello que es descrito en los actos de habla, un sistema de referencia que permite organizar los entes que son ubicados en las situaciones relevantes de acción. Con estas herramientas, los hablantes, en la medida que comprenden de un mismo modo las situaciones, es decir, que comparten una identidad de significados, están posibilitados de hablar ‘sobre lo mismo’, pueden compartir un mismo mundo, una misma realidad.

Esta capacidad del lenguaje Habermas la llama, en *Pensamiento Postmetafísico*, una “función de apertura” (1990, 52); de acuerdo a esto, por medio del contenido proposicional de los actos de habla, se abre el mundo bajo una determinada comprensión que a la vez garantiza la unidad del mundo para los hablantes, en la medida que comparten estos mismos significados que el lenguaje pone a disposición. El conjunto de contenidos semánticos y predicativos que el lenguaje contiene, permite establecer el marco categorial común que hablantes comparten y que determina que hablen sobre lo

mismo, que refieran a los mismos estados de cosas, es decir, de todo aquello que aparece en el mundo.

Este análisis del componente proposicional, que mostraba la función de apertura del lenguaje, quedaba complementado con el análisis del rol del contexto en la comprensión y aceptación de los actos de habla, bajo el rótulo de mundo de la vida.

En *¿Qué significa pragmática universal?* el proyecto de llevar a cabo una reconstrucción formal de las condiciones necesarias y universales para llevar a cabo actos de habla exitosos, suponía que este análisis podía abstraerse de la influencia del contexto en la comprensión y aceptación de los actos de habla. Para ello, se suponía la idea de que los actos de habla poseen un significado literal que queda expresado en los propios componentes ilocucionario y proposicional del acto. Los componentes del acto de habla transmiten un significado explícito y unívoco, que, al incorporar el contexto, podría desplazarse. Este supuesto es mantenido en *Teoría de la acción comunicativa* bajo el rótulo de la propiedad autoidentificatoria de los actos de habla, de acuerdo a la que el significado del acto de habla se entiende a partir de lo dicho en él. Con ello, puede seguir manteniéndose la tesis de que el análisis de las condiciones de aceptabilidad de los actos de habla, es decir, la reconstrucción de las condiciones de uso exitoso de los actos de habla, puede seguir manteniéndose bajo la perspectiva de análisis de los propios hablantes y no considerar factores ‘externos’, pertenecientes al contexto de emisión, o lo que es igual, bajo una perspectiva de análisis objetivista “*Desde la perspectiva del hablante las condiciones de aceptabilidad se identifican con las condiciones de éxito ilocucionario. La aceptabilidad no se define en sentido objetivista, desde la perspectiva de un observador, sino desde la actitud realizativa de un participante en la comunicación*” (Habermas 1999a, 382).

Esta suposición de un significado literal o la propiedad autoidentificatoria de los actos de habla, venía a contraponerse el rol del contexto o mundo de la vida, el cual cumplía un rol complementario al de la acción comunicativa.

Las situaciones de habla quedan establecidas de acuerdo a ciertas definiciones compartidas, por medio de las cuales los hablantes interpretan como ‘la misma’

situación. Pese a ello, de acuerdo al desarrollo de cada situación, sus definiciones pueden ir variando, los límites de aquello que resulta relevante tratar en los actos de habla puede ir desplazándose; estos desplazamientos sin embargo, forma un conjunto de contenidos y descripciones enlazados unos y otros entre sí, forman un plexo de remisiones y significados que subtienden toda situación comunicativa. Este plexo es iluminado de acuerdo a lo que corresponde al foco de cada situación, para lo que Habermas recurre al concepto de horizonte de Husserl.

Este trasfondo de remisiones y significados conforma un conjunto de contenidos semánticos, oraciones predicativas y descripciones, que el mundo de la vida pone a disposición de los hablantes para que puedan identificar y describir estados de cosas, es decir, les permite interpretar todo aquello que se aparece en el mundo y es tematizado en actos de habla. El plexo de significado que forma el mundo de la vida permite que el mundo se estructure simbólicamente, es decir, que los hablantes se lo encuentren ya siempre comprendido. El mundo de la vida aporta a los procesos de comunicación con un acervo de patrones de interpretación de las situaciones, que median en la relación entre el hablante y el mundo.

El mundo de la vida compartido por los hablantes garantiza que ellos habiten un mismo mundo en tanto comparten este acervo de significados que permite una misma interpretación común de lo dado en el mundo. En la medida que han sido socializados en un lenguaje y una cultura común, los hablantes se encuentran en un mundo dotado de sentido que se les aparece como el mismo mundo.

Ahora bien, ¿cómo se compatibiliza este rol constitutivo del mundo de la vida con la suposición de que existe un significado literal que permite comprender los significados con independencia de los contextos, es decir, que los significados de los actos de habla? En *Teoría de la acción comunicativa* Habermas establece que el significado literal, es decir, la univocidad en los significados de los actos de habla está sostenida por el saber de fondo del mundo de la vida “*Los significados literales lo son, pues, relativamente a un saber profundamente arraigado, implícito, del que normalmente no sabemos nada porque nos es absolutamente aporético y no*

*alcanza el ámbito de las emisiones comunicativas, que son las que pueden ser válidas o inválidas [...] esta capa de saber cosmovisivo operante en la vida cotidiana, como el trasfondo con que el oyente tiene que estar familiarizado para poder entender el significado literal de los actos de habla, y actuar comunicativamente” (1999b, 431).*

Este intento de Habermas de compatibilizar la suposición de un significado literal y el rol del mundo de la vida como trasfondo de toda situación comunicativa, lo diferencia de la propuesta de Derrida. Como se mostró en la sección II.1. Derrida también reconoce una instancia previa que determina el significado: el ‘texto’ corresponde a aquella red de diferencias con otros significados que explica el sentido de todo elemento de la red. Esta red de diferencias, es producida por la *différance* en su devenir inmotivado. Derrida interpreta el hecho de que la producción de significado dependa del diferir ininterrumpido de la *différance*, como la imposibilidad de un significado que sea autorreferencial, es decir, que no dependa de otros elementos para su comprensión o, dicho en los términos de la teoría de Habermas, la imposibilidad de un significado ‘autoidentificadorio’ o literal. Derrida reconoce que el origen de todo significado, concepto o representación, está constituido en su origen por una huella de la ausencia de otros elementos no presentes, conformando la red infinita e inabarcable de diferencias, no es compatible con el supuesto del significado literal, “...*el concepto de significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior de cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias*” (Derrida 1998a, 46)

Habermas cree poder seguir sosteniendo el holismo del significado, introducido con el análisis del saber de fondo del mundo de la vida, y el supuesto de un significado literal. Para ello, intenta diluir el significado literal en el mundo de la vida, el mundo de la vida es una instancia previa a los hablantes, que les provee con un saber de fondo por medio del cual interpretan bajo una misma apertura lingüística todo aquello que acontece en el mundo. Con ello, el mundo de la vida se torna entonces constitutivo del entendimiento pues garantiza que no haya desplazamientos del significado porque los

hablantes comparten un plexo de significados en el que han sido socializados. “... Si la ‘identidad’ de significados no queda garantizada por el mero hecho de que los actos de habla se identifican a sí mismos -**pues dicha ‘autoidentificación’ sólo es comprensible a su vez sobre el trasfondo de un ‘saber de fondo’ prerreflexivo, compartido por los hablantes-**, sólo parece posible garantizar dicha identidad recurriendo a una instancia previa, a un mundo de la vida concreto que, en tanto que ‘plexo de sentido’ compartido por los hablantes, fije “el marco categorial en cuyo seno todo lo que acaece en el mundo puede interpretarse de determinada manera como algo” (Habermas 1999a, 89), haciendo de este modo posible que los hablantes conversen sobre ‘lo mismo’” (Lafont 1993, 177).

En *¿Qué significa pragmática universal?*, el análisis de los procesos de entendimiento dependía exclusivamente de las condiciones universales del uso del componente ilocucionario y el componente proposicional, el proceso de consecución del entendimiento inicialmente podía describirse como la obtención de un acuerdo entre hablantes por medio del desempeño racional de las pretensiones de validez. A partir de *Teoría de la acción comunicativa* la descripción del entendimiento comunicativo no puede quedar completo sino con el análisis del rol de las condiciones fácticas del mundo de la vida en que se actúan los hablantes y que determina el nivel mínimo de la comprensión idéntica de los significados, es decir, determina que los hablantes hablen sobre lo mismo, interpretan de la misma forma todo aquello que ocurre en el mundo; al introducir el concepto de mundo de la vida, el entendimiento entre hablantes no depende únicamente de lo que ocurre a la vista de los hablantes sino también del rol constitutivo que ejerce el trasfondo de la situación comunicativa. Habermas no percibe aún el carácter problemático de esta “solución”, sólo lo hará una vez que las críticas pongan a la vista las consecuencias relativistas de estos supuestos (sección III.3).

Junto con esto, otros elementos obtenidos de la revisión de *Teoría de la acción comunicativa*, que no se encontraban presentes en *¿Qué significa pragmática universal?*, permitirán conducir la presente investigación hacia las críticas que se han llevado al planteamiento habermasiano. El mundo de la vida, junto con su carácter

constitutivo, en tanto un acervo de significados que garantiza la comprensión idéntica del mundo para los hablantes, se caracteriza por estar estructurado holísticamente, por poseer una validez fáctica y, en conjunto, poseer un carácter conservador.

El saber del mundo de la vida se caracteriza por poseer una estructura holística, es decir, sus componentes, (contenidos semánticos, oraciones predicativas, convicciones y supuestos de fondo) se remiten unos a otros entre sí, de modo que forman un conjunto que no puede ser expuesto en un número finito de proposiciones, ni por tanto analizado y distinguido; junto con ello, este saber posee una validez fáctica, que aparece bajo la forma de certezas incuestionadas que los hablantes dan por válidas, y que sólo puede ser tematizado en la medida en que las situaciones pierden su carácter natural por algún acontecimiento en el mundo.

Estos rasgos del plexo de significados que componen el mundo de la vida tornan este acervo de saber en una instancia ‘irrebasable’ y en principio inagotable para los hablantes. El mundo de la vida abarca todas las situaciones de acción en las que se encuentran los hablantes, incluso cuando los límites de la situación se cuestionan, los desplazamientos de las definiciones de la situación iluminan otra sección del mundo de la vida; los hablantes se encuentran en todo momento en el mundo de la vida, ocupan sus recursos al comprender aquello que les sale al paso en el mundo.

Este carácter de omniabarcante del mundo de la vida, se acentúa con la validez fáctica que posee el saber de fondo que lo compone: en tanto los hablantes hacen uso de él como certezas incuestionadas, supuestos de fondos o convicciones, como un saber que no pueden criticar a voluntad, es utilizado como fuente de un saber apromblemático en los procesos de argumentación, como argumentos sobre los cuales existe un consenso, es decir, los hablantes comparten siempre este trasfondo como un saber cultural en el que han sido socializados.

Dado que este saber posee una validez fáctica y es parte siempre de todo proceso de interacción, los hablantes al hacer uso de este acervo cultural, lo vuelven a reproducir, reafirman su validez apromblemática. *“La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, en su dimensión semántica, las nuevas situaciones que se presenten*

*queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes: asegura la continuidad de la tradición y una coherencia del saber que baste en cada caso a la práctica comunicativa cotidiana. Esta continuidad y coherencia tienen su medida en la racionalidad del saber aceptado como válido”* (Habermas 1999b, 200). En la medida que este saber se reafirma a sí mismo por medio de su uso, en que los hablantes “*Al hacer uso de una tradición cultural también la están manteniendo*” (Habermas 1999b, 178), el mundo de la vida se inmuniza frente a las modificaciones en la interpretación de las situaciones, reduce las posibilidades a que haya nuevos significados, de modo que la comprensión del mundo no tenga rupturas ni quiebres, que el mundo se encuentre ya siempre interpretado. Este carácter conservador del mundo de la vida reproduce los patrones de interpretación cultural, de acuerdo a un ‘lo que siempre ha sido así’, situado en una comunidad históricamente situada.

Estos elementos obtenidos desde el planteamiento de *Teoría de la acción comunicativa* ponen a la vista las modificaciones que el planteamiento de la pragmática universal ha sufrido: para explicar la comprensión y aceptación de los actos de habla, ya no basta con considerar sólo un análisis de las reglas pragmáticas para la generación de dichos actos; ahora, con la introducción del rol constitutivo del mundo de la vida como la instancia que garantiza la comprensión de todo aquello que se da en el mundo y la identidad de significados que comparten los hablantes, no puede sostenerse un análisis exclusivamente formal de los procesos de entendimiento ni, por tanto tener un carácter universalista. Este saber de fondo, por su carácter holístico, totalizante y válido fácticamente, es informalizable; al tratarse de un saber de fondo compartido por los hablantes, este se reproduce culturalmente, por medio de la socialización, es decir, el mundo de la vida es una instancia situada en un espacio histórico concreto.

Esta trayectoria de la teoría habermasiana ha dado pie a diversas críticas. En la presente tesis nos hemos centrado en las críticas que Cristina Lafont, puesto que ponen a la luz los presupuestos centrales y problemas conlleva la pragmática universal.

Estas críticas nos conducen a la analogía que Habermas establecía entre las condiciones de la experiencia posible y las condiciones del entendimiento posible, que



Habermas pretendía igualar a las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento. Estas críticas han conducido a Habermas a replantear su teoría, haciendo análogas las condiciones pragmáticas del uso de actos de habla con las ideas de la razón.

Con el rol constitutivo que adquiere el mundo de la vida, las condiciones universales y necesarias del entendimiento ya no explican por sí solas la comprensión y el entendimiento entre los hablantes. El mundo de la vida garantiza que los hablantes se encuentren con el mundo estructurado simbólicamente, es decir, donde todo aquello que acontece viene ya siempre interpretado, comprendido como algo. Por medio de patrones de interpretación culturalmente reproducidos, los hablantes pueden describir el mundo de la misma forma, es decir, el mundo se les aparece uno y el mismo, en tanto comparten este saber de fondo. Estos patrones de interpretación determinan también criterios de evaluación de la validez de los acuerdos entre los hablantes.

En la medida que el mundo de la vida adquiere un rol constitutivo del entendimiento y la comprensión entre los hablantes, las condiciones del entendimiento posible, las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento, deben perder parte de la importancia que Habermas le había otorgado en un comienzo. Si estas condiciones del entendimiento posible permitían explicar la generación de actos de habla exitosos, es decir, aquellos actos cuyo significado es comprendido y la pretensión de validez que implican es aceptada, ahora la comprensión y los criterios que determinan el entendimiento dependen de un saber de fondo que posee una validez fáctica. La analogía entre las condiciones de la experiencia posible y las condiciones del entendimiento posible, o las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento, no podría sostenerse, pues las segundas se subordinarían a los rendimientos del mundo de la vida, es decir, las condiciones del entendimiento posible deben buscarse en las estructuras y categorías del mundo de la vida y no en los presupuestos de práctica comunicativa de los hablantes. En este sentido, no podría llevarse a cabo lo que planteaba Habermas en *¿Qué significa pragmática universal?*, a saber “*Al igual que nuestros conceptos a priori de objetos en general, es decir, al igual que la estructura conceptual de cualesquiera experiencias coherentes, también podríamos analizar nuestros conceptos a priori de*

*emisiones o manifestaciones en general: los conceptos básicos de situaciones de entendimiento posible, es decir, la estructura conceptual que nos permite emplear oraciones en emisiones correctas”* (2001, 323). En tanto las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento ya no corresponden a las condiciones del entendimiento posible, pues este rol ahora lo cumple el mundo de la vida, Habermas deberá darles un nuevo estatuto. Para ello se remitirá al concepto de idea regulativa o idea de la razón (III.4).

### III.3. Crítica a la pretensión universalista de la pragmática universal.

En el libro *La razón como lenguaje*, editado el año 1993, Cristina Lafont lleva a cabo una crítica del planteamiento habermasiano, poniéndolo en contexto con la filosofía del lenguaje alemana, que inicia en autores como Hamann y Humboldt, y desemboca en la hermenéutica de Heidegger y Gadamer. En su análisis, busca explicar cómo, al hilo de esta tradición, el lenguaje, “... *al ser considerado exclusivamente desde su función de ‘apertura del mundo’, es hipostatizado hasta quedar convertido en la instancia última de validación de toda posible experiencia intramundana...*” (1993, 13-14), el supuesto de que el lenguaje es una instancia que decide la interpretación de lo que acontece en el mundo conlleva una tesis relativista, lleva a “...*poner seriamente en cuestión el intento de defender una perspectiva universalista precisamente apoyándose en el lenguaje*” (1993, 14).

La crítica de Lafont hace explícitas las consecuencias para la pretensión universalista de los planteamientos de *Teoría de la acción comunicativa*. “*La introducción de la instancia del ‘mundo de la vida’ como ‘constitutiva’ de los procesos de entendimiento trae consigo una relativización de dicho ‘entendimiento’ a la pertenencia fáctica a una determinada tradición, con lo que se plantea irremediabilmente la cuestión de si la ‘validez’ del mismo no habrá de considerarse, como propone la hermenéutica, igualmente dependiente de esa instancia fáctica...*” (Lafont 1993, 179)

Para Lafont, si el proyecto de reconstruir las condiciones para el uso comunicativo del lenguaje pasaba por el análisis de la contribución del significado pragmático, a partir de *Teoría de la acción comunicativa* estas condiciones de aceptabilidad resultan dependientes del acervo cultural, el saber de fondo que los hablantes comparten. El entendimiento sólo es posible sobre la base de que el mundo de la vida garantice una unidad del mundo, es decir, que fije el marco de interpretación de todo aquello que acontece en el mundo.

El supuesto que permitía que el análisis del lenguaje se abstraiera del contexto, a saber, el supuesto del significado literal o la propiedad ‘autoidentificatoria’ de los actos de habla, de acuerdo al cual la comprensión y aceptación del acto de habla dependía exclusivamente de los componentes del acto de habla (de lo dicho), ya no puede ser sostenido, ya que es el saber de fondo el que garantiza que los hablantes compartan el mismo significado, es decir, que no se produzcan desplazamientos del significado haciendo imposible la comprensión de los actos de habla “*Los significados literales lo son, pues, relativamente a un saber profundamente arraigado, implícito, del que normalmente no sabemos nada porque nos es absolutamente aproblemático...*” (Habermas 1999b, 431).

Para Habermas no resultará posible sostener coherentemente ambos supuestos, el de un significado literal y el de la importancia del contexto en la determinación del significado del acto de habla. Por ello se plantean las siguientes dificultades:

i) **Respecto al carácter formal de la teoría:** la teoría pretendía inicialmente ser una reconstrucción formal de las condiciones de la aceptación y comprensión de los actos de habla (a partir de la competencia comunicativa de los hablantes). Ello era posible al sostener la suposición de un significado literal. Sin embargo, al reconocer que la comprensión depende de que los hablantes poseen sobre un acervo de saber reproducido culturalmente, que predetermina la validez del acto de habla mismo, entonces debe necesariamente que llevar a cabo un análisis de dicho trasfondo; sin embargo, este saber de fondo, por sus propias características, no se presta para un análisis formal “*...en relación con la pretensión de reconstruir mediante un análisis pragmático formal de las*

*condiciones generales de aceptabilidad de los actos de habla, se plantea una doble dificultad: la reconstrucción de dichas condiciones desde la perspectiva de las presuposiciones (o idealizaciones) inevitables de los hablantes es necesariamente incompleta, ya que éstas pueden considerarse condiciones necesarias pero en ningún caso suficientes. Pero una reconstrucción adicional de las condiciones de aceptabilidad procedentes del saber de fondo del ‘mundo de la vida’ es, por principio, imposible dada la estructura ‘holística’, ‘implícita’ y ‘no disponible a voluntad’ de dicho saber” (Lafont 1993, 181).*

El reconocimiento de que el significado se determina en función de las relaciones de diferencia con otros elementos de ese saber previo que se reproduce en el mundo de la vida, es decir, que el significado está dado holísticamente, sitúa a Habermas en el punto de arranque de Derrida. La *différance* designa el diferir de los signos, produciendo un plexo de elementos unidos por relaciones de diferencia entre sí, es decir posee una estructura holística, que Derrida llamaba ‘texto’.

A diferencia de Habermas, Derrida reconocía la imposibilidad de llevar a cabo un análisis de esta estructura holística, el ‘texto’ es informalizable pues las relaciones diferenciales no pueden ser aislables entre los distintos elementos y tienen un número infinito de configuraciones. “*Si la totalización ya no tiene sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo –a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito-excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un juego, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un juego finito.*” (Derrida 1989, 396-397). Para Derrida el plexo de remisiones o diferencias que determinan el significado no puede ser formalizado sólo por el carácter infinito de estas relaciones, sino porque, por principio, no es posible individualizar una unidad de análisis discreta, como un enunciado o un acto de habla específico, sin entrar en consideración el resto de los elementos de este tejido de diferencias, de este ‘texto’. “*Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablando o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto,*

*engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable”* (Derrida 1998d, 361-362).

En *Pensamiento Postmetafísico*, Habermas se percató de esta dificultad, y propone un método para analizar el saber de fondo que constituye al mundo de la vida. Para ello propone un ‘análisis de presuposiciones’, de acuerdo al modelo propuesto por Husserl y Searle “... *el método de introducir modificaciones en el mundo mediante nuestra libre fantasía o de proyectar mundos que sirviesen de contraste y pudiesen arrojar luz sobre nuestras expectativas de normalidad, tan inconscientes como incommovibles e inaccesibles, y lograsen traer a primer plano el fundamento, por así decir, cosmovisional de nuestra práctica cotidiana*” (1990, 94). Para Lafont este intento está condenado al fracaso precisamente por las características de este saber de fondo, ya que no depende de la voluntad de los hablantes sacarlo a la luz ni ponerlo en cuestión. “...: *si efectivamente se trata de ‘certezas incommovibles e inaccesibles’ cualquier pretensión de encontrar el método idóneo de reconstruirlas está, por definición, condenado al fracaso*” (1993, 186-187). Las dificultades de este método alternativo para reconstruir el saber de fondo son reconocidas por el propio Habermas “...*el método de libre variación de presupuestos inevitables choca inmediatamente con límites. El saber de fondo constitutivo del mundo de la vida no es algo de lo que podamos disponer a voluntad, al igual que tampoco estamos en situación de someter absolutamente todo a una duda abstracta...*” (1990, 94).

ii) **Respecto a la pretensión universalista de la teoría:** una segunda dificultad dice relación con el intento inicial de que el significado y la aceptación de la validez del acto de habla sólo estuviese bajo el enjuiciamiento o desempeño de las pretensiones de validez implicadas en lo dicho, es decir, por medio de argumentación que motiven racionalmente al oyente a aceptar la pretensión de validez entablada. Con la introducción del mundo de la vida como una instancia constitutiva de los procesos de entendimiento se expone a “...*el peligro de convertirse en una relativización de esta ‘validez’ a la luz de la instancia previa que decide dicho ‘significado’...*” (Lafont 1993, 181).

En tanto el trasfondo de saber que conforma el mundo de la vida nos ofrece una interpretación conjunta de lo que se nos aparece en el mundo, determina tanto el sentido como la validez de todo aquello que se enuncia en el mundo. Todo aquello que acontece en el mundo está ya siempre comprendido, es decir, aparece dotado de sentido “*El mundo de la vida constituye una red intuitivamente presente y por tanto familiar y transparente y, sin embargo, a la vez inabarcable de presuposiciones que han de cumplirse para que la emisión que se hace pueda tener sentido, es decir, para que pueda ser válida*” (Habermas 1999b, 186); mientras aquello que no se acomoda en el marco de las interpretaciones válidas por este saber de fondo, que no se corresponden con estas certezas, ha de aparecer como sin sentido, absurdo, “*Como absurdas aparecen solamente aquellas opiniones que no se acomodan a esas certezas tan incuestionadas como fundamentales*” (Habermas 1999a, 431). La comprensión previa del mundo que hace posible el mundo de la vida dota de sentido lo que acontece en el mundo, pero esta determinación previa del sentido ha de prejuzgar entonces también la validez de lo que, en el medio del discurso racional, es dicho y acuerdan los hablantes. Habermas expresa esta conclusión del siguiente modo “... *las condiciones de verdad o las condiciones de cumplimiento de las respectivas oraciones enunciativas y oraciones de exigencia que se emplean en tales afirmaciones e imperativos no pueden especificarse con independencia del contexto. Y en cuanto empezamos a introducir variaciones en los supuestos de fondo, sean éstos relativamente profundos, o sean triviales, nos damos cuenta de que las condiciones de validez, aparentemente invariables respecto del contexto, cambian de sentido, es decir, de que en modo alguno son absolutas*” (1999a, 429-430).

