



EL LENGUAJE: ENTRE LO INTERSUBJETIVO Y LO ESTRUCTURAL

UNA REVISIÓN DE LA CRÍTICA DE HABERMAS A DERRIDA

AUTOR

Hernán Peckaitis

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo:

Peckaitis, H. (2019). El lenguaje: entre lo intersubjetivo y lo estructural. Una revisión de la crítica de Habermas a Derrida. *Revista Diferencias*, N. 9, pp. 65-74.

Artículo

Recibido 15/09/2019

Aprobado 16/10/2019

RESUMEN

El presente trabajo pretende revisar ciertos puntos de la crítica que hace Jürgen Habermas a Jacques Derrida en su libro El Discurso Filosófico de la Modernidad. Para ello se hará una reconstrucción de la filosofía del lenguaje de ambos autores y luego se revisaran a la luz de la teoría derridiana algunas de las críticas que esgrime Habermas, en especial su problematización de dos conceptos fundamentales en la teoría derridiana: la Archi-escritura y la iterabilidad.

PALABRAS CLAVES: HABERMAS; DERRIDA; ITERABILIDAD; INTERSUBJETIVIDAD; ESTRUCTURA; ARCHI-ESCRITURA.

ABSTRACT

The present work pretends to examine certain points of the critique that Jurgen Habermas does to Jacques Derrida in his book The Philosophical Discourse of the Modernity. With that objective a reconstrucción of the language phylosphy of both authors will be done, and then some of the critics that Habermas uses will be revised at the light of derridian theory, specially his critique to two fundamental Derrida's concepts: Arche-writing and iterability.

KEYWORDS: HABERMAS; DERRIDA; ITERABILITY; INTERSUBJECTIVITY; STRUCTURE; ARCHE-WRITING.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se pretenderá reconstruir un debate entre Habermas y Derrida en torno a la filosofía del lenguaje. Utilizamos la palabra “reconstruir” porque mientras que una parte de dicho debate es explícita —Habermas dedicó dos capítulos de su libro *El discurso filosófico de la modernidad* a criticar profundamente la teoría de Derrida desde diversos ángulos —, la otra parte, la contestación de Derrida, no existe de manera formal. Pondremos a jugar entre si dos filosofías del lenguaje bastante diversas, con enfoques a veces antitéticos y con repercusiones en el mundo social, político y académico de diferente índole.

En primer lugar, haremos un paneo general de la filosofía del lenguaje que ambos autores desarrollaron. Puesto que la idea original de este trabajo surgió al calor de la lectura de la dura crítica que hace Habermas a Derrida en “Sobrepajamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo” y “Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura” (Habermas, 1998) nos centraremos en las partes de las teorías de ambos autores que, creemos, nos ayudaran a interiorizarnos en la crítica habermasiana a Derrida, ya sea para convalidarla o refutarla, en su totalidad o parcialidad. Luego de hacer una síntesis de las propuestas filosóficas de ambos autores, haremos una crítica bilateral: pondremos a prueba la crítica habermasiana desde el mismo armazón conceptual derridiano. La estrategia de exposición será la siguiente: haremos un desarrollo de la filosofía del lenguaje de Derrida a través de “De la gramatología” (1998) y de “firma, acontecimiento contexto” (1998B). Luego pasaremos a exponer brevemente la filosofía del lenguaje de Habermas y la relación con su pensamiento sociológico, principalmente a través de su texto “Teoría de la Acción Comunicativa, complementos y estudios previos” (1997). Tras haber desarrollado esos conceptos claves, analizaremos la crítica que Habermas hace a Derrida y luego desarrollaremos las conclusiones.

DERRIDA

Este famoso filósofo francés generó una red de conceptos que han causado hondas polémicas en el mundo académico-filosófico. Su “herejía” consiste en su método de la *deconstrucción*. Esta es una aproximación y al mismo tiempo un distanciamiento de la “destrucción” de la metafísica Heideggeriana. En lugar de romper la filosofía a martillazos, la deconstrucción derridiana se basa en que dentro del mismo texto se encuentran subyacentes los hilos de una alteridad que se ha proscripto. La metafísica de la presencia, se entiende como una prolongada permanencia de estructuras de pensamiento binarias, donde uno de los términos del par conceptual se alza como privilegiado: sensible/inteligible, habla/escritura, naturaleza/cultura, entre otros binarismos

que se envuelven en la dicotomía *presencia/ausencia*. La deconstrucción, entonces, se tratará de hacer notar las pequeñas hilachas que el texto deja entrever, ahí en la plena superficie, para suavemente tirar de ellas destejando el texto y demostrando las oposiciones metafísicas que en él se ponen en juego.

