

Los "parecidos de familia" entre Habermas y Mouffe.

González Julián.

Cita:

González Julián (2010). *Los "parecidos de familia" entre Habermas y Mouffe*. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/632>

V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política
ALACIP - 2010

Ponencia:

LOS “PARECIDOS DE FAMILIA” ENTRE
HABERMAS Y MOUFFE*

Área temática: Teoría Política

Lic. Julián González
juli_gonz@hotmail.com
CEA/UNC – CONICET

* Trabajo preparado para su presentación en el V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Buenos Aires, 28 a 30 de julio de 2010

RESUMEN

El propósito de este trabajo es desarrollar los principales presupuestos teóricos sobre los que se asientan las propuestas democrático-deliberativa habermasiana y la del pluralismo agonístico de Mouffe para mostrar que, a pesar de sus particularidades distintivas, existen coincidencias fundamentales entre ellas. En esto, nos valdremos de la concepción lingüística adoptada por Ludwig Wittgenstein. Sostenemos que es posible encontrar en estos dos planteos ciertas semejanzas fundamentales, “una compleja red de parecidos”, tal como sucede entre “los miembros de una misma familia”.

LOS “PARECIDOS DE FAMILIA” ENTRE HABERMAS Y MOUFFE¹

INTRODUCCIÓN:

Los planteos democráticos de Habermas y de Mouffe se presentan en los círculos académicos actuales como dos propuestas teóricas en competencia y en una relación de mutua exclusión. Desde esta visión, donde existiera *democracia deliberativa*, no podría existir *pluralismo agonístico* y viceversa. El objetivo de este trabajo será justamente el de desafiar, al menos parcialmente, esta perspectiva tan frecuente e intentar rastrear ciertos puntos de coincidencia en los desarrollos de estos dos planteos. Para hacerlo, repasaremos alguno de los principales fundamentos teóricos sobre los que se asientan estas propuestas políticas, para resaltar la convergencia de ambas en la filosofía lingüística de Wittgenstein.

Habermas y Mouffe son, indudablemente, dos referentes del pensamiento de los sistemas democráticos contemporáneos. El punto de anclaje de sus planteos radica en las modernas democracias constitucionales europeas, pero por la magnitud de las repercusiones que dichos planteos vienen teniendo, resultan igualmente influyentes también para otras regiones del globo. Ahora bien, estos autores son, a la vez que filósofos de la democracia, *filósofos* sin más adjetivos. Sus concepciones políticas vienen sustentadas en sistemas de ideas que exceden, en mucho, el mero reflexionar respecto de la democracia.

En este sentido, ni la propuesta democrático-deliberativa habermasiana, ni la del pluralismo agonístico de Mouffe, podrían ser comprendidas en su verdadera dimensión sin las correspondientes referencias al acervo de nociones teórico-filosóficas que, para los dos casos, constituyen el cimiento de sus desarrollos práctico-políticos. El propósito de este trabajo es desarrollar los principales presupuestos teórico-filosóficos sobre los que se asientan las perspectivas de Chantal Mouffe y Jürgen Habermas; y mostrar, a pesar de sus particularidades distintivas, las coincidencias de ambas concepciones en lo que hace a la ontología lingüística del mundo. En esto la perspectiva lingüístico-filosófica adoptada por Ludwig Wittgenstein –sobre todo a partir de sus *Investigaciones filosóficas*–, nos servirá como aglutinante de las dos concepciones antedichas.

La filosofía tardía wittgensteniana renuncia explícitamente a la pretensión de sistematicidad y al propósito de convertirse en una nueva teoría filosófica. Con este antecedente, no resulta extraño que las interpretaciones que se hagan de su obra no siempre sean concordantes. Algunas de estas discrepancias se patentizan en las lecturas que Habermas y Mouffe hacen de Wittgenstein. A pesar de lo cual, podemos encontrar entre ellas ciertas semejanzas medulares, “una compleja red de parecidos que se superponen y entrecruzan”, tal como sucede entre “los miembros de una misma familia”. El objetivo de adentrarse en el pensamiento wittgensteniano resulta ineludible para comprender la influencia que sus postulados han impartido a gran parte de la filosofía posterior. Los casos de Habermas y Mouffe no escapan a dicha influencia.

Para desanudar la compleja red de parecidos que vinculan a Habermas y Mouffe, comenzaremos por analizar ciertos puntos centrales del pensamiento de Jürgen Habermas, reconociendo de antemano que la focalización en algunas partes de su extensa obra en detrimento de otras no puede menos que caer en cierta arbitrariedad. En primer término, i) repasaremos su lectura sobre la solución que la filosofía moderna ha

¹ La presente ponencia forma parte de una primera aproximación al tema del proyecto de tesis doctoral del autor.

dado al problema del “autocercionamiento” de una Edad Moderna “que debe habérselas consigo misma”. Según el autor, la filosofía tradicional no ha podido escapar, en ninguno de sus intentos de justificación, al principio de subjetividad que viene unido a una idea fuerte de razón. En segundo lugar, ii) presentaremos la propuesta del autor de superar las limitaciones que acarrea esta idea de razón centrada en el sujeto mediante el paradigma del entendimiento lingüístico, un entendimiento que es siempre un *entender/se/con otro/sobre algo*, y que asigna igual dignidad y co-originalidad a las tres funciones fundamentales del lenguaje. Esto nos habilitará finalmente, a iii) desarrollar sintéticamente su teoría de la acción comunicativa que viene a cimentar una concepción de razón que ha dejado atrás toda referencia trascendente y que aunque escéptica no se vuelve derrotista.

En el siguiente apartado, consideraremos alguno de los principales aportes conceptuales que Chantal Mouffe, en conjunto con Ernesto Laclau, realiza a la denominada teoría del discurso o teoría de la hegemonía. En un primer momento, i) abordaremos la crítica al esencialismo filosófico emprendida desde una posición posfundacionalista que resalta la imposibilidad de que una configuración social pueda ser suturada definitivamente. En segundo lugar, ii) se analizará el concepto de discurso y el papel crucial que esta teoría asigna al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales. Finalmente, iii) destacaremos cómo a partir de premisas de la lingüística y de la lógica antagónica, se postula la precaria constitución de toda identidad siempre desde una exterioridad que las posibilita y en el terreno de una radical contingencia.

Para concluir, se retomarán algunas intuiciones ya desarrolladas en las partes dedicadas a Habermas y Mouffe para subrayar el hecho de que muchas de esas intuiciones se asientan sobre la misma superficie argumentativa: el suelo wittgensteniano. Primeramente, i) observaremos alguna de las ideas fundamentales de los escritos de Wittgenstein y la ruptura que ellas han generado en el campo de la filosofía, sobre todo en lo que hace al abandono de la pregunta por las esencias inmutables. A la luz de las apropiaciones que Habermas y Mouffe hacen de esas ideas, ii) mostraremos ciertas equivalencias presentes en ambas concepciones respecto del rasgo ontológicamente fundamental que se le asigna al lenguaje en tanto “vehículo mismo del pensamiento”. Por último, iii) se destacará la coincidencia de las dos perspectivas en el supuesto de que toda estructura de significación y sentido, toda aprehensión lingüística del mundo, viene enraizada en la especificidad de las diferentes “formas de vida”.

FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE HABERMAS:

i) El discurso filosófico de la modernidad como discurso de la filosofía del sujeto

Habermas critica una concepción de conocimiento que desde Platón y Aristóteles parte de intentar abarcar la totalidad del Ser del ente. Según esta perspectiva gnoseológica, el verdadero conocimiento se endereza a lo absolutamente universal, inmutable y necesario. La primacía del ente sobre el conocimiento se traduce en la irrupción de una filosofía moderna que no puede liberarse de la teoría de la conciencia. Ésta presupone un sujeto cognoscente que autorreferencialmente aporta los medios para una comprensión de los fenómenos externos mediante una relación consigo mismo; y es a partir de esta relación que se le abre el acceso a una esfera de representaciones que antecede al mundo de los objetos representados.

La metafísica se había presentado como la ciencia de lo universal, de lo inmutable y lo necesario; en adelante sólo puede encontrar un equivalente en una teoría de la conciencia que investiga las condiciones subjetivas necesarias para la objetividad de los juicios sintéticos. (...) [En este sentido,] puede insistirse, como hace Henrich, en mantener la expresión ‘metafísica’ para todo tipo de elaboración de cuestiones metafísicas, es decir, de cuestiones que refieren a la totalidad del hombre y del mundo. (Habermas, 1990: 23)

Por este camino, el problema de la subjetividad en Habermas, puede ubicarse dentro del problema más amplio y abarcativo como es la necesidad de “autocercioramiento de la modernidad” (Habermas, 2008). La Edad Moderna, en efecto, genera una nueva percepción del tiempo, una nueva conciencia histórica de sí misma, “un hacerse reflexivamente cargo de la propia posición desde el horizonte de la historia en su conjunto. [...] la modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad de sí misma*.” (Habermas, 2008: 16-17). Éste constituye, para Habermas, el punto verdaderamente novedoso de la época moderna, y es también éste el punto distintivo respecto de toda etapa histórica anterior.

Habermas atribuye a Hegel el papel de ser quien eleva por vez primera a problema filosófico este desgajamiento de la normatividad de la modernidad respecto de anteriores fuentes legitimantes, constituyéndose consecuentemente en la pregunta fundamental de la filosofía hegeliana. Para resolver su problema filosófico, Hegel se vale del edificio de ideas aportado por Kant. En efecto, será Kant quien instaure la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido. Por otra parte, sustituye el concepto sustancial de razón de la tradición metafísica por el concepto de una razón escindida en sus momentos, cuya unidad sólo puede tener de ahora en adelante un carácter formal. Por vía de la crítica, la razón fundamenta la posibilidad de conocimiento objetivo, de intelección moral y de evaluación estética. Cada uno de estos momentos de la razón encarna el principio de subjetividad y remite, por tanto, una y otra vez a una estructura de autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo para aprehenderse como objeto.

Hegel ve caracterizada la modernidad por un específico modo de relación del sujeto consigo mismo al que denomina *subjetividad*. Esto será lo propio del espíritu moderno. La noción de subjetividad en Hegel va unida a la de libertad y reflexión. Pero entonces se plantea la cuestión de si el principio de subjetividad y la estructura de la autonomía que le subyace bastan como fuente normativa para estabilizar una formación histórica, la formación histórica moderna.

En cuanto esta cuestión se plantea, entonces “la subjetividad se revela como un principio *unilateral*” (Habermas, 2008: 31). Este principio, que viene a minar el poder unificador que otrora detentara la religión, ya no es capaz de regenerar en la razón misma la brecha que se abre entre fe y saber. A Hegel le será necesario entonces introducir el concepto de Absoluto, mediante el cual la filosofía puede asegurar su tarea de mostrar la razón como poder unificador. Con este concepto Hegel piensa también la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto.

La moraleja de la construcción hegeliana será entonces que el problema del autocercioramiento de la época moderna deberá “articular el concepto de razón en términos mucho más *modestos*” (Habermas, 2008: 56). Serán los “jóvenes hegelianos” quienes inmediatamente después de su maestro se aboquen a una crítica a ese concepto de razón que se eleva por encima de la facticidad y de toda contingencia de la historia. Estos autores van a insistir “en la necesidad de *desublimar* un espíritu que no hace más

que arrastrar al remolino de la relación absoluta consigo mismo todas las contradicciones que rompen en la actualidad” (Habermas, 2008: 66). Desde la irrupción de estos “jóvenes hegelianos” la discusión en torno a la correcta autocomprensión de la modernidad se focaliza en los rasgos autoritarios de la ilustración que tienen su origen en el principio de autoconciencia o de subjetividad. Y esto se debe a que el sujeto sólo cobra sentido de sí mismo al precio de objetivar, no sólo la naturaleza externa, sino también su propia interioridad.

El intento de superación de esta idea omnicomprensiva de razón es presentado desde tres frentes distintas. Los *hegelianos de izquierda* tratarán de movilizar el potencial histórico acumulado en la razón contra la racionalización unilateral del mundo burgués. Los *hegelianos de derecha* llevarán al extremo la idea hegeliana de que la sustancia del Estado y de la religión serían los encargados de solventar una comprensión objetiva y racional de lo existente. Pero ni Hegel ni sus discípulos de izquierda y derecha pretendieron poner nunca en cuestión los logros de la modernidad, aquello de lo que la modernidad extraía su orgullo y su autoconciencia legitimante; esto es, el principio de la libertad subjetiva (Habermas, 2008: 99).