Con ello, el mundo de la vida no sólo determina la interpretación de las emisiones sino también los resultados obtenidos en los procesos de consecución de entendimiento racionalmente motivados. El mundo de la vida se transforma en una instancia que prejuzga el significado de aquello que acontece en el mundo, el ‘como’ se nos dan las cosas y, a la vez, determina a nivel de la interacción, el entendimiento lingüístico al que llegan los hablantes, es decir, la aceptación de la validez de lo dicho,

*“...no es suficiente con incluir como condición de posibilidad del entendimiento el ‘acuerdo sustentador’ contrafáctico que representan las presuposiciones inevitables de la acción orientada al entendimiento sino que ésta misma depende de la existencia previa de un ‘acuerdo sustentador’ fáctico, transmitido por tradición cultural y responsable de la apertura lingüística del mundo, que al dotar a éste de unidad vuelve accesible aquello sobre lo que ha de tener lugar el entendimiento” (Lafont 1993, 194)*

Puesto que el mundo de la vida reproduce este saber de fondo por medio de los propios actos de habla que usan este saber, jamás los hablantes podrán ponerlo en cuestión, rechazarlo o relativizarlo frente a un saber procedente de otra tradición, cultura o lenguaje, porque este saber se les aparecerá simplemente como ‘sin sentido’ o ‘absurdo’, o bien será interpretado de acuerdo a las categorías del propio mundo de la vida.

Es aquí donde a Habermas se le hace explícito el problema que Derrida tuvo presente en la formulación de su concepto de ‘democracia por venir’. Frente a un proyecto que intenta hacer de la democracia por venir una forma política abierta a la espera de lo otro, a aquello que no pertenece a la propia tradición, es decir, una forma política que tenga un respeto por la singularidad y la alteridad, debe hacer frente a la cuestión de cómo el concepto de democracia puede liberarse de toda comprensión previa que interprete aquello que no pertenece a tradición, y lo reduzcan a un marco categorial dominante. La democracia debe exponerse ante lo otro como una espera sin horizonte, es decir, que su recepción o acogida de aquello que pertenece a la propia apertura, no se produzca dentro de los límites del propio saber, *“...hospitalidad sin reserva, saludo de bienvenida concedido de antemano a la absoluta sorpresa del arribante, **a quien no se pedirá ninguna contrapartida, ni comprometerse según los contratos domésticos de ninguna potencia de acogida (familia, Estado, nación, territorio, suelo o sangre, lengua, cultura en general, humanidad misma)**...” (Derrida 1998b, 79).*

La democracia por venir, en tanto experiencia del otro, o apertura al acontecimiento que sorprende, debe ser heterogénea a cualquier horizonte que delimite una precomprensión; para ello tiene que suspender el movimiento que reproduce una

tradición o saber previo, “...*el puro acontecer singular de lo que ocurre, de lo que me ocurre o de quien llega (lo que denomino el/lo arribante)- si lo hay, si hay algo semejante- implicaría una **irrupción que hace estallar el horizonte, interrumpiendo toda organización performativa, toda convención o contexto convencionalmente dominable***”. (Derrida 2002, 71-72). Si el uso de todo acto de habla, si la dimensión realizativa (o performativa) de los actos de habla se sostiene en una determinada comunidad lingüística o cultural que pone a disposición categorías y patrones de interpretación, bajo el carácter de convicciones aporéticas, que garantizan el uso exitoso del acto, la experiencia del otro, el acontecimiento, se reduce a una precomprensión ya siempre válida. “*Cualquier performativo produce algo, sin duda, hace advenir un acontecimiento, pero lo que hace de este modo y hace de este modo llegar no es una obra, y siempre debe ser autorizado por **un conjunto de convenciones o de ficciones convencionales**, [...] en los que se funda y se pone de acuerdo una comunidad institucional*” (Derrida 2002, 39).

Derrida caracterizaba como ipseidad la operación recursiva de la comprensión, por medio de la cual la propia interpretación de lo que acontece en el mundo y la acciones llevadas a cabo en él, reproducen este saber de fondo y, por tanto, reafirman una precomprensión ya siempre válida para los hablantes; lo describía como “... *circularidad, aunque sea pre-técnica, pre-maquínica y pre-geométrica, de algún torno o, más bien, de algún retorno automático y autónomo a sí, hacia sí y sobre sí del origen...*” (2005b, 27), esta operación reafirma el saber de fondo que permite a los hablantes interpretar lo intramundano bajo las mismas categorías, bajo una misma comprensión.

El rol que ejerce la precomprensión previa, garantizada por compartir convenciones culturales y de lenguaje, es decir, un saber de fondo que garantiza la interpretación de todo lo que acontece en el mundo, pone en duda las pretensiones de establecer ciertas nociones que trasciendan los contextos lingüísticos determinados, que no puedan ser reducidos a la pertenencia a una cierta tradición. La dificultad planteada a Habermas, Lafont la describe del siguiente modo, “...*el hecho de reconocer la apertura*



*lingüística del mundo como 'constitutiva' de nuestra experiencia intramundana (es decir, como equivalente del sujeto trascendental una vez realizado el giro lingüístico) convertía a ese 'plexo de sentido', lingüísticamente estructurado y transmitido por tradición cultural, en un 'acontecer de la verdad', es decir, en una instancia normativa, fuente originaria de la validez de todo saber intramundano, y, sin embargo, históricamente cambiante (al haber sido destrascendentalizada en forma de 'tradición cultural'). Con ello, lejos de quedar esa 'constitución de sentido' bajo el control de pretensiones de universales de validez susceptibles de examen cognitivo e internamente ligadas con razones, parecían quedar éstas necesariamente relativizadas a ese 'plexo de sentido' previo, que prejuzga toda experiencia intramundana sin ser a su vez 'controlable' por ésta.” (1993, 194)*

Los problemas del rol constitutivo que adquiere la apertura lingüística que el mundo de la vida cumple, al determinar la comprensión y validez de todo lo que acontece en el mundo, y al garantizar la identidad del mundo que comparten los hablantes, se le plantea al propio Habermas, implícitamente, por medio de un ejemplo que intenta mostrar cómo los hablantes manejan las situaciones en que difieren en su significado o interpretación, es decir, en el modo en el que las redefinen. *“La definición que da de la situación un oponente y que **prima facie se desvía de la definición de la situación que da uno**, representa un problema de tipo especial porque en los procesos cooperativos de interpretación ninguno de los implicados tiene un monopolio interpretativo. Para ambas partes la tarea de interpretación que de la situación hace el otro, de suerte que en la versión revisada “**su**” mundo externo y “**mi**” mundo externo, sobre el trasfondo de “**nuestro**” mundo de la vida, queden relativizados en función de “**el mundo**” y las definiciones de la situación antes dispares se puedan hacer coincidir suficientemente”* (Habermas 1999a, 145). El carácter problemático que adquiere el mundo de la vida queda expresado en las comillas que intentan mitigar las consecuencias que se siguen de una lectura como la que se ha presentado. En la medida que los hablantes describen de distinta forma el mundo (en este caso, el externo), no están compartiendo las mismas definiciones de la situación y, por tanto, cada uno

comprende el mundo de forma distinta, de ahí que Habermas introduzca el mundo externo por medio de los posesivos ‘su’ y ‘mi’, aunque por medio de las comillas pretenda matizarlo. El hecho de que las interpretaciones de los hablantes no coincidan, es decir, que no compartan un mismo mundo, sólo puede ser anulado porque compartan un mismo mundo de la vida que es “nuestro”, es decir, común, en el que han sido socializados, y que por medio de definiciones comunes de la situación, se garantiza que haya ‘un solo’ mundo que los hablantes comparten, “el mundo”, sin un adjetivo posesivo.

Sólo basta cambiar el supuesto de que los hablantes comparten un mundo de la vida para que “el mundo”, dado como idéntico para ambos, se rasgue en dos interpretaciones inconmensurables, dado que no existe un acervo cultural de fondo compartido que opere como un marco categorial común. En este caso, las posibles soluciones son: o el entendimiento entre ambos hablantes se torna absolutamente imposible, en tanto la emisión de uno resulta un sin sentido para el oyente, un absurdo, o bien, el oyente puede interpretar la emisión del otro de acuerdo a las categorías de su propia precomprensión, es decir, lo reduce a lo ‘familiar’, pues el mundo de la vida tiene como fin disminuir los riesgos del disentimiento en la práctica cotidiana. “...*la acción comunicativa está inserta en un mundo de la vida que nos provee de la cobertura que es ese masivo consenso de fondo que se encarga de absorber riesgos de disentimiento. Las operaciones explícitas de entendimiento entre los agentes que actúan comunicativamente se mueven en el horizonte de convicciones comunes aproblemáticas; el desasosiego que generan la experiencia y la crítica se quiebran contra las habilidades, lealtades y patrones de interpretación de arraigado consenso como contra una roca, al parecer ancha e incommovible, que emergiera de las profundidades*” (Habermas 1990, 89)

A la par de estos problemas de análisis, la propia teoría queda expuesta a las objeciones contextualistas. Incluso los planteamientos de la pragmática universal pueden ser concebidos como la reconstrucción del saber de fondo de una determinada tradición cultural que pretende extrapolar su análisis a formas de vida respecto a las cuales no hay

garantía de que sus supuestos fundamentales sean los mismos. “...por otra parte, las consecuencias relativizadoras se transfieren al alcance del análisis mismo; pues, según la propia teoría, éste tiene lugar (necesariamente) en una determinada tradición cultural y, por ello, corre el peligro de reconstruir meramente el ‘autoentendimiento’ propio de esa concreta tradición, proyectándolo ilícitamente en una supuesta dimensión universal” (Lafont 1993, 179)

Estas consecuencias relativistas comienzan a serles más claras a Habermas en *Pensamiento Postmetafísico*. En dicho texto, refiriéndose al planteamiento del último Heidegger plantea la siguiente problemática que, pese a las diferencias, podría ser aplicado al propio Habermas “*La precomprensión ontológica dominante en cada caso constituye para la práctica de los individuos socializados en el mundo un marco fijo. El encuentro con lo intramundano se mueve, en términos fatalistas, por las vías de plexos de sentido de antemano regulados, de suerte que éstos no pueden verse afectados por las soluciones logradas de problemas, por el saber acumulado, por los cambios en la situación de fuerzas productivas y por la evolución de las ideas morales. Con ello se torna inexplicable el juego dialéctico entre el desplazamiento de horizontes y aquello en que tales horizontes fácticamente han de acreditarse*” (1990, 53)

Para intentar superar este problema, Habermas intentará mitigar la prioridad que el mundo de la vida tiene sobre los procesos de entendimiento; para ello, habrá de considerar que los resultados de la praxis comunicativa regida por un conjunto de presuposiciones pueden modificar, por medio de procesos de aprendizaje, la apertura lingüística que el mundo de la vida pone a disposición; es decir, la instancia de una apertura lingüística que garantiza una comprensión previa del mundo sería cooriginaria a la práctica comunicativa. La función de apertura del mundo de los lenguajes, que entrega un saber que permite interpretar todo lo que acontece en el mundo, debe acreditarse ante los procesos de revisión y crítica que el uso orientado al entendimiento lleva a cabo de los saberes y descripciones del mundo.

Para ello, Habermas debe sostener la tesis de que en los procesos de entendimiento los hablantes crean significados, otorgan sentido a su mundo, por medio

del desempeño de pretensiones de validez ***“Entender una expresión significa saber cómo se puede servir uno de ella para entenderse con alguien sobre algo. De ahí que, de las propias condiciones de la comprensión de las expresiones lingüísticas se siga que los actos de habla que con su ayuda pueden ejecutarse se enderezan al entendimiento, es decir, a un acuerdo racionalmente motivado acerca de lo dicho. No sería posible saber qué significa entender el significado de una emisión si no se supiera que ésta puede y tiene por fin servir a la producción de un acuerdo; y a propio concepto de acuerdo pertenece el “valer” para los participantes. Al lenguaje le es, pues, inmanente la dimensión de la validez. La orientación por pretensiones de validez pertenece a las condiciones pragmáticas del entendimiento posible, y de la propia comprensión del lenguaje”***. (1990, 130). Esta tesis implica que el significado de la dimensión ilocucionaria, que se desempeña por medio de pretensiones de validez, bastarían para hacer comprensible el significado proposicional del acto de habla, y garantizar la identidad de significados.

Ante esta estrategia Lafont objeta que el significado ilocucionario no puede por sí sólo aclarar el sentido proposicional del acto de habla, por una cuestión de fondo: *“...la decisión metodológica inherente al enfoque pragmático que, sin duda, es acertada para una teoría de la comunicación desarrollada al hilo de un análisis de los actos de habla, no parece, sin embargo, poderse extender con el mismo éxito a una teoría del significado: ‘comprender el lenguaje’ no es una acción.”* (Lafont 1993, 198). En la medida que el significado ilocucionario viene contenido en el acto de habla, y también debe explicar el significado proposicional del mismo, la comprensión ilocucionaria del acto, es decir, la aceptabilidad racionalmente motivada, requiere conocer en qué sentido se está llevando la acción (o fuerza ilocucionaria). Pero para entender los argumentos que expliquen la fuerza ilocucionaria, estos tienen que venir dotados de significado previamente, por lo que la fuerza ilocucionaria presupone el significado del contenido proposicional, pues, de otro modo, el acto se aparecería como un sin sentido.

El componente ilocucionario puede determinar el tipo de acción que se lleva a cabo, pero no puede cumplir el mismo rol que el saber de fondo que permite comprender

el significado de lo dicho. Habermas no puede evitar requerir una instancia previa que asegure que los hablantes comprendan el significado de lo dicho y a la vez garantice la identidad de esta comprensión. “...*el intento de poner la ‘constitución de sentido’ bajo el control de las pretensiones universales de validez [...] choca con una dificultad de principio, a saber, que para que algo pueda ser verdadero, veraz o correcto primero tiene que tener sentido (y no ser absurdo): sólo cuando ya tiene sentido, es decir, cuando los hablantes está de acuerdo en el marco interpretativo desde el que considerar aquello sobre lo que buscan un entendimiento (y, por tanto, cuando se cercioran con ello de que hablan sobre ‘lo mismo’)* puede poner en cuestión la verdad, veracidad o rectitud de la opinión del otro sobre ello” (Lafont 1993, 223)

A la luz de las dificultades expuestas por Lafont respecto a los supuestos universalistas de la teoría, Habermas intentará replantear el carácter de las condiciones que permiten el uso del lenguaje orientado al entendimiento. Estas presuposiciones eran inicialmente identificadas con las condiciones del entendimiento posible, haciendo una analogía con las categorías de la experiencia posible, pues, en principio, se las suponía como aquella instancia que explicaba la forma en que los hablantes podían llevar a cabo actos de habla exitosos, es decir, cuyo significado es comprensible y cuya pretensión de validez es aceptable. En la medida que se hacen explícitos los supuestos de la teoría, es el mundo de la vida el que adquiere un rol constitutivo del entendimiento. Si tuviese que mantenerse la analogía, las categorías de la experiencia posible son análogas ahora a los patrones de interpretación, los prejuicios y categorías previas, con que el saber de fondo del mundo de la vida abre el mundo como ya siempre interpretado. Es el marco de significados que el mundo de la vida ofrece a sus miembros, y que sostiene una pre-comprensión del mundo continua, el que viene a corresponder a las condiciones del entendimiento posible.

Esta situación pone en entredicho la pretendida universalidad de la teoría habermasiana, por lo que Habermas deberá modificar los presupuestos de su teoría. Esta búsqueda de un nuevo estatuto de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento se ve reflejada en obras posteriores de Habermas como *Facticidad y*

*validez*. En dicho texto, Habermas se referirá a las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento, o acción comunicativa, ya no como las condiciones del entendimiento posible, sino como ‘idealizaciones’ o ‘presupuestos contrafácticos’. “[La acción orientada al entendimiento, R.L] *Sólo tiene un contenido normativo en la medida que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir **presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico**. Tiene que emprender **idealizaciones**, por ejemplo, atribuir a las expresiones significados idénticos, asociar a sus manifestaciones o elocuciones una pretensión de validez que trasciende el contexto, suponer a sus destinatarios capacidad de responder de sus actos, esto es, autonomía y veracidad, tanto frente a sí mismos como frente a los demás*” (2005, 66).

Estos presupuestos pragmáticos ‘contrafácticos’ o ‘idealizaciones’, deberán explicar cómo es posible trascender los límites del mundo de la vida, los límites de un entendimiento ya siempre dado que se basa en la validez fáctica de un saber de fondo que es irrebasable para los hablantes y, con ello, continuar sosteniendo la pretensión universalista de la teoría. “*Una corona de presuposiciones inevitables constituye el **fundamento contrafáctico del habla fáctica** y del **entendimiento intersubjetivo fáctico**, una **corona de idealizaciones**, pues, que se enderezan críticamente contra los propios resultados del entendimiento, el cual puede, por tanto, **trascenderse a sí mismo**. Con ello, la tensión entre la idea y la realidad irrumpe en la propia facticidad de las formas de vida lingüísticamente estructuradas. La práctica comunicativa cotidiana se exige demasiado a sí misma con sus propias presuposiciones idealizadoras; pero sólo a la luz de esa trascendencia intramundana pueden producirse procesos de aprendizaje*” (Habermas 2005, 66)

En la próxima sección trataremos la formulación explícita de esta respuesta planteada por Habermas. Esta respuesta implicará describir las presuposiciones pragmáticas de la acción orientada al entendimiento (o acción comunicativa) como idealizaciones, y explicitar el sentido que tiene la apelación a la figura de lo ‘contrafáctico’. Ello llevará a Habermas a modificar el estatuto de estas presuposiciones,

ya no corresponderán a las condiciones del entendimiento posible sino a ideas de la razón.

#### **III.4. Las suposiciones del uso del lenguaje orientado al entendimiento como ideas de la razón.**

Habermas se enfrenta a las consecuencias relativistas de los supuestos que el proyecto de la pragmática universal contenía desde sus inicios y que, en el marco de su desarrollo sistemático en *Teoría de la acción comunicativa*, salen a la luz.

Los procesos de consecución del entendimiento dependen de que los hablantes, como sujetos competentes en el uso del lenguaje, cumplan una serie de supuestos pragmáticos que les permiten realizar exitosamente actos de habla. Gracias al seguimiento de dichas suposiciones, los hablantes estructuran espacios de acción orientada al entendimiento, donde exponen estados de cosas en el mundo objetivo, evalúan la validez de las normas del mundo social, o hacen accesibles las vivencias subjetivas del mundo subjetivo de cada actor. Los actos exitosos permiten que el oyente comprenda el significado y acepte la validez de la relación que el hablante está entablando con el acto de habla; a ello le corresponde en la estructura de los actos de habla, la dimensión ilocucionaria (M) y el componente proposicional (p).

El uso de estas presuposiciones por parte de los hablantes es una competencia comunicativa postulada como universal, que posee todo hablante socializado, y que puede ser reconstruida por medio de un análisis formal que no considere contenidos particulares a cada situación en la que se encuentran los hablantes. El intento de que el entendimiento, es decir, la comprensión y aceptación de los actos de habla, se produjese sólo en función del uso de estas presuposiciones comunicativas, se sostenía sobre la base de una abstracción del contexto, posibilitada por la suposición de un significado literal o la propiedad autoidentificatoria de los actos de habla. Según esto, la comprensión y aceptación del acto de hablar se pueden obtener del contenido explícito de lo dicho, es decir, los componentes del acto son condiciones necesarias y suficientes para comprender su significado ilocucionario y proposicional, sin necesidad de sostener que

los elementos presentes en el contexto de la situación comunicativa afectan la comprensión del significado del acto.

Habermas se ve en la necesidad de reconsiderar este supuesto una vez que admite la importancia del contexto en la determinación de la validez y el significado del acto de habla. Al introducir el concepto de mundo de la vida, este aparece como una instancia previa que provee a los hablantes de un acervo de saber por medio del cual se les abre el mundo bajo una determinada comprensión. Por medio de contenidos semánticos, suposiciones, convicciones, los hablantes se encuentran ya siempre interpretado todo aquello que se aparece en el mundo; gracias este trasfondo, el mundo está dotado de sentido. Junto con esta función de apertura del mundo, el acervo cultural del mundo de la vida garantiza que los miembros socializados en él dispongan de un marco categorial común que les permite interpretar el mundo de la misma manera; en tanto comparten un conjunto de significados, descripciones, convicciones y supuestos, que les permite definir las situaciones de manera idéntica para los hablantes. A la vez, el mundo de la vida por medio de este saber de fondo, determina condiciones de aceptación de los enunciados, es decir, que las condiciones de validez de las pretensiones entabladas en actos de habla también quedan remitidas al trasfondo de la situación en la que se hayan insertos los hablantes, pues dichas condiciones de verdad o cumplimiento “...no pueden especificarse con independencia del contexto...” (Habermas 1999a, 429).

De este modo, el mundo de la vida, en tanto trasfondo de certezas y saber apromático, se tornaba una instancia constitutiva para los procesos de entendimiento; las presuposiciones inevitables del lenguaje quedaban subordinadas al rendimiento de este acervo cultural que garantiza un acuerdo fáctico, en base a la validez incuestionada de las suposiciones y convicciones que lo componen.

Con la introducción de este concepto, la teoría debía ser complementada con un análisis de este saber de fondo. Sin embargo, el saber del mundo de la vida, situado históricamente en formas de vida concretas, no puede ser reconstruido bajo la suposición de universalidad, ni se presta para un análisis formal. El saber de fondo posee un carácter holístico, que dificulta sacarlo a la luz pues conforma un plexo de remisiones



entre sus componentes que no pueden ser aislados; esta estructura holística a la vez le da una validez incuestionada, pues cada uno de sus elementos otorga validez a los otros. Habermas explica el carácter holístico y aproblemático de este saber (y, por tanto, las dificultades de un análisis formal de él), citando al Wittgenstein de *Sobre la certeza* “Wittgenstein llama a estas certezas partes integrantes de nuestra imagen del mundo “que están de tal modo afincadas en todas mis preguntas y respuestas que no puedo aislarlas” (Wittgenstein, 1970, 35). Como absurdas aparecen solamente aquellas opiniones que no se acomodan a esas certezas tan incuestionadas como fundamentales: “No es que yo pueda describir el sistema de estas convicciones. Pero mis convicciones forman un sistema, un edificio” (Wittgenstein, 1970, 35)” (Habermas 1999a, 431).

Ya que este saber tiene una validez incuestionada y aproblemática, y los hablantes no pueden sacarlo a la luz y criticarlo a voluntad, el mundo de la vida ejerce un rol conservador que evita el peligro del disentimiento, la incompreensión y la ausencia de sentido. Al hacer uso de este acervo cultural en actos de habla, los hablantes reproducen este saber y le conceden validez implícitamente. De este modo, el mundo de la vida posee un saber que no es susceptible a correcciones, pues todo aquello que acontece en el mundo viene ya siempre interpretado, bajo las mismas categorías que garantizan una comprensión previa del mundo.

Esto pone en cuestión la pretensión universalista de la teoría: si hablantes pertenecientes a mundos de la vida distintos intentan alcanzar un entendimiento, este se ve condenado al fracaso en dos posibles resultados. En un primer caso, el entendimiento queda vedado por principio, pues en la medida que no comparten el saber de fondo que garantiza una interpretación idéntica del mundo, los contenidos de uno habrán de parecerles un sin sentido al otro, es decir absurdos e ininteligibles; en la medida que los enunciados carecen de sentido no puede llevarse a cabo el desempeño argumentativo de las pretensiones de validez que los hablantes entablan; en este primer caso, el entendimiento no es posible porque los hablantes, al no compartir un marco interpretativo común, no hablan sobre ‘lo mismo’. En un segundo caso, el entendimiento puede fracasar porque los hablantes interpretan las emisiones del otro, de acuerdo al

saber de fondo que sostiene su comprensión del mundo, es decir, proyectan su interpretación del mundo a lo emitido por el otro, anulando el sentido expresado por éste a partir de su propio marco categorial.