INSTITUCIÓN, HUELLA Y ARCHI-ESCRITURA: LA DECONSTRUCCIÓN DE SAUSSURE

La deconstrucción que Derrida efectúa con el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure (1945) ayuda a entender su noción de lenguaje. Según Derrida, en la misma institución de la Lingüística como ciencia está la presuposición metafísica que establece un privilegio en la relación entre habla y escritura. Derrida busca demostrar, forzando el texto de Saussure, que la Lingüística se encuentra en franca contradicción: mientras que hace de la escritura algo parasitario, sometida a ser traductora de un lenguaje pleno alojado en la voz, en otro gesto completamente distinto, la Lingüística de Saussure abre la posibilidad de la existencia de una *Gramatología general*, dentro de la cual se encuentra circunscripta la misma lingüística. Veamos cómo se efectúa este movimiento.

La escritura (fonética) es para Saussure derivada, *signo de signo*, representante del sentido inmediato que se da en la voz: “el objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística” (Saussure en Derrida, 1998: 41) De esta manera, la escritura se transforma en el externo constitutivo del sistema de la lengua, aquello que permite pensar en un *adentro de la lengua*, y su corolario, en un *afuera*. Lo importante es que el exterior constitutivo siempre puede retornar de forma destructiva para el sistema que lo excluye, lo que explica porque Saussure le presta especial atención a la escritura fonética en repetidas partes de su texto. Y es que la escritura es un exterior contaminante que amenaza la lógica de un sistema que para Derrida sirve de base para toda la episteme occidental. Hay, para Saussure, una especie de usurpación histórica que la escritura ha efectuado sobre el habla, usurpación promovida por el beneficio que tiene la escritura al ser perdurable y “fijable”, y de lo que se trata es de volver a situar al habla en su privilegiado lugar, como acceso al logos, reconstruyendo la relación *natural* entre habla y significado. La escritura es entonces, en la metafísica occidental, una técnica, y por lo tanto un artificio, es decir, la oposición habla/escritura se inscribe en la misma oposición que la de naturaleza/técnica, e incluso en la de cuerpo/alma¹. El retorno de ese externo constitutivo se entiende como catástrofe.

¹ “Para Saussure, ceder al “prestigio de la escritura” es, decimos nosotros de inmediato, ceder a la pasión (...). Como se sabe la pasión es tirá-

Ahora bien, como se decía más arriba, en el intento de circunscribir la escritura a un fenómeno parasitario, Derrida dice también que “Saussure libera el campo de una gramatología general. Que no solo ya no estaría excluida de la lingüística general, si no que la dominaría y la comprendería (...) se inscribe en el discurso Saussureano algo que nunca fue dicho y no es otra cosa que *la escritura como origen del lenguaje*” (Derrida, 1998: 57, las cursivas son nuestras). Con esto Derrida saca a la palestra una estrategia conceptual a simple vista evidente, pero con profundas consecuencias. Retoma el principio Saussureano del signo lingüístico como instituido, es decir, la arbitrariedad de la relación entre significante y significado, y la extiende al conjunto de signos existentes: abarca en lo arbitrario no solamente a los signos fónicos, sino también a los signos gráficos. De esta manera, el campo totalizador, el “sistema total” —en donde se inscriben todas las posibilidades de sentido— cambia de perspectiva. Todo signo, ya sea hablado o escrito, es carente de una identidad en términos positivos, o sea, se define en el marco de las diferencias que tiene dentro de un sistema de signos. Si esto es así, no puede existir entonces entre los signos alguna subordinación natural, pues su naturaleza es justamente la de ser instituidos: no existe ningún signo que se defina por su propia presencia. Este es el movimiento teórico que permite a Derrida decir que no hay nada fuera del texto, pues si todo signo es arbitrario y “si “escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de una signo (...) *la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos*” (Derrida, 1998: 58 las cursivas son nuestras). Así, *el habla es también una escritura*, y esta última representa la forma de inscripción de todo signo, ya que cualquiera de ellos, fónico o escrito, se distribuye en un sistema de diferencias, poseedores de una identidad relacional. Tanto en el fonema como en el grafema hay una relación convencional, una red remisiones que los liga con otros significantes escritos y orales, lo cual impide que el segundo sea mera representación del primero. Así Derrida introduce el concepto de *huella*: es imposible pensar el signo como presencia absoluta, lo único que hay son remisiones, huellas de huellas que remiten a más huellas. El sentido tiene origen en esta estructura de remisiones, lo cual significa que el sentido no tiene origen absoluto en ningún lugar, y esto es lo que siempre ha ocultado la metafísica de la presencia en su búsqueda de un significado trascendental: “La “inmotivación” del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia (...) dentro de lo que no es él (...) 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 (...) El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades —genéticas y estructurales— de la huella” (Derrida, 1998: 61). Los signos, entonces, están enmarcados en un juego (en una clara reminiscencia nietzscheana) y en un constante devenir. La huella, la alteridad inscrita en toda identidad signica, implica, como decíamos más arriba, que el habla no es más que una forma de escritura, perteneciente a lo que Derrida llamó *Archi-escritura*. Esto no significa, poner en la dualidad habla/escritura a esta última como privilegiada. La Archi-escritura actúa en las expresiones gráficas y las fonéticas, es la condición de posibilidad del sistema lingüístico, por lo cual no se encuentra dentro de este sistema, pero tampoco se encuentra virtualmente fuera del mismo, es “no solo el esquema que une la forma con toda sustancia, gráfica o de otro tipo, sino el movimiento de la *signo-función*” (Derrida, 1998: 78). La Archi-escritura es el movimiento de la *différance*, entendida como *espaciamiento* y *temporización* —o sea, como “la articulación del espacio y el tiempo, el devenir-espacio del tiempo y el devenir-tiempo del espacio” (Derrida, 1998: 88)-. La *différance* por un lado difiere/aplaza constantemente en la remisión de la huella eliminando la posibilidad de origen, remitiendo a un “allí-desde-siempre” o “pasado absoluto” y por el otro discierne/diferencia, ya que la lengua en tanto forma y no sustancia es un sistema de diferencias.

