

# *Las realizaciones de la razón (Foucault, Habermas, Derrida)*

## I

En el capítulo IX de *Las palabras y las cosas*, titulado «El hombre y sus dobles», Foucault lleva a cabo una espléndida descripción de las aporías en las que, según él, se ha movido la filosofía trascendental postkantiana. El origen de todas estas dificultades reside en el hecho de que las dimensiones trascendentales de la experiencia ya no son, como en Kant la dotación inmutable y ahistórica de una conciencia en general, sino que son instancias objetivas<sup>1</sup>, empíricas e históricas: el trabajo, el lenguaje, la vida. Estos cuasitrascendentales gozan, pues, de un estatuto muy ambiguo; por un lado, son objetos empíricos que pueden ser estudiados mediante ciencias particulares (la economía, la filología, la biología); por otro, son, no obstante, condiciones de posibilidad del conocimiento y, por supuesto, del conocimiento que de ellos mismos podemos tener<sup>2</sup>. Extraños objetos éstos, que hacen posible (pero ¿hasta qué punto? he aquí la cuestión) su propio conocimiento, es decir, el conocimiento de ellos, entendiendo este genitivo como objetivo. Vida, trabajo, lenguaje, que cumplen la función

---

1. Entiéndase aquí «objetivo» meramente en el sentido opuesto a subjetivo. Son objetivos porque no son facultades o dimensiones del sujeto. Lo cual no quiere decir que sean objetivables. Precisamente porque son dimensiones objetivas no serán nunca objetivables por el sujeto.

2. A partir de esta situación dos vías posibles se abren al pensamiento. Una reanuda la vieja tesis escolástica de la inteligibilidad del ser —desacreditada por el nominalismo y el subjetivismo moderno— y desemboca inexorablemente en Hegel. El otro camino del pensar conduce a Heidegger. Si el sujeto no conoce desde sí mismo, sino desde el ser mismo, entonces aquél no podrá nunca esclarecerse del todo del lugar desde el que conoce; el don del ser se sustrae al conocimiento en la misma medida en que lo hace posible.

trascendental de apertura y de alumbramiento del mundo en su sentido, que realizan, pues, éso que Heidegger llama *Lichtung*, el claro donde las cosas pueden manifestarse y aparecer como tales, sin embargo, aparecen también dentro de ese mismo claro que abren. Lo trascendental es, paradójicamente, asimismo algo empírico. Aquello que cerca el cerco del claro está también dentro de él. El claro está plegado sobre sí mismo en un extraño pliegue que inevitablemente arroja al interior del claro al que quiere contemplarlo en su totalidad desde un exterior privilegiado, de tal modo que sólo puede tener una visión parcial de lo que pretende, en su afán, globalizar. Dicho de otro modo, todo discurso trascendental que pretenda totalizar y catalogar definitivamente las condiciones de la posibilidad de la experiencia correrá siempre el peligro de ser tachado de mero discurso empírico, hundido, él también, en la opaca corriente histórica de la vida, el trabajo y el lenguaje; es decir, hundido en aquello mismo cuyo perfil dicho discurso pretendía, no obstante, trazar.

Desde esta problemática, las tareas que Kant llamó estética, analítica y dialéctica trascendentales, y que definió y resolvió con pulcritud en la *Crítica de la razón pura*, adquieren una nueva y más complicada fisionomía. Como señala Foucault, desde que se constituyó el duplicado empírico-trascendental, con ambas instancias ya no definitivamente separables, «se vio nacer dos tipos de análisis: los que se alojan en el espacio del cuerpo y que han funcionado, por el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo, como una especie de estética trascendental; se descubrió allí que el conocimiento tenía condiciones anatómico-fisiológicas (...) Ha habido también análisis que, por el estudio de las ilusiones de la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica trascendental: se mostró así que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas»<sup>3</sup>.

Esta renovada estética trascendental investiga, pues, la vida como condición del conocimiento, descubre la profunda vinculación del cuerpo y del saber. La dialéctica trascendental, por su parte, se ocupa de los otros dos cuasitrascendentales, trabajo y lenguaje, mostrando el enraizamiento sociocultural de todo conocimiento.

Y, sin embargo, estos dos discursos, así aislados, resultan paralíticos, insuficientes; un doble problema dejan sin resolver. En primer lugar, ambos discursos investigan las condiciones que, *de hecho*, determinan, posibilitándolo, nuestro conocimiento. Realizan y cumplen lo que Kant llamó *quaestio facti*; pero inexorablemente su tarea descriptiva, constativa exige y se apoya de un modo implícito en una cierta crítica, en una *questio juris*. En efecto, una cosa es determinar las condiciones que, *de hecho*, hacen posible el conocimiento (*quaestio facti*), y otra distinta es investigar la validez

---

3. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, p. 310.

y la legitimidad, el derecho, del conocimiento así hecho posible (*quaestio juris*). Cuando Foucault señala que la dialéctica trascendental, mediante el estudio de las condiciones socioculturales del conocimiento, pone de relieve las deformaciones ideológicas y las ilusiones de la humanidad en su historia, implícitamente al menos, se está haciendo referencia ya a un posible conocimiento no ideológico, no deformado que funciona como pauta crítica de los conocimientos efectivos<sup>4</sup>. De esta manera, temáticamente o no, la estética y la dialéctica trascendentales presuponen una cierta analítica trascendental. Lo propio de ésta es no contentarse con señalar las condiciones que de hecho conforman nuestro conocimiento, sino plantearse la cuestión crítica: ¿cuál es el derecho, la legitimidad de esas condiciones? ¿Proporcionan un verdadero conocimiento, un conocimiento verdadero, o sólo una ideología, una ilusión?

La analítica resulta necesaria, además, porque los discursos de la estética y de la dialéctica no se sostienen solos; ¿cómo saber que ellos sí que escapan a la posible deformación o falta de precisión que señalan en los conocimientos investigados por ellos? ¿Cuál es la legitimidad que estos discursos pueden presentar para fundamentar sus argumentaciones? ¿No están ellos también condicionados biológica y culturalmente? En definitiva, ¿desde dónde hablan estos discursos que marcan y remarcan la biologicidad y la historicidad del conocimiento? También para intentar resolver estos problemas es menester recurrir a una analítica trascendental.

Y sin embargo, ahora, cuando esta analítica resulta ser más necesaria que nunca, no obstante, ella también deviene infinitamente problemática respecto a su propio estatuto de validez. Esta analítica, que pretende trazar desde fuera, desde un lugar exento, el mapa del claro, ¿no es, tal vez, ella también arrojada al interior de dicho claro? ¿Puede algún discurso escapar a la profunda historicidad y biologicidad de todo saber y conocimiento? El simple hecho de poder hablar de ilusiones o pseudoconocimientos ya señala que la verdad se ha anunciado, que, de algún modo, ya vivimos en ella; pero (y este «pero» es aterrador, encierra el mayor de los

---

4. He aquí una necesidad de esencia insoslayable. El saber meramente ilusorio, el conocimiento ideológicamente deformado, presuponen necesariamente para aparecer como tales la pauta del conocimiento verdadero. La verdad y el error no son simétricos, no poseen la misma jerarquía lógico-transcendental; el error sólo puede surgir como tal frente y contra un fondo de verdad. El error necesita de la verdad para ser y manifestarse. Si yo descubro que mi conocimiento de algo era erróneo, entonces ya debo saber, al menos de un modo implícito, qué es la verdad. Si hablo entonces he apostado ya, *notens volens*, por la verdad. El discurso verdadero precede, de derecho, a todo discurso. El error, pues, necesita de la verdad, la presupone. La verdad, sin embargo, no necesita del error —sólo lo necesita, dicho hegelianamente, para conocerse y devenir sujeto. Una verdad que no se haya alcanzado a sí misma a través del error y el extravío es sólo una verdad sustancial; el error, lo negativo, es el expediente que la verdad debe sufrir para reconocerse, es decir, para devenir sujeto.

misterios) nada nos asegura definitivamente, a pesar de todo, que no estemos ahora mismo equivocados, engañados, seducidos por un pseudococimiento. La verdad se da, ya se ha dado; pero no es menos cierto que también se sustrae, indefectiblemente. Sin falta, la verdad se echa en falta; falta y se falta. Puntualmente, la verdad no llega a su hora, siempre demasiado pronto o demasiado tarde. La analítica transcendental aparece a la vez como imprescindible e imposible<sup>5</sup>. La cuestión es: ¿cómo es posible ahora, desde los presupuestos de la filosofía postkantiana, realizar las tareas que Kant englobó bajo la denominación de analítica transcendental?