El problema del contextualismo también se le plantea la propia teoría, en tanto queda la duda si la pragmática universal no corresponderá a las condiciones reconstruidas de una competencia comunicativa que pertenece a una cultura particular y que se intenta generalizar vía definición. “... *la cuestión de sí el modelo tiene éxito aprehendiendo las condiciones universales para llegar al entendimiento en el lenguaje, esto es, las presuposiciones generales e ineludibles de la acción comunicativa, o si, por el contrario, representa un eurocentrismo ligeramente disfrazado*” (McCarthy 1992, 146)

En el texto *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, editado el año 2001<sup>16</sup>, Habermas sale al encuentro del problema relativista planteado en los propios supuestos de la teoría. Habermas plantea estas dificultades de la siguiente manera “...*si las huellas de una razón trascendental se pierden en la arena de la historización y la contextualización o, si una razón encarnada en los contextos históricos conserva la fuerza de una trascendencia ‘desde adentro’.* ¿Conserva la cooperación de sujetos capaces de aprender *dentro de su respectivo mundo de la vida –articulado en cada caso de modo lingüístico-la fuerza revisora necesaria para un cambio racionalmente motivado de la interpretación del mundo?* ¿Está la razón ‘arrojada’ al acontecer ‘abridor del mundo’ del lenguaje? ¿O continúa siendo, al mismo tiempo, una fuerza ‘que mueve al mundo’?” (2003, 15-16). Habermas plantea la alternativa al relativismo como el intento de establecer el carácter cooriginario de las presuposiciones necesarias y universales para el uso del lenguaje orientado al entendimiento, frente a un lenguaje que cumple la función de apertura al mundo y que provee a los hablantes con un saber aporético que ejerce de patrón de interpretación, que no está a disposición de los

---

<sup>16</sup>*Acción comunicativa y razón sin trascendencia* se plantea en continuidad con el libro *Verdad y Justificación. Ensayos filosóficos*, editado el año 1999. Si bien por los objetivos de esta tesis nos centraremos en el primer texto, el segundo será utilizado en la medida que se requiera para clarificar la exposición de algunos pasajes del primero.

hablantes modificar. Luego de los resultados obtenidos en *Teoría de la acción comunicativa*, y que en *Pensamiento Postmetafísico* no pudieron ser superados, se trata nuevamente de hacer plausible que los rendimientos de los procesos de consecución del entendimiento racionalmente motivado son capaces de modificar la comprensión del mundo en la que los hablantes se encuentra ya siempre.

La interpretación que Habermas hará de las condiciones inevitables del uso del lenguaje orientado al entendimiento como ideas de la razón kantiana, está tomada de la analogía establecida por Thomas McCarthy en *Ideales e ilusiones*. “*La conclusión que intento alcanzar por esta senda es que las equivalencias práctico-sociales de las ideas de razón de Kant impregnan tan profundamente nuestras formas de vida como que el actuar sin ellas resulte inimaginable e indeseable [...] Las ideas de la razón de Kant reaparecen allí como presupuestos pragmáticos de la comunicación*” (1992, 14). De acuerdo a esta analogía, las ideas de la razón kantiana son interpretadas en la teoría contemporánea de acuerdo a dos posibles alternativas: por un lado constituyen el puntal para ejercer una crítica, ya sea teórica o política y, por otro, se las trata como ficciones, ilusiones, de una tradición que intenta disociar la razón del devenir histórico.

La interpretación habermasiana recoge la primera de estas alternativas, apuntando a destrascendentalizar las ideas de la razón, insertándolas en los procesos de reproducción de la vida social “*Con ello la tensión trascendental entre lo ideal y lo real, el reino de lo inteligible y el de los fenómenos, penetra en la realidad social de los contextos de acción*” (Habermas 2003, 15). La cita continúa con Habermas contraponiendo este proyecto con aquellos que buscan desestabilizar el contenido de estas ideas de la razón, señalando, paradójicamente, a la deconstrucción. “*Esta transformación de la razón ‘pura’ en una razón ‘situada’ es esgrimida enérgicamente por McCarthy frente al tipo de crítica a la razón que se ejerce en términos abstractos y con pretensiones de liquidación, al estilo de la paradójica tarea de socavamiento y desestabilización emprendida por Foucault y Derrida*” (2003, 15).

El recurso a las ideas de la razón pura, como estatuto de las presuposiciones pragmáticas del lenguaje, vendrían a resolver el siguiente problema “*Si no me equivoco,*

*la transformación de las ‘ideas’ de la razón pura de Kant en presuposiciones ‘idealizantes’ de la acción comunicativa hace comprensibles todas las dificultades en relación con el papel fáctico que juegan los supuestos contrafácticos. Éstos adquieren una eficacia operativa para la estructuración de los procesos de entendimiento y para la organización de los plexos de acción” (Habermas 2003, 17). Frente al problema de la primacía del mundo de la vida para determinar el entendimiento en las situaciones de habla, frente a la validez incuestionada del saber de fondo que rige toda forma de vida, Habermas va a utilizar la analogía de las ideas de la razón para explicar cómo la acción orientada al entendimiento puede trascender el acuerdo fáctico que establece el mundo de la vida. Las condiciones o supuestos de la acción comunicativa, pese a ser altamente improbables, a ser ‘contrafácticos’, son capaces de trascender los límites de su contexto de emisión, “En tanto supuestos que no podemos por menos que realizar cuando buscamos alcanzar el entendimiento mutuo, son realmente eficaces al estructurar la comunicación, pero al mismo tiempo son típicamente contrafácticos en formas tales que apuntan más allá de los límites de las situaciones reales” (McCarthy 1992, 36).*

Bajo esta perspectiva, la analogía que Habermas establecerá con las ideas de la razón y las modificaciones que hará en este texto a su teoría, deberían poder explicar como el resultado de los procesos de entendimiento, las pretensiones de validez que se entablan y son desempeñadas racionalmente, pueden trascender los límites de mundos de la vida concretos, manteniendo de este modo la pretensión universalista de la teoría.

Habermas escogerá cuatro ideas de la razón para realizar analogías con cuatro condiciones del habla. Estas analogías no pueden establecerse directamente entre la filosofía trascendental y la pragmática universal, pues “...la detranscendentalización implica una intervención profunda en la arquitectura de los supuestos fundamentales” (2003, 21). Las analogías se establecen entre los siguientes conceptos.

III.4.1. La suposición de un solo mundo objetivo, común a todos nosotros, con respecto a la idea kantiana de un mundo de objetos que existe independientemente.

III.4.2) La incondicionalidad de las pretensiones de validez de la verdad, que va más allá de cualquier contexto particular, y el fin de la razón que apunta más allá de todo lo condicionado.

III.4.3) La suposición o atribución recíproca de racionalidad que se hacen los hablantes y el postulado de la razón práctica de la libertad.

III.4.4) El discurso racional como foro último e irrebasable de toda justificación normativa y la idea del reino de los fines.

#### **III.4.1. Respecto a la suposición pragmática de un mundo objetivo común y la idea de la razón de la unidad del mundo**

Kant entendió el mundo como aquel objeto que reunía todos los fenómenos posibles. *“Si he llamado antes cosmológicas a las ideas de las que nos ocupamos ahora, se debe, en parte, a que se entiende por mundo el conjunto de todos los fenómenos y a que igualmente, nuestras ideas sólo se dirigen a lo incondicionado en los fenómenos; en parte también, a que la palabra ‘mundo’ significa, en sentido trascendental, la absoluta totalidad del conjunto de las cosas existentes...”* (Kant 1998, 390-391). En tanto incondicionado, el mundo correspondía a una representación que ella misma no era causada, se trataba de un objeto trascendental, que era causa de todos los fenómenos dados en la experiencia, siendo el mismo inaprehensible en una intuición, es decir, era imposible que se diera como fenómeno. La idea cosmológica de mundo no podía ampliar el conocimiento sino orientar los resultados parciales hacia una completud dada por la expectativa, nunca cumplida, de dar con la totalidad de los fenómenos. *“Mientras el conocimiento empírico es ‘la piedra de toque de la verdad’, la idea cosmológica refleja el papel de un principio de completud o de perfección de carácter metodológico; apunta al objetivo de una unidad sistemática de todos los conocimientos del entendimiento. A diferencia de las categorías del entendimiento –categorías constitutivas- y de las formas de la intuición, la “unidad del mundo” es una idea regulativa”* (Habermas 2003, 22-23).

El error del pensamiento metafísico es hacer un uso constitutivo de este concepto, es decir, confunde lo que corresponde a un principio heurístico que orienta la investigación con un objeto accesible a la experiencia. De este modo, el concepto de mundo, como el conjunto de todos los objetos de la experiencia posible, es entendido como el objeto en gran formato que representa al mundo como tal.

Habermas ya no puede sostener una idea como esta de mundo. El cambio de paradigma desde una filosofía trascendental al paradigma del giro lingüístico implica una detranscendentalización que pone al sujeto en contextos del mundo de la vida, y la idea de mundo se transforma en una ‘suposición pragmático formal’.

En la revisión que se realizó de los supuestos ontológicos de la acción comunicativa, el concepto de mundo correspondía a una estructura formal, un presupuesto inevitable para los hablantes. Los tres mundos conformaban un sistema de referencia que permite identificar aquello sobre lo que intentarán los hablantes entenderse “*Con este sistema de referencia los participantes determinan sobre **qué es posible en general entenderse***” (Habermas 1999a, 121) y lo determinan como perteneciente al mundo objetivo, social o subjetivo, es decir, los conceptos de mundo operaban como un sistema de referencia que permitía organizar los procesos de interpretación comunes de los hablante. En *Acción comunicativa y razón trascendental*, Habermas hará modificaciones a la presuposición del mundo objetivo, por razones que se encuentran en el centro de su intento de resolver las consecuencias relativistas de la teoría.

En cada situación los hablantes deben estar en condiciones de referir a algo en el mundo objetivo si es que quieren entenderse entre ellos sobre algo o si desean lidiar prácticamente con ello. En *Teoría de la acción comunicativa*, las referencias al mundo permitían coordinar los planes de acción de los hablantes y, previo a ello, establecer definiciones comunes de las situaciones. Las definiciones organizan los componentes que pertenecen a la situación, gracias a lo cual, quedan bajo los patrones de interpretación en que los hablantes han sido socializados en el mundo de la vida. Ello mostraba una de las suposiciones fundamentales del giro lingüístico que Habermas llevó

a cabo: el lenguaje cumple con una función de apertura al mundo, abre un horizonte de acciones y experiencias posibles, por medio de proposiciones, suposiciones, oraciones predicativas, podemos determinar aquello que nos encontramos en el mundo ‘como algo’. Esta suposición Lafont la trataba como la tesis de la ‘preeminencia del significado sobre la referencia’, de acuerdo a la cual el acceso a los entes sólo es posible por medio de símbolos o descripciones, “...*la explicación de la referencia como ‘indirecta’, necesariamente mediada por un ‘significado’ cuya identidad ideal [...] garantiza la identidad del referente, de aquello a lo que nos referimos en cada caso*” (1993, 49-50). En la medida que el referente sólo puede identificarse por la vía indirecta del signo lingüístico, los hablantes ya no tratan con cosas de las que tienen una intuición directa, sino con estados de cosas, que son representados por medio de enunciados y conforman una ordenación de elementos.

En *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* Habermas plantea la ‘suposición pragmática’ del mundo objetivo, de la siguiente forma. “*A fin de poder referirse a algo, ya sea en la comunicación sobre estados de cosas o en el trato práctico con personas y objetos, debe partir –cada uno por sí mismo, pero en concordancia con los demás- de una presuposición pragmática. Todos ellos presuponen ‘el mundo’ como la totalidad de objetos que existen independientemente y que puede ser enjuiciada o tratada. ‘Enjuiciables’ son todos los objetos de los que pueden enunciarse hechos. Pero sólo los objetos identificables espacio-temporalmente pueden ser ‘tratados’ en el sentido de un manipulación finalista*” (2003, 24). El mundo ya no es considerado como la “...*totalidad de los estados de cosas que existen o que pueden presentarse o ser producidos mediante una adecuada intervención en el mundo*” (Habermas 1999a, 125), sino como una totalidad de ‘objetos existentes’ con independencia de nuestro lenguaje; estos objetos, pese a ser independientes del lenguaje, pueden ser enjuiciados, es decir, descritos por medio de enunciados.

Una de las consecuencias fundamentales de los supuestos que la pragmática universal era que los hablantes hablan sobre lo mismo en la medida que la definición de la situación es compartida, es decir, que la identidad de lo referido queda garantizada por

medio de la identidad de significados asociados a su descripción. Si esta identidad no está dada, es decir, si los hablantes interpretan de forma distinta el referente, entonces no pueden estar hablando 'sobre lo mismo' y, en consecuencia, todo tipo de plan de acción era imposible de realizarse. *“En la acción comunicativa los participantes persiguen de común acuerdo sus respectivos planes de acción sobre la **base de una definición común de la situación** [...] A la acción orientada al entendimiento le es constitutiva la condición de que los participantes realicen sus respectivos planes de común acuerdo **en una situación definida en común**. Tratan de evitar dos riesgos: el riesgo de que el entendimiento fracase, es decir, **el riesgo de disentimiento o de malentendido**, y el riesgo de que el plan de acción se malogre, es decir, **el riesgo del fracaso en la acción. La evitación del primer riesgo es condición necesaria para hacer frente al segundo**”* (Habermas 1999b, 181). Habermas en este texto hace explícito este supuesto: *“La ‘objetividad’ del mundo significa que éste nos está ‘dado’ como un mundo ‘idéntico para todos’”* (Habermas 2003, 24), el mundo objetivo es el mismo mundo en la medida que es idéntico para todos. *“Para los hablantes y para los sujetos que actúan, **el mundo sobre el que pueden entenderse y el mundo sobre el que pueden intervenir es el mismo mundo objetivo.**”* (Habermas 2003, 25).

La 'suposición pragmática' de un mundo de objetos que existen independientemente conlleva modificaciones sobre la teoría, que ahora Habermas identificará como un 'realismo interno'. Ello implica que se introduzca la distinción entre realidad y mundo: mientras el mundo corresponde a la totalidad de objetos que existen independientemente, la realidad refiere a los estados de cosas que se enuncian como verdaderos. *“... ‘real’ es todo aquello que puede ser representado en enunciados verdaderos, a pesar de que los hechos son interpretados en un lenguaje que es siempre ‘nuestro’ lenguaje. El mundo mismo no nos impone ‘su’ lenguaje; no habla por sí mismo y cuando ‘responde’ es sólo en sentido figurado”* (2003, 26-27). La realidad, es decir, un mundo que es 'para nosotros', los hablantes, viene a tomar el lugar del mundo de las apariencias del kantismo.



Esta diferencia va de la mano de la distinción entre lo ‘real’ y lo ‘existente’. La ‘realidad’ corresponde al conjunto de hechos constatables, al conjunto de estados de cosas enunciados como verdaderos, es decir, lo ‘real’ es producto de procesos de comprobación, justificación y aprendizaje que dependen del lenguaje; por su parte, lo ‘existente’, corresponde a los objetos o referentes con los cuales los actores entran en contacto en el trato cotidiano, y se les aparecen como objetos que se ‘resisten’ a su manipulación. Los objetos o los referentes existen sin que por ello posean un sentido u objetividad establecida de por sí, una esencia interna al que el habla debe corresponder. “...la ‘existencia’ –que se experimenta en el trato práctico como algo que se nos resiste de todo aquello contra lo que, en un mundo de riesgos, ‘chocamos’ y con lo cual debemos ‘habérmolas’ o ‘arreglárnolas’ continuamente [...] Por lo que en el ‘existir’ (Bestehen) de los estados de cosas se pone de relieve también, de forma indirecta, la ‘existencia’ (Existenz) de los pertinaces objetos (o la facticidad de las circunstancias sorprendentes)” (Habermas 2003, 27). Con estas determinaciones, Habermas no quiere abandonar la suposición del giro lingüístico de que la mediación del lenguaje es inevitable para el trato con la realidad, sino sólo matizarla por medio de la introducción de una instancia de objetos existentes; de ahí que aclare que lo ‘existente’ no tiene por sí mismo una esencia que se nos muestra directamente sino que el trato cotidiano con estos objetos, incluso cuando se nos resisten, está interpretado por medio de enunciados validados para describirlos “La ‘ductibilidad’ o ‘resistencia’ de los objetos sobre los que se habla está ya elaborada en enunciados verdaderos” (2003, 27).

Este concepto de realidad posee una relación interna con el concepto de verdad, en tanto el primero corresponde a la totalidad de hechos constatables. En la medida que la verdad de los enunciados se desempeña lingüísticamente, no es posible establecer un corte entre lenguaje y realidad, ambos forman una unidad indisoluble para los hablantes. “Sólo podemos explicar lo que es un hecho con ayuda de la verdad de un enunciado sobre hechos; y lo que es real sólo podemos explicarlo en términos de lo que es verdadero” (Habermas 2002a, 237), pero, a la vez, sólo puede fundamentarse la verdad de las creencias con ayuda de otras creencias y enunciados. La forma en que se producen

estos enunciados válidos, serán tratados en la sección siguiente, dedicada a la pretensión de validez de verdad.

Con estas modificaciones respecto al concepto de mundo como la totalidad de objetos que existen independientemente y que es común para todos, Habermas pretende escapar a los problemas relativistas de su teoría. En la medida de que, por debajo de las distintas aperturas lingüísticas en que los hablantes se encuentran ya siempre, se encuentra la estructura formal de un mundo de objetos que existen independientemente del lenguaje y que los hablantes consideran común, los hablantes pueden llegar a entenderse. En tanto comparten una instancia intermedia entre el saber de fondo de cada uno de los hablantes, se asegura que hablen de lo mismo pese a las distintas interpretaciones que hagan de aquello sobre lo que hablan. *“La referencia al mundo que efectúa un lenguaje proposicionalmente diferenciado que satisface las funciones expositivas, obliga a los sujetos capaces de lenguaje y acción a proyectar un sistema común de referentes que existen independientemente, sobre los cuales se forman creencias y en los cuales pueden influir intencionalmente”* (Habermas 2003, 42).

Sin la presuposición de un mundo objetivo común, las interpretaciones divergentes, producto de la pertenencia a mundos de la vida distintos, concluirían en la imposibilidad de la práctica comunicativa porque la emisión de uno resultaría absurda para el otro, o bien, en la proyección de una interpretación sobre la otra, sin considerar las diferencias entre las presuposiciones de uno y otro. *“El entendimiento no puede funcionar sin que los participantes se refieran a un único mundo objetivo y con ello estabilicen el espacio público intersubjetivamente compartido del que puede diferenciarse todo lo meramente subjetivo”* (Habermas 2002a, 240). El mundo objetivo común, asegura a los hablantes un marco formal de referencias al mundo, que posibilita el entendimiento y la acción coordinada sobre este mundo.

La presuposición del mundo objetivo común no es revisable, es decir, no puede ser cuestionada por los hablantes, en tanto es una suposición inevitable que hace posible todo tipo de enunciados y experiencias coherentes en el mundo. Sin esta presuposición, los enunciados que se realizan para determinar lo real, es decir, las afirmaciones

evaluadas como verdaderas, carecerían de objetos a los cuales referir. La presuposición de mundo hace posible el uso del lenguaje orientado al entendimiento *“La suposición de un mundo objetivo común proyecta un sistema posible de referencias al mundo y con ello posibilita las intervenciones en el mundo y las interpretaciones de algo en el mundo. La suposición de un mundo objetivo común es ‘trascendentalmente’ necesaria en el sentido de que no puede ser corregida a través de unas experiencias que, sin tal suposición, no podrían darse. Los contenidos de las descripciones sufren, por supuesto, revisiones fundamentadas; pero no es así con la suposición del mundo objetivo, es decir, con esa proyección formal de una totalidad de objetos identificables en general (en cualquier caso, esta proyección no será revisable mientras nuestras formas de vida se hallen marcadas mediante los lenguajes naturales por la conocida estructura proposicional)”* (Habermas 2003, 41)

#### **III.4.2. Sobre la pretensión de validez incondicionada de verdad y la orientación de la razón a trascender lo condicionado**

Habermas ha distinguido entre el mundo objetivo común, como la totalidad de objetos que existen de forma independiente, y la realidad, como la totalidad de afirmaciones constatables, el conjunto de estados de cosas que se considera verdaderos. El primero cumple la función de ofrecer el sistema de objetos a los cuales los hablantes pueden referir en sus actos de habla, estos objetos existen por sí mismo, con independencia del lenguaje, pero no poseen propiedades intrínsecas que sean intuitibles directamente.

Pese a la existencia de este mundo de objetos independientes, los hablantes siguen utilizando enunciados para interpretar y coordinar sus acciones, es decir, siguen manteniendo una relación con el mundo mediada lingüísticamente; la determinación de aquello que corresponde a lo real, es decir, aquellas afirmaciones que se consideran válidas, sigue requiriendo el uso de justificaciones y contenidos que están enraizados en mundos de la vida concretos. *“Los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo pueden dirigirse hacia lo intramundano desde el horizonte de su respectivo mundo de la vida*

[...] *Los contextos del mundo de la vida y las prácticas lingüísticas en las que los sujetos socializados se hallan ‘ya siempre’, abren el mundo desde la perspectiva de tradiciones y costumbres constituidoras de sentido. Los miembros de una determinada comunidad de lenguaje experimentan todo lo que les sale al encuentro en el mundo a la luz de una precomprensión ‘gramatical’ adquirida por socialización, no como objetos neutrales”* ( Habermas 2003, 32).

En este sentido, pese a la existencia de objetos independientes que les son dados como comunes a los hablantes, las descripciones que hacen de ellos, son variables, y por tanto, la objetividad del mundo sigue dependiendo de que a los hablantes les siga dado como ‘idéntico para todos’. *“La objetividad del mundo, esta objetividad que suponemos en el habla y en la acción, está tan fuertemente imbricada con la intersubjetividad del entendimiento sobre algo en el mundo que no podemos burlar ni ir más allá de este nexo, es decir, no podemos escapar del horizonte de nuestro mundo de la vida intersubjetivamente compartido, un horizonte que se nos abre a través del lenguaje”* (Habermas 2003, 44).

Si los enunciados que determinan aquello que es real y por tanto objetivo, aquellos enunciados que afirman hechos verdaderos, no pueden ser confrontados directamente con la realidad, la determinación de en qué consiste lo real sólo puede hacerse por medios discursivos. Ya no es posible sostener la verdad de un enunciado como la correspondencia con algo en el mundo, pues ello implicaría *“...salirse del lenguaje con el lenguaje. Evidentemente no podemos comparar la expresión lingüística con un trozo de realidad ‘desnuda’ o no interpretada, es decir, con un referente que se sustraiga a nuestra inspección siempre presa de lo lingüístico”* (Habermas 2002a, 238); y por el carácter holístico del saber que los hablantes detentan, no existen enunciados que sean válidos por sí mismos, es decir, que no dependan o no se confronten con ningún otro enunciado.

Esta imagen de la determinación de lo real, sugiere la idea de que la verdad de un enunciado puede ser explicada en función de su coherencia con el conjunto de enunciados del lenguaje al que pertenece. Esta idea explicaría el concepto de verdad

como ‘asertabilidad justificada’, según la cual “...*la coherencia de nuestras creencias sea suficiente para explicar el significado del concepto de verdad...*” (Habermas 2002a, 238).

A esta concepción se le plantean las siguientes objeciones: si los resultados obtenidos a partir de este consenso se basan en los criterios de aceptabilidad que son válidos en un momento pueden luego resultar ser erróneos, y por tanto, las afirmaciones en algún momento verdaderas, ser finalmente falsas “...*las afirmaciones bien justificadas pueden acabar mostrándose como falsas [...] La coherencia depende de prácticas de justificación que pueden guiarse ahora por un criterio y después por otro. De ahí la pregunta “¿Por qué el hecho de que nuestras creencias dependan unas de otras, suponiendo que sea así, ofrece el menor indicio que son verdaderas?”* (Habermas 2002a, 238); o bien, los resultados corresponden a lo que es válido ‘para nosotros’, es decir, aquello que resulta válido, justificado o racionalmente aceptable, para los miembros de una comunidad de hablantes situada fácticamente, en una determinada cultura. “*El contextualismo plantea la cuestión de si- y, dado el caso, cómo- puede mantenerse en el paradigma lingüístico la intuición de que podemos distinguir, en principio, entre ‘ser verdadero’ y ‘tener por verdadero’*” (Habermas 2002a, 240).

Frente a estas críticas, Habermas debe sostener que es posible mantener la diferencia entre aquello que es válido ‘para nosotros’ y la verdad de un enunciado. Para ello debe tornar coherente el que hecho de que los procesos de justificación racional están ligados a la verdad, es decir, que los procesos de argumentación pese a ser realizados por hablantes socializados en determinados valores, pueden alcanzar la verdad, que es por definición independiente de los criterios de validez que rigen sólo en ciertos contextos.

La intuición de Habermas es que la orientación a la verdad de los procesos de justificación es una propiedad inevitable de ellos, una propiedad ‘que no pueden perder’. La verdad, en tanta pretensión de validez incondicionada, apunta siempre más allá de todos los contextos y situaciones determinadas, pese a desempeñarse en procesos de argumentación que dependen de un saber de fondo que determina condiciones de

aceptabilidad y entendimiento. La verdad adquiere entonces el carácter de una idea regulativa, que permite superar reflexivamente las situaciones hermenéuticas de partida y llegar a enunciados compartidos “...*si los procesos de justificación, incluso en los casos más favorables, ya sólo pueden conducir a una decisión sobre la aceptabilidad racional de los enunciados, pero no sobre la verdad de los mismos, entonces la orientación a la verdad –entendida ésta como una propiedad que los enunciados ‘no pueden perder’- adquiere una función regulativa irrenunciable para los procesos de justificación...*” (Habermas 2003, 29)

En el medio de los procesos de argumentación, cuando los hablantes se convencen de la justificación de una pretensión de validez, se suspende la actitud crítica que se tiene frente a la afirmación cuestionada, adquieren la convicción de que “...*conociendo todas las informaciones oportunas y después de ponderar todas las razones relevantes, han agotado el potencial de posibles objeciones contra ‘p’, ya no quedan motivos para una prosecución de la argumentación. En cualquier caso, ya no hay ningún motivo racional para continuar manteniendo una actitud hipotética frente a la pretensión de verdad sostenida respecto a ‘p’...*” (Habermas 2002a, 251). En la medida que los hablantes llegan a un acuerdo sobre la validez del enunciado, sus perspectivas inicialmente divergentes, pueden volverse idénticas, y por tanto, su mundo es descrito de la misma manera.