CONTEXTO, CITA E ITERABILIDAD

Pasemos ahora a la conferencia de Derrida que se titula “firma, acontecimiento, contexto”. Nos interesa especialmente de este texto como su noción de escritura destruye el concepto de un contexto plausible de ser definido, y como esto a su vez remite a una crítica de la teoría de los actos de habla performativos de Austin.

Derrida sostiene que la escritura conlleva la posibilidad de la ausencia tanto del emisor como del destinatario, debido a que se conforma según la estructura de lo que él llama *marca*, su cualidad de código descifrable que permite su existencia en la total ausencia de una consciencia creadora o receptiva. El signo escrito “no se agota en el presente de su inscripción y puede dar lugar a una repetición en la ausencia más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido o producido” (Derrida, 1998B: 358). Esto implica para Derrida que la estructura misma de la escritura conlleva la posibilidad de una ruptura con su contexto de origen, ya fuera su “contexto real” ya que el texto es interpretable más allá del momento, lugar, e intención que le dio origen, o fuera de su “contexto semiótico”/“contexto interno”, porque un sintagma siempre puede ser quitado de su cadena de significantes original e “injertarse” en otras cadenas significantes, adquiriendo, a través de

nica y esclavizante (...) Esta tiranía es en el fondo el dominio del cuerpo sobre el alma (...) la perversión moral es patológica. La acción del retorno de la escritura sobre el habla es “viciosa” (...) La inversión de las relaciones naturales habría engendrado así el culto perverso de la letra-imagen: pecado de idolatría (...) La perversión del artificio engendra monstruos.” (Derrida, 1998:50).

una nueva relación de diferencias, otros significados ajenos al original (Derrida, 1998B). De esta manera Derrida busca demostrarnos la cualidad *iterativa* de la escritura, es decir, la posibilidad de que toda repetición conlleve consigo un quantum de alteridad, el hecho de que una repetición nunca puede ser idéntica a sí misma.

Esta característica de la escritura, su iterabilidad y su funcionamiento en la ausencia ya sea de un referente o de un significado, es para Derrida factible de extenderse a una explicación de todo el lenguaje en general, puesto que, como vimos más arriba, el lenguaje es una forma de inscripción, y por lo tanto, de escritura. Esto lleva a Derrida a decir que “todo signo lingüístico, hablado o escrito (...) puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado” (Derrida, 1998B: 361). Derrida ve en la cita un componente estructural de toda marca. La marca siempre está en un contexto, pero no existe un contexto originario que pueda limitarla o anclar su sentido restringiéndolo. Una marca que no puede ser citada no es ya una marca.

Es este razonamiento el que permitirá a Derrida criticar la teoría de Austin que refiere a los enunciados performativos. Derrida ve en la teoría del filósofo británico muchas virtudes: rompe con la noción de comunicación como representante o transportadora de un significado porque entiende a los enunciados performativos como enunciados productivos y transformadores, escapando así al valor de verdad y sustituyéndola por la noción de fuerza. Pero aunque el paso teórico que efectúa Austin es admirado por Derrida, este último observa en el filósofo pragmatista una recaída en el valor de verdad por su sujeción a un contexto que pueda ser determinado de forma total. Dentro de este contexto determinable, una “condición de felicidad” del enunciado performativo es la consciencia del sujeto respecto al acto de habla. Cuando Austin parecía haber roto la noción del lenguaje como transportador de un sentido intencional, recae en esta concepción a través de la postulación una consciencia que totaliza el contexto.