Según Foucault, para enfrentarse a este problema abismal, el pensamiento contemporáneo ha trazado una serie de particiones más o menos dilucidadas, la más fundamental de las cuales afecta a la verdad misma: «en efecto, debe existir una verdad que es del orden del objeto —aquella que se esboza poco a poco, se forma, se equilibra y se manifiesta a través del cuerpo y los rudimentos de la percepción; aquella igualmente que se dibuja a medida que las ilusiones se disipan y que la historia de instaura en un *status* desenajenado—; pero debe existir también una verdad que es del orden del discurso —una verdad que permite tener sobre la naturaleza o la historia del conocimiento un lenguaje que sea verdadero»<sup>6</sup>.

Esta doble visión de la verdad, en opinión de Foucault, ha dado lugar a dos tipos fundamentales de discursos: los de carácter positivista y los de carácter utópico o escatológico<sup>7</sup>. El positivismo se define, desde este planteamiento, por la pretensión de someter cada vez más fielmente la verdad del discurso a la verdad del objeto. En el estudio de los diversos objetos del conocimiento, en su historia y en su despliegue, se perfila y se muestra la verdad de esos objetos. El discurso debe, entonces, limitarse a describir y constatar esa verdad que puede descubrirse en las cosas mismas y al margen de dicho discurso. Por el contrario, el discurso utópico no se limita a describir meramente una verdad que residiría ya formada en los objetos; más bien anticipa y fomenta una verdad que todavía no está dada empíricamente, que todavía no está plenamente configurada en las cosas. Aquí es la verdad del objeto la que se somete a la verdad del discurso: éste va por delante de aquélla, anunciándola y ejecutándola de un modo que podríamos llamar performativo.

El discurso positivista descubriría o pretendería descubrir, empíricamente, en el objeto mismo el fundamento último de un discurso verdadero acerca de la naturaleza e historia de todo conocimiento. En la evolución misma del conocer, acuciado por la presión de la realidad, el conocimiento se aproximaría cada vez más a la verdad del objeto; así podría

---

5. Cfr. por ejemplo, J. HABERMAS *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, p. 306.

6. FOUCAULT, op. cit. p. 311.

7. *Ibidem*.

descubrirse, mediante la coacción ejercida por las cosas, lo que sería un conocimiento despojado y liberado por fin de deformaciones ideológicas, de percepciones imperfectas o inadecuadas a la verdad del objeto. La otra alternativa sería un tipo escatológico: el discurso verdadero, en virtud de su propia fuerza de reflexión, sería capaz de remontar toda constricción histórica, ideológica, para percibir anticipadamente la verdad que sólo de una manera turbia se da en los objetos del conocimiento empírico.

El discurso positivista pretendería ser simplemente constativo, descriptivo. Se limitaría a levantar acta del ya-ahí de una verdad previa. Este discurso llegaría, pues, demasiado tarde; la verdad se le habría adelantado. Por el contrario, el discurso escatológico se anticiparía a la verdad; una verdad que necesitaría justamente un impulso utópico, suplementario, para manifestarse. Este discurso llegaría demasiado pronto, antes de que la verdad pudiera sin más encontrarse como un dato en la experiencia. Así la escatología produciría, hasta cierto punto, la verdad; contribuiría al menos a su formación, pues ésta no se mostraría a la luz si no es por intermedio de ese discurso precisamente. Podría decirse que el discurso utópico es performativo; no se contenta con mostrar un dato ya existente, sino que fomentaría y produciría la verdad de unos objetos todavía separados de su verdad.

En ambos casos, sin embargo, ya nos inclinemos por el positivismo o la escatología, una cierta temporalidad se anuncia. En un caso, la verdad se anticipa al discurso; en el otro, éste anticipa aquélla. Discurso y verdad aparecen en una diferencia temporal, en una no-simultaneidad inquietante. Ya llegue el discurso antes o después de la verdad, ésta parece faltarse en cierto modo a sí misma, haberse faltado ya siempre; y, como consecuencia, también el discurso se ha quedado huérfano de ella. Si el discurso llega tarde, entonces ello supone que la verdad, estando ya ahí, sin embargo se ocultaba, y por consiguiente que el discurso ha hablado antes de decir la verdad, ha hablado, por tanto, para no decir propiamente nada. Pero ¿cómo es posible que la verdad ya dada no se manifieste en seguida? ¿Qué encubrimiento oculta, pues, a una verdad, sin embargo, presente? ¿Pero qué tipo de presencia es ésta que puede sustraerse, no aparecer? Por otra parte, si es el discurso quien se anticipa, ello supone, todavía más claramente incluso que antes, que la verdad todavía no se da, que se la echa en falta.

En cualquier caso, ¿cómo es posible que la verdad se falta a sí misma, que no se manifieste de golpe y de una vez por todas, que el discurso pueda hablar en su ausencia y de su ausencia, que el tiempo se albergue en el seno más íntimo de ella? Si todo discurso presupone la norma ya dada del discurso verdadero (y, por tanto, si hay palabra, la verdad de algún modo, ya se ha anunciado y enunciado)<sup>8</sup>, no por eso es menos cierto que discurs-

---

8. Cfr. supra, nota 4.

so y verdad no son simultáneos nunca; una *différance* incancelable se insinúa entre ellos.

Esta temporalidad hace presagiar una cierta afinidad entre positivismo y escatología. En efecto, la relación entre ambos es menos una oposición radical que una perpetua oscilación entre ambas formas de análisis. Es Foucault quien habla: «Comte y Marx dan testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva por venir del discurso y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir de la del objeto) son arqueológicamente indisociables»<sup>9</sup>. Esta indisociabilidad no sólo da cuenta de la contemporaneidad de ambos discursos, sino también, y sobre todo, de esas perpetuas y paradójicas oscilaciones entre ambas tendencias que se manifiestan en las obras de los autores más representativos de ellas. Así no resulta extraño descubrir recaídas positivistas en el marco de un pensamiento escatológico como lo es el de Marx; y, viceversa, concepciones escatológicas en el seno del positivismo (ley de los tres estadios de Comte, por ejemplo)<sup>10</sup>.

Estas oscilaciones o titubeos entre dos formas de análisis aparentemente opuestas son de fácil explicación. El discurso utópico, para no incurrir en un puro y simple utopismo vacío, se ve obligado a rastrear en los hechos, en el despliegue histórico, la verdad que él anticipa y anuncia. El positivismo, por su parte, para poder criticar a la metafísica y a los pseudosaberes, debe presentarse como última etapa de un progreso histórico hacia una verdad todavía futura que, como ideal de la razón, no puede ser nunca un mero hecho empírico.

En resumen, para Foucault el pensamiento contemporáneo oscila perpetua y necesariamente entre positivismo y escatología<sup>11</sup>, entre un discurso que describe una verdad ya formada o formándose al margen del discurso; y otro discurso que se anticipe a la verdad, la anuncia desde lejos, y es inseparable, como momento suyo, del proceso de formación y revelación de ésta.

---

9. FOUCAULT, o. c. p. 311.

10. Cfr. los comentarios de Habermas sobre estos dos autores en *Conocimiento e interés*, cap. 3 y 4.

11. La fenomenología, la tercera gran corriente que Foucault señala en la filosofía postkantiana, no es, en su opinión, una verdadera alternativa a estas dos. Comparte con ellas el mismo suelo arqueológico y se ve agobiada por las mismas aporías. Cfr. Foucault, op. cit. pp. 312-313. Para un análisis más detallado de las dificultades de la fenomenología, cfr., también, J. Derrida, *Introduction a «L'origine de la géométrie» de Husserl*, P.U.F. París, 1962.