Pero dicha imagen del proceso de consecución de un acuerdo sobre la validez de una pretensión, descansa en el carácter ideal de sus supuestos. La imagen de un círculo de participantes máximamente inclusivo, en el que se tratan todas las objeciones relevantes, corresponde a idealizaciones que obligan a descentrar, idealmente, el contexto de participantes más allá de una comunidad determinada, para cerciorarse de la verdad del enunciado “*Este tipo de práctica argumentativa máximamente inclusiva e ininterrumpida es tributaria de la idea de una progresiva superación de los límites de las actuales formas de entendimiento, tanto en lo que se refiere a los espacios sociales, los tiempos históricos y las competencias materiales*” (Habermas 2003, 47). Esta imagen de una ‘situación ideal de habla’ establece las condiciones ideales en base a las

cuales, más allá de las limitaciones fácticas de las situaciones reales de habla, puede establecerse una afirmación como verdadera. *“Define el sentido de la verdad como una anticipación de aquel consenso al que, en condiciones ideales de conocimiento, todos los participantes en el proceso autocorrectivo de investigación deberían llegar”* (Habermas 2003, 28-29). La ‘situación ideal de habla’ anticipa y exige que los argumentos se extiendan más allá de los contextos de los mundos de la vida, y se resuelva argumentativamente su validez.

Este concepto de verdad no puede ser análogo al concepto de verdad en Kant pues, de acuerdo a Habermas, éste habría asumido que las condiciones de posibilidad de la experiencia explicaban la verdad de los juicios de la experiencia. *“Para Kant, la ‘verdad’ no es ninguna idea y no está tampoco relacionada con las ideas de la razón, porque las condiciones trascendentales de objetividad de la experiencia deben explicar al mismo tiempo la verdad de los juicios de la experiencia”* (2003, 28). En cambio, parece haber una mayor cercanía en esta noción de una ‘situación ideal de habla’, pues remite al movimiento de las ideas de la razón, que superan todo lo condicionado y apuntan a lo incondicionado

Esta imagen ideal de los procesos de argumentación no implica la aceptación de la verdad como ‘asertabilidad justificada’, lo que se determina como verdadero no lo es como resultado de un consenso alcanzado, sino que el consenso se obtiene porque el enunciado es verdadero *“...un enunciado encuentra el asentimiento de todos los sujetos racionales porque es verdadero; pero no es verdadero porque pueda constituir el contenido de un consenso idealmente alcanzado”* (Habermas 2003, 46). Tampoco implica que el resultado obtenido en un proceso de argumentación, incluso aquel se acerca más a la situación ideal de habla, sea una verdad definitiva e inmodificable, pues un cambio en las condiciones epistémicas pueden llevar a mostrar como falsa la verdad de un enunciado idealmente justificado. Por el contrario, el concepto de situación ideal de habla, implica una imagen falibilista del procesos justificación, que deben permanecer siempre abiertos y ser máximamente inclusivos” *El proceso de argumentación como tal debe permanecer abierto a todas las objeciones relevantes y a*

*todas las correcciones y mejoras de las circunstancias epistémicas”* (Habermas 2003, 47)

Sólo bajo estas suposiciones idealizadas, de un contexto de justificación ampliado indefinidamente, la verdad puede cumplir su rol regulativo. Opera como una suposición inevitable de toda justificación racional, que orienta la obtención de conocimiento más allá de los límites de tradiciones y saberes válidos en un determinado contexto cultural. *“...las pretensiones de verdad –en tanto que pretensiones de validez incondicionada- desarrollan, bajo las condiciones epistémicas de su posible justificación, una fuerza explosiva dentro de las relaciones de entendimiento en cada caso existentes. El reflejo epistémico de la incondicionalidad es la revalorización ideal del público crítico en una instancia “última””* (Habermas 2003, 45)

Con las suposiciones pragmático-formales de un mundo objetivo común y la idea de verdad, puede Habermas superar las dificultades relativistas en que había caído su teoría. Con el mundo objetivo común los hablantes proyectan un sistema común de referentes, que existen independientemente (más allá de la función de apertura del lenguaje), pero que no poseen propiedades intrínsecas a la que el lenguaje deba corresponder. Sobre este sistema de referentes los hablantes se forman creencias y actúan, pero aquello que es real sólo se determina por medios internos al lenguaje, por medios de la justificación de la validez de la verdad de las afirmaciones hechas sobre los referentes, es decir, el mundo objetivo no ‘prejuzga’ las definiciones conceptuales que se hacen sobre los objetos.

Con la presuposición pragmático-formal de un mundo objetivo, Habermas logra dos rendimientos respecto a los supuestos que la teoría no había logrado integrar coherentemente. Por una parte, puede aceptar sin mayor problema el carácter holístico del significado, es decir, que está determinado por un conjunto de relaciones con otros significados, un plexo de remisiones que conforman el saber de fondo del mundo de la vida y, a la vez abandonar el supuesto de la identidad del significado mediante la



suposición de un significado literal de los actos de habla (es decir, que sus propios componentes expresan de forma unívoca su significado).

El holismo puede aceptarlo pues al introducir el mundo objetivo garantiza una instancia externa que se da como una y la misma para los hablantes y sobre la cual ellos proyectan sus descripciones, asumiendo que, pese a las diferencias de interpretación, el mundo es uno y el mismo. Por ello mismo, no requiere un suponer un significado literal, pues, pese a que el significado se desplace de acuerdo a los contextos, la suposición de un mundo objetivo común permite que los hablantes lleguen a un entendimiento sobre sus emisiones, inicialmente incomprensibles. *“Los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima de las fronteras de mundos de la vida divergentes, ya que con la mirada puesta en un mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados, es decir, por su validez incondicionada.”* (Habermas 2003, 33).

Pese a introducir el mundo objetivo común como la totalidad de objetos que existen independientemente, el trato con el mundo sigue estando mediado por un conjunto de signos que abren el mundo. Los hablantes se entienden y actúan sobre los objetos que existen independientemente siempre desde el horizonte de su respectivo mundo de la vida, se encuentran ya siempre en un mundo estructurado simbólicamente, a partir de un saber de fondo que se plasma en tradiciones y costumbres. Lo real, aquellos hechos que se afirman verdaderos, no se determina por medio de una intuición directa de los objetos, sino en el medio de procesos de justificación de la pretensión de verdad de las afirmaciones.

Dado que los procesos de consecución del entendimiento están situados en mundos de la vida concretos, los hablantes hacen uso de estándares dados culturalmente, que determinan ciertas condiciones de aceptabilidad para considerar válidas las afirmaciones. La consecución de un entendimiento sobre la verdad de una afirmación, no puede reducirse al consenso en base a la coherencia de las afirmaciones con el conjunto de otras creencias que se sostienen en la situación de habla. La verdad es una idea reguladora que se sostiene más allá de los que es válido en un determinado

contexto, la verdad trasciende los contextos dados. Aquí se hace valer la idealización de una ‘situación ideal de habla’, en la cual, sólo es verdadero aquel enunciado al que se llega en un consenso en el que se han aceptado todas las contribuciones relevantes y han participado todos los actores.

De este modo, la suposición de un mundo objetivo común se complementa con el concepto de verdad. Sólo porque se sostiene que existe una instancia independiente del lenguaje, donde se encuentran los referentes de los enunciados, es posible tener un punto con el cual confrontar los enunciados, porque la verdad de las afirmaciones sobre estados de cosas en el mundo supone que estos objetos existen. Ello hace posible que las afirmaciones consideradas válidas en un contexto puedan suponer una validez que trasciende su origen, porque la verdad no pretende ser sólo una creencia sino un saber objetivo, es decir, que es válido más allá de las fronteras del mundo de la vida. *“La orientación a la verdad incondicional que obliga a los participantes en la argumentación a suponer condiciones ideales de justificación y los lleva a un descentramiento progresivo de su comunidad de justificación es un reflejo de aquella otra diferencia, indispensable en el mundo de la vida, entre creer y saber. Una diferencia que se apoya en la suposición, enraizada en el uso comunicativo del lenguaje, de un mundo objetivo único”* (Habermas 2002a, 252).

Respecto a los problemas asociados al carácter formal de la teoría, al introducir el mundo de la vida como una instancia constitutiva del entendimiento, hacía imposible un análisis de esa instancia, debido al carácter holístico e incuestionable del saber de fondo en que consiste el mundo de la vida; este saber de fondo permite a los hablantes comprender las emisiones y alcanzar entendimiento sobre la base de condiciones de aceptabilidad válidas por convención. Al sostener el mundo objetivo común como una instancia independiente del lenguaje, y por tanto, garantizar los hablantes hablen sobre ‘lo mismo’ aún cuando las interpretaciones que hacen sobre ello varían, ya no es necesario apelar a un saber de fondo para explicar el entendimiento. El mundo de la vida no tiene primacía por sobre las condiciones de uso del lenguaje como explicación de la comprensión de los actos de habla y la consecución del entendimiento pues los hablantes

distinguen entre un mundo objetivo común y la forma en que se interpreta ese mundo. Ya que el entendimiento puede producirse sin necesidad de estar determinado por el saber de fondo, puede este analizarse bajo la perspectiva del uso de las condiciones pragmáticas del lenguaje, es decir, es susceptible de ser formalizado en enunciados finitos que reconstruyen una competencia universal.

De este modo, más allá de la relación mediada lingüísticamente que los hablantes tienen con el mundo, más allá de que los hablantes se encuentran ya siempre en un mundo abierto desde tradiciones y costumbres que aseguran una comprensión previa de él, los hablantes pueden entenderse por encima de sus respectivos mundos de la vida. El mundo objetivo, como el sistema de la totalidad de los referentes que existen independientemente, y que son dados como los mismos, para los hablantes, asegura una instancia por debajo de la comprensión lingüística que orienta a los hablantes. Pese a las distintas interpretaciones sobre objetos o acontecimientos, el referente sigue siendo el mismo.

Ello va de la mano con un concepto de verdad que permite a los hablantes suponer que aquello que se determina como válido en procesos de justificación, pese a realizarse bajo los criterios de aceptabilidad de su respectivo mundo de la vida, puede ser verdadero, en la medida que ha considerado todos los posibles argumentos. La verdad aparece como una idea regulativa que orienta los procesos de justificación hacia una situación ideal de habla, y que, por tanto, lleva a superar los límites de mundos de la vida.

### **III.4.3. Sobre la suposición pragmática de racionalidad de los actores y la idea de libertad como un postulado de la razón práctica**

En base a las ideas de un mundo objetivo común y la idea de verdad, Habermas logra hacer posible algo así como una comunicación universal, basada en ciertos presupuestos pragmáticos que son necesarios e inevitables para los hablantes., “...una comunicación que pueda superar los límites de los mundos de la vida particulares. Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de

*partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida”* (Habermas 2003, 44).

Habermas introduce la racionalidad de los hablantes como otra presuposición pragmático-formal, de modo de resolver otro problema asociado al relativismo, *“Forma parte de la autocomprensión de los sujetos que actúan comunicativamente que tomen posiciones racionalmente motivadas respecto a las pretensiones de validez; los actores presuponen mutuamente que actúan efectivamente por razones justificables por medios racionales”* (2003, 37-38). En la medida que cada actor ejecuta sus actos de habla desde un mundo de la vida, con un lenguaje y un saber de fondo determinado, las emisiones de hablantes insertos en un mundo de la vida distinto deben resultar absurdas o sin sentidos, en la medida que no comparten la misma ‘gramática’, las mismas tradiciones y convenciones. Esto arruinaría la posibilidad de comunicación, en la medida que los patrones de interpretación y comunicación pueden ser distintos, los hablantes podrían considerarse irracionales los unos a los otros.

Habermas debe sostener que la racionalidad es una presuposición que se atribuyen unos a otros los hablantes, más allá de que las emisiones se les aparezcan como sin sentidos o incomprensibles; producto de estas diferencias en la comprensión, los hablantes podrían considerar irracionales a los otros y abandonar la situación comunicativa, pues es imposible el entendimiento. Por ello, pese al significado divergente de sus emisiones, los hablantes se deben presuponer racionalidad para esperar la explicación de sus emisiones. *“Esta suposición afirma que un sujeto que actúa intencionalmente está en situación, bajo las circunstancias apropiadas, de dar una razón, más o menos plausible por la cual se ha comportado o se ha expresado (o ha dejado de hacerlo) de esta forma y no de otra. Las expresiones incomprensibles y extrañas, extravagantes o enigmáticas provocan una demanda de explicaciones que es inevitable en la acción comunicativa y, por ello, desencadenan reacciones de sorpresa”* (2003, 34).

La comparación con la idea kantiana de libertad da lugar a equívocos. Kant define la libertad como la capacidad del sujeto de determinar su voluntad por medio de

máximas; en este sentido, la idea de libertad tiene su uso posible en la razón práctica, es decir, se trata de la voluntad que se guía sólo por medio de aquellas leyes morales que pueden ser universalmente válidas. Mientras Kant se limita a razones prácticas y morales, la suposición de racionalidad abarca todo el ámbito de la comunicación, es decir, razones epistémicas, puntos de vistas éticos, indicadores para la sinceridad de los hablantes.

Para Kant, la idea de libertad era realizable *a priori*, en el ideal de un reino de los fines al que los sujetos racionales deben aspirar, donde serán considerados con la dignidad máxima, de acuerdo a una legislación basada en el imperativo categórico. La idea de libertad tiene el sentido categórico de una obligación, de hacer realidad el reino de los fines a través de las propias acciones y tiene el sentido trascendental de una certeza, que el reino de los fines es posible de ser fomentado por las acciones morales, se sabe *a priori* que es posible la realización de dicha idea práctica. Respecto a este aspecto, la suposición de racionalidad no permite analogías directas: la racionalidad no es una obligación *“Incluso con relación al comportamiento moral o legal, la suposición de racionalidad no tiene el sentido de que el otro se sienta obligado a seguir la norma; se le imputa sólo un saber respecto a lo que significa actuar autónomamente”* (Habermas 2003, 37).

En cambio, la idea de libertad y la suposición de racionales, comparten la certeza de que ambas son posibles y se exigen pese a que nunca serán cumplidas. *“...los seres racionales se entienden como actores que actúan por buenas razones. Con respecto a la acción moral poseen un saber a priori de la posibilidad de realizar la idea de libertad. También en la acción comunicativa partimos tácitamente del hecho de que todos los participantes son actores responsables”* (Habermas 2003, 37). Sin embargo, esta es una suposición que se puede ver defraudada a posteriori, es decir, los hablantes perciben frecuentemente que las acciones no siempre se inspiran por motivos racionales. En este sentido empírico, la suposición de racionalidad es tan contrafáctica como la idea de libertad. *“La suposición de racionalidad es, de todas formas, un supuesto refutable, no un saber a priori. “Funciona” ciertamente como una presuposición pragmática*

*repetidamente acreditada que es constitutiva en general para la acción comunicativa; pero en casos individuales puede verse defraudada” (Habermas 2003, 39).*

Pese a ello, los hablantes se atribuyen unos a otros, necesariamente, racionalidad. En la práctica comunicativa se neutraliza este carácter falible de la suposición de racionalidad pues, en el caso contrario, en caso de que el hablante fuese considerado irracional sólo en función de la incomprensibilidad de sus emisiones, no tendría sentido participar en situaciones comunicativas. Incluso los casos en que las emisiones de uno se le aparecen como incomprensibles para otro, se vuelven experiencias reflexivas en las que los hablantes buscan el entendimiento por medio de la revisión de sus presupuestos comunicativos y la búsqueda de procesos de traducción. *“Lo incomprensible de una conducta opaca o la interrupción de la comunicación es una experiencia comunicativa de tipo reflexivo. En estos niveles, una suposición de racionalidad, si bien no puede ser desmentida como tal, sí que puede ser refutada de forma indirecta” (Habermas 2003, 40).*

Si el entendimiento y los planes de acción conjuntos han de ser posibles, los hablantes han de poder orientarse por pretensiones de validez, más allá de las fronteras de cada mundo de la vida, más allá de que las emisiones de uno le resulten un sin sentido al otro.

En situaciones de este tipo, en vez de abandonar la comunicación, en tanto las emisiones de uno se tornan incomprensibles para el otro y el propio actor resultar irracional, la suposición pragmática de racionalidad viene a hacer posible, al menos en principio, el entendimiento, para luego defraudar esta expectativa *“Aquí la idealización consiste en una **abstracción provisional de las divergencias**, las diferencias individuales y los contextos limitadores. Sólo cuando estas divergencias superan el ancho de banda tolerado se producen interferencias en la comunicación que, en casos extremos, pueden provocar la interrupción de la misma. Frente al modo de comprensión kantiano, aquí se hace valer un sentido platónico de idealización. Mientras no se alcanza el límite en el que la discrepancia entre el ideal y su incompleta realización resulta demasiado profunda, los participantes, en la **medida en que mantienen una actitud realizativa**, se*

*hallarán inmunizados ante los defectos e imperfecciones empíricamente observables”* (Habermas 2003, 43). La suposición de racionalidad debe neutralizar la posibilidad de que los hablantes, enfrentados a otros dotados de interpretaciones del mundo divergentes, abandonen la comunicación por considerar este saber irracional e incomprensible.

#### **III.4.4. Sobre la suposición del discurso racional como el foro último de toda justificación normativa y la idea del reino de los fines.**

La pretensión de verdad no es la única pretensión de validez que se pone en juego en el discurso racional. Junto con los enunciados asertóricos y afirmaciones, los actores llevan a cabo actos de habla regulativos, como advertencias, exigencias o consejos. Con ellos los hablantes se refieren a la validez normativa de ciertas conductas, que se vuelven obligatorias para los hablantes. Para ello se basan en costumbres, instituciones y reglas que son compartidas por hábito o bien, porque se las considera legítimas. En este tipo de acción, si bien los hablantes hacen referencia a cosas en el mundo objetivo común, se centran en referir a acciones y normas que pertenecen al mundo social.

Este mundo social corresponde a un sistema de referencia análogo y complementario al del mundo objetivo: mientras el mundo objetivo se da como una totalidad de referencias posibles comunes, el mundo social se entiende como “...*la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Igual que el “mundo objetivo”, este sistema de referencia es también una suposición necesaria que está gramaticalmente unida al uso regulativo del lenguaje (en lugar del uso constatativo)*” (Habermas 2003, 50). De esta forma, los hablantes toman aquella porción del mundo de la vida que es relevante para llevar a cabo actos regulativas o normativas, a fin de tematizarlas en las situaciones comunicativas

A estos dos mundos se agrega el mundo ‘interior’ o ‘subjetivo’, que corresponde a la totalidad de las vivencias del hablante. Sin embargo, este tercer mundo no puede ser considerado un sistema de referencia análogo a los otros dos, porque sólo el hablante

tiene acceso a él “*Todas mis’ vivencias son subjetivamente ciertas; no requieren ser identificadas como datos objetivos o como expectativas normativas*” (Habermas 2003, 51)

En el caso de los enunciados normativos, su validez descansa en la norma que los funda, por ello su validez no es directamente incondicionada como en el caso de los enunciados descriptivos, sino que varía con el trasfondo de los cuales extrae la norma su legitimidad. Pese a ello, existen normas que poseen una pretensión universal, reclaman el asentimiento de todos los posibles involucrados, de todos los sujetos capaces de lenguaje y acción, más allá de los límites históricos y culturales de contexto social. Ello conlleva la idea de una comunidad infinita en la que rigen sólo las normas que son aceptadas por todos, una comunidad moral, “*La idea de una comunidad completamente ordenada moralmente implica por ello la ampliación contrafáctica del mundo social en el que ahora nos encontramos hasta un mundo completamente inclusivo de relaciones interpersonales bien ordenadas: todos los seres humanos devienen hermanos*” (Habermas 2003, 52).

Al igual que la idea kantiana de un reino de los fines, sería un error pretender hipostasiar el concepto de un mundo social, pero si ha de tomarse como una suposición necesaria en los espacios comunicativos. En vez de un reino de los fines, el mundo social apunta a la imagen de una ampliación y progresiva vinculación de los distintos mundos sociales, para resolver sus diferencias valorativas. “*Las partes en disputa aprenden a relacionarse mutuamente en un mundo común construido, de modo que pueden juzgar y resolver de forma consensuada las acciones **controvertidas a la luz de los estándares valorativos concordantes** [...]. Las perspectivas iniciales de los participantes, enraizadas en el mundo de la vida respectivo, van “descentrándose” cada vez con más fuerza –como dice Piaget- a medida que el proceso de interrelación mutua de perspectivas se acerca al valor límite de la inclusión completa*” (Habermas 2003, 53). En la medida que los hablantes se relacionan y ponderan las orientaciones valorativas que rigen en cada contexto o comunidad, a la luz del criterio del principio moral, según el cual “*...sólo obtienen reconocimiento aquellas normas que son*



*igualmente buenas para todos*” (Habermas 2003, 53), sus resultados son normas que, en un nivel mayor de abstracción, o más descentradas respecto a sus mundos de la vida, son válidas para todos los involucrados.

El discurso moral pretende regular los conflictos entre convicciones valorativas discordantes, por medio de la consideración imparcial de cada una de ellas, ampliando las orientaciones valorativas en el sentido de un descentramiento de perspectivas, el cual es un proceso guiado por la exanimación cognitiva de las normas, que apunta a un universalismo igualitario.

Aquí se muestra la relevancia del presupuesto pragmático de racionalidad de los hablantes. Este procedimiento de argumentación moral es posible si las diferencias en la comprensión que los contextos del mundo de la vida hacen valer en cada instante y las distintas condiciones de aceptabilidad de la validez de las normas, no son suficientes para arruinar el proceso de consecución del entendimiento pues, en caso contrario, al hablante le tendrían que parecer incomprensibles o irracionales las orientaciones valorativas del otro. La presuposición pragmático formal de racionalidad asegura que, pese a las diferencias contextuales, exista una orientación al entendimiento, el entendimiento ‘tiene que’ ser posible en principio, aunque en el transcurso de la discusión se demuestre que el hablante no tiene intención de serlo, pero las diferencias lingüísticas no tienen que prejuzgar de antemano la posibilidad de llevar a cabo la argumentación.

Gracias al examen cognitivo de las argumentaciones, se produce un uso cooperativo del discurso en el que los participantes pretenden convencerse mutuamente, en el sentido de aquellas pretensiones de validez justificadas racionalmente. *“En la medida en que prosiguen su acción comunicativa cotidiana en el nivel reflexivo de pretensiones de validez tematizadas, los participantes se orientan siempre por el objetivo del entendimiento, ya que un proponente sólo puede ganar el juego si convence a su oponente de la legitimidad de su pretensión de validez. La aceptabilidad racional del enunciado correspondiente se fundamenta en la fuerza de convicción del mejor argumento”* (Habermas 2003, 54). Es la toma de posición en función a los argumentos

que cada hablante entrega, lo que conduce a un acuerdo racionalmente motivado por parte de todos aquellos que participan en el discurso público.

Para que este proceso de argumentación moral cumpla este fin universalista, Habermas sostiene que se deben satisfacer cuatro presuposiciones pragmáticas.

- a) *"Carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer valer una aportación relevante*
- b) *Igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia*
- c) *Exclusión del engaño y la auto-ilusión: los participantes deben creer lo que dicen*
- d) *Carencia de coacciones, ya que ellas impiden que el mejor argumento salga a la luz"* (Habermas 2003, 56)

Estas presuposiciones pretenden asegurar que se traten todos los intereses y orientaciones valorativas con imparcialidad y, al mismo tiempo, que no se excluyan participantes por problemas de interpretación, es decir que los hablantes "...estén hermenéuticamente abiertos y sean sensibles frente a la comprensión que de sí mismos y del mundo tienen los otros" (Habermas 2003, 56).