Un tercer intento de superación viene de la mano de Nietzsche quien, por su parte, termina por renunciar a una nueva revisión del concepto de razón abandonando así el programa en su conjunto. “Nietzsche se sirve de la escalera de la razón histórica para al cabo tirarla y hacer pie en el mito, en lo otro que la razón” (Habermas, 2008: 102). Según Habermas esta tercera vía *postmoderna* de escape no advierte que aquel contradiscurso filosófico pretendidamente externo a la razón, permanece sin embargo referido a ella, y por lo tanto, no puede huir del principio de subjetividad que es asumido como inmanente al propio discurso filosófico moderno.

En la discusión acerca de la modernidad los acusadores hacen una objeción que en sustancia no ha cambiado desde Hegel y Marx hasta Nietzsche y Heidegger, desde Bataille y Lacan hasta Foucault y Derrida. La acusación es contra una razón que se funda en el principio de subjetividad y dice que esta razón sólo denuncia y socava todas las formas abiertas de represión y explotación, de humillación y extrañamiento, para implantar en su lugar la dominación inatacable de la racionalidad misma. (Habermas, 2008: 68).

Heidegger, incluso Nietzsche ha de ser considerado todavía un pensador metafísico, por tratarse de un pensador moderno, es decir, de un pensador que se halla aún bajo el principio de la subjetividad. (Habermas, 1990: 23-24)

Por caminos distintos, según Habermas, los continuadores de esta crítica parecen no haber dado en el blanco al no haber cuestionado lo que desde la primera aproximación hegeliana viene repitiendo como fuente del autocercionamiento de la modernidad; esto es, la idea de un sujeto que siendo racional explica su razón –para incrementar sus efectos o para descartarla de plano- volviéndose sobre sí mismo en un recurso comprensivo circular. Ante ello, “lo mejor es recorrer el camino hacia atrás, hasta volver al propio punto de partida, el camino seguido por el discurso filosófico de la modernidad, para someter una vez más a examen en las distintas encrucijadas la dirección que entonces se tomó” (Habermas, 2008: 322). Será entonces cuando Habermas, por la senda del lenguaje y la acción, proponga otra manera de salir de la filosofía del sujeto.

ii) Otra vía de escape a la filosofía del sujeto: el entendimiento intersubjetivo

A partir del análisis anterior, Habermas llega a la conclusión de que la filosofía errará en su intento de fundamentación del autocercionamiento de la época moderna, mientras siga concibiendo al hombre como un ser que “en su relación con el mundo se caracteriza por el monopolio que representa su capacidad de salir al encuentro del ente, de conocer y manipular objetos, de hacer enunciados verdaderos y llevar a efecto intenciones” (Habermas, 2008: 337). Entonces el paradigma de la autoconciencia, de la autorreferencia que caracteriza al sujeto que conoce y actúa en solitario, debería ser reemplazado. Y ello porque la razón, tanto en el plano ontológico, en el de la teoría gnoseológica, como en el plano de la teoría del lenguaje, queda reducida a una sola de sus dimensiones. Por la vía de la filosofía del sujeto,

[L]a relación del hombre con el mundo experimenta una reducción cognitivista: en el plano ontológico se restringe al mundo del ente en su conjunto (como totalidad de los objetos representables de los estados de cosas); en el plano de la teoría del conocimiento, a la capacidad de conocer estado de cosas existentes o de llegar a producirlos mediante una actividad racional con arreglo a fines; y en el plano semántico, al habla constatada de hechos en la que se emplean oraciones asertóricas; y no se permite otra pretensión de validez que la de la verdad proposicional de la que uno puede disponer *in foro interno*. (Habermas, 2008: 337-338)

La propuesta habermasiana para superar estas limitaciones se asienta en el paradigma del entendimiento intersubjetivo, que se desprende de la filosofía del lenguaje, un lenguaje que no se reduce a su función exclusivamente descriptiva. Según Habermas (2008: 338), lo que constituye nuestra forma de vida no es *per se* el empleo de proposiciones, sino el *uso comunicativo* de un lenguaje proposicionalmente articulado. Para esto se vale del esquema propuesto por Karl Bühler, en el que las funciones del lenguaje se sitúan en una triple relación con el hablante, el mundo y el oyente. “En ello se reflejan los tres aspectos del entender/se/con alguien/sobre algo. (...) Lo que el hablante quiere decir con la expresión se une, así con aquello que en ella se dice literalmente, como también con la acción como la que debe entenderse lo dicho” (Habermas, 1990: 109).

Según Habermas (1990: 55), el tránsito desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje no sólo ha comportado ventajas metodológicas, sino también de contenido; pues permite salir de ese círculo en que había quedado atrapada la filosofía del sujeto y abordar un problema que no tiene ninguna solución mientras se siga aferrado al concepto básico de la metafísica: el de la individualidad.

Ya con los aportes de Freud, Piaget y Saussure, había quedado evidenciado que la relación dualista entre un sujeto cognoscente frente a un objeto conocido no podía ser explicada sin caer en la circularidad de la autoconciencia como fenómeno originario. En contraste, el sujeto se encuentra ya desde siempre en relaciones con el mundo en tanto organismo socializado, antes de poder referirse a algo en el mundo en términos objetivantes. Pero será sólo con el giro lingüístico que tales reservas encuentren un sólido fundamento metodológico. Lo fundamental de esta copernicana transformación filosófica radica en el abandono de la concepción tradicional “según la cuál el lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de asignación de nombres a objetos y como un elemento de comunicación que permanece externo al contenido del pensamiento” (Habermas, 1990: 56).

Hasta Wittgenstein existía una concepción del lenguaje que hacía hincapié en la referencia, la correspondencia y la representación. Según esta vieja perspectiva, el significado de una palabra “es justamente lo que quiere representar en el mundo, y la función del lenguaje es sobre todo expresar aseveraciones del mundo” (Pitkin, 1984: 15).

La relación entre significado y significante (signo) había de poder explicarse recurriendo a la relación del símbolo (del signo significante) con el designatum (el objeto designado). Esta representación semiótica básica se ajustaba a la teoría objetual del conocimiento desarrollada por la filosofía de la conciencia. Y, en efecto, son los nombres o descripciones definidas y, en general, los términos que empleamos para identificar objetos, los que, por así decirlo, establecen el contacto entre lenguaje y realidad. (Habermas, 1990: 112-113)

Con la nueva filosofía del lenguaje la teoría referencial del significado queda profundamente socavada. Ya no existe ninguna relación causal ni ninguna conexión necesaria entre la palabra dicha y la referencia al mundo. Pero al mismo tiempo, y tal vez más importante que lo anterior, sea el hecho de que ya no sea posible representar ninguna entidad con otro medio que no sea el lenguaje; “el lenguaje no es simplemente una característica básica de la naturaleza humana [...] sino] el modo a través del cual la mente opera” (Pitkin, 1984: 16). Por ello, el lenguaje no sólo constituye un instrumento para la comunicación, sino que el pensamiento únicamente es posible a partir de representaciones lingüísticas que presuponen la existencia de una comunidad de seres capaces de comprenderse comunicativamente. “La objetividad del mundo y la intersubjetividad de entendimiento se remiten recíprocamente” (Habermas, 2007: 26).

Ahora bien, para que la función intelectual que despliega el lenguaje pueda ser comprendida en la totalidad de sus implicancias será necesario, según Habermas, considerar las tres funciones que son inherentes al acto de habla; esto es, el componente proposicional que sirve a la exposición de estado de cosas en el mundo (constatativo), el componente ilocucionario que posibilita el establecimiento de relaciones interpersonales (regulativo) y, por último, los componentes lingüísticos que dan expresión a la intención del hablante (expresivos) (Habermas, 2008: 338).

De cada una de estas tres funciones del lenguaje, se derivan tres concepciones distintas respecto del significado de las enunciaciones que son denominadas por Habermas *semántica intencional*, *semántica formal* y *la teoría del significado como uso*. Cada una de estas tres propuestas teóricas concentra la atención en sólo uno de los tres aspectos del proceso de entendimiento. Por el contrario, la interpretación del esquema funcional de Bühler desde la perspectiva de una teoría del significado ampliada en términos pragmáticos proporciona, según Habermas, una salida a las dificultades en las que se veían enredadas las anteriores propuestas ya que hace justicia con los tres aspectos del *entender/se/con otro/sobre algo*.

La validez del significado de una expresión lingüística ya no puede ser comprendida exclusivamente desde la óptica de lo que quiere decirse (como significado pretendido), ni desde la perspectiva de lo dicho (como significado literal), ni desde la perspectiva del uso (como significado de la emisión); sino que cada una de estas dimensiones de la validez del enunciado, debe considerarse en conjunto y entrelazada con las otras. Esta propuesta de Habermas retoma la idea de la existencia de una interna relación entre significado y validez, pero no reduce esta última –como lo hace la semántica veritativa– a validez de los enunciados que exponen un estado de cosas en el mundo objetivo (Habermas, 2008: 339).

La perspectiva del significado ampliado en términos pragmáticos, “se plantea la interesante cuestión de si sólo los actos de habla constatativos pueden ser validos o inválidos (verdaderos/falsos) o si no ocurrirá que también otros actos de habla llevan anejo un equivalente de esa dimensión veritativa” (Habermas, 1990: 123). Ante esto la respuesta de Habermas es afirmativa. En este sentido, el autor postula que en correspondencia con las tres funciones fundamentales del lenguaje, todo acto de habla puede cuestionarse en conjunto bajo tres aspectos de validez distintos.

El oyente puede negar la totalidad del enunciado que se le propone como valido por el hablante, poniendo en cuestión o bien la *verdad* del enunciado (las presuposiciones de existencia de su contenido proposicional, tal como lo postulara la semántica veritativa), o bien la *corrección* del acto de habla en relación con el contexto normativo de la manifestación (la legitimidad del propio contexto normativo que se presupone, tal como lo postulara la teoría del significado como uso), o bien la *veracidad* de la intención que el hablante manifiesta (es decir, la concordancia de lo que el hablante piensa con lo que el hablante dice, tal como lo postulara la semántica intencional) (Habermas, 2008: 339).

Desde la óptica de la teoría del significado ampliado pragmáticamente los tres aspectos de validez que todo enunciado lleva incorporado *in nuce* quedan unidos sistemáticamente. Las pretensiones de verdad, de corrección y de veracidad que todo actor requiere para su enunciado, conectan sucesivamente con tres conceptos de mundo integrados conjuntamente: el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas); y el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante, a las que éste tiene un acceso privilegiado) (Habermas, 1999a: 144).

Al cuestionar alguna o todas las dimensiones de validez de un enunciado, el oyente induce al hablante a presentar razones que acrediten la validez de su pretensión, ya sea en el aspecto de su verdad, de su corrección o de su veracidad. Todo sujeto que enuncia algo, pretende que su enunciación sea reconocida como válida por su contraparte. “Las pretensiones de validez se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo por hablante y oyente; sólo pueden desempeñarse por razones, es decir, discursivamente, y el hablante reacciona ante ellas con tomas de postura racionalmente motivadas” (Habermas, 1990: 126). Esa pretensión de validez del acto de habla de un actor queda expuesta a la crítica de un oyente quien la afirma o la niega y quien, de esta forma, decide si acepta o rechaza la oferta enunciativa sostenida por el hablante. Ahora bien, en toda pretensión de validez el hablante invoca una gama de razones que potencialmente podría ser mostrada para avalarla.

Por esta vía las condiciones de aceptabilidad [de los enunciados] remiten a la estructura holística de los lenguajes naturales. En una lengua, todo acto de habla particular, a través de hilos lógico-semánticos, está asociado con otros muchos actos de habla potenciales que pueden adoptar el papel pragmático de razones. (...) Entendemos un acto de habla si conocemos el tipo de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que en las circunstancias dadas está justificado pretender validez para tal emisión. (Habermas, 1990: 129-130)

De esta manera, Habermas postula que al lenguaje le es inmanente la dimensión de la validez, dimensión que sólo puede alcanzarse mediante acuerdos comunicativos intersubjetivos. Como contrapartida, el entendimiento lingüístico –que es siempre un *entender/se/con otro/sobre algo*- tiene como meta la formación de consensos en torno a

la validez de lo que se enuncia. Ahora bien, “con el concepto de un entendimiento orientado por pretensiones de validez la pragmática formal conecta con la teoría de la acción” (Habermas, 1990: 130). Aquí se muestran propiamente las implicancias de estos conceptos para una “teoría de la acción comunicativa”.

iii) Acción comunicativa y razón no trascendente

La acción comunicativa se ubica dentro de lo que Habermas denomina “acción social”, en decir, un tipo de interacción lingüísticamente mediada que entrelaza el actuar y el hablar. Una interacción o acción social es “aquella en la que los actores, en la prosecución de sus propios planes de acción, se guían también por la acción esperada de otros” (Habermas, 2007: 117); es decir, el intento por parte de distintos actores de coordinar sus acciones de tal modo que sus propósitos puedan enlazarse. Según sea la forma en que ese “enlace” se genere se podrán reconocer dos tipos de interacciones, dependiendo de que el lenguaje natural se utilice sólo como medio en que tiene lugar la transmisión de informaciones o también como fuente de integración social.