## II

Para aclarar un poco más todo lo anterior, intentaré a continuación mostrar cómo la teoría de la acción comunicativa habermasiana repite, ella también, esta paradójica oscilación entre positivismo y utopía. Con ello se probará asimismo, de modo indirecto, que, en contra de las afirmaciones explícitas de Habermas al respecto, su teoría no logra salir fuera de las paradojas de la filosofía del sujeto, que Foucault retrata tan acertadamente en el capítulo IX de su libro antes mencionado<sup>12</sup>.

Según el propio Habermas, para desarrollar coherentemente una teoría de la acción comunicativa se ofrecen varios caminos. El primero de éstos «consiste en desarrollar en términos de pragmática formal el concepto de acción comunicativa (...) Es decir, la tentativa de reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento»<sup>13</sup>.

Este primer itinerario desarrolla los aspectos más utópicos del pensamiento habermasiano, por retomar de nuevo el término de Foucault. En efecto, la pragmática formal pone de manifiesto los presupuestos ideales y contrafácticos —por tanto, no dados como meros hechos en la experiencia comunicativa— que los hablantes competentes ya siempre se ven en la obligación trascendental de suponer cuando efectúan cualquier acto de habla. Brevemente, todo hablante y todo oyente, para poder entablar una relación intersubjetiva lingüísticamente mediada, deben presuponer cuatro condiciones trascendentales: la gramaticalidad de las expresiones empleadas, la verdad de lo comunicado, la veracidad del hablante, y la corrección del acto de habla respecto de un cierto trasfondo normativo de pautas y reglas sociales. Aquí Habermas juega a su favor con el «hecho», ya señalado antes, (pero un «hecho» que es la fuente de todo derecho) de que la verdad tiene una precedencia lógico-trascendental sobre el error; el sentido, sobre el sinsentido; la veracidad, sobre la falsedad; el respeto a la ley, sobre su transgresión. Como es sabido, Habermas concluye de todo ello que cualquier comunicación efectiva, incluso la que viola estratégicamente alguna de las condiciones mencionadas, se vincula ya siempre a una comunidad *ideal* de comunicación como su condición trascendental de posibilidad.

---

12. Cfr. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, cap. XI. Que Habermas no elude la problemática de la filosofía del sujeto — caracterizada entre otras cosas por la duplicación entre el positivismo y la escatología—, ha sido señalado directamente por Ludwig Nagl en su artículo *Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorie einen Ausweg aus der Subjekphilosophie?* recogido en *Die Frage nach dem Subjekt* hrsg. M. Frank, G. Raulet, W. van Reijen, Suhrkamp Frankfurt, 1988.

13. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, Madrid, 1988, p. 193.

Desde ese punto de vista, el discurso de Habermas, su discurso de la verdad, anticipa y anuncia la verdad de su objeto, es decir, la verdad de la comunicación y el discurso. La peculiaridad de la teoría habermasiana es que aquí el discurso verdadero, el discurso que anuncia y fomenta la verdad en formación, no es otro que el verdadero discurso; es decir, aquel discurso que es simplemente discurso y que cumple tan sólo las condiciones ideales, pero ya siempre consideradas en cualquier discurso real, de la comunidad ideal de comunicación. La utopía habermasiana carece de contenido material concreto; no es más que la utopía de reconciliación, de igualdad y de libertad que se abre ya, según Habermas, con la primera palabra comunicativamente intercambiada.

La pragmática formal es, por tanto, la dimensión utópica del pensamiento habermasiano; produce, en cierto sentido, la verdad de su objeto, el discurso, y contribuye a su formación: anticipa lo que, aunque ya siempre presupuesto, es todavía (y para siempre) futuro: la comunidad ideal de comunicación. Un mero análisis positivista que se quedara apegado a los meros datos lingüísticos no podría descubrir el sentido profundo de éstos porque, de hecho, la comunicación real jamás cumple de un modo completo los requisitos absolutos y universales de la comunidad ideal de diálogo.

Sin embargo, las inversiones acechan, pues la comunidad ideal de comunicación, aunque es el futuro inalcanzable, siempre prometido y nunca otorgado plenamente, de cualquier acto de habla, es también ya, no obstante, su pasado. El *telos* jamás alcanzado de la comunicación, su porvenir nunca presente como tal, es ya algo pretérito. Todo acto de habla se asienta en el horizonte hecho posible por aquello que nunca será presente: la comunidad ideal. La racionalidad comunicativa, inalcanzable como tal, actúa y es vigente, sin embargo, desde siempre. El futuro inabordable que todo acto de habla promete es también su más profundo pasado. Si descubrimos que la comunicación real está distorsionada, que puede ser sometida a malinterpretaciones, sólo podemos hacerlo sobre la base de la Idea —en sentido kantiano— de una comunicación no dañada que se presenta así como el *telos* de toda habla y de toda reflexión sobre el habla. Y este *telos* no es introducido arbitrariamente desde fuera en el concepto de comunicación; aparece allí en cuanto se hace manifiesta la primera distorsión de la comunicación. Dicho *telos* es, pues, el futuro de todo diálogo; pero es también su pasado en tanto que fondo transcendental siempre presupuesto que lo hace posible. Por tanto, el horizonte transcendental de todo diálogo o comunicación es muy complejo y, también, incancelablemente temporal: ya siempre dado y pasado, presupuesto, debe ser, no obstante, siempre alcanzado en la medida misma en que, como comunidad ideal, en tanto que *ideal*, se (nos) sustrae constantemente. De este modo, siendo para siempre el objetivo a alcanzar, es asimismo el espacio de juego en el que ya siempre nos movemos.

Por consiguiente, si el discurso de la verdad habermasiano anticipa

una verdad siempre futura, la comunidad ideal de comunicación como verdad del discurso, sin embargo, este futuro inalcanzable es ya un pasado alcanzado. Es por ello que debe ser entonces posible rastrear las huellas que la racionalidad comunicativa ha dejado en la evolución de la historia humana y en el proceso de formación del hombre. Si la razón es algo real, efectivo (*wirklich*), si, como señala Th. McCarthy, «el planteamiento de Habermas representa, en efecto, una reformulación materialista de la idea de que la razón informa la historia humana»<sup>14</sup>, entonces debe ser posible encontrar en esa historia las huellas, los efectos de una razón (comunicativa) que apunta a su efectivo cumplimiento<sup>15</sup>.

Si esto es así, se abre entonces un segundo camino para la elaboración de una teoría de la acción comunicativa. «En segundo lugar, podemos intentar evaluar la fecundidad empírica de diversos elementos de la pragmática formal (...) También la antropogénesis tendría que poder suministrar alguna información sobre si la pretensión de la pragmática formal puede tomarse en serio. Las estructuras de la acción orientada al éxito y de la acción orientada al entendimiento tendrían que resultar reconocibles en las propiedades emergentes que aparecen en el curso de la hominización. (...) Finalmente, la pretensión universalista de la pragmática formal podría contrastarse con el material que nos ofrece la psicología evolutiva en relación con la adquisición de capacidades comunicativas e interactivas»<sup>16</sup>.

Observemos cuidadosamente la inversión producida en el enfoque de Habermas. Inicialmente, desarrollando una pragmática formal, establece un discurso de tipo escatológico-transcendental que anticipa una verdad futura, nunca dada sin más como tal en la experiencia. Por consiguiente, dicho discurso no puede ser refutado, ni siquiera verificado directamente, por datos empíricos, dado el carácter universal, ideal y contrafáctico de los presupuestos transcendentales que esa pragmática formal mostraba. Ahora, sin embargo, Habermas se empeña, a pesar de todo, en someter dichos presupuestos universales a un cierto examen de tipo positivista: debe ser posible rastrear en la historia, en los objetos mismos tal como se ofrecen a una investigación empírica, una confirmación que corrobore adicio-

---

14. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 303, nota 55.

15. HABERMAS escribe: «Cabe sospechar que lo único que hacen la evolución cognoscitiva y la evolución interactiva es explotar el espacio lógico de posibles formaciones estructurales que surge en el umbral de la forma socio-cultural de la vida con la innovación, perteneciente aún a la historia natural, de la intersubjetividad lingüística». (*Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, p. 37. Citado por McCarthy, op. cit. p. 303.

16. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I*, pp. 193-194. En este lugar, Habermas señala todavía una tercera vía para llevar a cabo sus propósitos. Desde el punto de vista que es aquí el mío, tiene menos interés; la dejo pues sin comentario.

nalmente, *suplementariamente*, la validez de los presupuestos de la pragmática formal.

Si, en un primer momento, era el discurso de la verdad, como verdadero discurso, el que anticipaba y fomentaba desde lejos la verdad de su objeto, ahora es precisamente al revés: la verdad del objeto, investigable empíricamente, es la que prescribe y confirma la verdad del discurso que describe su formación. Tenemos, pues, ahora un tipo de discurso positivista.

La sospecha de que el análisis habermasiano se ha ido desplazando cada vez más hacia un cierto positivismo ha sido pertinentemente formulada por McCarthy del siguiente modo: «¿Es que los planteamientos lógico-evolutivos proporcionan realmente una forma de pasar por detrás de la profunda historicidad del pensamiento y de la acción humanos? ¿Son estos planteamientos algo más que una reciente forma de «ilusión objetivista», una ilusión que podría desenmascarse mostrando cómo sus categorías y supuestos básicos están ligados al contexto?»<sup>17</sup>. Es decir, ¿no aletea, tras estas teorías habermasianas, la convicción de que la verdad de la historia y de la evolución humanas, investigables empíricamente, termina por dirigir y fundamentar la verdad del discurso (tesis positivista)? ¿No se esconde en estos planteamientos la idea de que la verdad del objeto termina por imponerse, más allá o más acá de todos los condicionamientos históricos y sociales, y al margen, también, de todo utopismo del discurso?

En cualquier caso, lo interesante, desde mi punto de vista, no es acusar a Habermas de positivista (¡a él, que ha estado toda su vida luchando contra el positivismo!), sino mostrar cómo se hace patente en su discurso esa peculiar oscilación entre positivismo y escatología que, según Foucault, caracteriza la filosofía trascendental postkantiana.

Voy a intentar aclarar un poco más estas inversiones siguiendo la acertada lectura que el citado McCarthy hace de las argumentaciones habermasianas que defienden la racionalidad comunicativa frente a objeciones relativistas. Según este autor, «Habermas presenta dos argumentos diferentes en favor de la universalidad y de la objetividad de los estándares discursivos de racionalidad: el uno «empírico» y el otro «sistemático». El argumento empírico consiste en que si pudiera defenderse que la capacidad de razonar argumentativa y reflexivamente acerca de las pretensiones de verdad y rectitud representa un estadio lógico-evolutivo avanzado de la adquisición de una competencia cognitiva y de una competencia moral que se extienden a toda la especie, entonces parece que el investigador social tendría motivo para aplicar estándares de racionalidad crítica al interpretar cualquier sistema de creencias y de prácticas»<sup>18</sup>.

Este sería el momento positivista de la teoría habermasiana. Encontra-

17. MCCARTHY, op. cit. p. 408. Cfr. también p. 412, nota 40.

18. MCCARTHY, op. cit. pp. 371-372.

ríamos la verdad del discurso ya marcada y sellada en las cosas mismas, a través de un estudio teórico-empírico que descubriría en la evolución de la especie humana, es decir, en el objeto empírico mismo, la verdad del discurso. Este debe dejarse enseñar, por la verdad ya dada y pasada del objeto, su propia verdad. Como escribe Foucault «este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia, y se tiene entonces un análisis de tipo positivista (la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación)»<sup>19</sup>. La verdad que el discurso de Habermas enuncia —que ya no hace falta que anuncie—, es decir, la razón como razón argumentativa en el seno de una comunidad ideal de diálogo, encuentra su fundamento en la propia verdad del objeto, investigable empíricamente. La verdad del discurso de Habermas se descubre en la verdad del objeto empírico estudiado: la especie humana en su evolución histórica. La comunidad ideal de diálogo puede rastrearse de un modo empírico en el seno mismo del proceso de formación humana. Desde este punto de vista, el discurso de Habermas, de tipo positivista, sería constatativo, descriptivo; dicho discurso llegaría demasiado tarde respecto a una verdad que vigente desde siempre en las cosas mismas —en la historia— precedería a la verdad del discurso habermasiano y la haría posible incluso. Habermas enunciaría el ya-ahí de una comunidad ideal de diálogo en proceso de formación.

Pero, por otra parte, este momento positivista se dobla con el momento escatológico según el cual, como apunta Foucault, la verdad del discurso anticipa y fomenta la verdad del objeto. Es lo que McCarthy denomina el argumento «sistemático» a favor de la racionalidad dialógica y comunicativa —en contraposición suplementaria con el otro argumento que, significativamente, era llamada «empírico». En palabras del propio Habermas: «pese a todo lo deformada que esté la intersubjetividad del entendimiento, el diseño de una situación ideal de habla está necesariamente implicado en la estructura del habla potencial, ya que todo habla, incluso la dirigida conscientemente a engañar, se orienta por la idea de verdad. Sin embargo, no podemos ser capaces de realizar la situación ideal de habla en virtud de la sola competencia comunicativa y con independencia de las estructuras empíricas del sistema social al que pertenecemos. Sólo podemos anticiparla»<sup>20</sup>.

Aquí, en esta vía de análisis, el discurso verdadero, el de Habermas, pero ya también todo verdadero discurso —al menos implícitamente— anticipan la verdad del objeto, la prometen, la anuncian. Como escribe Foucault: «el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos, y entonces se

---

19. FOUCAULT, op. cit. p. 311.

20. HABERMAS. Citado por McCarthy, op. cit., p. 373.

tiene un discurso de tipo escatológico (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación)»<sup>21</sup>. Ahora el discurso verdadero se anticipa a la verdad de las cosas, la anuncia (ya no la enuncia). Discurso utópico o performativo que produce una verdad que se encuentra más allá de todos los hechos empíricamente constatables.

Habermas, por tanto, repite y reproduce en sus más recientes teorías esta típica oscilación que Foucault describió ya en 1966. Por un lado, el análisis habermasiano de que todo acto de habla anticipa ya siempre la comunidad ideal de diálogo parece fundamentar totalmente su teoría. Pero Habermas, por lo visto no satisfecho del todo y no seguro del valor de las condiciones universales mostradas por la pragmática formal, duplica este momento con uno de carácter empirista, el que estudia la evolución social y descubre en ella el gestarse de esa misma comunidad ideal que la pragmática formal anunció, y que ahora el análisis empírico enuncia, descubre.

Por supuesto que no es mi intención mostrar una contradicción interna en los análisis de Habermas; se trata, por el contrario, siguiendo a Foucault, de comprobar cómo en la teoría de la acción comunicativa se reproduce nuevamente una oscilación entre dos modos de análisis aparentemente opuestos. La verdad es que, contemplados con más cuidado, se descubre que se reclaman reciprocamente y que se apoyan y se sostienen el uno al otro. «Además de una explicación horizontal de la estructura de la interacción comunicativa no distorsionada, la autorreflexión crítica puede basarse también en una explicación vertical de las estructuras de la interacción»<sup>22</sup>.