Al mismo tiempo, Austin en su teoría logra de alguna forma dar cuenta de la posibilidad estructural de la iterabilidad, a través de la lista de *infelicités*, es decir, de los posibles fracasos de un enunciado performativo. Pero donde Derrida ve un rasgo estructural de toda marca o grafema (rasgo que consiste en su posibilidad de ser citada) Austin ve un accidente. La posibilidad de la cita equivale para Austin a un uso *parasitario* del lenguaje, un uso falto de seriedad, mientras que para Derrida la iterabilidad y la posibilidad de cita implica una ley misma del lenguaje. Un performativo “exitoso” no podría existir sin su posible “fracaso”. Esto no implica que una cita filosófica sea lo mismo que, por ejemplo, una cita poética o dramática. En todo caso, estas formas diferenciadas de cita, son parte de una *citacionalidad general* o *iterabilidad general* (Derrida, 1998B). En vez de entender al acontecimiento como una situación *singular* y *presente*, Derrida lo entiende como parte de una *estructura iterable*. El acto performativo es en sí mismo una cita de un código. Esto

destruye la división entre un uso normal y un uso parasitario del lenguaje, pues, si bien existen diferencias entre las formas de cita, esto es porque hay especificidades relativas dentro de las diferentes citas, iteraciones particulares dentro de una iterabilidad general que constituye al lenguaje: “Es preciso, pues, no tanto oponer la citación o la iteración a la no-iteración de un acontecimiento, si no construir una tipología diferencial de formas de iteración (...) se tratará entonces de diferentes tipos de marcas iterables y no de una oposición entre enunciados citacionales y enunciados-acontecimientos singulares y originales por la otra” (Derrida, 1998B: 368). Derrida logra así conceptualizar un acto de enunciación que escapa a las determinaciones de una consciencia intencional.

HABERMAS

La teoría habermasiana es inmensa. Este teórico se ha ocupado de desarrollar una teoría general de la sociedad, así como también una filosofía de la verdad, la moral, el derecho, la política y el lenguaje. Su aporte más conocido es sin dudas el concepto de Acción Comunicativa, un tipo de acción que tiene como fin una racionalidad que se orienta al entendimiento intersubjetivo y no al éxito utilitarista, concepto a partir del cual construye toda una teoría de la constitución de la sociedad, la cual divide en sistema y mundo de la vida.

Presentar un resumen de toda la teoría de un pensador como este es, sin lugar a dudas, inabarcable en este sucinto trabajo. Es por ello que nos dedicaremos en este apartado a desarrollar brevemente algunas partes de su filosofía del lenguaje que, creemos, son los conceptos fundamentales que le ayudan a esgrimir su crítica a Derrida. No nos concentraremos en desarrollar con exhaustividad el concepto de acción comunicativa, sino que ahondaremos en como este concepto es desarrollado por Habermas a partir de la recuperación de Husserl y Wittgenstein. Creemos que esta es una forma apropiada de adentrarse en su visión del lenguaje.

LA SOCIEDAD ENTENDIDA EN TÉRMINOS DEL LENGUAJE: LA ACCIÓN COMUNICATIVA DESDE LA FENOMENOLOGÍA Y LOS JUEGOS DEL LENGUAJE

Habermas parte de la idea de una sociedad entendida en términos de la comunicación. A diferencia de una teoría que entiende a la sociedad en términos de constitución (donde un sujeto genera la sociedad) o de una teoría que la entiende en términos sistémicos (donde la sociedad existe por reglas exentas al sujeto) una teoría que entiende la sociedad en términos comunicativos parte de la noción de intersubjetividad, interesándose no por una naturaleza externa que se constituye por las operaciones sintéticas del sujeto (al estilo de Kant) sino por una sociedad que tiene una objetualidad propia, conformada por los mismos sujetos que la componen

y los plexos típicos de sentido, de carácter práctico, que se repiten una y otra vez y han de ser reconstituidos de forma teórica por el pensador social. (Habermas, 1997). Así, lo que interesa a Habermas no es la relación de un sujeto con el mundo, si no la relación de un sujeto con otros sujetos, la cual se da en forma de interacciones más o menos estables.

Entendida de este modo, la sociedad guarda siempre una relación *inmanente* con la verdad, puesto que las estructuras de sentido que son el plexo de lo social dependen de *pretensiones de validez* que suelen ser aceptadas sin problematización, cuando podrían ser rechazadas. La verdad se entiende entonces como la legitimidad de una pretensión de validez al ser aceptada. Este razonamiento es retomado por Habermas de la fenomenología de Husserl y su concepto de *intencionalidad*. Husserl comprende la verdad como una coincidencia entre la intención previa de la vivencia y el objeto que se nos da intuitivamente, por lo tanto es una *verdad como evidencia*. Lo interesante aquí para Habermas es que, más allá de esta concepción de verdad como evidencia, toda pretensión implica una *posición*: una anticipación de su cumplimiento intuitivo, su expectativa de ser efectiva en cuanto a la donación del objeto (Habermas, 1997). Todo tipo de acto de conciencia, ya sea cognitivo o emocional/volitivo son orientados a la verdad, en tanto pueden aceptarse o rechazarse. Siguiendo lo que decíamos más arriba, esto nos lleva a entender la sociedad en términos de *constitución*, ya que su globalidad se comprende como actos de conciencia siempre nuevos, enraizados en actos posteriores y anteriores en forma de flujos, que se dirigen a un objeto con pretensiones de validez susceptible de verdad, constituyendo así *plexos de sentido*.