En el primer caso hablo de acción estratégica, en el segundo de acción comunicativa. Mientras que aquí la fuerza generadora de consenso del *entendimiento* lingüístico, es decir, las energías que el propio lenguaje posee en lo tocante a crear vínculos, se tornan eficaces para la coordinación de la acción, en el caso de la acción estratégica el efecto de la coordinación permanece dependiente de un ejercicio de influencias (el cual discurre a través de actividades no lingüísticas) de los actores sobre las situaciones de acción y de los actores unos sobre otros. (Habermas, 1990: 73)

Desde la perspectiva de los sujetos que efectivamente participan de este tipo de acciones estos dos mecanismos –es decir, el mecanismo que representa un entendimiento que se funda en convicciones y el influjo que acaba induciendo a un determinado comportamiento- no tienen más remedio que excluirse. “Lo que *a todas luces* viene generado por gratificaciones o amenazas, mediante sugerencias o engaños, no puede contar intersubjetivamente como acuerdo; tal intervención viola las condiciones bajo las que las fuerzas ilocucionarias despiertan convicciones” (Habermas, 1990: 73-74).

De esta forma, los fines de estas constelaciones de acciones son diferentes. La acción estratégica se orienta por los propósitos de un actor egocéntrico y tiene su medida de éxito en la consecución de su propio plan de acción. La acción comunicativa, por su parte, se orienta por las restricciones estructurales que impone un lenguaje intersubjetivamente compartido y en ella los actores no tienen más remedio que exponerse a los criterios públicos de la racionalidad como condición exclusiva para conceder validez a sus respectivas pretensiones. “Que el entendimiento funcione como coordinador de la acción sólo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la *validez* que pretenden para sus emisiones o manifestaciones” (Habermas, 1999a: 143). Desde la perspectiva habermasiana, la relación que el actor establece entre su enunciado y el mundo –en sus tres conceptos de mundo objetivo, social y subjetivo- es, en principio, accesible a un enjuiciamiento objetivo por parte de un oponente que es incitado a “una toma de postura racionalmente motivada” (1999a: 143), asintiendo o negando la validez de la manifestación en cuestión.

Ahora bien, ningún proceso comunicativo orientado al entendimiento se produce en el vacío, sino que siempre tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. Esta es la idea central del concepto de “mundo de la vida” que hace referencia a ese saber de fondo que permanece aproblemático en su conjunto. De esta forma, todo acto de enunciación viene respaldado por un mundo cotidiano que asegura ese “masivo consenso de fondo” y ese “horizonte de convicciones comunes aproblemáticas” en el que se mueven las operaciones de entendimiento y que constituye la fuente de toda operación interpretativa.

Pero, por otra parte, toda acción comunicativa reviste “la forma particularmente precaria de riesgo de disenso siempre presente, pues que viene inscripto en el propio mecanismo de entendimiento” (Habermas, 1998: 83). Ante el cuestionamiento que una determinada pretensión de validez, la situación puede derivar en varias alternativas como es el dejar de lado las pretensiones de validez controvertidas, la ruptura de la comunicación o el paso a la acción estratégica. Ahora bien, sólo mediante la coordinación de la acción de los sujetos en un acuerdo comunicativo podrá estabilizar las expectativas de comportamiento de una manera no coactiva. En efecto, “[c]uando nos vemos confrontados con cuestiones relativas a la regulación de conflictos o a la persecución de objetivos colectivos y queremos evitar la alternativa que representarían los enfrentamientos violentos, no tenemos más remedio que recurrir a una práctica de entendimiento” (Habermas, 1998: 388). Pues de ser así, los oponentes estarían ingresando en sentido estricto en una situación “discursiva”.

El discurso puede entenderse como aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y despreocupada del actuar cuya estructura garantiza que sólo pueden ser objeto de discusión pretensiones de validez problematizadas, (...) que no habrá limitación alguna respecto a participantes, temas y contribuciones, en cuanto convenga a fin de someter a contraste esas pretensiones de validez problematizadas; que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento, y que, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad. (Habermas, 1999b: 180)

Como puede observarse, la decisión de embarcarse en este tipo de acción dialógica, implica fuertes idealizaciones por parte de los individuos que ingresan en la interacción. Sucintamente, dichas idealizaciones pueden enumerarse como sigue (Habermas, 2003: 20): a) La suposición –común a todos nosotros– de un mundo de objetos que existe independientemente; b) la suposición recíproca de racionalidad o “responsabilidad”; c) la incondicionalidad de las pretensiones de validez que van más allá de cualquier contexto particular; y d) las exigentes suposiciones de la argumentación que obliga a los participantes a descentrar sus respectivas interpretaciones. En efecto, sin a) un sistema de referencia común, los actos de referir no pueden ni tener éxito ni fracasar; sin b) la suposición de recíproca racionalidad por parte de los participantes en la comunicación, los mismo no pueden ni entenderse ni malentenderse; c) si los enunciados pudieran, en un contexto, perder la propiedad de “verdaderos” que poseen en otro contexto, la pretensión de verdad no podría ser puesta en cuestión en todos y en cada uno de los contextos; y sin d) una situación comunicativa que asegure la entrada en juego de la coacción sin coacciones del mejor argumento, los argumentos no podrían tener ningún valor en pro o en contra.

Estos presupuestos “aun cuando tengan un contenido *ideal*, y por tanto, sólo se pueden realizar aproximativamente, han de hacerlos *de hecho* todos los implicados cada vez que discuten la verdad de un enunciado” (Habermas, 1998: 77). Es decir, que como

suposiciones que no podemos evitar a la hora de ingresar en un proceso argumentativo son *realmente efectivas*, ya que organizan la comunicación; pero por otro lado, al apuntar más allá de los límites marcados por el contexto específico de comunicación, se vuelven *contrafácticas* (Habermas, 2003: 18).

Todo esto no debería llevarnos a pensar que necesariamente todo conflicto interpretativo se resuelve de esta manera; ni que, por otra parte, aún cuando se emprenda este camino orientado al entendimiento, el resultado sea siempre el de un consenso estable y unívoco respecto de la materia en disputa. En cambio, resulta más realista la imagen “de una comunicación difusa, frágil, constantemente sometida a revisión y sólo lograda por unos instantes, en la que los implicados se basan en presuposiciones problemáticas y no aclaradas, siempre moviéndose por tanteos desde algo en lo que ocasionalmente están de acuerdo a lo siguiente” (Habermas, 1999a: 145).

De lo anterior, surge la idea de *razón comunicativa*, el único tipo de racionalidad que queda en pie luego de que se haya desacreditado el rol central que ésta tuviera en la filosofía clásica y que venía a asentarse sobre el principio de subjetividad. Según Habermas, por racionalidad tenemos que entender:

ante todo la disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción para adquirir y utilizar conocimiento falible. [...] En cuanto entendemos el saber como algo comunicativamente mediado, la racionalidad encuentra su medida en la capacidad que participantes en la interacción capaces de dar razón de sus actos tienen de orientarse por pretensiones de validez dirigidas a ser intersubjetivamente reconocidas. (...) Este concepto es resultado de la explicitación del potencial de racionalidad anclado en la base de validez del habla. (Habermas, 2008: 340-341)

Según esta concepción pragmático-formal, la estructura interna de la acción orientada al entendimiento se vuelve racional al reflejar las suposiciones que los actores implicados en la práctica discursiva no tienen más remedio que adoptar. Dichas suposiciones revisten un carácter “inevitable”, en el sentido de que no existe sustituto alguno para ese sistema de comportamiento en el que hemos sido socializados. El sistema comunicativo es, en cualquier caso, “para nosotros irrebasable”. En efecto, un “lenguaje natural puede sustituirse por otro. Pero no hay ningún sustituto imaginable para el lenguaje proposicionalmente diferenciado como tal (el ‘patrimonio de la especie’) que pudiera satisfacer las mismas funciones” (Habermas, 2003: 19). La argumentación, constituye un principio irrebasable en la búsqueda de la fundamentación racional. “Así, el medio estructurante del mundo de la vida —el lenguaje— representa una forma empíricamente general de comunicación para lo cual no hay alternativa en ninguna de las formas de vida conocidas” (Habermas, 2007: 30).

Por otra parte, según Habermas, se debería rechazar la sospecha de que con este concepto de razón asentada en las prácticas comunicativas se introduce nuevamente el idealismo de una razón pura o independiente de toda situación. Retomando las ideas contextualistas de Charles Taylor, Habermas (2008: 348) afirma: “No existe una razón pura que sólo a posteriori se vistiera de trajes lingüísticos. La razón es *a nativitate* una razón encarnada tanto en los contextos de acción comunicativa como en las estructuras del mundo de la vida”. De esta manera, las prácticas comunicativas revisten una “doble cara”, ya que como pretensiones de validez “trascienden” todo contexto local, pero simultáneamente, para poder ser portadoras de acuerdos entre los participantes en la interacción y tener efectos concretos en la coordinación de sus acciones, tienen que ser reconocidas “aquí y ahora”. El momento trascendente es la pretensión de validez *universal* que rompe con todo contextualismo y provincialidad; pero, al mismo tiempo,

el momento de aceptación –aquí y ahora- de esas pretensiones de validez las convierte en portadoras de una práctica cotidiana *ligada a éste contexto* (Habermas, 2008: 348). Como resultado, “las ideas práctico-sociales de la razón son, al mismo tiempo, ‘inmanentes’ y ‘trascendentes’, respecto de las prácticas constitutivas de las formas de vida” (Habermas, 2003: 18).

Esta idea de una razón *sin trascendencia*, cambia el concepto mismo de lo trascendental. “La conciencia trascendental pierde connotaciones de una dimensión establecida en el “más allá”, en el ámbito de lo inteligible; ha bajado a la tierra en la forma desublimada de la práctica comunicativa cotidiana. El profano mundo de la vida ha venido a ocupar el lugar transmundano de lo nouménico” (Habermas, 2007: 27). Con ello, si bien es cierto que el uso comunicativo del lenguaje obliga a los participantes a fuertes idealizaciones, esas presuposiciones contrafácticas tienen sede en la facticidad de las prácticas cotidianas.

Cuando los participantes ingresan en una argumentación deben suponer necesariamente un cumplimiento suficiente de las condiciones implicadas en una “situación ideal de habla”. Y, sin embargo, saben que el discurso nunca puede quedar definitivamente “purificado” de motivaciones e intereses que siguen operando como trasfondo, ni de coacciones ejercidas por la acción estratégica. De modo que, en los discursos cotidianos, no podemos prescindir de la *suposición* de estar moviéndonos en un habla totalmente “purificada” y, sin embargo, tenemos que arreglárnoslas con un habla “impura”. “De ahí que las formas socioculturales de la vida estén bajo restricciones estructurales de una razón comunicativa *siempre desmentida*, a la que simultáneamente, empero, no tenemos mas remedio que *suponer*” (Habermas, 2008: 352)

Con todo esto, se hilvanan las nociones fundamentales de una concepción de racionalidad que, moviéndose entre dos flancos, intenta no ser prisionera de ninguno de ellos. De un lado, un contextualismo radical que revive una “metafísica negativa” y que se limita a circunscribir sin descanso aquello que, del otro lado, el “idealismo metafísico” al preguntarse por lo incondicionado, había venido pensado desde siempre. De esta manera, Habermas intenta “salvar en términos de la filosofía del lenguaje un concepto de razón escéptico y postmetafísico, pero no derrotista” (Habermas, 1990: 156).

FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE MOUFFE:

i) La sociedad no esencialista y la imposibilidad de su sutura última

Es en *Hegemonía y estrategia socialista* –obra escrita en sociedad con Ernesto Laclau- donde Chantal Mouffe define las categorías fundamentales de su pensamiento. Presumiblemente, el objetivo principal de esta obra sea el de deconstruir, desde una perspectiva antiesencialista, la noción de “clase” sostenida por el marxismo ortodoxo.

En la medida que el marxismo pretende conocer –en sus determinaciones esenciales- el curso ineluctable de la historia, entender un acontecimiento presente sólo puede consistir en identificarlo como momento en una sucesión temporal fijada *a priori*. (...) Es precisamente porque lo concreto queda así reducido a lo abstracto que la historia, la sociedad y los agentes sociales *tienen, para*

la ortodoxia, una esencia que opera como principio de unificación de los mismos. (Laclau y Mouffe, 1987: 26)

Según los autores, el problema de la categoría marxista de *clase*, en tanto componente fundamental de este planteo teórico, no radica en la imposibilidad empírica de que este sujeto histórico sea capaz de realizar la revolución preanunciada, sino que lo que se cuestiona es la misma existencia ontológica de un sujeto semejante. Si se acepta lo anterior, tanto el “etapismo” –es decir, la lógica teleológica del curso ineluctable de la historia-, como el reduccionismo economicista, se han vuelven insostenibles. “La era de los ‘sujetos privilegiados’ –en el sentido ontológico, no práctico- de la lucha anticapitalista ha sido definitivamente superada” (Laclau y Mouffe, 1987: 103).

Sin embargo, el propósito de jaquear el rol de este sujeto privilegiado de la historia, no va acompañado por ningún sustituto que lo reemplace en la función de constituirse en el centro de la estructura social para, desde allí, posicionarse como garante de la transparencia de la realidad social. Por el contrario, Laclau y Mouffe no sólo que renuncian a la prerrogativa epistemológica fundada en la presunta posición ontológicamente privilegiada de una “clase universal”, sino que se proponen dar respuesta a los problemas irresolubles del marxismo asumiendo la crisis “de la categoría de ‘sujeto’, aquella unidad cartesiana que era atribuida por las ciencias humanas a los agentes sociales” (Laclau y Mouffe, 1987: 8). A partir de la crítica a la ontología marxista se sigue la asunción de una filosofía posfundacionalista y antiesencialista.

Es en este sentido, que Laclau y Mouffe se han valido de ideas “antiesencialistas” de filósofos como Rorty, Derrida y Lyotard para ampliar la categoría de ideología y para esclarecer la teoría del discurso (Howard, 1997: 128). Oliver Marchart ubica el planteo teórico de Laclau y Mouffe dentro de lo que denomina “posfundacionalismo”; es decir, “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (Marchart, 2009: 14). Para Laclau y Mouffe un ejemplo de este equívoco fundacionalista es la explicación marxista clásica de que los distintos elementos sociales son fragmentos de una totalidad estructural u orgánica. Esta explicación unicista concuerda con la mayor parte de la tradición filosófica moderna que intenta reconstruir, a partir de distintos puntos esenciales, la idea de totalidad y unidad inteligible del mundo. Lo que subyace a lo largo de esta diversidad de planteos es la noción de *sujeto* como totalidad autodefinida. “Un principio común de la crítica al esencialismo ha sido el abandono de la categoría de sujeto como entidad transparente y racional que podría otorgar significado homogéneo al campo total de la conducta por ser fuente de acción” (Mouffe, 1999: 109).

La ruptura con este modelo fundacionalista de pensamiento no implica, desde luego, negar la existencia de meta-relatos que *funcionan como* fundamentos (lo que colocaría a estos autores en un vulgar posmodernismo del “todo vale”), sino que lo que pretenden es debilitar el estatus ontológico de dichos fundamentos. “El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento *último*” (Marchart, 2009: 15). Por el contrario, las teorías que cabe considerar defensoras del “fundamentalismo” comparten el supuesto de que la sociedad y la política se basan en principios que son innegables e inmunes a revisión y están localizados fuera de la sociedad y la política (Marchart, 2009: 26). Será justamente contra estas corrientes que se levante el antiesencialismo de Laclau y Mouffe:

Desde distintas tradiciones –la crítica wittgensteniana a la noción de un *sentido* determinante al margen de los distintos ‘juegos de lenguaje’, la afirmación de la facticidad e historicidad del ser de Heidegger, la crítica postestructuralista a la fijación de la relación

significante/significado en la constitución del signo- las principales corrientes del pensamiento contemporáneo encuentran un denominador común en el rechazo de la metafísica de la presencia, que había constituido la piedra angular del pensamiento filosófico tradicional. (Laclau y Mouffe, 1987: 7)

La crítica a estos supuestos esenciales y necesarios, no implica un enfrentamiento frontal con el fundamentalismo sino la deconstrucción del terreno mismo en el que el opera. Por tanto, no se debería confundir este tipo de *posfundamentalismo* con el *antifundamentalismo* sostenido por algunas corrientes posmodernas radicales. A diferencia de estas últimas, el posfundamentalismo no supone la ausencia de *cualquier* fundamento; lo que sí supone es la ausencia de *un* fundamento *último*, dado que solamente sobre la base de la ausencia de un único fundamento, los fundamentos (en plural) son posibles. El posfundamentalismo no se convierte “en una suerte de pluralismo posmoderno donde todas las meta-narrativas se han desvanecido en el aire, pues lo que todavía se acepta en el posfundacionalismo es la necesidad de *algunos* fundamentos” (Marchart, 2009: 29).

Según Laclau y Mouffe, la cuestión que se encuentra en la base de toda la filosofía tradicional reside en el ideal de organización intelectual perseguida por el hombre: por un lado, de la naturaleza como realidad independientemente de nuestra intervención; por otro lado, el conocimiento de la organización que seamos capaces de dar a nuestra propia existencia humana. Ahora bien, todo depende de cómo se conciba esta “organización que seamos capaces de darnos a nosotros mismos: “o bien esa organización es contingente y, por lo tanto, externa a los fragmentos, o bien tanto los fragmentos como la organización son considerados como elementos necesarios de una totalidad que los trasciende” (Laclau y Mouffe, 1987: 106).

A partir de esto, para referirse al primer tipo de organización –contingente y externa a las partes- los autores introducen la categoría de *articulación* y reservan la categoría de *mediación* para el segundo tipo organizativo –trascendente respecto de sus elementos-. Los discursos filosóficos modernos han presentado la relación entre ambas concepciones de organización –es decir entre la contingencia del carácter artificial de todo orden y la adecuación del orden humano a algún tipo de fundamento necesario y apriorístico- con un alto grado de ambigüedad. Incluso en el pensamiento dialéctico hegeliano –en donde Laclau y Mouffe ven “el punto más alto del racionalismo”- se reproduce esta contradictoria relación entre articulación y mediación; una contradicción de la que tampoco puede escapar el marxismo.

En este sentido los autores no dudan en posicionarse decididamente dentro del campo de la articulación, renunciando a la concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales.

Debemos pues considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como ‘esencia negativa’ de lo existente, y a los diversos ‘órdenes sociales’ como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias. En este caso, la multiformidad de lo social no puede ser aprehendida a través de un sistema de mediaciones, ni puede el “orden social” ser concebido como un principio subyacente. No existe un espacio suturado que podamos concebir como una “sociedad”, ya que lo social carecería de esencia. (Laclau y Mouffe, 1987: 108)

Esta ausencia de garantías metasociales últimas que otorguen orden y sentido al conjunto de lo social no responde a hechos fácticos. “En tanto la ‘hipótesis clásica’ concibe la imposibilidad de totalización o fundación de una manera empírica, la

hipótesis ‘posclásica’ la concibe de una manera cuasi trascendental” (Marchart, 2009: 33). Conferir a esta imposibilidad de cierre de todo sistema un carácter ontológico implica afirmar una verdad necesaria; esto es, la necesaria contingencia en la que opera lo social. El carácter cuasi trascendental del postulado de la contingencia se transforma en la condición de posibilidad para que emerja la sociedad. “La imposibilidad de ese fundamento es la condición de posibilidad necesaria de los fundamentos en plural, de la misma manera que la contingencia concierne a los ‘fundamentos *contingentes*’ constituye una contingencia necesaria” (Marchart, 2009: 44).

La imposibilidad de *un* fundamento *último* de lo social deriva de la idea de “sutura” y “falta originaria” que Laclau y Mouffe retoman del psicoanálisis lacaniano, y que postula la imposible realización final de una totalidad. El término “sutura” es utilizado para designar, “la producción del sujeto sobre la base de la cadena de discurso; es decir de la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro –lo simbólico- que impide el cierre de este último como presencia plena. (De ahí la constitución del inconciente como *borde* que produce la unión-división entre sujeto y el Otro)” (Laclau y Mouffe, 1987: 53). Por un lado, la sutura implica la estructura de una falta originaria pero, por otro, refiere a la disponibilidad del sujeto a un cierto cierre, a una “pseudo-identificación”. Así, lo social se presenta como un espacio suturado, aunque se trata de una sutura siempre precaria e inestable debido al carácter no-fijo de todo significante. Así, el completo “cierre de lo social es (...) imposible” (Laclau y Mouffe, 1987: 54).

En este mismo sentido, con el propósito de destacar el carácter inestable de toda formación social, Laclau y Mouffe rastrean la categoría althusseriana de *sobredeterminación*. Según los autores lo novedoso y realmente profundo de esta categoría althusseriana es la aserción de que lo social se construye como orden simbólico. “El carácter simbólico –es decir, sobredeterminado- de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente” (Laclau y Mouffe, 1987: 110). Esto abriría las puertas a una forma de concebir las relaciones sociales en términos de articulaciones no esencialistas. Si bien Althusser no logró despojarse suficientemente del determinismo marxista, será radicalizando la categoría de *sobredeterminación* y poniendo el acento en el carácter simbólico que implica toda realidad social que Laclau y Mouffe desemboquen en la noción de discurso.

ii) La construcción discursiva del objeto

Para comprender la amplitud de la crítica a la filosofía esencialista, es necesario introducir lo que tal vez constituya el concepto central del edificio teórico de Laclau y Mouffe; es decir, la idea de *discurso*. Y esto porque cómo ellos mismos lo afirman, la “centralidad que damos a la categoría de ‘discurso’ resulta de nuestro intento por subrayar el carácter puramente histórico y contingente del ser de los objetos” (Laclau y Mouffe, 1993: 133).

Específicamente, los autores definen al *discurso* como “la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora”; entendiendo, a su vez, por “*articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica” (Laclau y Mouffe, 1987: 119). Ensamblando estas dos ideas podemos afirmar, en un sentido amplio, que el discurso es entonces aquel conjunto sistemático de relaciones entre elementos que permite dar sentido a toda configuración social. “Esa totalidad que incluye dentro de sí a lo lingüístico y a lo extralingüístico es lo que llamamos discurso (...) [y] lo usamos para

subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*” (Laclau Mouffe, 1993: 114).

En este punto, merece destacarse la importante influencia que la filosofía lingüística ha ejercido en este pensamiento. Desde esta perspectiva, a partir de una misma referencia física, es posible extraer significados distintos. Un objeto material adquiere significado “sólo en la medida en que él establece un sistema de relaciones con otros objetos, y estas relaciones no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por el contrario, socialmente construidas” (Laclau y Mouffe, 1993: 114). Ahora bien, los autores se apuran en aclarar que el hecho de que todo objeto se construya como objeto de discurso no tiene nada que ver con el cuestionamiento de su existencia en tanto que mundo exterior al pensamiento (Laclau y Mouffe, 1987: 123). Por el contrario, este planteo se distancia del idealismo. “Una piedra existe independientemente de todo sistema de relaciones sociales, pero es, por ejemplo, un proyectil, o bien un objeto de contemplación estética, sólo dentro de una configuración discursiva específica” (Laclau y Mouffe, 1993: 115).

Lo que se postula –sin negar la exterioridad de los objetos– es la imposibilidad de pensar o lograr aprehender la realidad externa con independencia del contexto discursivo en que tal realidad aparece, ya que “nunca me encontraré con el objeto en su nuda existencia” (Laclau y Mouffe, 1993: 118). De esta forma, se diferencia la mera “existencia” de objetos externos del “ser” que esos objetos pueden adquirir *para nosotros* de acuerdo a los significados que se les otorguen. Todo significado depende de una construcción social “y es a través de esta construcción –siempre precaria e incompleta– que [... los hombres] dan a las cosas su ser” (Laclau y Mouffe, 1993: 125). Con todo ello, “la idea de una verdad fuera de todo contexto carece simplemente de sentido” (Laclau y Mouffe, 1993: 119). Ni siquiera los “hechos naturales” pueden ser considerados al margen de las totalidades de significado que los hombres han creado para interpretarlos ya que la misma “idea de naturaleza no es algo que este allí simplemente dado, para ser leído en la superficie de las cosas, sino que es ella misma el resultado de una lenta y compleja construcción histórica y social” (Laclau y Mouffe, 1993: 116).