Conjugando y yuxtaponiendo los dos momentos del análisis de Ha-

21. FOUCAULT, op. cit. p. 311.

22. MCCARTHY, op. cit. p. 314. Las ganancias de esta doble estrategia de investigación son evidentes. Frente a autores que, como Lyotard —cfr. *Le différend*. Minuit, París, 1983— o Derrida, mantienen que el lenguaje carece de telos, y que sólo arbitrariamente puede atribuirsele el entendimiento y el acuerdo como esencia, Habermas puede retirarse del análisis apriorístico de la pragmática formal al momento empirista, y confirmar así, hasta cierto punto, en las cosas mismas, en la historia, que el lenguaje tiene un *telos*, que este *telos* es descubrible empíricamente, y que este telos es el entendimiento (*Verständigung*). Naturalmente, para Lyotard o Derrida, la argumentación habermasiana en su conjunto no es más que un inmenso argumento ontológico aplicado al lenguaje. La existencia real del lenguaje debe ajustarse a su esencia pensada; y como el pensamiento —lo hemos visto— piensa el desacuerdo sobre el fondo del acuerdo y del entendimiento, entonces el lenguaje tiene efectivamente como esencia teleológica el acuerdo. Karl-Otto Apel, por ejemplo, escribe: «nosotros, los hombres, estamos condenados a «concordar» (*verständigen*) en los criterios de sentido y validez de nuestro obrar». (*La transformación de la filosofía II*. Taurus, Madrid, 1985, p. 234). Es contra esta especie de argumento ontológico aplicado al lenguaje contra el que se rebelan Lyotard y, en parte también, Derrida.

bermas, podría decirse que su discurso global *realiza* o *produce* la verdad de su objeto, es decir, la verdad del lenguaje: la comunidad ideal de comunicación. *Realiza* y *produce* en el doble y contrapuesto sentido que estos dos verbos tienen en inglés y francés. *Realize*, por ejemplo, significa en inglés, a la vez realizar, llevar a efecto, y también darse cuenta, percibir, constatar<sup>23</sup>. El discurso habermasiano realiza (en este doble sentido) esas condiciones universales y necesarias de todo acto de habla que definen la comunidad ideal de comunicación. Las realiza en el sentido *performativo*: las lleva a efecto, las hace reales, les da realidad; las realiza también en el *sentido constataivo, descriptivo*: toma nota del ya-ahí de esas condiciones, las percibe como anteriores a su propio discurso y como su propia condición de posibilidad. ¿Dice otra cosa Habermas cuando escribe que «las normas que pueden justificarse discursivamente y los intereses generalizables poseen un núcleo no convencional: ni vienen ya *dados* empíricamente ni se establecen mediante una *decisión*, sino que *se configuran* y *se descubren* al mismo tiempo de una manera no contingente —si es que puede existir algo así como una voluntad racional»<sup>24</sup>.

Ni simple decisión performativa ni simple constatación empirista son aquí suficientes si se las toma de un modo aislado. Las normas universalizables no son simples datos empíricos que una mirada no comprometida, no performativa, pudiera descubrir a simple vista. Pero tampoco son meras generalizaciones arbitrarias y utópicas, en el peor sentido del término, que una voluntad alocada y vacía pudiera de algún modo sentar. Al contrario, en un único pero doble movimiento, el discurso *realiza* esas normas; es decir, a la vez, las configura, las produce, las descubre, las constata y las *perfor*ma. Y esta extraña lógica es, recordémoslo, la condición para que, según Habermas, exista tal cosa como una voluntad racional, es decir, también una razón. La razón comunicativa no es contemporánea de sí misma. Cuando se descubre, lo hace con retraso; por eso precisamente puede descubrirse. Pero a la vez su descubrimiento es su producción como promesa todavía futura y por cumplir.

Esta extraña duplicación que se hace patente, creo, en el planteamiento habermasiano, no es sino el reflejo, en el nivel metateórico, de lo que, a nivel teórico, muestra la teoría de Habermas, a saber, el extraño juego de presencia y ausencia que tiñe toda la «fenomenología» de la comunidad ideal de comunicación. Esta, que como condición de posibilidad de todo acto de habla, está ciertamente ya siempre dada, sin embargo, se sustrae a sí misma, se falta. La comunidad ideal ya dada, pero ausente, necesita todavía, por eso, de un suplemento que la realice performativamente —a la

23. Respecto a una ambigüedad semejante del verbo francés «*produire*», cfr. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 52.

24. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, pp. 326-327. Cfr. del mismo autor también *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 69, Anm. 4.

vez que la descubre—; este suplemento es la propia teoría habermasiana que viene a realizar así una racionalidad que no termina de realizarse por sí sola, cuya realización además de (nos) sustraerá indefinidamente. Aquí se anuncian otra vez, repetidamente, las preguntas fundamentales: ¿cómo es posible que la razón se falte a sí misma? ¿Cómo es posible que, si todo juega a favor de la racionalidad comunicativa (pues incluso la mentira, el error presuponen la verdad y la sinceridad), sin embargo, la razón comunicativa no haya ganado la partida todavía, y, lo que es más, no la gane nunca del todo? ¿Quién es su enemigo, su contrincante? ¿Quién es éste o ésto que apostando siempre a caballo perdedor a pesar de todo no pierde nunca del todo?

Volvamos ahora a Foucault. ¿Cómo interpreta él esta duplicación realizativa que señala en *Las palabras y las cosas* y que puede descubrirse también, creo, en Habermas? Para el autor francés, es el índice de que un nuevo sueño dogmático ha caído sobre el pensamiento y la filosofía: «un discurso que se quicra a la vez empírico y crítico no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatológico. (...) La ingenuidad precrítica reina allí sin partición»<sup>25</sup>.

Habermas demuestra dos veces lo mismo. Por un lado, lo hace mediante un análisis sistemático y rigurosamente *a priori* que esclarece las condiciones trascendentales de todo acto de habla. Pero luego, no conforme con ésto, trata de confirmar empíricamente dichas condiciones trascendentales. Este doble nivel de análisis, que para Habermas es un síntoma de la potencia de su planteamiento, para Foucault es, por el contrario, lo que prueba el carácter dogmático y adormecido de un pensamiento esclerotizado. Lo que para Habermas es la fecundidad sistemática y empírica de su teoría, para Foucault es la prueba de su debilidad; y de una debilidad que se quiere hacer pasar por fuerza, por actitud crítica; síntoma, pues, de hipocresía, y de una hipocresía que ya ni siquiera se reconoce como tal.

Dadas las características de los análisis de la pragmática formal, elaborada *a priori*, resulta difícil que sus conclusiones puedan ser refutadas empíricamente. Lo único que puede hacer la investigación empírica es aportar un suplemento de prueba para unos análisis que parece que no deberían tolerar ya suplemento alguno.

Los dos momentos del enfoque habermasiano, según Foucault, se apoyan y se soportan mutuamente. La circularidad dogmática domina por doquier. Por una parte, el análisis escatológico marca, *a priori*, ciertas categorías, ciertos presupuestos, que luego el análisis empírico-positivista se encargará de confirmar adicionalmente, demostrará otra vez lo que ya está demostrado. Este análisis está predeterminado por el primero, al cual a

---

25. FOUCAULT, op. cit. pp. 311-312.

su vez confirma. El análisis utópico-performativo encuentra en el otro análisis la evidencia empírica con que soportar sus presuntas intuiciones y *anticipaciones de esencia*. Cada momento del discurso confirma al otro y es, a su vez, confirmado por él. Foucault concluye: «La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblarse el dogmatismo, y repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno en otro», y recomienda pues «despertar al pensamiento de un sueño tal —tan profundo que lo experimenta paradójicamente como vigilia, a tal grado confunde la circularidad de un dogmatismo que se duplica para encontrar en sí mismo su propio apoyo con la agilidad e inquietud de un pensamiento radicalmente filosófico»<sup>26</sup>.