Dichas presuposiciones tienen un carácter contrafáctico, es decir, apuntan, al igual que en el caso de la verdad, a una situación ideal de habla "*La validez de un enunciado moral tiene el sentido epistémico de que sería aceptable bajo condiciones ideales de justificación*" (Habermas 2003, 60), que se contraponen con las distintas asimetrías que se perciben en los discursos, como habilidades comunicativas, la presencia de prejuicios, la orientación estratégica de ciertos hablantes. Pese a ser contrafácticas, son también operativamente eficaces en el comportamiento de los hablantes; en tanto suposiciones que los hablantes toman como punto de partida de los procesos de argumentación, operan en el medio de los discursos como ideales que permiten la autocorrección de los discursos, de sus normas de funcionamiento cuando no

es suficientemente representativo, para mejorar las bases informativas sobre las que se discute.

Al igual que en el caso de la idea regulativa de verdad, los resultados de los procesos de argumentación moral poseen un carácter falibilista. En el largo plazo, no hay un argumento que pueda sostenerse como plenamente convincente, que pueda ser considerado definitivo; lo que se considera bien fundamentado puede resultar, en el largo plazo, falso. Lo que otorga un grado de certeza o de confianza en los resultados del discurso racional son las condiciones del proceso que lleva al acuerdo sobre la validez de la norma “... *la calidad del procedimiento por el que nos cercioramos discursivamente sobre la verdad es lo único que fundamenta la expectativa racional de que en el discurso estén efectivamente disponible –y que al final “cuenten”- las mejores informaciones y razones de entre todas las accesibles*” (Habermas 2003, 59). Cuando se hace evidente que se discrimina o se excluye a ciertos participantes, el resultado de lo acordado puede ser considerado inválido.

De este modo, las presuposiciones pragmáticas de la argumentación moral y la suposición pragmático-formal de un mundo social compuesto por normas consideradas legítimas por los hablantes, permiten establecer una pretensión de validez normativa que reclama incondicionalidad “...*una pretensión de validez absoluta debe poder justificarse en foros cada vez más amplios, ante públicos cada vez más extensos y competentes y siempre contra nuevas objeciones*” (Habermas 2003, 59). Estas presuposiciones hacen posible una progresiva y continua expansión del mundo social por medio de la argumentación moral, es decir, de un descentramiento de los criterios de aceptabilidad con la cual los hablantes evalúan la validez de las normas, que los lleva más allá de las fronteras de los mundos de la vida situados históricamente.

A diferencia de la pretensión de verdad, cuya validez no se agotaba en la asertabilidad justificada, es decir, la verdad no podía igualarse al consenso en una situación comunicativa, en el caso de la pretensión de validez normativa ella depende del consenso racional al que alcanzan los hablantes, pero sus resultado debe quedar abierto a correcciones y a la ampliación indefinida de sus límites. “...*si la ‘corrección o*

*rectitud moral’, a diferencia de la ‘verdad’, se agota en su sentido en la aceptabilidad racional, nuestras convicciones morales deben quedar confiadas, finalmente, al potencial crítico de la autosuperación y del descentramiento; un potencial que está incorporado –junto con la ‘inquietud’ que se deriva de aquella anticipación idealizante– en la práctica de la argumentación y en la práctica de la argumentación y en la autocomprensión de los que participan en ella” (Habermas 2003, 60)*

### **III.5. Conclusiones**

La exposición seguida hasta aquí de algunos de los aspectos centrales de la obra de Habermas, ha pretendido mostrar cómo, a partir de ciertos supuestos problemáticos de la teoría y las posteriores críticas recibidas, han obligado a este autor a introducir algunas modificaciones en su teoría.

El proyecto habermasiano intentaba explicar el uso del lenguaje por parte de hablantes, como medio de expresión y medio de coordinación de la acción, desde la perspectiva de la reconstrucción de aquellas condiciones que los hablantes debían cumplir para llevar a cabo actos de habla. Bajo esta perspectiva, se trataba de la reconstrucción de aquella competencia comunicativa que todo hablante competente posee y que, bajo la perspectiva de los hablantes de un lenguaje, son necesarias e irrebasables. Estas condiciones serían universales, más allá de las diferencias entre idiomas y lenguas, se postula existencia de una estructura común, un lenguaje universal; ello posibilitaba el objetivo de que esta reconstrucción tuviese un carácter formal, es decir, se tratara de la clarificación de reglas de uso y no de las diferencias materiales que en cada contexto se imponen a los hablantes.

El uso de estas condiciones universales del lenguaje permite a los hablantes estructurar espacios de acción entre actores, donde exponen estados de cosas en el mundo objetivo, evalúan la validez de las normas del mundo social, o hacen accesibles las vivencias del mundo subjetivo de cada actor. Los hablantes competentes que dominan estas condiciones universales son capaces de lograr entendimiento

intersubjetivo con otros hablantes, es decir logran la comprensión de sus actos de habla y la aceptación de la validez de la relación que intentan establecer por medio de sus actos.

El carácter universal y necesario de las presuposiciones del uso del lenguaje orientado al entendimiento, permitían a Habermas sostener una analogía con las condiciones de la experiencia posible. La investigación sobre la constitución de la experiencia se traduce en una investigación pragmático-trascendental de las condiciones de las condiciones para el desempeñar argumentativamente las pretensiones de validez que se ponen en juego en los actos de habla. Habermas establece que, tras el giro lingüístico, la experiencia puede ser entendida en términos de emisión y comprensión de manifestaciones simbólicas en situaciones de habla; la analogía con las condiciones de la experiencia posible se traduce en las condiciones del entendimiento posible.

En la medida que las presuposiciones del uso del lenguaje orientado al entendimiento permiten estructurar los procesos de habla y determinar el uso exitoso de las emisiones, estas presuposiciones adquieren un rol generativo, en cierto modo análogo al rol constitutivo de las categorías de la facultad del entendimiento kantiano. Tras el giro lingüístico, el entendimiento discursivo es la categoría central para explicar la experiencia cotidiana: *“La expresión ‘situación de entendimiento posible’, que en esta perspectiva correspondería a la expresión ‘objeto de la experiencia posible’, muestra ya, sin embargo, que la obtención de las experiencias que hacemos en los procesos de comunicación es secundaria frente a la meta de entenderse, a la que sirven esos procesos. Las estructuras universales del habla han de investigarse ante todo bajo el aspecto de entendimiento, no bajo el aspecto de experiencia”* (Habermas 2001, 323). Esta analogía, con la exposición de la tesis, se mostraría insostenible debido a los supuestos de la teoría habermasiana. Ello llevaría a Habermas a modificar la analogía de los presupuestos pragmáticos de la acción comunicativa: ya no se tratarían de conceptos análogos las condiciones de la experiencia posible sino que corresponderían a ideas de la razón.

El análisis de *¿Qué significa pragmática universal?* le permitía a Habermas identificar dos dimensiones de los actos de habla, la dimensión ilocucionaria y el

componente proposicional. Su análisis se centraba en la capacidad del componente ilocucionario el cual explicaba la dimensión interactiva del lenguaje. Gracias al componente ilocucionario, los hablantes ponen en juego pretensiones de validez que desempeñan por medio de razones que apuntan a motivar al oyente a aceptar la relación que el hablante quiere entablar. Por su parte, el componente proposicional ocupaba un lugar menor dentro de este análisis inicial, y se lo identificaba como aquellos contenidos semánticos que permiten a los hablantes identificar por medio de descripciones el referente de un acto de habla. Un tratamiento más detallado de la función referencial de los actos de habla se daría luego en *Teoría de la acción comunicativa*.

La posibilidad de llevar a cabo un análisis formal del uso del lenguaje orientado al entendimiento, asumiendo que las condiciones a reconstruir son universales, sólo era posible por medio de la abstracción del contexto. Por medio de la introducción del supuesto del significado literal, Habermas tomaba la decisión metodológica de evitar que el contexto fuera un factor que modificará el análisis del significado del acto de habla. El supuesto de que los actos de habla poseen un significado literal, implica que su significado puede ser comprendido a partir del propio contenido proposicional del acto, los actos de habla expresan unívocamente la intención comunicativa del hablante y hacen explícitas sus condiciones de cumplimiento.

Sin embargo, este análisis que se pretendía abstraer del contexto era rápidamente problematizado a partir de los propios análisis que Habermas lleva a cabo. Habermas no podía sino reconocer que la fuerza ilocucionaria de ciertos actos, es decir la aceptación de su validez, no era analizable sólo en función de la aplicación de las condiciones universales del habla y el desempeño racional de ciertos argumentos que justifican la pretensión. A espaldas de las situaciones comunicativas, se encuentra un trasfondo de normas, convicciones reconocidas por los hablantes que, en tanto tradición y costumbre, aporta una capacidad vinculante. Esta instancia era denominada como ‘mundo de la vida’.

El paso a *Teoría de la acción comunicativa* estaba guiado por la profundización del análisis del componente proposicional y la complementación de la teoría con el

análisis del rol del mundo de la vida. Al final de dicha sección se mostraría que la analogía de los presupuestos pragmáticos de la acción orientada al entendimiento y las condiciones de la experiencia no se podía seguir manteniendo.

El análisis del componente proposicional y su función referencial, que había sido tratado superficialmente en *¿Qué significa pragmática universal?*, en *Teoría de la acción comunicativa* es abordado por medio de una tipología de acciones en la cual cada tipo de acción realiza un tipo de referencia específica en el mundo. El análisis de la función referencial mostraba que, por medio del componente proposicional, usando descripciones definidas y predicados, los actos de habla identifican algo dado en el mundo, lo interpretaban ‘como algo’. Esto mostraba la continuidad con uno de los motivos centrales del giro lingüístico, a saber, que el lenguaje es una instancia que media inevitablemente la relación con el mundo. El acceso a los objetos y acontecimientos en el mundo no es posible directamente, por medio de una intuición directa, sino sólo por medio de símbolos y signos lingüísticos. El análisis de la función referencial muestra que los hablantes no se enfrentan con hechos directamente sino con estados de cosas representados en enunciados, los estados de cosas constituyen ‘ordenaciones’ de los componentes de la situación.

Esta función de apertura del mundo por medio del lenguaje, es decir, que las situaciones y objetos que nos salen al encuentro en el mundo vengan interpretados en su ser, en su ‘como’, por el lenguaje, Lafont la llamaba la ‘tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia’. De acuerdo a esta tesis, la explicación de la referencia está mediada necesariamente por el significado, sólo la identidad del significado garantiza la identidad de la referencia.

Ahora bien, la interpretación de las situaciones sólo es posible recurriendo a otros supuestos y condiciones necesarias para el uso del lenguaje. Para ello Habermas introduce los conceptos de mundo objetivo, social y subjetivo, que conforman una estructura formal mínima para que referencia mínimo para que los hablantes organicen las situaciones. Los mundos objetivo y social están dados como mundos idénticos para los hablantes.

De este modo, la función de apertura del lenguaje garantiza no sólo que aquello que acontece en el mundo venga dotado de sentido, esté ya interpretado, sino que, el lenguaje, en tanto instancia compartida por los hablantes, garantiza la unidad de significados con la que los hablantes describen el mundo. En la medida que los hablantes comparten un conjunto de contenidos semánticos, es decir, comparten un marco categorial común, aquello sobre lo que tratan en los actos de habla es interpretado del mismo modo, el mundo se les aparece como uno y el mismo. En la medida que hay identidad de significados, hay una identidad de referentes y, por tanto, los hablantes hablan sobre lo mismo “...*en este aspecto hay que entender la **comunalidad** del mundo de la vida en un sentido radical: es previa a todo disentimiento posible, no puede ser controvertida como un conocimiento intersubjetivamente compartido, sino que lo más que puede es venirse abajo [...]. Esta **comunalidad descansa ciertamente en un saber sobre el que existe consenso, en un acervo cultural de saber que los miembros comparten**” (Habermas 1999b, 187).*

Este análisis del componente proposicional y su función referencial, era complementado con el análisis del contexto en la comprensión y aceptación de los actos de habla, bajo el nombre de mundo de la vida. Los procesos de consecución del entendimiento se producen teniendo a su espalda un trasfondo, que forma un plexo de remisiones y contenidos enlazados unos con otros, que conforman un saber de fondo, un acervo cultural, que los hablantes disponen por vía de socialización. “*El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo*” (Habermas 1999b, 179).

Este plexo de remisiones y significados sirve como un saber que permite a los hablantes identificar y describir estados de cosas, y definir los límites de la situación de habla, de manera idéntica. El mundo de la vida entrega a los hablantes patrones de interpretación transmitidos culturalmente, de acuerdo a los cuales los hablantes



interpretan las situaciones y, en la medida que han sido socializados en el mismo mundo de la vida y comparten estos patrones de interpretación,

Este saber de fondo se caracteriza por poseer una estructura holística, es decir, sus componentes se relacionan y sostienen unos con otros, de modo que forman un conjunto que no puede ser expuesto en un número finito de proposiciones. Este saber es un acervo transmitido culturalmente por vía de socialización, y por tanto, es transmitido como una serie de certezas y convicciones tradicionalmente aceptadas que, a ojos de los hablantes poseen una validez fáctica, incuestionada. *“Este fundamental saber de fondo, que tácitamente ha de completar al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las emisiones lingüísticas estandarizadas para que el oyente pueda entender el significado literal, tiene propiedades notables: se trata de un saber implícito que no puede ser expuesto en un número finito de proposiciones; se trata de un saber holísticamente estructurado cuyos elementos se remiten unos a otros; y se trata de un saber que no está en nuestra mano hacerlo consciente ni cuestionarlo a voluntad”* (Habermas 1999a, 430). Junto con ello, el mundo de la vida tiene un carácter conservador pues busca anular el riesgo del disentimiento; en la medida que los hablantes hacen uso de este saber de fondo en actos de habla, continúan reproduciéndolo. De este modo, la comprensión de todo lo que acontece en el mundo es siempre constante, no sufre interrupciones ni rupturas, todo está interpretado de forma coherente.

Estas características hacen que el saber de fondo tenga un estatuto distinto a los contenidos que los hablantes tratan en las situaciones comunicativas: el saber que conforma el mundo de la vida no puede ser puesto en cuestión ni sacarlo a la luz a voluntad. El acervo cultural conforma el marco categorial con el cual se interpreta el mundo y, por tanto, sólo puede ser puesto en cuestión cuando algún acontecimiento hace temblar su validez incondicionada, cuando la interpretación derivada de ella se hace inadecuada. Este saber no sólo interpreta el significado de aquello que acontece en el mundo ni garantiza la identidad de significados sino que también determina las

condiciones de aceptabilidad de aquello sobre lo que los hablantes se entienden, es decir, prejuzga el entendimiento al que pueden llegar los hablantes

En este sentido, el rol del mundo de la vida no puede ser descrito sólo como complementario al de la acción comunicativa para explicar el entendimiento. En la medida que el saber de fondo del mundo de la vida garantiza la comprensión de todo lo que acontece en el mundo y determina las condiciones de aceptabilidad de las pretensiones de validez entabladas, el mundo de la vida es condición de posibilidad para los procesos de entendimiento “*Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible*” (Habermas 1999b, 179).

Para los hablantes el mundo de la vida aparece como una instancia irrebasable, en la medida que se encuentra en el trasfondo de toda situación de habla, no hay una situación que no esté inserta en el mundo en la vida, opera como un fondo de recursos inagotables de interpretación para los hablantes; incluso cuando las definiciones de la situación se cuestionan, ello se hace con el saber del propio mundo de la vida, es decir, se ilumina otra sección del mundo de la vida.

Habermas intentaba compatibilizar este rol constitutivo del mundo de la vida con la capacidad de la propia acción comunicativa de alcanzar acuerdos sobre la base de presuposiciones contrafácticas, que con sus pretensiones de validez incondicionada, apuntan más allá de los contextos en los que están insertos. Para ello, entendía el significado literal de los actos de habla como relativos al saber de fondo del mundo de la vida. El carácter unívoco de los actos de habla descansa en que los hablantes comparten un mismo saber que garantiza una identidad de significados. El mundo de la vida evita los desplazamientos de los significados por medio del recurso a la familiaridad con un acervo cultural que garantiza la identidad de significados compartidos.

El desarrollo de los supuestos teóricos que Habermas había introducido en *¿Qué significa pragmática universal?* conducen a una serie de problemas que ponen en entredicho la pretensión universalista de la teoría. Estos problemas se le hacían explícitos a Habermas a la luz de las críticas que Lafont planteaba.

Los problemas que se le plantean a Habermas apuntan en primer lugar al carácter formal de la teoría. Al introducir el mundo de la vida como una instancia constitutiva de los procesos de entendimiento, ya no es posible sostener sólo un análisis formal de los procesos de entendimiento que busque reconstruir las suposiciones necesarias que los hablantes han de cumplir para generar actos de habla exitosos. Los procesos de consecución del entendimiento dependen del saber de fondo del mundo de la vida, que aporta definiciones comunes de la situación y criterios valorativos, condiciones de aceptabilidad, con la cual los hablantes evalúan la validez de las pretensiones puestas en juego. Pero el saber del mundo de la vida, por su propia estructura holística y su carácter aporético e incuestionado, no puede ser reconstruido; el saber de fondo conforma un plexo de remisiones cuyos elementos se vinculan entre sí, formando redes infinitas de asociaciones significativas, por lo que cualquier intento de formalizar este saber debe resultar estéril, por principio.

Un segundo problema está dado por la pretensión de universalidad de la teoría. De acuerdo al giro lingüístico, la relación con el mundo está mediada inevitablemente por los signos lingüísticos, en la medida que accedemos a los objetos por medio de significados y descripciones, estos se nos dan ‘como algo’, es decir, el referente sólo es accesible por medio de una interpretación. El mundo de la vida aporta un saber de fondo que permite a los hablantes interpretar y comprender el significado del acto de habla, a partir de convicciones, suposiciones compartidas. La preeminencia del significado sobre la referencia, es decir, la función de apertura del mundo que cumple el lenguaje, tiene la siguiente consecuencia: si la relación con el referente está mediada por significados, sólo la identidad de significados garantiza que los hablantes estén hablando de lo mismo, que compartan el mismo mundo. El supuesto del significado literal garantiza la identidad de significados, en la medida que anula los desplazamientos producto del contexto, y que el contenido proposicional e ilocucionario del acto de habla son suficientes para hacer comprensible el sentido del acto.

En la medida que se introduce el mundo de la vida como instancia constitutiva del entendimiento, es decir, como instancia que garantiza la identidad de los significados

y el entendimiento sobre las condiciones de aceptabilidad de las pretensiones de validez, la suposición del significado literal ya no puede sostenerse, pues no es posible abstraerse del contexto, o suponer algo así como un ‘contexto cero’ “...*la consideración de las condiciones de posibilidad del entendimiento exclusivamente desde la perspectiva de las ‘presuposiciones inevitables’ inherentes a la competencia comunicativa de los hablantes tenía que tropezar [...] con la dificultad de querer explicar el entendimiento como surgiendo de la nada, desde un contexto cero. Esta misma dificultad es la que se manifiesta en este planteamiento en forma de imposibilidad de postular un ‘significado literal’...*” (Lafont 1993, 178).

El carácter constitutivo del mundo de la vida ya no permite seguir sosteniendo la analogía entre las presuposiciones pragmáticas de la acción orientada al entendimiento, en tanto condiciones del entendimiento posible, con las condiciones de la experiencia posible, pues es el saber de fondo del mundo de la vida el que prejuzga la comprensión de lo dicho en los actos de habla, de acuerdo a la función de apertura del mundo de los patrones de interpretación, y prejuzga la validez del entendimiento en la medida que provee de hábitos y prejuicios que determinan las condiciones de aceptabilidad del entendimiento a alcanzar en las situaciones de habla. Si se intentase mantener la analogía, las condiciones posibles del entendimiento corresponderían a las categorías, prejuicios y patrones de interpretación con que el mundo precomprende todo aquello que acontece en el mundo.

Este estatuto que adquiere el rol del mundo de la vida desata las consecuencias relativistas de forma clara. Si los hablantes no comparten un mismo mundo de la vida, no comparten una misma comprensión previa del mundo, no comparten el saber de fondo que les permite interpretar de manera idéntico el referente, se siguen dos posibles alternativas: el entendimiento no es imposible por principio, pues los patrones de interpretación son distintos entre un hablante y otro, al punto de que la emisión de uno puede resultar absurda, incomprensible o sin sentido para el otro. “*Si esa idealización previa a las pretensiones universales de validez, a saber, la de la ‘identidad de significados’, no está a su vez desempeñada fácticamente, la comunicación no puede*

*desarrollar otra ‘capacidad de negación’ que el hecho de su ‘desmoronarse’*” (Lafont 1993, 223); o bien, el oyente puede interpretar la emisión del hablante de acuerdo a su propio saber de fondo, reduciendo a categorías familiares aquello que no pertenece por principio a su propio marco categorial, es decir, reproduce su propia comprensión a costa de la diferencia de la emisión del hablante. Estas objeciones alcanzan incluso a la propia teoría de Habermas, pues la reconstrucción que se pretende llevar a cabo de las presuposiciones necesarios del uso del lenguaje orientado al entendimiento, podrían ser un intento de atribuir universalidad a los supuestos básicos de la tradición occidental.

Habermas se ve conducido a introducir modificaciones en su teoría para no quedar preso en estos resultados relativistas. Habermas debe hacer plausible que los procesos de entendimiento, de acuerdo a supuestos pragmáticos, pueden superar los límites del mundo de la vida en que se sitúan. Lo que se intenta es que “...*la instancia normativa bajo cuyo control ha de situarse la apertura lingüística del mundo vuelve a ser el ‘acuerdo sustentador contrafáctico’ inherente a la praxis comunicativa cotidiana, es decir, las presuposiciones inevitables de la acción orientada al entendimiento*” (Lafont 1993, 195).

La modificación de ciertos supuestos de la teoría, van de la mano con la modificación de la analogía que establecía en *¿Qué significa pragmática universal?:* los presupuestos pragmático-formales del uso del lenguaje orientado al entendimiento ya no serán análogas a las condiciones de la experiencia posible sino que serán análogos práctico-sociales a las ideas de la razón kantiana.

La interpretación habermasiana de las ideas de la razón, al igual que en el caso de Derrida, sólo puede ser entendida de forma lejana, como analogías que no pueden ser establecidas directamente, debido a las diferencias sustantivas que supone una teoría y otra. Como se mostró en la sección anterior, las analogías se hacen siempre con matices que impiden aplicar las categorías kantianas a los presupuestos pragmático-formales.

El sentido de la apelación a estas ideas regulativas es claro: los presupuestos pragmático-formales tienen un carácter contrafáctico, es decir, vista la situación en que se desarrollan las situaciones de habla, no pueden ser descritos sino como idealizaciones;

pese a ello, estas idealizaciones son capaces de llevar los procesos de entendimiento más allá de lo que es válido en un determinado contexto “... *son típicamente contrafácticos en formas tales que apuntan más allá de los límites de las situaciones reales*” (McCarthy 1992, 36). Este uso de las ideas de la razón apunta a que los resultados de los procesos de comunicación, basada en estos presupuestos pragmático-formales, sean capaces de corregir y modificar la interpretación que cada mundo de la vida, situado históricamente, determina para sus miembros. Si bien los actores se encuentran arrojados en situaciones históricas determinadas que determinan su comprensión del mundo, los procesos de entendimiento guiados por presuposiciones idealizantes, buscan trascender los límites de esta comprensión previa, los resultados del entendimiento pueden llevar a cabo nuevas interpretaciones de lo que acontece en el mundo “*El sujeto finito debe encontrarse ‘ya en el mundo’ sin perder su espontaneidad ‘creadora de mundo’*” (Habermas 2003, 15).

De las analogías que Habermas establece con las ideas de la razón, la más relevante para el problema seguido aquí, es el de la suposición de un mundo objetivo común. La analogía se establece con la idea kantiana de mundo, como la totalidad incondicionada de los fenómenos, la totalidad de las cosas existentes.

En *Teoría de la acción comunicativa* el mundo objetivo correspondía a la totalidad de estados de cosas, es decir, a las representaciones llevadas a cabo por medio de contenidos proposicionales de enunciados. Esto implicaba que la relación con el mundo objetivo estaba mediada por el lenguaje, es decir, por la capacidad del lenguaje de interpretar los acontecimientos en el mundo, de acuerdo a la tesis de la ‘preeminencia del significado sobre la referencia’; los hablantes ya no tienen una intuición directa de los objetos sino que los objetos son comprendidos, sólo pueden identificarse por la vía indirecta del signo lingüístico. En la medida que el mundo era accesible indirectamente, sólo puede garantizarse la objetividad del mundo, es decir, que está dado como uno y el mismo para los hablantes, en la medida que es descrito, es interpretado, de la misma forma por los hablantes. Sólo en la medida que hay identidad de significados, los hablantes pueden estar refiriendo a un mismo estado de cosas.

Como se ha mostrado, el mundo de la vida era la fuente de definiciones comunes de la situación para los hablantes, que garantizaba una interpretación idéntica del mundo. Esto dejaba abierta la problemática contextualista: en la medida que los hablantes no comparten el saber de fondo del mundo de la vida, el entendimiento era imposible por principio, pues sus interpretaciones de lo intramundano tenían que resultar un absurdo o un sin sentido para el otro ya que no había definición de las situaciones idénticas y, por tanto, los hablantes no refieren a ‘lo mismo’.