Esto implica no sólo considerar al significado que se le asigna a la realidad externa como construido por prácticas discursivas, sino más bien, conferirle a la posibilidad misma del pensamiento un status lingüístico-significativo. De esta forma, para la teoría del discurso “todo ‘ser’ se construye discursivamente y, a la inversa, lo discursivo constituye el horizonte de todo ‘ser’” (Marchart, 2009: 197). “Si el ser de todo objeto se constituye en el interior de un discurso, no es posible diferenciar en términos de ser lo discursivo de ninguna otra área de la realidad. Lo discursivo no es, por consiguiente, un objeto entre otros objetos (...) sino un *horizonte* teórico” (Laclau Mouffe, 1993: 119).

Al mismo tiempo, la introducción de esta concepción de discurso como horizonte teórico abandona la teoría referencial del lenguaje, es decir, “la idea de que el lenguaje es solamente una nomenclatura que está en una relación de uno a uno con los objetos” (Laclau y Mouffe, 1993: 123). De esta manera, se rompe con la dicotomía que se planteaba “entre un campo objetivo construido al margen de toda intervención discursiva y en un ‘discurso’ consistente en la pura expresión del pensamiento” (Laclau y Mouffe, 1987: 123). A partir de estos postulados, se genera una transformación radical en la filosofía tradicional que postulaba una conexión necesaria entre el signo y el significado, o lo que es lo mismo, entre la palabra y el objeto referido; es decir, entre la mente y la cosa. Varios de estos aportes provienen de la obras de Wittgenstein,

Saussure y Foucault. Algunos de ellos que son cruciales para la arquitectura de la teoría del discurso.

Laclau y Mouffe retoman el concepto foucaultiano de “formación discursiva” y asocian el tipo de coherencia que se sigue de esta formación al de la “regularidad en la dispersión” postulada por Foucault. Esta idea viene a rechazar la pretendida unificación del discurso que se seguiría a partir del *a priori* de un sujeto trascendental, de la consideración del sujeto como fuente de sentido o de la unidad de una experiencia. Foucault “hace de la dispersión misma el principio de unidad, en la medida que esta dispersión está regulada por reglas de formación, por las complejas condiciones de existencia de los elementos dispersos” (Laclau y Mouffe, 1987: 119).

Pero por otra parte, Laclau y Mouffe rechazan la separación que ese autor establece entre prácticas discursivas y no discursivas; y esto porque, sería un error “reducir lo discursivo a una cuestión de habla, escritura o pensamiento (...), en la medida en que toda acción extralingüística es significativa” (Laclau y Mouffe, 1993: 118). En este sentido, afirman:

a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie de emergencia; b) que toda distinción entre (...) aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas. (1987: 121)

Sólo en un plano analítico sería posible hablar de elementos no lingüísticos. La idea de que “la distinción entre elementos lingüísticos y no lingüísticos no se superpone con la distinción ente significativo y no significativo” es retomada por Laclau y Mouffe (1993: 116) desde el segundo Wittgenstein, quien postula que, en última instancia, toda acción puede ser interpretada como acción significativa.

En este punto, el planteo de Laclau y Mouffe adhiere a la teoría de los actos de habla que ha subrayado el carácter performativo de toda acción lingüística. Es fundamental en este sentido, la noción de “juegos de lenguaje” que los autores reciben desde Wittgenstein y que postula que el lenguaje y las acciones que están entreteladas con él constituyen, en conjunto, una totalidad inescindible. Desde esta óptica, “[c]ada significado se entiende con relación a la práctica general que está teniendo lugar y cada práctica según un determinado discurso. Por consiguiente, sólo es posible entender, explicar y evaluar un proceso si se puede describir la práctica y el discurso en el que ocurre” (Howarth, 1997: 129).

iii) La contingencia de toda significación social

Esto nos lleva a considerar el aspecto relacional que tiene todo significado, carácter que viene a determinar lo específico de la concepción discursivista de Laclau y Mouffe. Todo significado social, tanto de las palabras como de las acciones e instituciones, se entiende sólo cuando se lo conecta con el contexto general del que forman parte, es decir en relación con otras palabras, acciones e instituciones. El fundamento teórico de esta concepción procede del lingüista estructuralista Ferdinand de Saussure. Desde esta perspectiva “la palabra ‘padre’, por ejemplo, sólo adquiere su significado porque las palabras ‘madre’, ‘hijo’, etc., también existen. La totalidad del lenguaje es, por consiguiente, un sistema de diferencias en el que la identidad de los

elementos es puramente relacional. De ahí que todo acto individual de significación implique a la totalidad del lenguaje” (Laclau y Mouffe, 1993: 124).

Saussure divide las unidades lingüísticas, a las que denomina signos, en significantes y significados. Todo signo se compone de una parte escrita o hablada y del concepto que asociamos a esa palabra. Ahora bien, la relación entre la palabra y el concepto es estrictamente formal y estructural, pero la vinculación que se da entre signifiicante y significado no tiene nada de natural o sustancial. A esto se refiere Saussure con lo que denomina “arbitrariedad del signo” que destaca ese carácter no-causal que liga a las palabras con los conceptos. En este esquema lingüístico, queda claro que los signos funcionan como estructuras de significación porque son parte del sistema de lengua que utilizamos. El significado deriva de la relación que ese signo establece con los otros elementos de la estructura simbólica.

Es en este aspecto que Laclau y Mouffe se distancian de Saussure, ya que afirman que “los discursos nunca son sistemas *cerrados* (y, por extensión, las ‘sociedades’ nunca son cerradas). Por lo tanto, nunca agotan los significados o identidades que hay disponibles en las sociedades” (Howarth, 1997: 130). Por otra parte, los autores rechazan la concepción saussureana según la cuál la conexión entre la palabra y el concepto, si bien es arbitraria, mantiene la vinculación lineal uno-a-uno entre signifiicante y significado, produciendo una completa rigidez en dicha relación. Esta descripción causal no podría dar cuenta de la ambigüedad y pluralidad con la que se presenta el lenguaje. Por el contrario, “el lenguaje siempre contempla la posibilidad de que los significantes sean independientes de un determinado significado. Las metáforas, por ejemplo, pueden construirse porque las palabras y las imágenes se pueden utilizar para producir diferentes significados” (Howarth, 1997: 130). Es por ello que el planteo de Laclau y Mouffe pasa a ubicarse dentro del campo del posestructuralismo.

La implicancia de afirmar el carácter relacional de toda estructura de significación reviste importantes consecuencias. De hecho, si sólo podemos acceder a los objetos externos a partir del lenguaje y, a su vez, el significado de cada unidad lingüística viene determinado por su relación con otras unidades de significación, entonces la lógica relacional se expande a todo tipo de identidad. “Este carácter puramente relacional o diferencial no es exclusivo, desde luego, de las identidades lingüísticas sino que es propio de todas las estructuras significativas –es decir, de todas las estructuras sociales” (Laclau y Mouffe, 1993: 124).

Pero por otra parte, si toda identidad debe concebirse como una construcción de sentido a partir de las diferencias con otras unidades de significación, y en el terreno de un sistema de diferenciaciones que no puede nunca ser pensado como totalidad cerrada; entonces toda identidad se vuelve precaria y provisoria. “[E]s suficiente que el sistema de diferencias no sea cerrado, que esté expuesto a la acción de estructuras discursivas externas, para que la identidad (es decir, el *ser*, no la *existencia* de las cosas) sea inestable” (Laclau y Mouffe, 1993: 124).

Existe otro elemento teórico, que viene a complementar el aspecto relacional de toda fijación de sentido y que permite entender el supuesto que los autores esgrimen a la hora de postular la imposibilidad de cierre definitivo o último de toda identidad. A esto responde la lógica del antagonismo. La imposibilidad de cierre de toda estructura, es presentada por Laclau y Mouffe como un movimiento de continuas diferencias. Esta “experiencia” que denota el límite de toda objetividad “tiene una forma de presencia discursiva precisa, y que ésta es el *antagonismo*” (Laclau y Mouffe, 1987: 141). Esto no implica ni una “oposición real”, que coincidiría con el principio de contrariedad y que obedecería a la fórmula “A–B”; ni una “contradicción lógica”, que respondería a la fórmula “A–no A”. En efecto, estos dos tipos de relaciones comparten el carácter

objetivo de sus términos –objetos reales en el caso de la oposición real y objetos conceptuales en el caso de la contradicción lógica-. “En ambos casos, es algo que los objetos ya *son* lo que hace inteligible la relación. Es decir, que en los dos casos se trata de identidades plenas” (Laclau y Mouffe, 1987: 145)

En el antagonismo, por el contrario, nos encontramos con una situación en que “la presencia del ‘Otro’ me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas” (Laclau y Mouffe, 1987: 145). De esta forma, “el antagonismo constituye el límite de toda objetividad –que se revela como *objetivación*, parcial y precaria-” (Laclau y Mouffe, 1987: 145). De ahí surge el carácter “subversivo” del antagonismo que impide la construcción de “presencias plenas” o realidades objetivas cerradas.

Ahora bien, si este sentido subversivo que implica la noción de antagonismo se constituye en límite de toda objetividad, es necesario considerar la naturaleza de aquello que es subvertido, es decir, la fijación –precaria y contingente- de toda identidad y de toda significación. “La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber *un* sentido” (Laclau y Mouffe, 1987: 129). Y en esos intentos por dominar el campo de lo discursivo, por detener el flujo de las diferencias y por construir un centro determinado, emergen puntos discursivos privilegiados que fijan parcialmente el sentido; éstos son los denominados “puntos nodales”.

En este aspecto adquiere toda su relevancia la noción de *equivalencia*. Una relación equivalencial es aquella que se establece entre distintos *momentos*², en el interior de una cadena discursiva, por la que sus sentidos son subvertidos y sus diferencias anuladas en la medida en que comienzan a expresar algo idéntico que subyace en todos ellos. Ahora bien, el problema se plantea en la forma en que se produce la determinación de esa identidad común. Ésta vendría constituida bien por una positividad presente en todos los componentes de esa cadena, o bien por su referencia común a algo exterior. Lo primero queda excluido ya que si existiera tal determinación positiva común podría expresarse directamente sin requerir una relación de equivalencia. Sólo queda en pie el segundo tipo de forma relacional, y con ella, toda identidad se vuelve “puramente negativa”. Aquí radica entonces la identidad –precaria, parcial y contingente- que se establece en una cadena equivalencial: “*ciertas formas discursivas, a través de la equivalencia, anulan toda positividad del objeto y dan existencia real a la negatividad en cuanto tal*. Esta imposibilidad de lo real –la negatividad- ha logrado una forma de presencia” (Laclau y Mouffe, 1987: 149).

El hecho de que las identidades estén constituidas a partir de un “exterior constitutivo”³ que las antagoniza y que amenaza su existencia, nos devuelve al terreno de la contingencia. Desde esta óptica, y nuevamente en oposición a las teorías esencialistas, si la identidad se forma a partir de una externalidad que la constituye, siempre queda expuesta a una situación de indecibilidad. “Lo que la contingencia implica, por lo tanto, no es un conjunto de relaciones puramente externas y aleatorias entre identidades, sino la imposibilidad de fijar con precisión –es decir, en relación a una totalidad necesaria- tanto las relaciones *como las identidades*” (Laclau, 1993: 37). Por ello, no hay identidades definidas *a priori*, sino que éstas dependen de una otredad –

² “Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elemento* a toda diferencia que no se articula discursivamente” (Laclau y Mouffe, 1987: 119).

³ “Con este ‘exterior’ no estamos reintroduciendo lo ‘extra-discursivo’. El exterior está constituido por otros discursos” (Laclau y Mouffe, 1987: 127).

que a su vez tampoco tiene entidad positiva- que las subvierte, las problematiza y amenaza constantemente en su propio ser.