Para Habermas esta concepción de la sociedad latente en Husserl está planteada en términos de una "filosofía de la conciencia" y exige en su lugar ser planteada en términos de una filosofía del lenguaje. El movimiento conceptual que hace Habermas consiste en problematizar la intuición sensible husserliana, demostrando que en la experiencia sensible también entra determinaciones de tipo extrasensible, y que en todo caso, esa intuición que se cumple con la donación de un objeto se da en la construcción de objetos simbólicos: "Cuando generamos objetos simbólicos conforme a reglas, ya se trate de la construcción de series numéricas o de figuras geométricas, o de la ejecución de una pieza de piano, o de la producción de una oración, etc., siempre podemos decir que el objeto generado es cumplimiento de una intención que lo había anticipado como tal" (Habermas, 1997: 48 y 49). Es decir, la autodonación del objeto se da porque somos nosotros mismos los que hemos construidos esos objetos simbólicos *conforme a ciertas reglas*. La noción de verdad como evidencia de una intuición se desfonda, y Habermas la sustituye a través de un movimiento que pone como garantes de legitimidad de una pretensión de validez problematizada a los argumentos que se esgriman. Entonces, la sociedad se entiende, ya no como un plexo de sentido construido por

conciencias y sus vivencias, si no como un plexo de sentido construido por productos simbólicos y acciones comunicativas. El concepto de intencionalidad husserliano se suplanta por el de *entendimiento intersubjetivo*, el cual puede generar consenso a través de acciones racionalmente motivadas por la comunicación y no por la motivación instrumental.

La noción de regla y la necesidad de una intersubjetividad para criticar las pretensiones de validez son profundizadas por Habermas a través de la filosofía del último Wittgenstein. Este filósofo logra efectuar ese paso que va de la filosofía de la conciencia a la teoría del lenguaje, puesto que para él la intención de una oración se entiende solo dentro de un sistema de lenguaje, el cual es comprendido a través de la metáfora del juego. Esta metáfora hace hincapié en la dimensión pragmática de las reglas que permiten la comunicación, en detrimento de su dimensión analítica. El jugador de un juego del lenguaje no necesita poder explicar la regla, si no que necesita entenderla desde un punto de vista pragmático. Entender la regla se puede considerar como una destreza o como el dominio de una técnica. Un juego del lenguaje implica además un consenso entre los jugadores respecto a la reglas del mismo, plexos de sentido que implican "un consenso sobre reglas devenidas hábito" (Habermas, 1997: 68), las cuales han pasado a formar parte de la vida de los mismos. Además, todos los juegos del lenguaje tiene *reglas generativas*, es decir, "no sirven para regular un comportamiento que existiera ya con independencia de ellas, sino que son ellas las que producen una nueva categoría de formas de comportamiento" (Habermas, 1997: 69).

Ahora bien, esta metáfora del juego tiene para Habermas ciertos limitantes. El lenguaje, a diferencia de un juego estratégico como el ajedrez, se refiere al mundo que es externo a él, mientras que en un juego estratégico solo se puede referir a aquello que se circunscribe al juego. El primer Wittgenstein del *tractatus logico-philosophicus* había buscado un lenguaje universal que fuera una copia de lo que es el hecho; el segundo Wittgenstein de las investigaciones filosóficas se alejó de esta pretensión trascendentalista y descubrió el uso *comunicativo* del lenguaje, su aspecto pragmático. Pero en ese descubrimiento dejó lado el otro aspecto del lenguaje: su uso cognitivo. A partir de esta crítica a Wittgenstein, Habermas introduce su noción de los actos del habla como una estructura dual, con dos niveles: por un lado un nivel intersubjetivo, comunicativo, el cual efectivamente es descrito por Wittgenstein. Por el otro, una dimensión que refiere a los estados de cosas del mundo, un nivel *cognitivo*: "En todo acto del habla los hablantes se entienden entre si sobre objetos en el mundo, sobre cosas y sucesos, sobre personas y sus manifestaciones, etc." (Habermas, 1997:74). Cualquier proceso de entendimiento envuelve también una posición acerca de un estado de cosas en el mundo. El uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo del mismo, y viceversa. En el uso cognitivo del lenguaje, la cuestión intersubjetiva sirve solamente para un entendimiento acerca de

objetos. A la inversa, en el uso comunicativo del lenguaje se utilizan los objetos para un entendimiento que tiene como fin construir una relación intersubjetiva.