Con las modificaciones llevadas a cabo, el mundo objetivo es entendido como “...la totalidad de objetos que existen independientemente y que puede ser enjuiciada o tratada” (Habermas 2003, 24). Al introducir estas modificaciones Habermas pretende mitigar el status ‘constitutivo’ de la función de apertura de la tradición y el saber cultural. El mundo objetivo, como la totalidad de los objetos que existen independientemente del lenguaje, a los cuales los hablantes pueden hacer referencia, se sitúa como una instancia que pasa ‘por debajo’ del umbral de las fronteras lingüísticas de los hablantes, procedentes de mundos de la vida distintos, y garantiza que, pese a las descripciones diversas, se trata del mismo referente, es decir, que hablen de lo mismo.

Esta perspectiva de un ‘realismo interno’, introduce el mundo objetivo como el conjunto de referentes posibles que son dados como comunes para los hablantes, pero estos objetos no tienen propiedades intrínsecas o un lenguaje propio al cual el lenguaje de los hablantes deba responder. Pese a introducir el mundo objetivo como independiente del lenguaje, el mundo sigue estando abierto por el lenguaje, por ello, introduce junto con el concepto de mundo objetivo común, el concepto de ‘realidad’, como el mundo que es ‘para nosotros’ existente. La realidad corresponde al conjunto de enunciados considerados verdaderos, al conjunto de hechos constatables. El concepto de mundo objetivo es una herramienta para que los hablantes lleven a cabo afirmaciones sobre objetos que son comunes pese a las diferencias de descripción que puedan llevar a cabo. Por su parte, el concepto de realidad tiene un carácter epistémico, en la medida de su relación interna con la idea de verdad y, por ello, depende del uso del lenguaje que hacen los hablantes.

Pero lo real, aquellos hechos considerados existentes, verdaderos, en tanto mediados lingüísticamente, aún están al alcance de una crítica contextualista. Si lo verdadero se determina en procesos de argumentación que apuntan al entendimiento sobre la pretensión de validez de las afirmaciones, entonces la verdad podría verse reducida a aquello que es válido de acuerdo a las condiciones de aceptabilidad dominantes en un mundo de la vida determinado. Pese a la existencia de un mundo objetivo común, las afirmaciones que pretenden ser verdaderas no se contrastan directamente con los referentes no interpretados; no es posible salirse del lenguaje, la determinación de aquello que es verdadero se hace por medio de la contrastación de enunciados.

Esto da pie para que Habermas introduzca la pretensión de verdad como una idea regulativa. Para Kant la verdad no era una idea de la razón pues, de acuerdo a Habermas “...las condiciones trascendentales de objetividad de la experiencia deben explicar al mismo tiempo la verdad de los juicios de la experiencia” (2003, 28). Pero la analogía que Habermas quiere establecer está relacionada con que la presuposición pragmático-formal apunta más allá de todo lo condicionado.

La verdad no puede ser entendida como ‘asertabilidad justificada’, como lo que es verdadero dadas la coherencia con las condiciones de aceptabilidad que rigen en un determinado contexto. Ello porque los criterios que se consideran válidos en un momento pueden resultar errados más tarde y, por tanto, lo que se pensaba verdadero, puede concluir siendo falso; y por otra parte, pues, bajo esta perspectiva, se confunde aquello que es válido ‘para nosotros’ y lo que es verdadero, es decir, no permite distinguir entre las creencias de una determinada cultura y lo que es verdadero más allá de todo contexto.

Habermas tiene que sostener que la verdad es una noción que trasciende las fronteras del mundo de la vida, pese a lo cual, está relacionada con los procesos de justificación que utilizan sus recursos. Pese a que los procesos de justificación se basan en condiciones de aceptabilidad determinadas culturalmente, la idea de verdad es una presuposición necesaria e inevitable. Para hacer plausible esta idea de verdad que



trasciende los contextos en que se argumenta la validez de las afirmaciones, es necesario recurrir a idealizaciones. Una afirmación puede ser considerada verdadera en la medida que pudiese ser aceptada bajo condiciones ideales de justificación, donde se hubiesen considerado todos los posibles argumentos, más allá de que los argumentos provengan de distintas tradiciones, es decir, lo que es verdadero lo es “...*en todos los contextos posibles, es decir, en todo momento y frente a cualquiera. Ahí es donde se inspira la teoría discursiva de la verdad: un enunciado es verdadero si, bajo las exigentes condiciones de un discurso racional, puede resistir todos los intentos de refutación*” (Habermas 2002a, 249).

La anticipación de un consenso obtenido bajo condiciones ideales, donde hayan participado todos los actores relevante, donde no existan coacciones y todos se orienten al entendimiento, define una situación ideal de habla, que transforma a la verdad en una noción imposible de hacer realidad pero que, como función regulativa, lleva las pretensiones de verdad más allá de las condiciones de aceptabilidad existentes en cada caso. Esta presuposición pragmático-formal de verdad, hace posible el carácter abierto y correctivo que se asocia a la verdad. Pues se fijan condiciones ideales de habla, aquello que se determina como verdadero ahora, necesariamente habrá de mostrarse incompleta más tarde; los procesos de justificación quedan abiertos a su revisión futura “*Dado que todos los discursos reales que se desarrollan en el tiempo son limitados respecto al futuro, no podemos saber si los enunciados que hoy, incluso bajo condiciones ideales aproximativas, son racionalmente aceptables se sostendrán en el futuro frente a los intentos de refutación*” (Habermas 2002a, 250)

Los resultados obtenidos en los procesos de justificación se suponen válidos hasta que nuevos argumentos emerjan y pongan en duda la pretensión de validez inicialmente aceptada. Los hablantes han de dejar de lado su posición hipotética frente a las afirmaciones y dada una suficiente justificación aceptarlas como verdaderas, es decir, considerar la afirmación como verdadera y aproblemática. “*Tan pronto como se han disipado las diferencias de opinión entre ‘nosotros’ y los ‘otros’ en relación a lo que es el caso, ‘nuestro’ mundo puede fusionarse con ‘el mundo’*” (Habermas 2002a, 251).

Las presuposiciones de un mundo objetivo común, independiente del lenguaje, y la idea de verdad, como la anticipación de un consenso bajo una situación ideal de habla, hacen posible que los hablantes hagan referencia a acontecimientos bajo descripciones distintas sin que el entendimiento quede imposibilitado por principio. Pese a que hablantes de mundos de la vida distintos poseen patrones de interpretación distintos, en la medida que el referente existe con independencia del lenguaje y es reconocido como el mismo por ambos, los hablantes pueden discrepar en sus descripciones sin que por ello se rompa la comunicación, debido a la inconmensurabilidad de las interpretaciones de cada uno.

Junto con ello, en la medida que el mundo de la vida ya no prejuzga el entendimiento, este puede ser analizado desde el punto de vista del uso de las presuposiciones de la acción comunicativa. Los procesos de consecución del entendimiento sí pueden producir nuevos significados o corregir lo dado en el saber de fondo del mundo de la vida. Ello permite que la pragmática universal pueda seguir orientándose a una reconstrucción formal de las condiciones necesarias para conseguir el entendimiento, sin considerar los contenidos determinados por cada mundo de la vida en el que se encuentra el hablante.

Respecto al tercer presupuesto pragmático-formal, el de la racionalidad de los hablantes, éste apunta al nivel interactivo de la argumentación. Las emisiones producidas a partir de acervos culturales distintos, pueden resultar incomprensibles para los hablantes; en la medida que el saber de fondo determina aquello que tiene sentido y lo que absurdo, los hablantes podrían presuponer que estos problemas de comunicación se deben a la irracionalidad del hablante, es decir, que el hablante no quiere o no puede justificar su comportamiento o sus emisiones.

La presuposición de racionalidad refiere a que los actores anticipan que los otros son capaces de orientarse por pretensiones de validez, son capaces de desempeñar racionalmente la pretensión de validez de sus actos. La analogía establecida con la idea kantiana de libertad no es del todo directa: la libertad como causalidad de la voluntad refiere exclusivamente al ámbito de la moral y de ella se tiene un saber *a priori* de su

posibilidad de realización; en cambio, la idea de racionalidad abarca todo el ámbito de pretensiones de validez, no sólo las razones morales, y ella si bien se presupone, puede incluso puede verse refutada a posteriori por el comportamiento del actor, es decir, puede resultar que el actor no actuaba motivado por razones.

Ello implica que la suposición de racionalidad tiene que hacer posible que los actores se orienten al entendimiento pese a que, en principio, pongan en duda la racionalidad del hablante, sólo una vez desarrollada la interacción el hablante puede defraudar su expectativa “...sólo durante la acción comunicativa se hace patente quien defrauda la suposición pragmática de responsabilidad...” (Habermas 2003, 41). De este modo, pese a que las emisiones producidas por hablantes pertenecientes a otros mundos de la vida no resulten comprensibles para los oyentes, no por ello habrán de ser considerados irracionales pues, de lo contrario, se arruina la posibilidad de la comunicación. La suposición de racionalidad conlleva la posibilidad de una reflexión sobre las condiciones de aceptabilidad de las emisiones de uno y otro hablante, de modo que, orientados a la traducirlas, pueden llevar a cabo procesos de entendimiento, se trata de una “...abstracción provisional de las divergencias, las diferencias individuales y los contextos limitadores” (Habermas 2003, 43).

Las restantes presuposiciones que introduce Habermas, tienen por fin apuntar a la dimensión del discurso moral. A la par del mundo objetivo, se considera el mundo social, entendido como la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas, es decir, se trata de un mundo compartido por los hablantes. Este mundo social corresponde a un sistema de referencia análogo y complementario al del mundo objetivo: mientras el mundo objetivo se da como una totalidad de referencias posibles comunes, el mundo social se entiende como “...la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Igual que el “mundo objetivo”, este sistema de referencia es también una suposición necesaria que está gramaticalmente unida al uso regulativo del lenguaje (en lugar del uso constatativo)” (Habermas 2003, 50). De esta forma, los hablantes toman aquella porción del mundo de la vida que es relevante

para llevar a cabo actos regulativas o normativas, a fin de tematizarlas en las situaciones comunicativas

Cuando los hablantes hacen recomendaciones, exigen ciertas conductas, estos enunciados se fundan en la validez de las normas, estas exigencias se basan en la obligatoriedad de cierto tipo de conductas. Pero el saber de fondo del mundo de la vida, junto con contenidos proposicionales, pone a disposición de los hablantes criterios de evaluación de normas, por medio de orientaciones valorativas que son culturalmente aceptadas. *“Los miembros de una misma comunidad lingüística desarrollan, a la luz de su vocabulario evaluativo, determinadas representaciones normativas de ellos mismos y de la forma de vida con la que se identifican...”* (Habermas 2002b, 271). Pese a que existen reglas de conducta que rigen sólo en ciertos contextos, lo característico de las normas morales es su pretensión de universalidad.

A diferencia de la pretensión de verdad, la pretensión de validez de las normas morales carece de una instancia como el mundo objetivo, que les sirva de punto independiente a los procesos de justificación. En el caso de la verdad, la existencia del estado de cosas, contrastado con el mundo objetivo independiente, puede servir para falsear un determinado consenso alcanzado sobre la verdad de una afirmación. Por su parte, en el caso de la pretensión de validez normativa, no existe la diferencia entre corrección normativa y el consenso alcanzado. La validez de las normas sólo puede garantizarse por medio de que el procedimiento de justificación haya sido lo suficientemente imparcial e inclusivo, para garantizar la universalidad de la norma.

La anticipación de una situación ideal de habla, nuevamente hace valer su fuerza. *“Un acuerdo sobre normas o acciones que haya sido alcanzado discursivamente bajo condiciones ideales posee algo más que una mera fuerza autorizante: garantiza la corrección de los juicios morales. La aseverabilidad idealmente justificada es lo que entendemos por validez moral”* (Habermas 2002b, 285). Las normas morales exigen un examen en el que hayan participado todos los posibles involucrados, en que los participantes se hayan expresado con plena libertad, sin recurso a la coacción o amenazas, y que los hablantes se hayan orientado efectivamente al entendimiento. Esto

obliga a trascender las fronteras de los mundos concretos y descentrar las condiciones de justificación, de modo de abarcar cada vez más participantes, de modo de lograr una imagen de los procesos de justificación moral como “...*la ampliación inteligente y el ensamblaje recíproco de mundos sociales que, ante un conflicto dado, todavía no se superponen suficientemente*” (Habermas 2003, 53). Por medio de procesos de justificación orientados hacia condiciones ideales, las normas consideradas válidas fusionan los mundos sociales de los distintos participantes, expandiendo con ello también los límites de los mundos de la vida

El recurso a las ideas regulativas tiene como fin hacer plausible ciertas nociones que, de acuerdo a las condiciones que determinan la reproducción de la vida social, no serían posibles. Si, de acuerdo al giro lingüístico, la relación con el mundo es sólo posible por medio del lenguaje, y éste se encarna en formas de vida concretas y mundos de la vida situados en condiciones sociales e históricas determinadas, todas las experiencias y acciones en el mundo dependen también de esta condición fáctica en la que se encuentran arrojados los hablantes. El saber de fondo que el mundo de la vida pone a disposición de los hablantes se reproduce por medio de las propias prácticas comunicativas y por la socialización. Este saber abre a una determinada comprensión del mundo, que determina aquello que viene dado con sentido; todo aquello que acontece en el mundo viene ya interpretado, la comprensión del mundo es continua, no posee rupturas.

Los límites de aquello que viene dado con sentido implican también una clausura frente a aquello que no pertenece a esta comprensión previa, pues aquello que no pertenece a este marco categorial, debe aparecer como absurdo o incomprensible. El mundo de la vida garantiza la identidad de significados con la cual los hablantes se entienden sobre algo en el mundo, es decir, bajo una interpretación idéntica, los hablantes comparten el mismo mundo.

Esta imagen, la de un mundo que está ya siempre interpretado bajo categorías previas que abren el mundo, debe ser modificada para dar cabida a la capacidad de los

hablantes de corregir o aprender mutuamente de sus interpretaciones del mundo, más allá de los límites de sentido que las fronteras de sus mundos de la vida definen.

Para ello, Habermas postula ciertas nociones que van contra estos supuestos de la existencia en el mundo. Habermas debe relativizar la primacía del lenguaje frente al mundo, introduciendo el mundo objetivo como una instancia que no depende de él, que existe independientemente de él, compuesto por objetos o referentes que son los mismos para los hablantes. “*Para poder entender el factum transcendental de aprendizaje en un sentido realista, la prioridad epistémica [del mundo de la vida, R.L] no debe absorber la prioridad ontológica [del mundo objetivo, R.L]”* (Habermas 2002c, 43); debe postular situaciones ideales de habla que son imposibles de cumplirse en la realidad pero que, como ideas regulativas, ejercen de anticipaciones pragmáticas que orientan los procesos de aprendizaje y justificación más allá de lo dado.

El recurso a las ideas regulativas o ideas de la razón, busca hacer plausible el paso desde aquello que es posible bajo ciertas condiciones fácticas a aquello que trasciende lo dado.

Al ser considerados desde la perspectiva empírica de la función de apertura que cumple el lenguaje, siempre situado en formas de vida plurales, los presupuestos pragmáticos del habla deben aparecer como nociones imposibles. Sin el recurrir al estatuto de las ideas regulativas o ideas de la razón, los presupuestos del habla parecerían simplemente nociones imposibles; la posibilidad de que haya ciertas nociones que trasciendan las fronteras de los mundos de la vida, es decir, que trasciendan las diferentes comprensiones del mundo, tiene que resultar inadmisibles dentro de los límites conceptuales de la teoría.

#### **CAPÍTULO IV. CONCLUSIONES FINALES**

La presente tesis se planteaba bajo la idea que las relaciones entre la obra de Jürgen Habermas y Jacques Derrida debían ser repensadas más allá del marco de interpretación que persiste en la mayoría de los análisis. Este marco estaba determinado por la crítica que Habermas llevó a cabo de los planteamientos deconstructivos, entendiéndolos como parte de una crítica total a la razón que se inicia con Heidegger, que conduce a un abandono de los contenidos normativos que permitían llevar a cabo una crítica ilustrada de las patologías de la modernidad, *“Los criterios conforme a los cuales Hegel y Marx, y todavía Max Weber y Lukács, habían distinguido entre los aspectos emancipatorios-reconciliadores y los represivos-desgarradores de la racionalización social, están ya gastados. Pero mientras tanto la crítica ha abordado y destruido también os conceptos que hubiesen permitido mantener separados esos aspectos para tonar visible su entreveramiento paradójico”* (Habermas 1993, 399).

A partir de esta crítica, la interpretación de la relación entre la obra de uno y otro autor, se ha mantenido bajo el intento de atribuir a una o la otra una posición política, que puede ser descrita negativa como conservadurismo o democrática, nihilista o comprometida políticamente, dependiendo del punto de vista que el análisis tome como punto de partida, a favor de uno u otro autor.

Al plantear el problema de investigación, suponíamos que era posible encontrar otra clave de interpretación de las relaciones entre ambas teorías, que permitiera una visión más amplia, que no las redujera a la posición política de una y otra teoría. Para ello, planteábamos seguir el uso que los autores hacían del concepto de idea regulativa: en el caso de Derrida, las referencias a dicho concepto estaban enmarcadas en el intento de describir el estatuto de la democracia por venir; en el caso de Habermas, eran utilizadas para describir el estatuto de ciertas presuposiciones pragmáticas que explican el uso del lenguaje orientado al entendimiento. Tras estas problemáticas internas a cada teoría, se sostenía como tesis que ambos tenían un común denominador, a saber, el reconocer que la totalidad de significados, llámese ésta texto o lenguaje, es una instancia

que queda situada históricamente en tradiciones culturales y que determina el sentido de todo lo que acontece en el mundo. Los límites históricos de esta instancia, limitan por tanto, las posibilidades de comprender todo aquello que trasciende las fronteras de esta tradición.

Este problema se plantea de forma distinta a cada autor. En el caso de Derrida, por medio del concepto de *différance* reconoce que la interpretación de toda experiencia, está determinada por una red de diferencias que se establecen entre los distintos significados que constituyen el sentido de lo expresado. La *différance* corresponde a la operación productora de sentido a la que se subordina tanto la dimensión lingüística como lo dado como ente-presente, el objeto o referente. Si todo significado está constituido por relaciones de diferencias con otros elementos, no puede haber algo así como un elemento que tenga un origen incondicionado, que no dependa de otros elementos, sino que todo elemento está originado en una huella, en una huella de las ausencias de estos elementos que difieren de ella.

La *différance* provoca una generación constante de nuevas remisiones entre elementos, pues todo elemento debe recurrir a diferencias posteriores para expresar su sentido. Este devenir de la *différance* ininterrumpido disemina nuevas significaciones, dando forma a una red de remisiones, un tejido, que ya no puede ser calificado de sistema, pues sus límites son inestables. Esta red de diferencias se denomina 'texto', corresponde a un plexo de remisiones que posee una estructura holística, donde sus elementos remiten indefinidamente a otros elementos, no hay un punto que pueda ser considerado origen incondicionado sino como huella que remite a otras huellas. Todo significado se determina por su posición, su ubicación como un nodo en este plexo de otros significados, lo que permite que ese significado se desplace, junto con las diferencias que lo constituyen. Al estar constituido como huellas, los elementos no pueden mantener un significado sino en relación con el tejido de huellas en el que se insertan, valen por su ubicación en este contexto previo.

A su vez, esto pone en entredicho todo intento de tornar este trasfondo en un saber determinable pues, por el devenir incesante de la *différance*, produciendo nuevas



huellas, el sistema se torna inabarcable, no puede ser descrito de forma exhaustiva pues produce sustituciones infinitas, ni porque no es posible aislar algunas de las unidades sin tener que remitirse al resto de elementos de los que depende. El texto sólo puede ser tomado en su totalidad, como unidad global, como texto general. Si la *différance* abarca todo el ámbito de la experiencia, no sólo lo intralingüístico sino también es previa al ente como presencia, entonces la totalidad de las diferencias, el texto general, es la mayor totalidad significativa que puede determinarse. Dicha totalidad significativa para la deconstrucción está situada históricamente y corresponde a la tradición metafísica occidental. “*El texto general carece de márgenes, en el sentido establecido de la palabra; atraviesa de forma infraestructural todo lo que la metafísica llama la «realidad» (histórica, económica, política, sexual, etc., en el sentido establecido de dichas palabras) en la medida en que esta está constituida por relaciones de fuerzas diferenciales y en conflicto, de huellas, pues, sin ningún centro de presencia o de dominio*” (Derrida 1997, 47).

Pero la propia deconstrucción se encuentra en esta red, hace uso de sus elementos, se desplaza en medio de sus diferencias; la deconstrucción no puede derrumbar esta totalidad pues se constituye en el medio de ella. La tradición cultural y metafísica de Occidente asigna ciertas categorías para interpretar todo lo que acontece en el mundo, los conceptos que la deconstrucción utiliza se encuentran en el interior de esta época histórica-metafísica. La deconstrucción debe situarse en los espacios que generan las diferencias, para provocar y acentuar los desplazamientos de los significados, poner a la vista la pluralidad de mediaciones que constituyen el sentido de lo dado, hacer visibles las posibilidades omitidas y poner a la vista aquellos prejuicios que determinan el horizonte de la comprensión.

Esto supuestos se tornan problemáticos cuando se pregunta por la posibilidad de conmovir y sobrepasar estos límites, cuando se trata de comprender aquello que no pertenece al marco categorial de la metafísica occidental. Esta experiencia inicialmente se designa como el porvenir, como aquello que, en tanto no responde a los patrones de interpretación, debe ser sorprendente, inesperado. Ya que desafía aquello que constituye

lo familiar, debe ser considerado extraño, incluso monstruoso. “*El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, presentarse, sino bajo el aspecto de la monstruosidad*” (Derrida 2005a, 10)

La experiencia del porvenir queda vedada, pues la comprensión depende de ese plexo de diferencias en que se inserta todo elemento, la experiencia del otro debe ser reducida a un horizonte de comprensión, debe realizarse de acuerdo a estas categorías tradicionales, y por tanto anular su carácter de otro. Este problema se encuentra en el centro de la democracia.

En el caso de Habermas, el supuesto de que existe una instancia que corresponde a la totalidad de los significados que determina el sentido de todo aquello que acontece en el mundo, se le torna problemático en el intento de plantear un análisis de las condiciones universales para el uso del lenguaje orientado al entendimiento, pues las orientaciones iniciales de la teoría eran contradictorios respecto a esta suposición.

Habermas intenta reconstruir aquellos presupuestos pragmáticos en que los hablantes deben incurrir para llevar a cabo actos de habla exitosos, es decir, en que se comprenda el significado de lo dicho y se acepte la relación interpersonal planteada. De acuerdo a los supuestos del giro lingüístico, por medio del lenguaje los actores establecen relaciones con otros agentes, expresan vivencias internas, acuerdan compromisos, se relacionan con el mundo, identifican objetos; la relación que se establece con cualquier ente en el mundo, esta necesaria e inevitablemente mediada por el lenguaje, no es posible tener una intuición directa de aquello que acontece en lo intramundano.

Estos presupuestos pragmáticos de la acción orientada al entendimiento, en la medida que corresponden a aquellas categorías universales y necesarias que permiten a los hablantes realizar actos de habla exitosos, pueden ser análogas a las condiciones de la experiencia posible; en este caso, tras el giro lingüístico, es el entendimiento lingüístico la categoría que permite explicar la experiencia comunicativa de los agentes,

de ahí que Habermas las describa, en *¿Qué significa pragmática universal?* como ‘condiciones del entendimiento posible’.

Esta habilidad de seguir reglas y cumplir las condiciones para el uso de los actos de habla, Habermas la considera una competencia comunicativa de todo hablante de un lenguaje, es decir, se trata de una competencia universal. La disciplina encargada de reconstruir esta competencia, la pragmática universal, puede mantener una pretensión universalista sólo si puede analizar los actos de habla sin considerar las situaciones de contexto en las que se llevaban a cabo; este objetivo se lograba inicialmente por medio de la suposición de que los actos de habla poseen un significado literal, es decir, que podían ser comprensibles a partir exclusivamente de lo dicho, a partir del contenido proposicional e ilocucionario del acto de habla. Este supuesto, sin embargo, resultaría contradictorio con el desarrollo de la propia teoría.

En *Teoría de la acción comunicativa* Habermas lleva a cabo la formulación más sistemática de su teoría. En ella, Habermas aborda dos cuestiones cruciales para el objetivo de esta tesis. Por una parte analiza el tipo de relaciones que se establece con el mundo, es decir, el tipo de referencias que se pueden llevar a cabo por medio de actos de habla; por otra, introduce el concepto de mundo de la vida como correlato de los procesos de entendimiento.