La existencia de una relación de tensión constitutiva entre la objetividad –como presencia positiva de una identidad- y la negatividad –como imposibilidad de toda fijación definitiva-, implica entonces que los dos elementos de esta relación no se manifiestan nunca plenamente. Más bien, este doble movimiento se juega en un terreno de continua tensión: “por un lado, un movimiento de descentramiento que evita la fijación de un conjunto de posiciones alrededor de un punto preconstituido. Por el otro, y como resultado de esta inestabilidad *esencial*, se desarrolla el movimiento contrario: la institución de puntos nodales, fijaciones parciales que limitan el flujo de significado por debajo del significante” (Mouffe, 1999: 109).

Si negatividad y objetividad sólo coexisten a través de su mutua subversión, entonces ni las condiciones de una equivalencia total, ni las de una objetividad diferencial total, son nunca plenamente logradas (Laclau y Mouffe, 1987: 149). De ahí que “[s]i la sociedad no es totalmente posible, tampoco es totalmente imposible. Esto nos permite formular la siguiente conclusión: si la sociedad no es nunca transparente respecto a sí misma porque no logra constituirse como campo objetivo, tampoco es enteramente transparente a sí mismo el antagonismo, ya que no logra disolver totalmente la objetividad de lo social” (Laclau y Mouffe, 1987: 150).

Esta tensión constitutiva entre la lógica equivalencial y la lógica diferencial queda surcada por la contingencia en la que se constituye toda identidad. El carácter no-necesario de toda significación social –y, por lo tanto, de toda objetividad que ha alcanzado cierta estabilidad- viene imbricado en el postulado de que toda identidad surge desde la exclusión de aquello que la amenaza, pero que a su vez es su condición posibilidad. “Se crea así una tierra de nadie que hace posible la práctica articuladora. En este caso no hay identidad social que aparezca plenamente protegida de un exterior que la deforma y le impide suturarse plenamente” (Laclau y Mouffe, 1987: 127).

El estatus conferido a la condición de *contingencia* no debería confundirse con la accidentalidad del azar. Por el contrario, las condiciones de existencia de un sistema significativo son contingentes en el sentido mucho más fuerte de que no pueden ser derivadas de la lógica interna o de la racionalidad de ningún sistema como tal. Con ello, este presupuesto adquiere un carácter *necesario*. De alguna manera se difumina la frontera entre lo contingente y lo necesario (Marchart, 2009:188); o más bien, toda identidad se hace *necesariamente contingente*.

EL SUELO COMÚN WITTGENSTENIANO

i) El abandono de la pregunta por las esencias

La clave más importante de los estudios de Wittgenstein es el lenguaje y será a partir del problema lingüístico –una materia que tal vez reviste un carácter accesorio para la filosofía tradicional-, que sus escritos transformarán radicalmente todo el pensamiento filosófico posterior. “Atendiendo a su método, se les adjudica el haber efectuado un giro en la filosofía” (Skarica, 2005: 104). Posiblemente lo verdaderamente novedoso de su planteamiento sea el hecho de que por primera vez la filosofía puede desembarazarse de la búsqueda de entidades abstractas, esenciales e inmutables. Siguiendo a Popper, Hans Lenk sostiene que el esencialismo puede ser entendido como:

la doctrina originada en Platón, de que todas las expresiones –en especial, las expresiones genéricas– tienen un significado unitario, que designa una esencia permanente, una substancia o esencia, que está determinada por sus características esenciales: para que algo pueda ser correctamente subsumido bajo una expresión tal, deben serle aplicable a ello todas las propiedades esenciales. En las expresiones abstractas, esta esencia es, según el parecer del esencialismo estricto, una suerte de objeto ideal oculto tras la expresión oral correspondiente, y debe ser primeramente reconocida mediante un análisis y un examen intuitivo de la esencia, y ser sacado a la luz en una definición esencial única, exacta y verdadera. Esta definición esencial responde a la pregunta ‘¿qué es?’ (Lenk, 2005: 51-52)

Así, la tarea de la filosofía consistiría entonces en elaborar aquellas definiciones esenciales para así reconocer la esencia de las entidades que se designan. En este punto convergen tanto las corrientes del idealismo platónico como las de la fenomenología. Desde la perspectiva de la filosofía tradicional el dominio de lo lógico o gramatical y el dominio de lo ontológico quedan confundidos en un mismo y único plano, y es esa confusión de ámbitos lo que resulta problemático (Muñoz, 2004: 201).

Es precisamente contra esta manera de filosofar, que busca la substancia de las entidades universales y el consiguiente esfuerzo unido a ella de alcanzar unicidad y generalidad de los significados, que Wittgenstein postule una concepción de lenguaje sustancialmente novedosa, en especial a partir de la idea de que el significado de las palabras remite necesariamente al uso que de ellas se haga en la multiplicidad de los “juegos de lenguaje” en que las palabras vienen insertadas. Para Wittgenstein, “el concepto de ‘juego’ es un concepto de bordes borrosos” (Wittgenstein, 2004: § 71)⁴, y se pregunta:

¿Qué hay común a todos ellos? (...) Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos (...). Vemos una compleja red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos en gran escala y en detalle. (...) No puedo caracterizar mejor esos parecidos que como expresión de ‘parecidos de familia’; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia. (Wittgenstein, 2004: § 66 y 67).

Muchos de los “grandes problemas de la filosofía” eran considerados hasta entonces como “el problema de los universales”. Es justamente contra esta opinión que Wittgenstein postuló que los términos “adquieren su significado a partir de ‘parecidos de familia’”. No hay nada común a todos los juegos, pero existe una sucesión de parecidos” (Hacking, 1979: 56); un agrupamiento de propiedades que conecta y *emparenta* a juegos tan disímiles como los de tablero, los de cartas, los de pelota, los de lucha, etc. Este análisis que Wittgenstein hace respecto de los juegos, es aplicable en general a cualquier término. El hecho de que “desde un inicio no hay trazado ningún límite, es un argumento capital de Wittgenstein contra el esencialismo, que siempre ve límites, determinados por la esencia” (Lenk, 2005: 23). En este sentido, “Wittgenstein creía que ninguna de las palabras que ocupan un lugar central en los problemas filosóficos tiene un ‘significado fijo exclusivo’ (...) ‘no designan ninguna esencia’” (Lenk, 2005: 57). Con ello, la tarea de la filosofía no será el descubrimiento de ninguna

⁴ Se citará “§” cuando la referencia correspondiera a los párrafos de la primera parte de las *Investigaciones filosóficas*, mientras que se utilizará “II” seguido del número de página, cuando la referencia correspondiera a la segunda parte.

supuesta esencia de los fenómenos, sino mostrar el uso de los términos a través de los cuales hablamos de los fenómenos “y esta labor es eminentemente lógico-gramatical, no ontológica y menos empírica” (Muñoz, 2004: 201).

En este sentido, Lenk reproduce un ejemplo de Scriven sobre el término “limón”, y observa que incluso para un concepto como ese, aparentemente tan aporoblemático, se puede observar la dudosa cuestión respecto de la definición de las propiedades esenciales y accidentales: “¿Son los frutos rojizo-pálidos de sabor dulce, que crecen en los limoneros en un área contaminada con radioactividad, también ‘propiamente’ limones?” (Lenk, 2005: 58). Esto viene a llamar la atención sobre la imposibilidad de construir un listado completo y definitorio de aquellas características requeridas por un objeto o entidad, como condiciones necesarias y suficientes, para ser designado por un determinado término. Aún cuando se elaborara algo así como un inventario semejante, siempre cabría la posibilidad de que una nueva entidad contenga sólo alguna de aquellas características enumeradas, o que un objeto ya designado con un término anterior adquiriera cualidades que hasta entonces no tenía.

Por supuesto que lo anterior no lleva a suponer que el planteo de Wittgenstein ve en el significado de las palabras algo completamente variable y caprichoso, lo que haría del lenguaje algo caótico e ininteligible. Aún cuando los conceptos no tienen bordes precisos y definitorios, de ninguna manera podemos decir que no sean conceptos (Wittgenstein, 2004: § 71). Todos los términos tienen un uso nuclear, que es el establecido mediante las reglas del uso ordinario de tales términos y que queda circunscrito en formas relativamente constantes mediante la red de “parecidos de familia” que existe entre ellos. Estos “parentescos” vienen constituidos por suficientes características entrecruzadas como para que se establezcan parecidos, pero sin embargo dichas propiedades no pueden ser consideradas como necesaria. La idea de “parecidos de familia” deja un cierto espacio para la libertad y la apertura del lenguaje, sin sucumbir en la arbitrariedad respecto del uso de los términos.

La renuncia filosófica de la búsqueda de contenidos esenciales, es compatible con la visión aportada por Habermas. Este autor considera como “metafísicas” todas aquellas concepciones que se remontan a Platón y que se inscribe dentro de la teoría de las ideas y de un concepto fuerte de la teoría. En tal sentido, propondrá un pensamiento “postmetafísico” como superador de aquellas doctrinas que terminan por quedar encerradas en la filosofía del sujeto. Habermas se muestra proclive a “la crítica a los fundamentos de una filosofía que embute todo en relaciones sujeto-objeto. En este contexto hay que situar el cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje” (Habermas, 1990: 44).

La herencia de la metafísica, que se había presentado como ciencia de lo universal, de lo inmutable y de lo necesario, pesa sobre la teoría de la conciencia y la mantiene preocupada todavía por encontrar las condiciones subjetivas necesarias para la objetividad de los juicios sintéticos universales (Habermas, 1990: 23). La filosofía moderna mantiene la intuición metafísica de ese pensamiento identitario que suponía la unicidad de los entes. La racionalidad procedimental que propone Habermas se levanta contra esta idea de identidad, desprendiéndose de la garantía de una unidad *previa* a la diversidad de los fenómenos y renunciando también a “la perspectiva desde la cual la metafísica distinguió entre esencia y fenómeno” (Habermas, 1990: 46).

En el caso de Mouffe, el rechazo al esencialismo se patentiza en la crítica que, junto con Ernesto Laclau, hace de la concepción marxista de la “clase” como sujeto privilegiado de la historia. Justamente en este punto reconoce el aporte crítico “del último Wittgenstein” en el abandono “del concepto racionalista de sujeto unitario” (Mouffe, 1999: 31); proponiendo, por el contrario, una visión “no esencialista” del

sujeto. Aplicando esta concepción al análisis político, afirma que “[t]ambién hace falta una perspectiva no esencialista relativa a las nociones de *república*, *societas* y comunidad política. Pues es decisivo no verlos como referentes empíricos, sino como superficies discursivas” (Mouffe, 1999: 103). Su enfoque “confluye con varias corrientes del pensamiento contemporáneo que –de Heidegger a Wittgenstein– han insistido en la imposibilidad de fijar significados últimos” (Laclau y Mouffe, 1989: 128).

La recomendación wittgensteniana a la filosofía es que dé la espalda a las cuestiones ontológicas para concentrarse en las semánticas, o lo que es lo mismo, reemplazar la pregunta “¿qué es?” por la de “¿cómo se usa?” una palabra. “Cuando los filósofos usan una palabra (...) y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene en su tierra natal?” (Wittgenstein, 2004: § 116). Pero por otra parte, si “[e]l significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (Wittgenstein, 2004: § 43), y por tanto, el foco se coloca en la dimensión de las prácticas lingüísticas, se quita la base de apoyo en la que se sustentaba la teoría clásica del significado que entendía que éste venía dado en la relación que necesariamente unía a la palabra con la referencia, sea esta real o ideal.

ii) Ni idealismo ni realismo: la apertura lingüística del mundo

La principal atención del enfoque wittgensteniano está orientada hacia una manera de concebir el lenguaje como discurso, es decir, como algo que los hombres hacen, como una forma de acción humana. Este enfoque, centrado en el lenguaje como uso, “permite desafiar una vieja y casi obsoleta visión del lenguaje que hace hincapié en la referencia, correspondencia y representación” (Pitkin, 1989: 15). La concepción del lenguaje como “basado en los nombres” se retrotrae hasta Platón y supone que cada palabra designa un objeto, sea este real o ideal (Lenk, 2005: 16).

Según esta visión, el significado de una palabra es justamente aquello que se quiere representar en el mundo y, por lo tanto, la función exclusiva del lenguaje es precisamente exponer un estado de cosas, hacer aseveraciones sobre el mundo. Wittgenstein demuestra que este modo de concebir el significado es inadecuado y engañoso (Pitkin, 1989: 15). En cambio, él propone entender el significado de las palabras de acuerdo al rol que ellas desempeñan en el contexto gramatical. Para este tipo de semántica, los significados de las expresiones se independizan de las intenciones y representaciones de los sujetos hablantes (Habermas, 1990: 111-112).