ESTRUCTURALISMO Y PRAGMATISMO. LA CRÍTICA DE HABERMAS A DERRIDA

Una vez realizado un resumen discrecional de la filosofía del lenguaje de ambos autores, estamos en condiciones de hacer una revisión de la crítica que hace Habermas a Derrida. Las argumentaciones que el pensador alemán esgrime contra el filósofo francés tienen varias dimensiones diferentes y poder analizar cada una de ellas excedería claramente la extensión permitida para este artículo. Es por ello que nos centraremos en dos de ellas: su crítica al concepto de *Archi-escritura* como heredera del paradigma de la filosofía del sujeto, por un lado, y, por el otro, su crítica a la visión del lenguaje como una estructura citacional e iterable dentro del cual no se puede distinguir entre un uso normal y un uso parasitario del mismo.

Habermas afirma que Derrida, más allá de su discurso deconstruccionista y su pretensión de demostrar las jerarquías conceptuales arbitrarias de la metafísica occidental, no “logra escapar de las coacciones que ejerce el paradigma que es la filosofía del sujeto” (Habermas, 1998: 203). El filósofo alemán afirma que en Derrida hay una inversión del fundamentalismo presente en Husserl. Si en este último el trascendentalismo se ubicaba en el sujeto fundador de todo sentido, en Derrida esa trascendentalidad se ve representada por la *Archi-escritura*, la cual es considerada “como una operación descolgada de la subjetividad (...) como signo arrancado de todos los plexos pragmáticos de la comunicación, (...) como el signo originario” (Habermas, 1998: 216). La crítica de Habermas al concepto de *Archi-escritura* tiene dos aspectos: por un lado, el supuesto fundamentalismo trascendental que dicho concepto implica, y por el otro, que el mismo concepto describa una estructura que opera en ausencia de cualquier sujeto. Ambas cuestiones provienen para Habermas de una cercanía de Derrida con la mística judía, llegando a comparar la *Archi-escritura* con La Tora en tanto que esta no es resultado directo de la palabra divina, sino tan solo una interpretación.

Ahora bien, ¿realmente se puede imputar a Derrida el haber construido un concepto que actúa como estructura originaria? ¿No es justamente el pensamiento derridiano el que para muchos sienta las bases de un post-estructuralismo ajeno a un centro que ancle el sentido y el origen? Si prestamos atención al concepto de estructura que maneja Derrida, el cual no se condice con el que se suele relacionar al estructuralismo clásico, como por ejemplo el de Levi Strauss (1995), podremos refutar el primer aspecto de la crítica que le hace Habermas. En “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (1989)

Derrida nos explica como históricamente se ha pensado en una estructura centrada en una presencia que le da origen y trascendentalidad. Encontramos en el concepto tradicional de estructura nuevamente a aquella metafísica de la presencia que excluye lo otro y genera opuestos binarios jerarquizados. Lo que interesa a Derrida es reemplazar a ese centro por el lenguaje mismo, o sea, un juego de diferencias que no tiene fin ni significado último, una presencia siempre diferida en tanto lleva en su seno la alteridad que se hace presente a través de la *differance*, en un juego de sustituciones y remisiones que no tiene final. Teniendo esto en cuenta, resulta absurdo pensar que un concepto tal como el de *Archi-escritura*, el cual implica el infinito juego de diferencias por la ausencia de un centro, es en realidad una estructura trascendental que implica un centro fundador. Parecería que el argumento de Habermas es una contradicción en sí misma.

En lo que respecto al segundo punto de la crítica a la *Archi-escritura*, a saber, una ausencia de sujeto en la estructura lingüística derridiana, sí estamos de acuerdo con Habermas. No podemos tomar posición acerca de si es mejor o peor el énfasis en la intersubjetividad y el entendimiento que hace Habermas, o si es más correcta la exaltación que hace Derrida acerca de una escritura y un habla en general que por su misma estructura no necesita de un sujeto. Entendemos que aquí hay dos corrientes epistemológicas y filosóficas en juego que entran en franca contradicción. En su reconstrucción del concepto de Acción Comunicativa Habermas no hace una revisión de la lingüística de Saussure porque no lo considera pertinente y no le interesa tener en consideración al estructuralismo francés. En su lugar, recoge al último Husserl que plantea, con sus limitantes, la posibilidad de una intersubjetividad, y luego lo pone en relación con la noción de juego y regla de Wittgenstein para de allí pasar directamente a la pragmática anglosajona de los actos del habla. De esta manera, Habermas toma un camino teórico que se aleja de la noción de un sujeto aislado, para llegar a la interconexión de sujetos que en sus actos constituyen la sociedad. Resulta curioso que, al igual que Habermas, Derrida también parte de una crítica a Husserl y su teoría del signo, pero, en vez de hacer hincapié en la intersubjetividad propuesta por el último periodo del pensamiento fenomenológico husserliano, Derrida tomará su noción de signo para dar cuenta de la alteridad presente en cada instante que se cree unívoco e identitario. Así, el pensamiento de Derrida abordará al estructuralismo tan exitoso en esos años en Francia, desde una concepción que pone en crítica la univocidad de la identidad, de un centro y de una trascendentalidad. Si bien Derrida efectuó una serie de pasos teóricos que lo alejaron del estructuralismo convencional (como por ejemplo, su curiosa noción de estructura que veíamos más arriba), si es cierto que su *Archi-escritura* tiene las características de una estructura que no necesariamente implica a un sujeto, y en este sentido, el señalamiento de Habermas parece ser válido.