El análisis de la función referencial de los actos de habla, mostraba que por medio de descripciones definidas y predicados, los hablantes pueden identificar objetos en el mundo; estos referentes son interpretados por el contenido proposicional de los actos de habla, son comprendidos como algo, de acuerdo a estas descripciones. Habermas se mantiene coherente con el giro lingüístico, en la medida que estas determinaciones reafirman el rol inevitable y necesario del lenguaje para constituir el mundo; los hablantes no tratan con objetos existentes en sí, que poseen propiedades intrínsecas, sino con estados de cosas, representaciones hechas por medio de los contenidos proposicionales de los actos de habla.

Ya que no es posible acceder al referente más que a través del significado, los hablantes pueden entenderse entre ellos en la medida que comparten las mismas

definiciones de las situaciones sobre las que tratan en el acto de habla, es decir, en la medida que describen las situaciones de una manera idéntica pueden estar seguros de que refieren a los mismos objetos o acontecimientos en el mundo, se aseguran de que hablan sobre lo mismo. *“Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos”* (Habermas 1999a, 137-138). Sobre la base de estas definiciones comunes de la situación, que aseguran a los hablantes que están hablando sobre lo mismo, pueden llevarse a cabo planes de acción coordinada entre los hablantes.

Ahora bien, estas definiciones que garantizan la identidad de las situaciones referidas en las situaciones comunicativas, deben ser un patrimonio común para los hablantes. Estas definiciones las proporciona el mundo de la vida como el horizonte en que se encuentran ya siempre los hablantes. El mundo de la vida consiste en un saber de fondo, que entrega patrones de interpretación a los hablantes y que se transmite culturalmente.

El saber de fondo del mundo de la vida tiene una estructura holística, es decir, sus distintos componentes se relacionan entre sí, se organizan como un plexo de remisiones que abarca toda las situaciones en las que se encuentran los hablantes. En la medida que la situación lo requiera, se enfoca en una parte de este saber de fondo, y se va desplazando junto con los temas que se van tratando.

Este saber de fondo tiene una validez fáctica, es decir, tiene el carácter de certezas incuestionadas y hábitos que conforman una forma de vida reproducida históricamente; su validez descansa en la amalgama de sus distintos componentes, que forman un conjunto de significados que da validez y coherencia, como un edificio a sus partes, es decir, posee un carácter holístico.

La validez incuestionada de este saber de fondo permite a los hablantes que el mundo venga comprendido de forma aproblemática, es decir, tenga un carácter continuo

y común pues, en la medida que los hablantes comparten este saber de fondo, interpretan de la misma forma aquello que acontece en el mundo.

El mundo de la vida, por medio del saber de fondo en el que los hablantes han sido socializados, entrega un marco categorial en el que se interpreta todo aquello que es tematizado por actores en los actos de habla, y dicho marco, en la medida que los hablantes pertenecen al mismo mundo de la vida, garantiza que los hablantes compartan definiciones comunes de la situación y por tanto compartan un mismo mundo. Junto con ello, el mundo de la vida, por medio de los hábitos y prácticas institucionalizadas, entrega las condiciones de aceptabilidad, es decir, criterios que rigen fácticamente a la hora de evaluar la validez de ciertas normas.

En este sentido, el mundo de la vida no ocupa un lugar complementario al que cumple la acción comunicativa como fuente del entendimiento entre agentes, sino es constitutivo para el entendimiento pues permite que toda emisión tenga sentido, sea comprensible para los hablantes y, a la vez, que los agentes compartan una comprensión idéntica del mundo; y, junto con ello, determina la validez del entendimiento de acuerdo a condiciones de aceptabilidad que rigen en ciertos contextos históricos.

La relevancia que adquiere el mundo de la vida, como contexto de toda situación comunicativa, pone en entredicho la posibilidad de mantener el supuesto del significado literal de los actos de habla; Habermas pretende reunir ambos polos, el del significado literal y el contexto como determinante del significado, haciendo que el mundo de la vida explique el significado literal que poseen las emisiones: en la medida que los hablantes comparten un mismo mundo de la vida (es decir, un mismo contexto), no se producirán desplazamientos del significado.

Estos supuestos se vuelven problemáticos cuando se trata de explicar la comprensión de las emisiones que realizan hablantes que provienen de otros mundos de la vida. Si el saber de fondo del mundo de la vida es el que garantiza la identidad de significados de las emisiones que, a la vez, es la que permite que los agentes hablen sobre 'lo mismo' -es decir, reconozcan situaciones comunicativas como las mismas -, entonces la comprensión de las emisiones provenientes de un mundo de la vida distinto

sufrirá alguno de estos dos resultados: o bien resulta incomprensible, un sinsentido, para los oyentes de otro mundo de la vida, o bien la comprensión que realicen será una proyección de sus propios patrones de interpretación, es decir, comprenderán lo dicho sólo en función del marco categorial que poseen. En ambas opciones, la comprensión de la emisión del otro queda anulada por principio, pues el mundo de la vida se inmuniza contra las novedades y significados divergentes, por medio de apelar a la validez fáctica de su saber de fondo.

Junto con ello, el carácter constitutivo del mundo de la vida también tiene que volver problemática la analogía que Habermas establecía entre los presupuestos pragmáticos de la acción orientada al entendimiento y las condiciones de la experiencia posible. Esta analogía era posible en la medida que los presupuestos pragmáticos de la acción orientada al entendimiento eran la instancia que explicaba cómo los hablantes, por medio del desempeño racional y discursivo de sus actos de habla, eran capaces de generar actos de habla exitosos y, por tanto podías ser llamadas ‘las condiciones del entendimiento posible’. Pero una vez que el saber de fondo del mundo de la vida se muestra como la instancia que prejuzga el significado y la validez del entendimiento comunicativo, esta analogía no puede sostenerse o, al menos, requiere ser modificada: el marco categorial que el saber de fondo ofrece corresponde a las condiciones del entendimiento posible.

Las dificultades que enfrentan ambos autores a la hora de explicar la posibilidad de una comprensión de los fenómenos o emisiones que no pertenecen a una determinada tradición cultural, les muestran ciertos supuestos que delimitan límites dentro de su teoría.

En una primera instancia, se trata del reconocimiento de que el significado no puede ser determinado en forma autorreferencial, no puede sostenerse la existencia de un significado unívoco para los hablantes en función de su propio contenido, es decir, un significado literal; el fenómeno que ambos autores identifican es que el significado de una emisión, o una experiencia en general, no puede ser comprendido si no es en relación con otro conjunto de significados o supuestos de fondo.

En el caso de Derrida, el concepto de *différance* torna imposible el supuesto del significado literal en la medida que la *différance* se determina como la producción de sentido a partir del diferir de los elementos. Producto de la *différance*, el significado queda inscrito en una cadena de otros significados, que remiten unos a otros entre sí en un juego ininterrumpido de diferencias. Todo intento de determinar el significado de un concepto o ente cualquiera de forma definitiva, supone anular esta *différance*, esconderla bajo un intento de que el significado conduzca a una presencia igual a sí misma, hacer aparecer lo comprendido como una presencia definitiva, que no tiene un origen en una huella, lo que en último término implica la suposición de un significado trascendental.

Por su parte, Habermas inicialmente toma como punto de partida el significado literal de los actos de habla, pero la evolución de su teoría no le permite conciliar este supuesto con la función constitutiva del mundo de la vida. La decisión que toma en *Teoría de la acción comunicativa* de hacer derivar el significado literal del hecho que los hablantes comparten el saber de fondo del mundo de la vida, implica simplemente reconocer que el significado se determina en función de un contexto. Esto pone a la teoría en una contradicción pues el significado literal es opuesto al carácter determinante del contexto; al remitir el significado al mundo de la vida, se pone a la vista que el significado de una emisión depende de un plexo de remisiones en las que está inserta, es decir, que no es posible sostener un significado que se entienda sólo por sí mismo sino que requiere remitirse a otros significados para que se muestre el sentido de éste.

La importancia del significado literal radicaba precisamente en permitir abstraerse del contexto para explicar el entendimiento entre los agentes: sólo era necesario remitirse a la reconstrucción de la competencia comunicativa de los hablantes, es decir, al uso que hacen de las condiciones inevitables de la acción orientada al entendimiento. Al introducirse una instancia previa a la situación comunicativa, el mundo de la vida, el entendimiento se sostiene pero sólo en función de compartir patrones de interpretación y evaluación.

Un segundo supuesto se deriva del primero. En la medida que se reconoce que el significado está determinado por las relaciones diferenciales o remisiones a otros

significados, es decir, que el significado está inserto en un plexo de otros significados, toda experiencia o emisión queda delimitada por esta instancia previa, que se reconoce como trasfondo o contexto de la emisión o experiencia. En este sentido, el contexto de cada emisión o experiencia debería ser considerado la unidad de análisis para explicar el significado de ellas. Sin embargo, los análisis de estos autores les muestran la imposibilidad de llevar a cabo un análisis de los contextos ‘parciales’ en los que se inserta cada situación.

Por el propio carácter diferencial o relacional del significado, es decir, que está en función de plexo de remisiones con otros significados, se muestra que el intento de delimitar un contexto como unidad de análisis debe resultar imposible. El significado posee un carácter holístico, se inserta en redes de significados que son infinitas, pues cada elemento genera nuevas relaciones con otros, es decir, difiere ininterrumpidamente; este conjunto de diferencias forma un plexo o una red compleja, es decir, cada componente remite al resto de los elementos y le otorga coherencia al conjunto. Este carácter holístico trae varias consecuencias: en primer lugar, en la medida de que estas diferencias o remisiones entre elementos son en principio infinitas, no pueden ser analizadas o formalizadas por un conjunto finito de enunciados, pues todo análisis ha de ser considerado sólo un fragmento de este plexo infinito de relaciones, de ahí que Derrida afirme que “...*un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien en qué no está nunca asegurada o saturada su determinación*” (1998d, 351).

Una segunda consecuencia es que no es posible delimitar un contexto “parcial” como unidad significativa, sino que todo contexto “parcial” queda remitido, por el carácter relacional del significado, a un conjunto inabarcable de otros contextos. En la medida que no se puede delimitar unidades concretas para analizar el contexto, es decir, no puede determinarse adecuadamente un contexto “parcial”, debe considerarse como unidad significativa el contexto total, la totalidad de diferencias, el ‘texto general’, o la totalidad del plexo de remisiones entre significados, es decir, toda la tradición de la metafísica como onto-teología de Occidente. . “...*este índice y algunos otros (de una manera general el tratamiento del concepto de escritura) nos ofrecen ya el medio*



*seguro para comenzar la deconstrucción de la mayor totalidad –el concepto de episteme y la metafísica logocéntrica- dentro del cual se han producido, sin plantear nunca el problema radical de la escritura, todos los métodos occidentales de análisis...”* (Derrida 2005a, 60).

Esta totalidad de remisiones o diferencias, se manifiesta o toma cuerpo, en formas de vida determinadas, es decir, en tradiciones culturales concretas, situadas históricamente; para el caso que circunscriben ambos autores, esta instancia total corresponde a la cultura occidental. Esta totalidad significativa, el texto general, cumple un rol constitutivo, en la medida que determina el significado de todo aquello que acontece en el mundo. Cada tradición cumple una función de apertura del mundo; por medio de las categorías previas, supuestos de fondo y prejuicios, se determinan patrones de interpretación, es decir, cada tradición ejerce un marco categorial por medio del cual todo se aparece ya siempre comprendido.

Esta decisión pone a la vista un tercer supuesto, que ambos autores consideran, al menos inicialmente, que es el significado lo que determina cómo se comprende toda experiencia o acontecimiento. Derrida reconoce en la *différance* la fuente de todo sentido, previa a cualquier ente que se aparece como presente, la *différance* determina la forma en que se aparece y se significa todo ente. Habermas por su parte, a partir del concepto de mundo de la vida puede reconocer al lenguaje como el portador de ese plexo de significados que predetermina la comprensión e identificación de aquello que se nos da en el mundo, determina el ‘como’ se nos aparece algo.

Estos tres supuestos conducen a establecer que la totalidad de las remisiones o diferencias entre significados determina el sentido en que es interpretado todo aquello que acontece en el mundo, es decir, que el significado determina el carácter del ente que se aparece; esta totalidad se sitúa históricamente en tradiciones culturales y, en el caso de estos autores, queda identificada como la tradición occidental.

Esto conduce al problema de explicar, en el caso de Habermas, la posibilidad de que la comprensión y el entendimiento entre hablantes de tradiciones distintas, es decir, que no comparten un mismo trasfondo de significados que asegura una comprensión

idéntica del mundo. En la medida que no hay un saber de fondo compartido que garantiza la inteligibilidad de la emisión del hablante, la acción comunicativa no puede llevarse a cabo, el contenido emitido debe resultar un sin sentido para el oyente, o bien la interpretará en base a su propio marco categorial, y por tanto, proyectando su comprensión sobre la del hablante. En el caso de Derrida, el problema se plantea en cómo no anular la experiencia del otro, la venida del acontecimiento, en base a un saber previo, a un marco categorial que anticipa o pre-comprende, y por tanto anula, el carácter de alteridad absoluta del otro, de aquel que no es conocido ni esperado.

La necesidad de buscar una solución a estos problemas que, a la vista de las suposiciones de cada teoría, parecen irresolubles, lleva a los autores a recurrir al concepto kantiano de idea regulativa o idea de la razón. Este recurso tiene que resultar problemático en la medida que las orientaciones teóricas de estos autores ya no pueden reducirse a las de una filosofía crítica kantiana. Pero esta problematicidad hacía más acuciante el preguntarse el motivo de las referencias a un concepto kantiano, referencias que estarán marcadas por su carácter precavido y cauteloso frente a los distintos aspectos que la idea de la razón presupone.

La idea regulativa, como una representación conceptual de carácter puro, carece de un referente empírico con el cual medirse, y por ello no puede venir dada en una intuición como tal, no puede tener como referente un ente intramundano. Las ideas no están nunca referidas directamente a una intuición sino que siempre al entendimiento; la idea representa una totalidad que unifica los conceptos del entendimiento, y por tanto, es una totalidad absoluta, pues apunta a lo incondicionado. Esta representación no es arbitraria, sino que es un rasgo de la propia razón, son conceptos necesarios e inevitables de ella, apunta a la búsqueda de la síntesis de lo condicionado, aquel concepto que se ubicaría al final de la cadena de silogismos.

Por medio del análisis de la idea, Kant venía a poner fin a la pretensión de la metafísica de conocer estos conceptos claves, los cuales tomaba como dados a partir de ciertas representaciones (las ideas de alma, mundo y Dios) y luego sacaba conclusiones a partir de su existencia. En tanto representación de lo incondicionado, las ideas no

pueden tener por principio ninguna realización en la intuición, se trata de principios absolutamente a priori. Su realidad jamás podrá ser objetiva, empírica, sino que se trata de una realidad trascendente, en la medida que refiere o concierne a la posibilidad de referir al conocimiento de los objetos, al uso de conceptos puros del entendimiento, y no a los objetos mismos.

Pero a la vez, este concepto permitía justificar la posibilidad de un uso regulativo de tales ideas, como conceptos necesarios para organizar y orientar la investigación científica; paralelamente, tales ideas pueden tornarse realidad en el ámbito moral, no como objetos que pueden alcanzarse sino como ideas y conceptos necesarios e inevitables, que permiten comprender al sujeto como ser capaz de determinar su voluntad racionalmente.

Más allá de las diferencias que Habermas y Derrida se encargan de hacer notar entre la idea kantiana y sus propios planteamientos, la idea de la razón o idea regulativa muestra una analogía en una operación que se pretende llevar a cabo. Si Kant con la idea regulativa podía, más allá de los límites de la experiencia posible, más allá de los límites de la razón teórica, establecer la necesidad de ciertas representaciones para el ámbito de la razón práctica, Habermas y Derrida pretenden trascender las limitaciones que se siguen del hecho de que la comprensión dependa de una totalidad situada históricamente, en los límites de una tradición cultural o de una forma de vida concreta.

Cada tradición cultural encarna el marco categorial por medio del cual se determina aquello que viene dado con significado en la experiencia. De acuerdo a este supuesto, aquello que proviene fuera de esta totalidad, aparecerá como un sin sentido, pues su significado depende de un lenguaje distinto, o bien, será anulado en su carácter de otro, de extranjero, en base a una proyección del horizonte de comprensión de quien lo recibe.

El recurso a la idea regulativa o idea de la razón busca sostener ciertos conceptos que, considerando este supuesto, deberían resultar imposibles. Es esta modalidad de lo 'imposible' que lleva a ambos autores a recurrir a la idea regulativa, de modo que no se reduzcan a una simple ficción o ilusión, tal como en la interpretación que Vaihinger hace

de las ideas regulativas. El concepto de democracia por venir busca sostenerse como una noción que, pese a tener su origen en la tradición occidental, se presta a todas las traducciones, cruza todas las fronteras de los lenguajes, sin dejarse determinar por ninguna de ellas, sin prejuizar un significado que la satura y, por tanto, abierto a la venida del acontecimiento, a la venida del otro, que no lo reduce a una ontología previa. Por medio de la idea de la razón se hace plausible identificar la democracia por venir como un imposible no privativo, una im-posibilidad que escapa a los posibles ya abiertos en un determinado marco categorial “...*en cuanto a la afirmación de lo imposible, [...] siempre se han propuesto en nombre de lo real, de la irreductible realidad de lo real –no de lo real como atributo de la cosa (res) objetiva, presente, sensible o inteligible, sino de lo real como venida o acontecimiento del otro, allí donde éste resiste a cualquier reapropiación, aunque sea a la apropiación ana-onto-fenomenológica-. Lo real es ese im-posible no negativo, esa venida o esa invención im-posible del acontecimiento cuyo pensamiento no es una onto-fenomenología. Se trata aquí de un pensamiento del acontecimiento (singularidad del otro, en su venida inanticipable, hinc et nunc) que resiste a su reapropiación por una ontología o una fenomenología de la presencia como tal*” (Derrida 2003, 277)

Por medio del recurso a la idea regulativa, Habermas plantea la posibilidad de ciertas presuposiciones que no podrían ser sino ‘idealizaciones’, que pese a tener un carácter contrafáctico, pese a apuntar más allá de las condiciones que regulan la situación presente, tienen un rol inmanente en el medio de los procesos de entendimiento. “... *la transformación de las “ideas” de la razón pura de Kant en presuposiciones “idealizantes” de la acción comunicativa hace comprensibles todas las dificultades en relación con el papel fáctico que juegan los supuestos contrafácticos. Estos adquieren eficacia operativa para la estructuración de los procesos de entendimiento y para la organización de los plexos de acción*” (Habermas 2003, 17). La suposición de un mundo objetivo que existe con independencia del lenguaje no podría ser aceptada bajo el supuesto del giro lingüístico de que nuestro acceso al mundo está mediado inevitablemente por el lenguaje, es decir, que es el significado el que determina

el cómo se nos aparece lo intramundano; la suposición de la verdad como una pretensión de validez que apunta más allá de las condiciones dadas por válidas en un contexto concreto, es una idea que orienta los procesos de entendimiento anticipando un situación ideal de habla que jamás podrá lograrse; la suposición de racionalidad permite que el proceso de entendimiento no quede prejuizado pese a que los hablantes producto de sus diferentes lenguajes puedan considerar ininteligibles las emisiones del otro, es decir, se atribuyen racionalidad pese a no comprender sus emisiones y no abandonan a priori la comunicación, sino que se abren a la posibilidad de reflexionar sobre su comunicación; y la suposición de que el discurso normativo puede, por medio de un proceso de argumentación, trascender las condiciones de aceptabilidad de una cultura y alcanzar normas de validez moral universal.

Estas ideas de la razón habrían de permitir que la razón comunicativa pueda conservar una fuerza que trascienda desde adentro los límites históricos de una tradición, *“...una comunicación que pueda superar los límites de los mundos de la vida particulares. Podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas sobre la materia discutida”* (Habermas 2003, 44).

El recurso a las ideas reguladoras o ideas de la razón, torna válida la posibilidad de que conceptos como democracia por venir y las presuposiciones pragmáticas de la acción comunicativa puedan referir al otro, o comprenderlo sin que por ello se lo reduzca o se lo interprete de acuerdo a las categorías que constituyen la propia tradición.

#### **IV.1. Posibles claves comparativas entre Habermas y Derrida**

Al inicio de esta tesis, preguntábamos si era posible, por medio del análisis del uso del concepto de idea regulativa, encontrar un nuevo acceso para abordar una comparación entre la obra de Derrida y Habermas. Pues bien, más allá de que la idea regulativa permita ambos autores, pese a su imposibilidad, tornar necesarias ciertas ideas para explicar la referencia a conceptos más allá de los límites de cada tradición, las decisiones concretas que toma cada autor para lograrlo son distintas. Para buscar salidas

al problema del prejuizamiento o anticipación que cada apertura lingüística, históricamente situada en formas de vida concretas, lleva a cabo, ambos autores adoptan soluciones distintas, que tienen distintas consecuencias frente a los supuestos de las teorías.

La elección de un concepto como democracia por venir para explicar la posibilidad de mantener una forma de acceso a la experiencia del otro implica, como lo reconoce el propio Derrida, una serie de contradicciones. Lo indicado en el desarrollo de esta tesis, muestra que la principal de estas contradicciones corresponde a aquello que permite al concepto de democracia por venir mantenerse abierto al otro como tal, es decir, sin necesidad de apropiárselo o anticiparlo de acuerdo a una ontología que ejerce una comprensión previa: la democracia es una idea que si bien tiene su origen en una ontología política griega u occidental, no se deja reducir por ella o por ninguna tradición, por lo que se presta para todas las traducciones y para la experiencia de la venida del acontecimiento.

La contradicción queda planteada en que la idea de democracia por venir sigue siendo un concepto determinado por la operación de la *différance*, es decir, es producto del diferir de los signos y, por tanto, parte de una cadena de diferencias más amplia. La democracia por venir se produce como un efecto de la *différance*, y por ello, se origina en un texto general, el de la metafísica occidental pero, a la vez, cruza las fronteras de esta tradición a otros textos, se presta para nuevas diferencias, pero sin reducirse a ningún texto. La idea de democracia por venir ejerce de punto de cruce, un pasaje, entre textos distintos, entre aperturas lingüísticas aparentemente inconmensurables, permite el paso de aquello que se enmarca en una ontología a otra.

En este sentido, Derrida no pone en cuestión el primado del significado para la determinación de aquello que no es dado en la experiencia, pues el concepto de democracia por venir aún está sujeto al efecto de la *différance*, sino más bien sobrepaja la capacidad de producir sentido, más allá del supuesto de que el carácter situado históricamente determina los límites de la comprensión; la idea democracia por venir hace posible un tipo de apertura ya no delimitada a una ontología previa, sino una

“...apertura de indeterminación y de indecibilidad” (Derrida 2005b, 43). La producción de sentido por medio de la *différance* ya no queda delimitada por las categorías de una ontología, se suspende todo horizonte de precomprensión para recibir al otro, “...apertura mesiánica a lo que viene, es decir, **al acontecimiento que no se podría esperar como tal ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo...**” (Derrida 1998b, 79). Por medio de un concepto como democracia por venir puede darse cabida a lo otro, recibirlo, aceptando su carácter inesperado y sorprendente y, por tanto, determinando la democracia como la ausencia de un sentido fijo, lo que permite una perfectibilidad indefinida en su significado en vistas a reconocer a los otros como ciudadanos.

Una alternativa distinta toma Habermas al introducir como presuposición pragmático-formal la idea de un mundo objetivo que existe de forma independiente y es dado como idéntico para los hablantes. Entre las cuatro presuposiciones pragmáticas que Habermas introduce, la idea de un mundo objetivo es la que posee mayores consecuencias para el problema de la comprensión de las emisiones realizadas más allá de las fronteras del mundo de la vida.

Con la presuposición de un mundo objetivo, Habermas mitiga el status constitutivo que tiene el lenguaje y el mundo de la vida a la hora de determinar la comprensión de todo aquello que acontece. De acuerdo a los supuestos teóricos iniciales de Habermas, el acceso al referente estaba mediado inevitablemente por el contenido proposicional de los actos de habla, es decir, los hablantes no se enfrentaban jamás a objetos o situaciones dadas directamente, sino a estados de cosas que corresponden a descripciones del mundo, vale decir, el cómo era dado el referente a los objetos dependía de la interpretación que por medio del lenguaje se llevaba a cabo de su ser presente. Los hablantes podían coordinar su acción y lograr acuerdos, en la medida que disponían una misma comprensión del mundo, es decir, describían de forma idéntica los estados de cosas; por ello, cuando los hablantes provienen de mundos de la vida distintos, la comprensión de uno y otro no puede ser sino divergente y el entendimiento no puede llevarse a cabo.