Allí donde Habermas contempla la condición de posibilidad de una voluntad racional y de la razón, Foucault ve, pura y simplemente, la circularidad de un dogmatismo que se confirma ciegamente a sí mismo. El pliegue realizativo, la diferencia entre verdad y discurso, entre lo performativo y lo constativo, que para Habermas abre la historia de la razón, para Foucault marca la hipocresía de un pensamiento humanista que no se atreve a afirmar su voluntad performativa sin hacer referencia a una historia que debe confirmar empíricamente que la voluntad racional quiere lo que la historia ya sugiere y promueve, lo que la historia ya siempre ha querido (aunque sin quererlo nunca del todo, parece). Hipocresía de todas las normas así descubiertas y asentadas, de todas las leyes presuntamente universales así realizadas. La ley dice describir hechos que la confirman, pero es ella la que realiza como tales esos hechos y les da el

---

26. FOUCAULT, op. cit. p. 322. El rechazo radical de las ciencias humanas por parte de Foucault puede explicarse por su convicción de que son ellas las que *realizan* (en el doble sentido indicado) sus objetos. «Para Foucault, la materia de la locura existe realmente, pero no como locura. Hace falta que un hombre sea objetivado como loco para que el referente prediscursivo aparezca retrospectivamente como materia de la locura». (Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Alianza, Madrid, 1984, p. 225). Así, la psiquiatría realiza al loco; la medicina, al enfermo; la sexología, el sexo y sus perversiones, etc. He aquí, por ejemplo, este texto de Foucault: «los psiquiatras del siglo XIX entomologizan, dándoles extraños nombres de bautismo (a esos pequeños perversos): existen los exhibicionistas de Lasègue, los fetichistas de Binet, los zoófilos y zoerastas de Krafft-Ebing, los automonosexualistas de Rohleder...» (Foucault, *Historia de la sexualidad. I La voluntad de saber. Siglo XXI*, Madrid, 1987, p. 57). La actitud crítica de Foucault respecto de estos psiquiatras y sus refinadas clasificaciones es manifiesta. ¿Existen «realmente» estas patologías al margen de los discursos que hablan de ellas? Evidentemente no, sugiere Foucault. Es la mirada del científico social y humanista la que realiza —hipócritamente, con violencia— sus objetos, contribuyendo así a crear herramientas de objetivación y control cada vez más refinadas. Toda realización es, por eso, peligrosa, en opinión de Foucault. Como es sabido, Foucault descubrirá por fin al gran realizador: el poder. Rizando el rizo, y para sentir el placer del vértigo ante el abismo, habría que preguntar si el discurso de Foucault sobre el poder no realiza también su objeto, el poder.

sentido que a ella le conviene. Donde Habermas habla del despliegue de una voluntad racional, Foucault, asqueado, no percibe sino el dogmatismo hipócrita de un humanismo cobarde, al cual es urgente sustituir por otro pensamiento más despierto, ya no hipócrita. Donde Habermas contempla la razón (comunicativa) realizándose, Foucault escucha el oscuro roncar de un sueño dogmático que ha atenazado otra vez al pensamiento.

### III

Tercer acto, y para hacer referencia a un presunto esquema hegeliano, hagamos aparecer aquí, como «síntesis» (imposible) de lo anteriormente dicho, a un tercer personaje: Jacques Derrida, que, no obstante, ya se nos había anticipado, por supuesto, en lo que precede. Y, con él, otra interpretación de ese extraño pliegue al que nos venimos refiriendo, y en donde, para Habermas, la razón se realiza, y, para Foucault, el pensamiento entra en crisis y se adornece circularmente.

Eso que Derrida llama «escritura» o *différance*, y que define la estructura misma de la experiencia, la historia y la razón, se caracteriza precisamente por esa doble y extraña dimensión, por ese pliegue o reflexión sobre sí misma, que hemos señalado antes. Es por ello que la propia escritura de Derrida intenta adecuarse, reflejar, repetir (¿cómo decirlo?), en sus gestos y artificios, esa misma estructura de la realidad<sup>27</sup>.

«Lo *real* es realización», decía Sartre<sup>28</sup>, en el doble sentido del término ya indicado. Sin duda, para Sartre, en ésto todavía demasiado husserliano, esta realización de la realidad es efectuada por la conciencia en su relación intencional con el ser-en-sí. ¿Y no es el noema tal y como lo piensa Husserl, realización en este sentido? En efecto, el noema, la realidad en su dimensión significativa para la conciencia, no es, sin embargo, un ingrediente de ésta, no es nada subjetivo; pero tampoco es algo perteneciente al mundo externo, cósmico. El noema es la realización de la realidad por la conciencia transcendental, es el producto resultante de la intencionalidad de ésta; no pertenece, pues, ni a la conciencia ni al mundo meramente externo, sino a la diferencia entre ambos<sup>29</sup>. La conciencia transcendental produce el noema, pero esta producción es cualquier cosa menos una

27. Esta doble dimensión de la escritura es, creo, el tema básico del pensamiento derrideano y se desarrolla a lo largo de toda su obra. Cfr. por ejemplo, el ensayo primerizo «*Force et signification*» recogido ahora en *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 22 y ss.

28. J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, Alianza, 1984, p. 209.

29. Cfr. los comentarios de Derrida sobre el estatuto del noema en *L'écriture et la différence*, pp. 242-243.

creación porque el noema no pertenece, bajo ningún punto de vista, a la conciencia; esta producción es también un descubrimiento, un tomar nota del ya-ahí del ser y del sentido<sup>30</sup>.

Para Derrida, la realidad sigue siendo realización, pero aquí dicho proceso ya no puede atribuirse a ninguna conciencia trascendental. La *différance* es ese proceso sin sujeto autocognoscente que (se) realiza (en) la realidad y la historia. Una escritura que pretenda, como la de Derrida, reflejar ese modo de ser de lo real, deberá ser autorreferencial, especular, plegada sobre sí misma.

Con evidente satisfacción Derrida cita, en uno de sus ensayos, «*Psyché. Invention de l'autre*»<sup>31</sup>, una fábula de Francis Ponge titulada precisamente *Fable* y cuya primera línea dice: «Por la palabra *por* comienza, pues, este texto»<sup>32</sup>. Extraña proposición, sin duda, que, con gran alegría de Derrida, desbarata todas las clasificaciones establecidas de los actos de habla, que descansan, casi siempre, en una distinción radical entre los actos performativos y los constativos. La extraña frase de Ponge es, a la vez, performativa y constativa. Esta frase constata y describe algo; pero eso que describe no es nada que la preceda simplemente. Lo que allí se constata no es sino lo que la frase produce, performa, hace; es decir, ella misma realizándose. «Su descripción constativa no es otra que el performativo mismo»<sup>33</sup>. Sin eliminar del todo la diferencia entre performativos y constativos, la pequeña frase de Ponge la trastorna (Derrida diría «la solícita»).

Ahora bien, para Derrida, este dispositivo maquinado por Ponge (pero hecho posible ya por el lenguaje mismo, más acá de cualquier ingenio personal), este dispositivo, repito, es algo más que un caso teratológico, raro, marginal: «Estoy persuadido de que la misma estructura, por paradójica que parezca, se vuelve a encontrar en enunciados científicos y sobre todo jurídicos»<sup>34</sup>.

Después de todo lo que llevamos dicho acerca de Foucault y Habermas, estamos tal vez más «preparados» para aceptar esta última afirmación de Derrida. Intentemos, no obstante, mostrar cómo los textos jurídicos repiten implícitamente, ellos también, esta paradójica estructura, ya

---

30. Podrían explicarse tal vez todas las variaciones teóricas que se han producido en el seno de la fenomenología, desde Husserl a Sartre, pasando por Heidegger y Merleau-Ponty, a partir de esta estructura realizativa de la realidad, según que se acentúe más o menos la capacidad performativa de la conciencia o, por el contrario, su dimensión pasiva y meramente constativa respecto a un mundo ya siempre abierto en su ahí por el ser, por una instancia realizativa-transcendental ajena y externa a la conciencia.

31. Recogido ahora en *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, París, 1987.

32. Derrida, op. cit. p. 19.

33. op. cit. p. 22.

34. op. cit. p. 26.

conocida algo por nosotros. El artículo de Derrida «*Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion*»<sup>35</sup> trata esta cuestión.

En su actividad política y reflexiva, Mandela se opone a la violencia blanca del *apartheid*. Frente a la Constitución de los blancos, trata de elaborar e instaurar otra Constitución, ésta sí, por fin, democrática, abierta a todos los habitantes de Sudáfrica. Sin embargo, la conformación de un nuevo Estado, el establecimiento de una Constitución, suponen una violencia originaria e incancelable. Vamos a verlo.

El estado blanco sudafricano se había establecido sobre una legalidad que sólo podía ser asumida por la minoría blanca. Mandela propone, con razón, sustituir esta legalidad manifiestamente injusta y violenta, por otra basada sobre la voluntad del «pueblo entero» (sobre la voluntad racional de la que hablaba Habermas, podríamos decir). Pero «la unidad del pueblo entero no se identifica por primera vez sino por un contrato. (...) Ahora bien, este contrato no es firmado nunca, de hecho, más que por los representantes supuestos del pueblo supuestamente entero. Esta ley fundamental no puede preceder simplemente, ni de hecho ni de derecho, a aquello que a la vez la instituye y, sin embargo, la supone, la proyecta y la refleja»<sup>36</sup>.