Pasemos ahora a la crítica que hace Habermas a la noción de citabilidad e iterabilidad derridiana. A diferencia de Derrida, Habermas sostiene la posibilidad de la existencia de un caso “normal” de un enunciado performativo. Para el filósofo alemán, esta idea de normalidad en Austin es en realidad fruto de ciertas “abstracciones” que el analista del lenguaje tiene que hacer para poder acercarse a su objeto de estudio, dejando de lado “todos los casos complejos, derivados, parasitarios y desviantes” (Habermas, 1998: 235). Habermas defiende los planteos de Austin, pues cree que un enunciado pierde su potencia performativa en determinados contextos, por ejemplo en una poesía o en una obra dramática, puesto que no está teniendo un uso *serio* o *vinculante* (Habermas, 1998). Para Habermas el lenguaje debe actuar como coordinador de acción de diversos participantes a través de un entendimiento mutuo. Si el lenguaje pierde esta capacidad, deja de “funcionar” en términos pragmáticos. De esta manera, según Habermas, el lenguaje “normal”, el habla de la vida cotidiana, está sometido a una serie de restricciones que son las que le permiten ser un mecanismo coordinador de acción en la racionalidad comunicativa.

Esta idea de normalidad Habermas la defiende con su concepto de mundo de la vida. Frente al contexto inconmensurable y nunca especificable totalmente del que habla Derrida, Habermas esgrime la tesis de la existencia de unas “suposiciones idealizadoras” que hacen posible la comunicación y el entendimiento. Retomando a Searle, el filósofo alemán defiende la existencia de un trasfondo de suposiciones preferreflexivas y holísticas que complementan el significado del acto de habla. Este saber compartido es usualmente aproblemático, pero en caso de problematizarse, los hablantes partirán de la presuposición de poder llegar a un acuerdo racional frente a la necesidad de tomar una decisión en la vida cotidiana. Así un acto de habla siempre debe “acreditarse” (ya que es susceptible de crítica) frente a este acervo común de saberes que envuelven a cualquier juego del lenguaje, y ese deber acreditarse es lo que justifica la distinción de un lenguaje “normal” y uno “parasitario” (Habermas, 1998).

Encontramos en la crítica de Habermas a la iterabilidad derridiana un sesgo que interpretamos como totalizante y que se relaciona con su intento de salvataje de un tipo de racionalidad. Desde nuestra perspectiva, la iterabilidad y citacionalidad generalizada del lenguaje de la que habla Derrida no implica una contradicción con el uso pragmático del lenguaje y coordinador de acción que defiende Habermas. En todo caso, la estructura iterativa del lenguaje en tanto marca antecede a una explicación del lenguaje como coordinador de acción. Es dentro de esta estructura de repetición que describe Derrida que se dan diferentes usos del lenguaje, especificidades relativas con diferentes efectos. El sesgo de Habermas consiste en darle a una de esas especificidades relativas el carácter de explicación total, lo cual es entendible si tenemos en cuenta que su concepto

de acción comunicativa es el que funda su teoría general de la sociedad. Entendemos que el mismo uso pragmático del lenguaje no podría existir sin la iterabilidad intrínseca del grafema, por lo cual el lenguaje como coordinador de acción no existiría sin, por ejemplo, un uso poético o dramático del lenguaje. Esto no implica que Derrida desdibuje los contornos de los géneros lingüísticos, por el contrario, les da el marco de una estructura subyacente, que tiene la particularidad de ser una estructura sin centro, como decíamos más arriba. Así, la distinción que hace Habermas entre un uso normal y un uso parasitario del lenguaje sería parte de una jerarquización de funciones lingüísticas. Creemos que querer justificar dicha jerarquización por una cuestión metodológica de acercamiento al objeto no es suficiente como para rebatir el argumento derridiano.