Según Habermas, el planteamiento centrado en la semántica de la oración⁵ -es decir, el supuesto según el cual el hablante sólo con oraciones completas puede decir algo con sentido o expresar un pensamiento-, condujo a una revolución en la concepción hasta entonces predominante, a saber: la teoría referencial del significado. “Cuando el *croupier*, tras haber detenido la ruleta, dice ‘rojo’, la palabra sólo cobra significado definido cuando el jugador completa para sí esa palabra a partir del contexto y la convierte en la oración: ‘el rojo ha ganado’” (Habermas, 1990: 112). Así, se rompe con el supuesto según el cual la relación entre lenguaje y realidad es paralela a la relación del nombre con su objeto de referencia.

Ahora bien, esta teoría referencial del lenguaje, es compatible con la posición ontológica sostenida por el idealismo como por el realismo (Lenk, 2005: 52). En efecto, el significado de la referencia puede estar dado tanto por un ente que se encuentra en el

⁵ Habermas llama a este tipo de semántica “semántica formal” y la atribuye tanto a Frege como al primer Wittgenstein; es decir, que se encontraría presente ya en el *Tractatus* (Habermas, 1990: 109).

mundo exterior y al cual accedemos mediante experimentaciones sensoriales, como por la idea de que dicha entidad se encuentra en nuestra conciencia y que alcanzamos mediante introspección. “Si se entiende la filosofía del lenguaje de Wittgenstein sobre el trasfondo de las alternativas filosóficas tradicionales, entonces cabría interpretarla como una tentativa de superar la oposición entre el idealismo trascendental y el naturalismo” (Wellmer, 1996: 264). De esta manera, se abre una nueva perspectiva para interpretar la irresuelta disputa entre idealistas y realistas.

Podemos entender al idealismo –en su versión más extrema- como aquella “doctrina que sostiene que la materia no existe y que todo lo que existe es mental” (Hacking, 1979: 29). Una teoría *ideacional* del significado debe sostener, en consecuencia, que el significado de una palabra sólo puede estar dado por la idea que se encuentra alojada en nuestra conciencia y a la cual hace referencia dicha palabra. Berkeley –tal vez el más representativo de los pensadores idealistas-, “deseaba refutar la teoría realista de la percepción, defendida por Locke, que sostenía que, de alguna manera, nuestras ideas representaban algo material que está fuera de nosotros” (Hacking, 1979: 51). Contra estas dos posturas se levanta el nuevo modo de filosofar wittgensteniano: “El realista dice con irritación que el mundo está allí, haya o no lenguaje. Berkeley, el idealista, dice que ser es ser percibido; no existe otro mundo que el percibido. [...] Desde Wittgenstein] el mundo es autónomo, pero las posibilidades del mundo no lo son. El mundo vive una vida propia, pero sólo dentro del ‘andamiaje lógico’ de mi lenguaje” (Hacking, 1979: 110).

Wittgenstein no niega la existencia del mundo exterior y de hecho asume la actitud pragmática del empirismo, pero la asume dentro del giro lingüístico. Así, el cuestionamiento de cualquier expresión se fundamenta según Wittgenstein en el principio de certidumbre que representa el hecho de que la duda sólo tiene lugar en el ámbito de un determinado juego de lenguaje (Skarica, 2005: 116). Resultaría absurdo plantear la duda previamente a la existencia de las cosas a las que se hace referencia cuando se habla. Desde esta óptica, en el habla “no tienen sentido ni las afirmaciones, ni las expresiones de duda, sobre la existencia de las cosas acerca de las cuales me refiero. El habla mismo avala la certidumbre de dicha existencia” (Skarica, 2005: 117).

Ahora bien, el hecho de reconocer la existencia de un mundo exterior no implica afirmar que el acceso a ese mundo se realice de manera directa. Por el contrario, la imposibilidad de un acceso inmediato radica en que “el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento” (Wittgenstein, 2004: § 329); y, por lo tanto, no hay realidad alguna que pueda ser pensada fuera de él. La aprehensión del mundo de los objetos es siempre una aprehensión lingüísticamente mediada y, en consecuencia –como lo observaremos más adelante-, no la realiza un sujeto solitario sino que viene necesariamente insertado en formas de vida compartidas. Esta concepción ontológica de la realidad, como algo que se abre ante nuestros ojos sólo de manera lingüística, es compartida tanto por Habermas como por Mouffe.

Habermas, en esta línea de pensamiento, postula que nuestra capacidad de conocimiento no puede analizarse ya –a diferencia de la filosofía tradicional- con independencia de nuestra capacidad lingüística. “Lenguaje y realidad están mutuamente entreverados de un modo para nosotros insoluble. Toda experiencia está impregnada de lenguaje, de modo que resulta imposible un acceso a la realidad que no esté filtrado lingüísticamente” (Habermas, 2007: 40). Esta ponderación del lenguaje como medio de acceso a la realidad, tampoco implica el escepticismo respecto de la existencia de un mundo exterior, por el contrario, se compatibiliza con un “naturalismo débil” que adopta el supuesto realista “de un mundo ‘independiente de la mente’ que es más ‘viejo’ que el mismo ser humano” (Habermas, 2007: 41).

Con todo, podemos decir que el enfoque de Habermas, se coloca en una perspectiva análoga a la sostenida por Wittgenstein respecto al rechazo tanto de las posturas idealistas como realistas. “Dado que nuestro contacto con el mundo está mediado lingüísticamente, el mundo se sustrae tanto a un acceso directo de los sentidos como a una constitución inmediata a través de las formas de la intuición y los conceptos del entendimiento” (Habermas, 2003: 44). Por lo tanto, para Habermas (2007: 47), la “realidad con la que confrontamos nuestras oraciones no es una realidad ‘desnuda’, sino que ella misma está ya siempre impregnada lingüísticamente”.

De manera similar, Mouffe adopta el supuesto de que el lenguaje se constituye en el medio que posibilita el acceso a un mundo de objetos. En este sentido, para Mouffe, “todo objeto se constituye como objeto discursivo, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia” (Laclau y Mouffe, 1987: 121). Ahora bien, el hecho de concebir a todo objeto como “objeto discursivo” no implica la negación de un mundo exterior al pensamiento.

Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de ‘fenómenos naturales’ o ‘expresión de la ira de Dios’, depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia. (Laclau y Mouffe, 1987: 123)

Junto con Laclau, la autora aclara esta perspectiva cuando responde a la crítica formulada por Norman Geras, que apunta a que el carácter discursivo de todo objeto implicaría la negación de la existencia de la entidad designada y por lo tanto su propuesta caería en una forma típica de idealismo. Según Laclau y Mouffe, el error de Geras radica en la confusión entre el *ser* y la *existencia* de los objetos. Para ellos, el ser de los objetos es histórico y cambiante, mientras que la existencia o la entidad de los mismos es estable en el tiempo. Así, “en nuestro intercambio con el mundo los objetos nunca nos son dados meramente existenciales, (...) fuera de todo contexto discursivo los objetos *no tienen ser*; sólo tienen *existencia*” (Laclau y Mouffe, 1993: 118). Que una piedra sea un proyectil, un martillo, o un objeto de contemplación estética depende de su articulación dentro de una formación discursiva. “Sería absurdo, desde luego, preguntarse hoy si ‘ser proyectil’ es parte del verdadero ser de la piedra” (Laclau y Mouffe, 1993: 119).

De esta manera los autores sostienen que, si por idealismo se entiende “una filosofía como la de Berkeley” que termina por subordinar totalmente la realidad externa al pensamiento, entonces “nuestra posición es, por consiguiente, inequívocamente realista” (Laclau y Mouffe, 1993: 120). Según su óptica sin embargo, otras versiones del idealismo, como la de Hegel e incluso la de Aristóteles o Platón, no se oponen directamente al realismo, sino que lo que afirman es el carácter conceptual de lo real; en otras palabras, la reducción de lo real al concepto (la afirmación de la racionalidad de lo real o, en términos de la filosofía antigua, la afirmación de que la realidad de un objeto –en tanto distinta de su existencia- es forma). “Idealismo, por lo tanto (...) no es la afirmación de que no *existan* objetos externos a la mente, sino la afirmación muy distinta de que la naturaleza más profunda de esos objetos es idéntica a la de la mente” (Laclau y Mouffe, 1993: 121).

Desde este ángulo, incluso el determinismo marxista puede ser interpretado como idealista. Lo idealista en Marx no sería la afirmación de que la ley del movimiento de la

historia sea una en vez de otra, sino el supuesto mismo de que haya una ley final de movimiento que pueda ser conceptualmente aprendida. Esto implicaría asumir una transparencia de lo real o una vinculación necesaria entre lo real y el concepto (Laclau y Mouffe, 1993: 122). No sería posible por tanto abandonar el idealismo con el simple reconocimiento de la existencia del objeto externo, ya que esto podría quedar encerrado en el supuesto idealista de que al objeto le corresponde una “forma” ya presente en la mente del sujeto. Pero al mismo tiempo, tampoco se puede buscar refugio en la mera “existencia” del objeto, ya que fuera de toda predicación –es decir, fuera de todo lenguaje- no podríamos decir nada acerca del mismo.

Es en este punto que Laclau y Mouffe adoptan la ruptura que el pensamiento de Wittgenstein y Saussure, representara para la teoría referencial del lenguaje. Este quiebre fundamental con la filosofía tradicional, “muestra la imposibilidad de atribuir al ser de los objetos el carácter de una esencia fija” (Laclau y Mouffe, 1993: 124). Simultáneamente, reafirma la idea de que cualquier atribución de sentido que se le asigne a los objetos debe necesariamente pasar por el filtro del lenguaje. Sólo mediante un acceso lingüístico será posible acercarnos a unos objetos que, aunque *existentes* independientemente de nuestra mente, adquieren su *ser* a partir de la construcción lingüística –y, por tanto, social- que de ellos hagamos. “Lo discursivo no es, por consiguiente un objeto entre otros objetos (...) sino un *horizonte* teórico” (Laclau y Mouffe, 1993: 119).

El análisis anterior, permite concluir que tanto Habermas como Mouffe comparten esa fundamental intuición wittgensteniana de que “el lenguaje mismo es el vehiculo del pensamiento”. Sólo mediante él tenemos acceso a la realidad que nos circunda y es él quien configura el sentido y el significado que para nosotros adquieren los objetos. Desde sus perspectivas, “no existe un afuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse a sí mismo en objeto. Por ello, cualquier determinación ontológica de la realidad es parasitaria del lenguaje” (Muñoz, 2004: 202).

iii) Lenguaje y “forma de vida”: el suelo común de significación y sentido

La aceptación de la ontología lingüística del mundo es, sin duda, una decisión crucial para la estructura de los programas filosóficos tanto de Wittgenstein como Habermas y de Mouffe. Sin embargo, todavía no hemos llamado suficientemente la atención sobre la naturaleza social con la que viene revestido dicho presupuesto lingüístico. La posibilidad de acceso a la realidad por medio del lenguaje surge en cooriginalidad a la condición de intersubjetividad que el lenguaje implica. En efecto, si “el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento” y, a su vez el lenguaje es –en sus propios términos- lenguaje socialmente construido, entonces tenemos que aceptar el supuesto según el cual la realidad es pensada siempre desde una óptica comunitaria.

Un buen punto de partida para afirmar la idea precedente lo encontramos en la comparación que Wittgenstein hace entre el lenguaje y los juegos, o más precisamente, lo que él llama “juegos de lenguaje”. La analogía resulta útil para destacar el rol convencional de las reglas que regulan tanto a los juegos como al lenguaje. Un ejemplo recurrente en Wittgenstein es el juego de ajedrez. Según esto, una palabra funciona al modo que lo hace una pieza colocada en el tablero de ajedrez (Wittgenstein, 2004: § 108). La pieza puede hacer una variedad de movimientos de acuerdo a las reglas que por convención ordenan el juego. De igual modo “las palabras que utilizamos para

comunicarnos son elementos con que se puede realizar una serie de actos lingüísticos u oraciones de acuerdo también a ciertas reglas convencionales” (Skarica, 2005: 120).