La ley que debe fundar al nuevo Estado sudafricano establecido sobre la voluntad general del pueblo entero es violenta, inevitablemente. Una minoría instituye y funda un Estado, una unidad nacional y una voluntad general que, sin embargo debería preceder, de derecho, a la ley. Esta, como siempre, muy puntualmente, llega a destiempo; demasiado pronto y demasiado tarde a la vez. Demasiado pronto, porque la ley se anticipa siempre a la nación constituida y a la voluntad general del pueblo entero, de las cuales, no obstante, ella debe extraer su legitimidad. La ley anticipa así la verdad de una nación todavía por construir; la cual es, a pesar de todo, la única que podrá refrendar, pero siempre con retraso, la ley. Pero ésta llega asimismo demasiado tarde, porque siempre se le ha anticipado una situación, una historia ya efectiva, una violencia empírica —en este caso, la colonización blanca, el *apartheid*, etc.— que han producido ya los recortes étnicos y geográficos sobre los que, de hecho, vendrá a legislar la ley, y a los que deberá recurrir necesariamente para definir, por ejemplo, el concepto de «pueblo entero» y el de voluntad general (es decir, para evitar caer en el peligro de un utopismo vacío). «Sin duda, la voluntad del pueblo entero, en todo caso, la voluntad general, debería reducir en ella toda determinación empírica. Tal es, al menos, su ideal regulador. No parece más accesible aquí que en otro lugar. La definición de «pueblo ente-

35. Recogido también en *Psyché. Invention de l'autre*.

36. op. cit. p. 459. Para toda esta cuestión, cfr. también J. F. Lyotard, *Le différend*, ed. cit. y también cfr. Derrida *Otobiographies*, Galilée, París, 1984, pp. 16 y ss.

ro» registra —y parece reflejar— el acontecimiento de ese golpe de fuerza que fue la ocupación blanca»<sup>37</sup>.

La violencia de la ley, aunque sea democrática, su retraso y su anticipación sobre lo legislado, su ambiguo estatuto en el régimen lingüístico aseverativo y el *performativo*, se basa en que la ley que funda la unidad de una nación, de un pueblo entero y que pretende expresar su voluntad racional, a la vez produce y presupone esta unidad, esta voluntad. La ley *realiza* la unidad del pueblo que es, sin embargo, el único que puede legitimarla. «El acto propiamente *performativo* de tal institución (de la ley) debe en efecto producir (proclamar) lo que pretende, declara, asegura describir según un acto constativo»<sup>38</sup>. «El simulacro o la ficción (constitutivas de la ley) consisten en sacar a la luz, haciéndolo nacer, lo que se dice reflejar para levantar acta de ello, como si se tratase de registrar lo que habrá estado ahí, la unidad de una nación, el fundamento de un Estado, cuando se está produciendo su acontecimiento»<sup>39</sup>.

Ninguna ley fundamental escapa a esta aporía, a esta perplejidad, pues ella debe hacer como si levantara acta de una unidad ya establecida y querida por todos, cuando en verdad es ella, la ley, la que *performativamente*, instituye (siempre prematura o tardíamente, sin embargo) dicha unidad. El simulacro o ficción de la ley se debe a que ella tiene que presentarse como constativa a pesar de su evidente carácter performativo. Pero, por otra parte, su carácter generalizable y universalizador, que es el *telos* o esencia de toda ley justa y democrática, obliga a la ley a no poder limitarse a constatar un estado de cosas ya establecido que, como tal, es meramente empírico, contingente; la ley debe apuntar hacia una cierta idealidad universalizable nunca dada como tal ya en el estado de cosas establecido.

Hipocresía de la ley, se dirá quizá. Sin duda; pero hipocresía sin remisión. Más vale aceptar esta hipocresía —el «hecho» de que la ley, para legitimarse, se remita a una unidad ya formada (pasada), que sin embargo debe todavía conformarse y producirse en un futuro y en virtud de la propia fuerza performativa de la ley— más vale aceptar esta hipocresía, repito, que intentar eliminarla cancelando para ello uno de los dos momentos de la ley: el *performativo* o el *constativo*. En ambos casos, el resultado sería una violencia mayor. Ley sólo performativa: violencia utópica, racionalista, idealista; la ley sola, por sí sola, pretende legitimarse a sí misma desde el futuro que ella promoverá. Violencia anticipadora de una razón que pretende —sin conseguirlo nunca— borrar la historia, olvidar toda contingencia empírica, arrasar todas las tradiciones establecidas; ley orgullosa que no busca legitimarse en el ya-ahí de ningún pasado. La ley sólo

37. DERRIDA, op. cit. p. 458.

38. op. cit. p. 457.

39. Ibidem.

constativa; entonces pura y simple ausencia de ley, violencia del empirismo, del conformismo, de lo ya acontecido, mera reproducción de lo existente, sello establecido sobre un acontecer devenido, sobre unas tradiciones, sobre unos hechos, como si éstos, por sí solos, pudieran tener un valor legislativo, normativo<sup>40</sup>.

La ley que se acepta a sí misma, que escoge la menor violencia sin poder escapar nunca del todo a una cierta economía de la violencia<sup>41</sup>, se mantiene en esta circularidad indefinida entre lo performativo y lo constativo, en la incancelable diferencia del hecho y del derecho. La ley debe afirmar su derecho al margen de cualquier hecho; pero debe rastrear en la experiencia acontecida, en el hecho dado, una legitimidad siempre, no obstante, futura. Buscando en el pasado ya sido una legitimidad que, no obstante quedará siempre por venir y que sólo ella contribuirá a fomentar anticipándose a sí misma, la ley vive (medio viva, medio muerta, es decir, medio deslegitimada) en el seno de la hipocresía, del tiempo, de la historia, de la violencia. Mandela lo sabía: «Su Carta de la libertad habla en presente, un presente que se supone fundamentado sobre la *descripción* de un dato pasado que debería reconocerse en el porvenir, y habla también en futuro, un futuro que tiene valor de *prescripción*: Africa del Sur *pertenece* a todos sus habitantes, negros y blancos. Ningún gobierno puede arrogarse una autoridad que no *esté fundada* sobre la voluntad del pueblo entero. El pueblo *gobernará*. Todos los pueblos nacionales *disfrutarán* de derechos iguales. Todos *serán* iguales ante la ley»<sup>42</sup>.

Se descubre así, performativamente, en lo más íntimo de la ley, su tiempo, el tiempo de la ley, es decir, la ley del tiempo que anticipa y retrasa la ley respecto de sí misma, que abre asimismo la escisión entre el hecho y el derecho. ¿Dice otra cosa Habermas cuando afirma el carácter ideal de

---

40. Lo que, en definitiva, se trata de mostrar es una cierta deslegitimidad lógico-transcendental que acecha, *a priori*, a toda ley, a toda Constitución, antes y al margen de la simple voluntad empírica de los hombres. La ley extrae su legitimidad de un fondo irreducible de no-legitimidad, que nunca puede ser borrado del todo y que sigue corroyendo (Derrida diría en francés *entamer*) la ley. Por ejemplo, si hoy, aquí y ahora, la Constitución española democrática de 1978 puede ser cuestionada, esto no es sólo una contingencia empírica dada, simple fruto de la mala voluntad convivencial de ciertos partidos, pueblos, comunidades. Antes de hablar de todo esto, hay que investigar primero la «lógica» de la fundación y legitimación de la ley. Antes de iniciar el discurso de las ciencias humanas, conviene agotar primero el discurso transcendental; aunque este discurso, si es el de Derrida, trastorne todo presunto transcendental inviolable, toda presunta legitimidad inatacable. Las crisis de legitimación de la ley no son accidentes históricos evitables. No hay ley total y absolutamente legitimada; su estructura misma se lo impide.

41. Sobre la economía de la violencia, cfr. Derrida, *L'écriture et la différence*, ed. cit. pp. 184, 188, 919, 209, 218-219. Cfr. infra, cita de Derrida, nota 50.