Por otro lado, la tesis de un trasfondo de presuposiciones idealizadoras que pueden delimitar el contexto nos resulta problemático. Parecería que Habermas, a través de Searle, establece un límite a la inagotamiento del contexto que describe Derrida. Este límite consiste en el mundo de la vida, o dicho de otro modo, en “un sistema de suposiciones de fondo acerca de la normalidad de estados generales del mundo (...) certezas de fondo, prerreflexivas, (...) de naturaleza holística (que) no pueden agotarse mediante un conjunto finito numerable de especificaciones” (Habermas, 1998: 238). Nos encontramos aquí ante una situación similar a la anterior. El argumento de Habermas puede ser correcto. No nos proponemos aquí discutir la validez o no del concepto de mundo de la vida y su implicancia en la comunicación. Pero que una serie de idealizaciones preexistan como piso común a toda comunicación, no implica necesariamente que el lenguaje no pueda romper esos contextos. Derrida nos da ejemplo de como un grafema que en una lengua no tiene sentido, pueden servir como marca en otro contexto totalmente distinto². Hay, por así decirlo, un idealismo en Habermas que le hace poner un punto final a la infinitud de contextos a través de las idealizaciones que hacen posible la comunicación. Pero que esas idealizaciones permitan generar un entendimiento entre habitantes de una misma comunidad lingüística, no implica a priori que ese contexto no pueda ser roto por el lenguaje y su estructura iterativa.

CONCLUSIONES

Habiendo desarrollado un resumen de la filosofía del lenguaje de ambos autores, y una vez analizada parte de la

² “Como <el verde es o> o <abracadabra> no constituyen su contexto en sí mismos nada impide que funcionen en otro contexto a título de marca significante (...) en el caso contingente en el que, por la traducción del alemán al francés <el verde es o> podría cargarse de gramaticalidad al convertirse o (oder) en la audición en dónde (marca de lugar)” (Derrida, 1998B: 361).

crítica que Habermas le hace a Derrida, podemos concluir este trabajo.

Hemos encontrado puntos de acuerdo y de desacuerdo con la crítica de Habermas. Creemos que sus críticas parten de un paradigma de pensamiento que no puede asir la filosofía propuesta por Derrida. Este trabajo no ha rebatido las tesis de Habermas: no se ha argumentado en contra del concepto de mundo de la vida, de los plexos intersubjetivos que constituyen la sociedad o de la idea de juegos del lenguaje. De hecho, este nunca fue el objetivo del mismo. Por el contrario, lo que se pretendió demostrar es que la lectura que hace Habermas de Derrida es una lectura sesgada en tanto Habermas parecería solo buscar en las hipótesis de Derrida fracturas teóricas que le permitan justificar su teoría propia. Esto es lo que lleva a, por ejemplo, una lectura que para nosotros es incorrecta del concepto de Archi-escritura, o a una sesgada comprensión de la iterabilidad propuesta por Derrida. Entendemos que la interpretación que hace Habermas de Derrida puede tener relación con las lecturas más extendidas que se han hecho de este autor sobre todo en las universidades norteamericanas. De hecho, una parte importante de la crítica de Habermas, sobre todo la que refiere a la iterabilidad del lenguaje, se construye a partir de una disputa con los argumentos de Culler (exponente del deconstruccionismo norteamericano) y no con los del mismo Derrida. Es en este sentido que este trabajo tal vez pueda ser un aporte a otro tipo de lectura de la teoría derridiana.

Para concluir podemos decir que:

1- El concepto de Archi-escritura no presenta un fundamentalismo trascendental como dice Habermas. La misma forma de este concepto lo impide. No es una estructura con un centro que le da origen, si no que ese centro es un juego de diferencias. En tanto constante relación de remisiones, la Archi-escritura no tiene un centro que le de fundamento. Por otro lado, es cierto que, como dice Habermas, este es un concepto que no cuenta con la presencia de un sujeto, y esta cuestión no está presente en el pensamiento derridiano.

2- La distinción entre lenguaje normal y parasitario no se puede sostener. Ambos son estructuras iterables, con especificidades diferentes que no pueden ser jerarquizadas, pues de lo contrario recaeríamos en un fundamentalismo racionalista. Coincidimos con Habermas en que el mundo de la vida funciona como un trasfondo prereflexivo que permite la comunicación, pero eso no implica necesariamente que el lenguaje no tenga una estructura iterable que le permite romper cualquier contexto de emisión, injertándose con distintos significados en infinidad de cadenas significantes.



BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, J. (1988) *De la gramatología*. México, Siglo XXI.
Derrida, J. (1998) *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
Habermas, J. (1998) *El discurso filosófico de la modernidad*, España, Taurus.
Habermas, J. (1997) *Teoría de la Acción Comunicativa, complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
Levi Strauss, C. (1995) *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.
Saussure, F. (1945) *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires, Losada.

SOBRE EL AUTOR

Estudiante avanzado de la Licenciatura en Sociología en la Universidad de Buenos Aires. Su área de interés se enfoca en la teoría social contemporánea y en el análisis de discursos sobre la violencia.