Dos cuestiones merecen destacarse a partir de esta analogía. En primer lugar, lo que determina la función y el significado de las piezas en el juego de ajedrez, al igual que lo que sucede con las palabras en el lenguaje, no es ninguna esencia inmutable que se encuentre presente en las mismas, sino reglas que permiten y regulan los movimientos que le son permitidos a cada pieza. “Según esta analogía del juego de ajedrez, así como con las figuras del juego en cuestión puedo hacer diversos movimientos, así también las palabras me permiten diversos usos en el hablar; y son esos usos los que determinan su significado” (Skarica, 2005: 109). En segundo lugar, el juego de ajedrez al igual que cualquier juego de lenguaje, viene regido por una serie de normas que nos hacen conscientes de estar jugando el mismo juego. Sin reglas que ordenen los distintos juegos no podríamos sabernos partícipes en ninguno de ellos. “Quien no domina la regla de un juego, (...) no es un jugador” (Habermas, 2003: 41). Asimismo, sin reglas gramaticales las palabras no adquirirían significado alguno.

Ahora bien, estas reglas que enmarcan los juegos lingüísticos no derivan de ninguna gramática subyacente ni de ninguna lógica que reglamente formalmente la variedad de juegos de lenguaje. En esto Wittgenstein se vuelve contra su propia intención perseguida en el *Tractatus* en donde pretendía una perfección lógica del lenguaje⁶. En sus *Investigaciones filosóficas*, por el contrario, postula que las leyes gramaticales son variables, arbitrarias y convencionales. El conocimiento de las mismas es similar al conocimiento de una técnica (Wittgenstein, 2004: § 199).

En este sentido el aprendizaje de un determinado lenguaje remite al adiestramiento del individuo en un juego lingüístico específico y dicho adiestramiento se alcanza a partir de la observación de la repetición de conductas en otros individuos: “Se aprende el juego observando cómo juegan otros” (Wittgenstein, 2004: § 54). Por este motivo, para que pueda haber algo así como un juego, debe haber cierta regularidad en los comportamientos: “No puede haber sólo una vez en que se siga una regla. No puede haber sólo una vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. –Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)” (Wittgenstein, 2004: § 199).

La arbitrariedad respecto a las reglas lingüísticas hace referencia a la inexistencia de una única lógica gramatical abstracta que determine la estructura general del lenguaje. Esto no debe confundirse con el hecho de que dichas reglas podrían ser dictadas por un sujeto aislado de acuerdo a su propio capricho. No existe algo así como un “lenguaje privado”, sino que éste depende de una construcción social más o menos regular. Así, “nadie puede seguir una regla solipsistamente, para sí mismo; el dominio práctico de una regla significa la capacidad de participación *social* en una práctica habitual en la que los sujetos ya se encuentran previamente” (Habermas, 2003: 86).

Wittgenstein sostiene que las reglas gramaticales adquieren su fuerza vinculante a partir de los diversos contextos en los que se desarrollan la diversidad de juegos lingüísticos. Se destaca en ello el carácter social que lleva implícito todo lenguaje; en otras palabras, el hecho de que las reglas del lenguaje dependen de la “forma de vida”. El autor incorpora una variedad de ejemplos de juegos o situaciones lingüísticas para sostener que éstas constituyen un “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que están entretejido” (Wittgenstein, 2004: § 7). “La expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein, 2004: § 23).

⁶ “Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden” (Wittgenstein, 2004: § 132)

Hay que enfatizar que el “aprendizaje de una regla” implica, entonces, la posibilidad de juzgar socialmente la adecuación de la conducta a la regla o su desaprensión. “A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que pueda sonar) una concordancia en los juicios” (Wittgenstein, 2004: § 242). Siguiendo este razonamiento, Mouffe, considera necesario que exista un acuerdo previo respecto en la forma en que los términos se van a usar para se produzca algún tipo de entendimiento. Los criterios en base a los cuales juzgar la adecuación o no a la regla de un determinado término, es decir la cuestión de los “procedimientos”, señala la necesidad de que exista previamente un número considerable de “acuerdos en los juicios” de una sociedad. “Los procedimientos se pueden seguir y pueden ser aceptados debido a que se hallan inscriptos en formas compartidas de vida” (Mouffe, 2003: 82).

De manera equivalente, Habermas postula que para que la utilización de cualquier símbolo permanezca constante en su significado –es decir, logre cierta identidad-, y por lo tanto se convierta en algo inteligible para los sujetos hablantes, requiere de la validez intersubjetiva de una regla que fije de modo convencional el significado del símbolo. Por lo tanto, en el concepto de regla “quedan unificados los dos momentos que caracterizan el uso de símbolos simples: la identidad de significado y la validez intersubjetiva” (Habermas, 1992: 29). Los significados deben su identidad, es decir la capacidad de ser utilizados en momentos diferentes con el mismo sentido, a una regulación convencional. De esta manera, es necesario “conocer una regla para determinar si alguien se desvía de ella” (Habermas, 1992: 30). Por tanto, al igual que Wittgenstein –y Mouffe-, Habermas considera que además de coincidir en las definiciones de los términos, debe existir un acuerdo respecto a los juicios sociales en base a los cuales evaluar el uso que se haga de los símbolos.

Wittgenstein ha insistido en la relación interna que existe entre la competencia de seguir una regla y la capacidad de tomar postura con un ‘sí’ o con un ‘no’ ante la cuestión de si un símbolo se está usando correctamente, es decir, de conformidad con la regla que rige su empleo. Las dos competencias son igualmente determinantes para la adquisición de una conciencia de regla; son cooriginarias. (Habermas, 1992: 36)

Ahora bien, es importante remarcar el carácter de convención social que toda regla implica; es decir, la originalidad específica con que surge cada regulación en una determinada “forma de vida”. En este punto los planteos de Habermas y Mouffe se entrecruzan y adquieren nuevamente ciertos “aires de familia”. Habermas, postula que los sujetos sólo pueden dirigirse lingüísticamente al mundo desde el “horizonte de su propio mundo de vida” y, por tanto, no hay “referencia al mundo que esté absolutamente libre de contexto” (Habermas, 2003: 32). Cabe destacar que Habermas entiende que existe una analogía entre “el *dogmatismo* de esas *suposiciones y habilidades de fondo cotidianas*” que Wittgenstein engloba bajo el rótulo de “formas de vida”, y la idea de “mundo de vida” que se presenta con la “autoevidencia” de un “trasfondo prerreflexivo” (Habermas, 1999a: 430). Este “saber contextual y de fondo que colectivamente comparten hablante y oyente determinan en un grado extraordinariamente alto la interpretación de sus emisiones” (Habermas, 1999a: 429).

Encontramos en esto una clara sintonía con el planteo de Mouffe respecto a la imposibilidad de que exista algún tipo de entendimiento, sin un “acuerdo superpuesto” que asegure la inteligibilidad del lenguaje usado (Mouffe, 1999: 195). Siguiendo el análisis que John Gray hace sobre la idea de Wittgenstein del seguimiento y cumplimiento de las reglas, Mouffe sostiene que cualquier contenido o cualquier

definición respecto del significado de una práctica deriva de juicios particulares que estamos inclinados a formular como practicantes de formas de vida específicas. “Las formas de vida dentro de las cuales nos desenvolvemos se mantienen unidas gracias a una red de acuerdos precontractuales, sin los cuales no habría posibilidad de entendimiento mutuo y, por lo tanto, tampoco de desacuerdo” (Gray, 1989: 252).

En este mismo punto, Habermas, concluye en que un comportamiento guiado por reglas sólo puede ser ejercitado y adquirido de manera común, y tiene por lo tanto, un carácter originariamente social (Habermas, 2003: 85). De esta forma, las formas de vida comunes “abren el mundo desde la perspectiva de tradiciones y costumbres constituidoras de sentido. Los miembros de una determinada comunidad de lenguaje experimentan todo lo que les sale al encuentro en el mundo a la luz de una precomprensión ‘gramatical’ adquirida por socialización” (Habermas, 2003: 32). Por ello, las prácticas lingüísticas socialmente compartidas dirigen “nuestra mirada siempre de una determinada manera hacia el mundo” (Habermas, 2006: 23).

Aquí parece pertinente hacer una digresión. Según el planteo de Mouffe, el seguimiento de reglas o de procedimientos “siempre implican compromisos éticos sustanciales. Por esta razón, no pueden operar adecuadamente si no se encuentran sustentados por formas de vida específicas” (Mouffe, 2003: 83). Esto implica considerar en un sentido fuerte el contextualismo con el que viene revestida toda forma de vida; un horizonte social que, en principio, no podría ser traspasado por la visión siempre condicionada del sujeto socializado en dicha superficie comunitaria. Desde allí parte su crítica al modelo deliberativo y “racionalista” de Habermas. Desde la perspectiva de Mouffe, todo acuerdo consiste en “una *Einstimmung*, una fusión de voces que se hace posible gracias a una forma común de vida, no de un *Einverstand*, un producto de la razón, como sucede en Habermas” (Mouffe, 2003: 84). “Siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero a condición de permanecer en el interior de una tradición dada” (Mouffe, 1999: 34-35).

Este acento predominante en la dimensión contextual del lenguaje como modelador de una forma de vida, es un punto en el que los planteos de Habermas y Mouffe se bifurcan. A diferencia de Mouffe, Habermas va a considerar que si bien la traducción de diferentes mundos de la vida resulta de por sí problemática, “no ofrece razón alguna para sostener un teorema de la inconmensurabilidad” (Habermas, 2003: 33). Según Habermas los participantes en la comunicación pueden “descentrarse” y por tanto entenderse por encima de las fronteras de sus divergentes “mundos de vida”. A partir de la concepción pragmático-formal de “irresabilidad” de la práctica lingüística, postulará la existencia de ciertas “suposiciones idealizantes” que no pueden ser evitadas por los actores que ingresan sin reservas en la acción orientada al entendimiento.

Como sea, este debate se encuentra en un segundo nivel de análisis y sólo puede tener lugar una vez que se ha aceptado el rol intelectual que desempeña el lenguaje, en tanto “vehículo mismo del pensamiento” que posibilita el acceso a la realidad, un lenguaje constituido a partir de prácticas comunes de significación y sentido que se generan en las diferentes “formas de vida”. A partir de todo lo dicho, es que podemos observar una serie de “parecidos de familia” entre ambos planteos. A pesar de sus notas distintivas, los fundamentos teóricos y los presupuestos ontológicos desde los que parten ambos autores conservan ciertas semejanzas, de la misma manera en que “se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GRAY, John (1989): *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. Routledge, Londres (Citado en Mouffe, 1999: 196)
- HABERMAS, Jürgen (1990): *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid
- HABERMAS, Jürgen (1992): *Teoría de la acción comunicativa, Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Taurus, Madrid
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta, Madrid
- HABERMAS, Jürgen. (1999a): *Teoría de la acción comunicativa, Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Taurus, Madrid
- HABERMAS, Jürgen. (1999b): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Cátedra, Madrid
- HABERMAS, Jürgen (2003): *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Paidós, Buenos Aires
- HABERMAS, Jürgen (2006): *Entre naturalismo y religión*. Paidós, Barcelona
- HABERMAS, Jürgen (2007): *Verdad y Justificación*. Trotta, Madrid
- HABERMAS, Jürgen (2008): *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz, Buenos Aires
- HACKING, Ian (1979): *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Editorial Sudamericana, Buenos Aires
- HOWARTH, David (1997): “La teoría del discurso”, en MARSH, David y TOKER, Gerry (eds.): *Teoría y métodos de la ciencia política*. Alianza, Madrid. pp. 125-142
- LACLAU, Ernesto (1993): *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión, Buenos Aires
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1987): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI, Madrid
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1993): “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, en LACLAU, Ernesto: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión, Buenos Aires. pp. 111-145
- LENK, Hans y SKARICA, Mirko (2005): *Wittgenstein y el giro pragmático de la filosofía*. Ediciones del Copista, Córdoba
- MARCHART, Oliver (2009): *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. FCE, Buenos Aires
- MOUFFE, Chantal (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós, Barcelona
- MOUFFE, Chantal (2003): *La paradoja democrática*. Gedisa, Barcelona
- MUÑOZ, María Teresa (2004): “La relevancia de Wittgenstein para el pensamiento político”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, otoño-invierno, número 001. Universidad Autónoma de México, México. pp. 197-231
- PITKIN, Hanna F. (1984): *Wittgenstein: El lenguaje, la Política y la Justicia. Sobre el significado del Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid
- WELLMER, Albercht (1996): *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Cátedra, Madrid (Citado en: Muñoz, 2004: 224)
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2004): *Investigaciones filosóficas*. Crítica, Barcelona