42. DERRIDA, *Pysché. Invention de l'autre*, p. 459.

la comunidad ideal de comunicación? Si es ideal, ello quiere decir que la ley de la razón y la razón de la ley no serán nunca del todo presentes aquí y ahora; ello quiere decir que el hecho, los hechos no podrán ser nunca reducidos y obviados. *De derecho*, ya deberíamos estar en la comunidad ideal de comunicación; *de hecho*, sin embargo, no lo estamos y no lo estaremos jamás. La razón y la ley, *realizándose*, se faltan, no obstante a sí mismas, y lo hacen en la medida misma en que tienen que realizarse. Ninguna realización es perfecta<sup>43</sup>.

Si Habermas afirma la historia de la razón, Derrida coloca los acentos de otro modo; habría que hablar mejor, según él, de *historia* de la razón. Pero si la razón tiene una historia, ello implica entonces que la razón todavía no se ha dado, no se dará nunca del todo, aunque ya esté a nuestras espaldas. Si la razón tiene una historia, entonces es que la razón se envía, se transmite, se propaga, con el riesgo entonces inherente de perderse en el camino, de no llegar nunca a su destino, igual que una pobre y desamparada tarjeta postal: «Sería preciso que hiciese allí (prácticamente, performativamente, efectivamente) la demostración de que una carta puede siempre —y, por tanto, debe— no llegar nunca a destino. Y esto no es negativo, y está bien, y es la condición (trágica, ciertamente) para que alguna cosa llegue a suceder (*arrive*)»<sup>44</sup>.

La tragedia consiste justamente en que el retraso y la anticipación de la Ley, sus *contra-tiempos*, no son algo que dependan tan sólo de la buena o mala voluntad de los hombres; es algo anterior a las particularidades ontológicas concretas de ese ente llamado hombre. Dependen de la propia estructura de la realidad, de su carácter diferencial. Hay que pensar la *différance* antes y al margen del ente denominado hombre. Ninguna dimensión de lo real escapa a este pliegue realizativo a través del cual el sentido, la ley y la razón se anticipan retrasándose y se dan difiriéndose. Ni siquiera un dios estaría al margen de este juego, ni siquiera él podría salvarnos<sup>45</sup>. Filosofía trágica la de Derrida, y sabemos que la tragedia siempre se juega al margen de la hombres.

Vivimos aquí y ahora, es decir, en la comunidad real de comunicación, no en la ideal. Aunque cada una de nuestras palabras anticipe la comunidad ideal, no es menos cierto que ésta se nos sustrae siempre. Y el hecho de esta sustracción no puede ser reducido, o contemplado sólo como *producto accidental resultante de la particular perversión del hombre*, de su naturaleza caída. Lo trágico es que esta sustracción, en contra de lo que parece pensar Habermas<sup>46</sup>, no es humana en un principio.

43. «La estructura de la *faltabilidad* (*«fautivité»*) es *a priori* más vieja incluso que todo *a priori*». Derrida, op. cit. p. 163.

44. DERRIDA, *La carte postale*, Flammarion, París, 1980, p. 133.

45. Cfr., por ejemplo, op. cit. pp. 90, 120.

46. Cfr. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 40 y ss., 368, 378, 281.

La ley no puede sino mantenerse hipócritamente en tensión entre el hecho descrito y el derecho prescrito, legitimando este derecho futuro circularmente por el hecho pasado, y leyendo ya en el hecho pasado la formación progresiva del derecho futuro. Vivimos inagotablemente en el seno de esta diferencia entre el hecho y el derecho. «Vivimos en y de la diferencia, es decir en la *hipocresía*, de la que Levinas dice tan profundamente que no es tan sólo un mezquino defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo»<sup>47</sup>.

Aquí, en la historia, es decir, siempre y en todo lugar, no nos es dado vivir ni en un mundo de hechos puros ni tampoco de derecho exento, sino en su inextricable diferencia. Hecho que se dobla de derecho y derecho que se hunde en los hechos, sin poder jamás reducirse el uno al otro. Aquí, en la historia, no nos es dable ni la virtud lograda ni el vicio puro. Si es cierto que la hipocresía es el homenaje que el vicio rinde a la virtud, entonces no vivimos ni en el vicio ni en la virtud, sino en su diferencia: la hipocresía. Esta es la única *Aufhebung* (débil, deconstruida) del vicio que podemos tener. Estamos en la diferencia, en la cuestión indecible de no saber dónde estamos, ¿en el vicio? ¿en la virtud? La hipocresía qué es ¿el devenir vicio de la virtud o el devenir virtud del vicio? Cuestión indecidible; pero cuya ausencia de respuesta nos recuerda el lugar del que no saldremos, la historia; allí donde ningún discurso está ni estará nunca del lado de la ley. Siempre dada, realizándose siempre, la ley (la razón) permanece por ello mismo inaccesible.

Concluyo. Un «mismo» pliegue realizativo y tres lecturas. La de Foucault contempla en él tan sólo una cierta configuración histórica concreta del pensamiento occidental. Sueño dogmático y antropológico de una filosofía que aprovecha la circularidad del pliegue para reencontrarse siempre a sí misma y hallar en todas partes la tranquilizadora figura de lo ya previsto, de lo mismo. Para Habermas, el pliegue es la condición de posibilidad de algo así como una voluntad racional; jamás pensaría, sin embargo, que allí pueda ocultarse un dogmatismo, una hipocresía.

Para Derrida, el pliegue no es nada histórico concreto, sino la historia misma: «Esta diferencia entre el hecho y el derecho (es) la historicidad, la posibilidad de la historia misma»<sup>48</sup>. Derrida, en cierto sentido, da la razón a ambos, a Habermas y a Foucault; y al final no se la da a ninguno. Es cierto que en ese pliegue se oculta un dogmatismo, el espacio de juego de una cierta hipocresía; pero no lo es menos que esto no es un accidente de un pensamiento que puede adormecerse en un momento dado de su historia. No cabe esperar, como quizá deseaba Foucault, la aparición de un nuevo pensar que, eludiendo por ejemplo todo humanismo, se man-

47. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, p. 227. La cita de Levinas es de *Totalidad e infinito*, ed. cit. p. 50.

48. DERRIDA, op. cit. p. 91, nota.

tenga al margen de las aporías y duplicaciones señaladas. Estas no son el simple residuo del carácter antropológico del pensamiento contemporáneo; más bien hay que decir que el pensamiento antropológico y sus aporías no son más que uno de los efectos de la estructura reiterativa de la *différance*<sup>49</sup>.

Frente a Habermas. Derrida afirmaría que si bien es cierto que la *différance* es la condición transcendental de posibilidad del sentido, de la ley y de la razón, no es menos cierto que la *différance* trastorna y solicita, difiere, aquello mismo que hace posible; es por ello que la ley se falta, la razón se ausente, el sentido desaparece. La razón, en su realización, puede siempre —luego debe— perderse, extraviarse, no salir nunca de una cierta cripta, de un cierto pozo, es decir, de una cierta escritura. Este pliegue es el origen de todos los círculos que pueblan la historia: círculo vicioso, círculo perfecto del saber absoluto hegeliano, círculo del dogmatismo, círculo hermenéutico, etc. Pero es también el círculo roto derridiano en el que cualquier envío, cualquier don puede perderse en el camino, hundirse en un cierto pozo sin dejar huella, o casi.

Termino, no sé si con justicia para con Habermas y Foucault, citando otra vez a Derrida: «Este horizonte escatológico no puede aquí y ahora — en la historia— ser dicho, el fin no puede ser dicho, la escatología no es posible más que a través de la violencia. Esta travesía infinita es lo que se llama la historia. Ignorar la irreducibilidad de esta última violencia es retornar en el orden del discurso filosófico (que no se puede querer rechazar más que arriesgándose a la peor violencia) al dogmatismo infinitista de estilo prekantiano que no plantea la cuestión de la responsabilidad de su propio discurso filosófico finito»<sup>50</sup>.

Pedro ROJAS PARADA  
(U.C.L.M.)

---

49. Cfr. el artículo de Derrida «*Cogito et histoire de la folie*» recogido en *L'écriture et la différence*.

50. op. cit. p. 191.