Al introducir los objetos como existentes independientes del lenguaje, Habermas introduce una instancia que se sitúa ‘por debajo’ de la apertura de cada lenguaje; sobre estos referentes ya existentes, los hablantes pueden formar enunciados que entablan pretensiones de validez. En la medida que los referentes existen independientemente, y pueden ser reconocidos como idénticos sin necesidad de que los hablantes compartan una descripción idéntica de los entes, es posible el entendimiento entre hablantes provenientes de mundos de la vida distintos, sin necesidad de que compartan un mismo saber de fondo. Sin embargo, este paso desde la afirmación de la independencia de los objetos a la aseveración de que ellos están dados como idénticos para los hablantes, no queda concluida necesariamente, pues la identidad del referente que atribuyen los hablantes, si ya no es garantizada por medios lingüísticos, entonces debe serlo por otros medios.

La modificación que Habermas introduce respecto a la existencia independiente del mundo y que éste se aparezca como el mismo para los hablantes, pese a las diferencias en la descripciones que hacen de él, unidad que antes garantizaba una precomprensión ya siempre dada, no es simplemente una presuposición pragmática-formal; pues en un mundo que está conformado por una pluralidad de objetos, para garantizar la identidad del referente, deben encontrarse al menos identificado en términos de espacio y tiempo. Ello requiere introducir una instancia pre-lingüística que, como la percepción, permita identificar dichos referentes idénticos, aunque sin prejuzgar el contenido de las descripciones de cada uno. *“La práctica lingüística misma debe posibilitar, por una parte, la referencia a **aquellos objetos independientes del lenguaje** sobre los cuáles se enuncia algo. Por otra parte, la suposición pragmática de un mundo objetivo sólo puede ser una anticipación conceptual de carácter formal, a fin de poder asegurar a distintos sujetos [...] un sistema de referencias posibles a **unos objetos que existen independientemente de nosotros y que son identificables en términos de espacio y tiempo**”* (Habermas 2002c, 44). Sólo si los hablantes disponen de un acceso en términos de percepción a los objetos, que si bien no prejuzga el contenido de los objetos, sí permite a los oyentes identificar el mismo objeto que refiere el hablante en el medio



de un mundo poblado de otros entes. Dicha facultad perceptiva debería ser una dotación biológica de la humanidad como especie para garantizar su universalidad a los distintos hablantes.

De esta forma, la introducción por parte de Habermas de un mundo objetivo independiente y común como una idea regulativa, conduciría, inesperadamente, a modificar la arquitectura de la teoría, a introducir un análisis equivalente a la facultad de la sensibilidad kantiana, que permita explicar la forma en que estos objetos entregan información que, en base a las categorías de cada lenguaje, se transforman en enunciados con sentido que pueden luego ser evaluados de acuerdo a su pretensión de validez, pues el objeto no tiene una estructura o propiedades intrínsecas sino que ellas están determinadas por nuestros conocimientos y supuestos lingüísticos *“El mundo por sí mismo no nos impone “su” lenguaje; no habla por sí mismo y cuando “responde” es sólo en sentido figurado”* (Habermas 2003, 26-27). Esta arquitectura de un kantismo renovado, vendría a coronarse con las presuposiciones pragmático-formales que estructuran los espacios de comunicación entre los hablantes.

Este intento de combinar tanto una posición realista como la determinación lingüística de las propiedades de los objetos, es decir, *“...combinar un modo de comprender la referencia que trascienda al lenguaje con un modo de comprender la verdad que sea inmanente al lenguaje”* (Habermas 2002c, 47), conduce a una contradicción dentro de los límites que ha planteado Habermas. Pues si bien la comprensión ya no queda limitada por las fronteras de cada mundo de la vida, en tanto se reconoce contrafácticamente la existencia de un mundo de objetos independientes, la identidad de este mundo para los hablantes, sólo puede quedar determinada por medios de un análisis de los procesos cognitivos que permiten aprehender el objeto. El análisis teórico de la comprensión del sentido de la emisión que Habermas pretende mantener en el nivel del análisis de los presupuestos pragmático-formales del habla y en el medio de los procesos de entendimiento, no puede ser considerado completo, estos niveles pueden representar a lo más condiciones necesarias, pero no suficientes, para explicar la comprensión de hablantes concretos.

El problema del carácter constitutivo de una instancia que reúne la totalidad de los significados, llámese texto general o lenguaje, y que queda situada históricamente en mundos de la vida históricamente situados que, por medio de tradiciones, prejuicios, convicciones y prácticas habituales, abren el horizonte de un mundo ya siempre comprendido, permite una comparación entre los modos de resolverlo por parte de Derrida y Habermas.

Bajo el recurso a la noción de ideas regulativas o ideas de la razón, se desarrollan estrategias distintas para resolver este problema. Con este recurso se intenta tornar posible conceptos que, por el propio carácter de la teoría serían imposibles, el recurso a la idea regulativa busca difuminar el trazo entre lo posible y lo imposible, buscando para ello a estatutos problemáticos para estos conceptos: lo im-posible, como aquello que escapa a las posibilidades ya abiertas pero no es privativo, sino que es real, o como presuposiciones contrafácticas que cumplen un rol fáctico en los procesos de entendimiento.

Las soluciones que cada autor introduce tienen, como se ha mostrado, consecuencias distintas. Derrida sobrepuja la capacidad de producir sentido y significado incluso más allá de los límites que la propia teoría delimita como insuperables, pues el texto general de la metafísica occidental determina el sentido de todo concepto y experiencia, pero la idea de democracia por venir no se deja reducir a una determinada tradición, pese a originarse en occidente, es un concepto que transita todos los horizontes de comprensión, permitiendo la recepción del otro, sin prejuzgarlo. Esto se hace a costa de que la idea de democracia sea altamente aporética, pues reúne el choque entre la determinación del sentido que lleva a cabo el texto general, y la apertura e inclusión que la democracia posee y que la muestra como una instancia que orienta a su perfección, a recibir a cada vez más ciudadanos, pese a no ser inicialmente considerados como tales, pese a ser otros.

Habermas por su parte, con el fin de hacer plausible un entendimiento más allá de las fronteras de cada mundo de la vida, debe sostener una serie de presuposiciones pragmático-formales. De ellas, la presuposición de un mundo objetivo que existe

independientemente y es dado como idéntico para los hablantes, traía una modificación relevante para la teoría. Habermas sostiene la existencia independiente del lenguaje de los referentes, que permite a los hablantes luego formular juicios y afirmaciones sobre ellos; sin embargo, la identidad de significados que antes garantizaba el mundo de la vida compartido, ahora queda determinado como una presuposición. Sin embargo, puesto que los objetos existen ahora independientemente, la identidad del referente para los hablantes debe garantizarse por vías pre-lingüísticas, es decir, por medio de un proceso que involucra la percepción, que permita identificar objetos espacio-temporalmente. Este equivalente de un análisis de la sensibilidad, es condición necesaria para un análisis completo del proceso de la comprensión de los actos, tal como lo plantea Habermas.

Durante el proceso de reconstrucción de los supuestos teóricos de cada autor y la forma en que se les planteabas el problema de la comprensión más allá de las fronteras de cada tradición, también nos encontramos con algunos supuestos que no fueron previstos a la hora de formular la presente tesis. En particular, se hacía notar como Habermas mantenía, hasta los textos *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* y *Verdad y justificación*, el supuesto de un significado literal que garantizaba la identidad de significados para los hablantes, y que permitía hacer abstracción del contexto. Se distinguía este supuesto del rechazo que Derrida llevaba a cabo de todo intento sostener un significado literal, es decir, un significado que pudiese ser determinado unívocamente sin referencia a un trasfondo de diferencias con otros significados, por medio de la *différance*. La *différance* como operación de la producción de significado impedía cualquier intento de sostener algún tipo de significado autorreferencial, que no se insertase en un plexo de diferencias que determinen su significado, y por tanto, que éste se desplace con el contexto.

Como se mostró durante el capítulo III, Habermas se ve finalmente en la imposibilidad de sostener este supuesto, pues debe reconocer el carácter diferencial del significado, es decir, que sólo es posible comprenderlo en función de un plexo de

remisiones a otros significados en los que está inserto, con la introducción del concepto de mundo de la vida, que consecuentemente, adquiriría un rol constitutivo para explicar la comprensión y el entendimiento entre los hablantes.

Pues bien, podría sostenerse como hipótesis que esta diferencia entre ambos autores (diferencia que se mantiene sólo hasta *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* y *Verdad y justificación*) frente al supuesto de un significado literal podría explicar la interpretación que Habermas lleva a cabo de la obra de Derrida en *El discurso filosófico de la modernidad*. Este texto es editado el año 1985, es decir, es editado cuatro años después de *Teoría de la acción comunicativa* y tres años antes de *Pensamiento Postmetafísico*; esta ubicación temporal dentro de la obra habermasiana lo ubica aún en un período en que el supuesto del significado literal continúa jugando un rol importante respecto a la pretensión de universalidad de la pragmática universal. El hecho de Derrida haga explícito el carácter diferencial del significado, es decir, su determinación de acuerdo a un contexto general, pondría a la vista las dificultades que el propio Habermas está enfrentando en esta época.

Dentro del capítulo dedicado a Derrida en *El discurso filosófico de la modernidad*, se escogería como punto de acceso la reconstrucción que Habermas hace de la discusión de Derrida y Searle, mediada por la interpretación de Jonathan Culler<sup>17</sup>. En ella, se centra en el análisis de los actos de habla y el rol del contexto a la hora de determinar el significado de una emisión. “Austin quiere analizar las reglas intuitivamente dominadas por los hablantes competentes, conforme a las cuales pueden ejecutarse con éxito los actos de habla típicos. Para iniciar este análisis se fija en aquellas oraciones de la práctica comunicativa **normal**, que el hablante profiere **en serio**, que son sumamente sencillas y que son empleadas **en sentido literal**. Esta unidad analítica que es el acto de habla estándar es resultado, pues, de ciertas abstracciones. El teórico de los actos de habla dirige su atención a un conjunto de manifestaciones que el lenguaje normal, del que han sido separados todos los casos complejos, derivados, parasitarios y desviantes. A este deslinde le subyace un concepto de práctica lingüística

---

<sup>17</sup>Cfr. Habermas 1993, pp.230-240

*normal u “ordinaria”, un concepto de “ordinary language”, cuya inocuidad e insistencia y consistencia Derrida pone en cuestión” (Habermas 1993, 235). Como se ha mostrado, Derrida considera que la introducción de un contexto parcial para analizar el significado del acto de habla, es decir, delimitar una unidad discreta, no es posible pues por la *différance* las relaciones de diferencias no conocen límites ni un fin en el cual delimitar una unidad de análisis. De este modo, el intento de distinguir entre lenguaje ordinario, en el cual los actos de habla tienen un significado literal o normal, y los contextos divergentes que desplazan el significado, considerados como parasitarios respecto a este contexto “original” o punto cero de la comunicación que es el lenguaje ordinario, no puede ser trazada, por tanto el significado de un acto ha de desplazarse con cada contexto o plexo de diferencias en la que queda inserto, sin poder reconocer uno de estos como originario. Habermas reconoce este problema del siguiente modo “A esta variación contextual, mutadora de significado, no se la puede en principio detener ni controlar, porque los contextos no pueden agotarse, es decir, no pueden dominarse teóricamente de una vez por todas” (Habermas 1993, 238).*

La respuesta que Habermas da a esta dificultad tiene, a la vista de lo expuesto en esta tesis, un carácter paradójico. Habermas apela al reconocimiento del carácter holístico del significado, es decir, reconoce el rol relevante del contexto para determinar el significado “*Searle ha reaccionado a esta dificultad con la restricción de que el significado literal de una oración no fija por entero las condiciones de validez del acto de habla en que esa oración se emplea, sino que ese significado tiene que ser completado tácitamente mediante un sistema de suposiciones de fondo acerca de la normalidad de estados generales del mundo. Estas certezas de fondo, prerreflexivas, son de naturaleza holística, no pueden agotarse mediante un conjunto finito numerable de especificaciones. Los significados de las oraciones, por muy bien analizados que estén, sólo son, pues, válidos relativamente a un saber compartido que queda en el trasfondo y que es constitutivo del mundo de la vida de una comunidad de lenguaje*” (Habermas 1993, 238). Aquí parece quedar refutada la posición de Habermas respecto al proyecto de una pragmática universal, pues se reconoce que el mundo de la

vida determina las 'condiciones normales' en las que tiene vale el significado literal de un acto de habla. Ello implica que el significado depende de contextos, y que como Derrida ya lo reconocía en *Firma, acontecimiento y contexto*, la descripción de cada contexto jamás puede ser saturada, o dicho en los términos de Habermas, no es posible reconstruir teóricamente un contexto, por tanto sólo puede considerarse como unidad que explica el significado el texto general, la totalidad de significados en que queda inserto un acto, es decir, lo que Habermas reconoce como ese 'saber de fondo' que es compartido y que es 'constitutivo del mundo de la vida'.

Acto seguido, Habermas intenta establecer una estrategia que modere las consecuencias relativistas que se siguen de estos supuestos: reconocer el holismo pero a la vez poner las presuposiciones pragmáticas de la acción comunicativa como una instancia que puede aún superar las fronteras del mundo de la vida. *“Pero Searle hace ver que con este “relacionismo” en modo alguno se introduce el relativismo semántico que Derrida pretende. Mientras los juegos de lenguaje funcionen y **la precomprensión constitutiva del mundo de la vida no colapse**, los participantes cuentan, y a todas luces con razón, con **estados del mundo que se dan por “normales”** en su comunidad de lenguaje. Y para el caso **en que algunas de esas convicciones de fondo se tornen problemáticas**, parten además de que en principio **podrían llegar a un acuerdo racionalmente motivado**. Ambas cosas son suposiciones fuertes, es decir, idealizadoras: pero estas idealizaciones no son logocéntricos actos arbitrarios que el teórico imponga a contextos entre sí indomesticables para en apariencia dominarlos, sino presuposiciones que los participantes mismos han de hacer para que la acción comunicativa pueda resultar posible”* (1993, 238-239). Habermas pone el mundo de la vida como constitutivo del entendimiento y, a la vez, cree que el entendimiento alcanzado comunicativamente puede permitir que los hablantes se comprendan mutuamente. Esta estrategia que Habermas desarrolla en *Pensamiento postmetafísico*, ya fue tratada en la sección III.3, y vimos la respuesta definitiva que Lafont hace de ella: si el saber de fondo compartido garantiza la identidad de significados de los actos y por tanto la comprensión idéntica de lo que acontece en el mundo, los procesos de

entendimiento no pueden reemplazarlo por el motivo de que la comprensión debe estar ya siempre dada para que se produzca comunicación entre hablantes, los actos de habla deben venir dotados de significado previamente o de lo contrario, no puede haber entendimiento entre los hablantes.

Puesto que, sin la suposición del significado literal el mundo de la vida, el contexto general determina la comprensión y la aceptabilidad de todo acto de habla, de todo tipo de actividad en el mundo, Habermas debe interpretar a Derrida como un 'relativista'. “...para él [para Derrida, R.L.] *esos procesos que mediados por el lenguaje tienen lugar en el mundo, quedan insertos en un contexto formador de mundo que todo lo prejuzga; quedan fatalmente entregados al acontecer de la generación de textos, que es un acontecer que cae fuera de nuestro control, se ven sojuzgados por las mudanzas poético-creativas experimentadas por ese trasfondo que Derrida interpreta en términos de protoescritura, y condenados al provincianismo; es este contextualismo estético el que no permite a Derrida percatarse de que la práctica comunicativa cotidiana, hace posible en el mundo procesos de aprendizaje frente a los que y en los que han de poder acreditarse, quedan sujetos a contraste, los productos de la capacidad de abrir mundo que en su función poética posee el lenguaje. Esos procesos de aprendizaje despliegan una lógica específica que trasciende todos los límites locales...*” (1993, 247-248). Habermas saca estas consecuencias a la vista desde su propia teoría: si el mundo de la vida, por medio de patrones de interpretación, tradiciones y prejuicios, abre un mundo ya siempre comprendido y determina condiciones de aceptabilidad de la validez del entendimiento, entonces las pretensiones de validez de verdad, rectitud moral y veracidad deben estar ya siempre resueltas de acuerdo al saber de fondo. La verdad se determinará de acuerdo a lo que es “válido para nosotros”, es decir, lo que es válido para los miembros de una cultura. Los miembros del mundo de la vida no pueden corregir sus patrones de interpretación ni aquello que consideran válidos, pues el saber de fondo del mundo de la vida tiene un carácter irrefutable e incuestionable para ellos.

Conjuntamente, si de acuerdo al concepto de *différance* no pueden establecerse la suposición de un significado literal, serio, normal, común, ni por tanto su primacía frente al significado parasitario, retórico, metafórico, es decir, de todas aquellas situaciones donde el significado se desplaza de acuerdo al contexto, Habermas debe interpretar a Derrida como un crítico radical de la razón que, en la línea de Heidegger, pretenden escapar, por medio de la desdiferenciación entre filosofía y literatura, la indeterminación de un contexto retórico y otro lógico, a todo intento de probar su argumentos, es decir, se explica la afirmación de Habermas de que Derrida abandona las pretensiones de validez como fin de la contrastación de argumentos “...Heidegger o Derrida eluden la obligación de fundamentar acogiendo a lo esotérico o a **una fusión de lo lógico con lo retórico...**” (Habermas 1993, 397).

Los resultados obtenidos de esta tesis se espera que permitan tener un acceso distinto a las relaciones entre las teorías de Habermas y Derrida. Permitirán ubicar un problema común, a saber, el que el significado se encontraría determinado por una totalidad de remisiones o diferencias con otros significados, y dicha instancia total quedaría situada históricamente en lenguajes naturales, tradiciones filosóficas y formas de vida. Ambos autores apelan a conceptos problemáticos, que ponen a la vista aporías y contradicción internas a cada teoría, para intentar solucionar dicho problema. Ambos autores recurren a una interpretación esquivada y precavida de la idea regulativa o idea de la razón: ella hace necesarias e inevitables ciertos conceptos que, por su propia formulación resultan imposibles.

A partir de estos resultados sería posible también trazar diferencias en las soluciones que cada autor desarrolla: Derrida intenta suspender la autoridad la precomprensión que toda tradición u metafísica sostiene sobre todo lo que acontece, por medio de un concepto que originándose en la tradición occidental no se deja reducir a ella, la democracia por venir se presta para todas las traducciones sin pertenecer a ningún lenguaje. Habermas sostiene presuposiciones pragmático-formales para hacer plausible el entendimiento más allá de los límites de cada tradición; por medio de ellas



pueden sostenerse ciertas nociones como un mundo objetivo común e idéntico para los hablantes, una noción de verdad que es incondicionada y trasciende las creencias válidas en cada contexto, la presuposición de una situación ideal de habla que ejerce como criterio al que apuntan los procesos de consecución del entendimiento y la presuposición de racionalidad de los hablantes. Se espera que los resultados de la presente tesis permitan profundizar en las similitudes y los desacuerdos que a nivel no sólo político sino también a los presupuestos respecto al lenguaje tendrían ambos autores.

Junto con ello, el desarrollo de la presente tesis parece mostrar los límites del supuesto del rol constitutivo que tiene el lenguaje para explicar la experiencia. La suposición de que el lenguaje queda instanciado en formas de vida particulares que definen los límites de lo comprensible parece, pues, obligar a los autores tratados a sobrepasar los límites de este supuesto, llevando a sostener conceptos que se cargan de contradicción y aporías.

## Bibliografía

- Austin, John Langshaw. *¿Cómo hacer cosas con palabras? Palabras y acciones*. Barcelona: Editorial Paidós, 1996.
- Bennington, Geoffrey. «Ex-Communication.» *Geoffrey Bennington. Bookshelf*. Marzo de 1996. <http://bennington.zsoft.co.uk/excommunication.pdf> (último acceso: Febrero de 2012).
- . «Derrida y la política.» En *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, de Tom, coord. Cohen, 249-272. Mexico D.F.: Siglo XXI Editores, 2005.
- Benzi, Ives. *Los fundamentos críticos de la ética kantiana*. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Departamento de Filosofía, 1993.
- Bernstein, Richard. «An allegory of Modernity/Postmodernity: Habermas and Derrida.» En *The new constellation: the ethical-political horizons of Modernity/Postmodernity*, de Richard Bernstein, 199-229. Michigan: MIT Press Edition, 1998.
- Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Cohen, Tom. «Introducción: Derrida y el futuro de...» En *Jacques Derrida y las humanidades. Un lector crítico*, de Tom Cohen y ed, 17-44. México, D.F.: Siglo XXI editores, 2005.
- Contreras, Carlos. *Ética y política en la obra de Jacques Derrida*. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2008.
- de Peretti, Cristina. *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- Derrida, Jacques. «Survivre.» En *Parages*, de Jacques Derrida, s.d. París: Galilée, 1986.
- . «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas.» En *La escritura y la diferencia*, de Jacques Derrida, 383-401. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- . *Du droit a la philosophie*. París: Galilée, 1990.
- . *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1992.
- . «Sauf le nom.» En *On the names*, de Jacques Derrida, 36-85. Stanford, California: Stanford University Press, 1995.
- . «Tener oído para la filosofía.» En *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, de Jacques Derrida, 39-47. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997.
- . «La différance.» En *Márgenes de la Filosofía*, de Jacques Derrida, 37 - 62. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998a.

- . *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Editorial Trotta, 1998b.
- .«Los fines del hombre.» En *Márgenes de la filosofía*, de Jacques Derrida, 145-174. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998c.
- .«Firma, acontecimiento, contexto.» En *Márgenes de la filosofía*, de Jacques Derrida, 347-372. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998d.
- . *La Universidad sin condición*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- . «Como si fuese posible, "Within such limits".» En *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, de Jacques Derrida, 249-280. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- . *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005a.
- . *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005b.
- . *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- Ferro, Roberto. *Jacques Derrida: el largo trazo del último adiós*. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2009.
- Fischer, Kuno, y W.S. Hough. «Critique of kantian philosophy.» *The journal of speculative philosophy*, 1886: 283-301.
- Fraser, Nancy. «Posestructuralismo y política. Los discípulos franceses de Jacques de Derrida.» *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 45, nº 4 (1983): 1209-1229.
- Habermas, Jürgen. *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Editorial Taurus, 1990.
- . *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus Ediciones, 1993.
- . *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. I. Madrid: Ediciones Taurus, 1999a.
- . *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. II. Madrid: Ediciones Taurus, 1999b.
- .«¿Qué significa pragmática universal?» En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, de Jürgen Habermas, 299-368. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.
- . «Verdad y Justificación. El giro pragmático de Rorty.» En *Verdad y Justificación. Ensayos filosóficos*, de Jürgen Habermas, 223-259. Madrid: Editorial Trotta, 2002a.
- . «Corrección normativa versus verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales.» En *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, de Jürgen Habermas, 261-306. Madrid: Editorial Trotta, 2002b.

- . «Introducción. El realismo después del giro lingüístico-pragmático.» En *Verdad y Justificación. Ensayos filosóficos*, de Jürgen Habermas, 9-64. Madrid: Editorial Trotta, 2002c.
- . *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003.
- . *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1993.
- . *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Rivas. Madrid: Alfaguara, 1998.
- . *Crítica del Juicio*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1961.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 2001.
- Külpe, Oswald. *Kant*. Quinta edición. Buenos Aires: Editorial Labor, 1925.
- Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor Dis, 1993.
- . *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- McCarthy, Thomas. *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Montaigne. *Ensayos*. Madrid: Editorial Cátedra, 1987.
- Pérez, David. «Aproximaciones a la democracia por venir: una crítica a la concepción deliberativa y a la filosofía.» *Cybertesis. Tesis electrónicas de la Universidad de Chile*. Septiembre de 2008. [http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2008/fi38perez\\_d/html/index-frames.html](http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2008/fi38perez_d/html/index-frames.html) (último acceso: Noviembre de 2011).
- Powell, Jason. *Jacques Derrida. Una biografía*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2008.
- Rábade, Sergio. *Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura"*. Madrid: Editorial Gredos, 1969.
- Rorty, Richard. «Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía.» En *Truth and Progress. Philosophical Papers vol 3*, de Richard Rorty, 171-188. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Strawson, Peter Frederick. *The bounds of sense. An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge, 2006.

Torretti, Roberto. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.

Vaihinger, Hans. *The Philosophy of 'As if'. A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1965.

Vermeren, Patrice. «La aporía de la democracia por venir y la reafirmación de la filosofía.» En *Por amor a Derrida*, de Mónica Cragnolini (comp), 171-184. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.

Verneaux, Roger. *Immanuel Kant. Las tres críticas*. Madrid: Editorial Magisterio Español, 1982.

Weslaty, Hager. «Aporias of the As If: Derrida's Kant and the question of experience.» En *Kant after Derrida*, de Philip (ed) Rothfield, 18-49. Manchester: Clinamen Press, 2003.