

La Reconstrucción Trascendental de la Praxis

Discurso y reconocimiento como condiciones de posibilidad de la agencia

Leandro Paolicchi - UNMdP / CONICET / AAdIE

Abstract

En el siguiente trabajo se busca determinar cuál es el lugar del discurso y del reconocimiento como constitutivos de la acción humana. Para ello se examina primero (I) la postura de la pragmática trascendental que cree que el reconocimiento de las personas es un presupuesto necesario de la argumentación. Luego (II) se confronta a esta postura con planteos que otorgan al reconocimiento una relevancia normativa por fuera del discurso. Mediante una crítica de estos últimos (III), se trata de ubicar al reconocimiento como un presupuesto de la agencia no lingüística.

1. La relación discurso-reconocimiento en la pragmática trascendental del lenguaje

La pragmática trascendental no ha abordado directamente el problema del reconocimiento, al menos tal y como se lo ha planteado en las recientes discusiones en torno a este concepto (Pollman, 2008). Sin embargo, esta noción ha aparecido en el marco del desarrollo del desprendimiento práctico de la pragmática trascendental, es decir, en la ética del discurso, específicamente en una discusión que Apel sostuvo sobre la imputación de una “falacia abstractiva” cometida por su propuesta (Apel, 1990: 67-123). Como ya es conocido, la reconstrucción de los presupuestos de la argumentación que la pragmática trascendental del lenguaje tiene como objetivo fundamental no ha sido solo con un sentido teórico sino fundamentalmente con un fin práctico. Las preocupaciones han consistido en extraer de esa reconstrucción criterios normativos con los cuales abordar el problema de la responsabilidad por las consecuencias y

subconsecuencias de los desarrollos científico-tecnológicos a nivel de la macroesfera planetaria.

El resultado de esa reconstrucción ha sido la fundamentación de un conjunto de presupuestos que hacen posible que la argumentación logre sus objetivos, es decir, la solución de un conflicto práctico o, en términos habermasianos, la coordinación de una acción entre diferentes actores sociales. Entre esos presupuestos se encuentran, no sólo el principio fundamental de la ética del discurso, sino también otro conjunto de presupuestos, entre ellos la idea de que quienes participan en un discurso práctico son mínimamente racionales, poseen algún grado de libertad y tienen los mismos derechos que el resto de los participantes en ese discurso.

Este conjunto de condiciones que hacen posible la argumentación concluyen para Apel en la idea de que en la argumentación entre dos o más personas está presupuesto finalmente el *reconocimiento* de los otros interlocutores como *personas*. Es decir, para Apel el reconocimiento de los otros participantes en el discurso no es una condición empírica previa que deba cumplirse para que dos o más personas se predispongan a discutir o solucionar un problema. Más bien, cuando dos o más sujetos argumentan en torno a un conflicto teórico o práctico ya se han reconocido como mínimamente racionales, libres y con los mismos derechos. El *reconocimiento* funciona para Apel también como un presupuesto necesario para que el discurso pueda tener sentido. Sin el reconocimiento del otro como persona la argumentación carece de justificación.

Esto no significa que *empíricamente* no sean necesarias ciertas condiciones sociales, económicas o culturales para que la argumentación se transforme en un medio de coordinación de las acciones, como se han encargado de señalar Habermas o Wellmer entre otros (Habermas, 1992: 541-600; Wellmer, 1994). Existe aquí más bien una diferencia entre lo que podría llamarse un reconocimiento fáctico y un reconocimiento como condición de posibilidad del discurso. Es decir, en este punto la pragmática trascendental cree que el reconocimiento *fáctico* entre diferentes sujetos en torno a una norma es una condición necesaria de la *vigencia* de la norma o del *alcance práctico* de ella, podríamos decir. Sin embargo, ese reconocimiento de hecho nunca puede ser una

condición suficiente de la *validez* de esa norma (Apel, 1990: 68-69). La validez de una norma no puede recaer nunca en el reconocimiento fáctico de un conjunto de sujetos.

El argumento fundamental de la pragmática, en su versión trascendental, contra este tipo de intentos de fundamentar un conjunto de reglas es que puede tener graves consecuencias. Es decir, también un conjunto de normas evidentemente injustas pueden tener la aquiescencia de un grupo de personas. De hecho, existen ejemplos históricos de normas que han sido reconocidas explícitamente por un grupo de individuos con el objetivo de excluir o someter a otro grupo de personas. Es por ello que la pragmática trascendental esgrime su idea de que los órdenes normativos no pueden descansar en el reconocimiento *fáctico* sino que sólo son viables si presuponen una norma que no descansa a su vez en este tipo de reconocimiento.

En resumen, la pragmática trascendental no sostiene que ambas perspectivas sean incompatibles en un punto. De hecho, se ha dicho que puede ser perfectamente complementarias ambas formas de concebir el reconocimiento (Maliandi, 1990), pero deben serlo en diferentes niveles de la manera de pensar la normatividad. El reconocimiento es para la pragmática trascendental un presupuesto necesario de la argumentación, es decir, es siempre una condición de posibilidad contra fáctica del discurso. El reconocimiento fáctico de las personas puede ser necesario como una forma de garantizar el alcance práctico de la normatividad de las reglas del discurso. Esta idea será sostenida por Jürgen Habermas.

2. La relación discurso-reconocimiento en la pragmática universal

Habermas no ha abordado tampoco directamente el problema del reconocimiento tal como ha sido rescatado posteriormente y como nos interesa hacerlo aquí. Sí ha hablado de reconocimiento en el Estado de Derecho (Habermas, 1996) pero con ello parece suponer qué se entiende por reconocimiento dejando sin desarrollar esa noción. Curiosamente, con su relectura de los escritos tempranos de Hegel en *Teoría y Praxis*

(1971), Habermas ha sido en alguna medida el disparador de los desarrollos en torno a la problemática del reconocimiento tal como será adoptada posteriormente por Honneth. Sin embargo, Habermas nunca ha tomado la cuestión del reconocimiento como una cuestión central, dejándola de lado en favor del desarrollo de la teoría de la acción comunicativa, incluso siendo éste un punto de ruptura entre Habermas y Honneth (Deranty, 2009: 87-127).

Si bien Habermas no ha dado un lugar destacado a la cuestión del reconocimiento, sí ha tenido un puesto más importante la relación que el discurso, y la dimensión ética allí contenida, con otra noción hegeliana como es la de la *eticidad*. Ambas nociones no son lo mismo, no obstante están íntimamente relacionadas en el pensamiento de Hegel. Las discusiones sobre la forma que debe interpretarse la eticidad en Hegel, y su forma de relacionarse con el principio de la subjetividad en la modernidad, han llevado al desarrollo de una teoría del reconocimiento social (Menke, 2008: 1183). Ha sido precisamente Habermas el que ha entendido el concepto de *Sittlichkeit*, y la estructura constitutiva de la subjetividad allí contenida, como un proceso de reconocimiento recíproco. En esta forma de entender la eticidad, que también es desarrollada con particularidades propias por Siep (1979), Wildt (1982) y por Honneth (1992), el pensamiento fundamental es que la subjetividad necesita del reconocimiento de los otros sujetos para adquirir las características que la definen.

Habermas, como ya también es conocido, ha rechazado tempranamente la fundamentación trascendental de los presupuestos de la argumentación propuesta por la pragmática trascendental (1983: 86-108). Una gran parte de las discusiones que Habermas ha tenido con Apel han pasado por este punto. Habermas siempre ha desconfiado por así decir, del *rendimiento práctico* de una razón entendida discursivamente y por ello ha tratado de confrontarla con figuras que pusieran en entredicho los alcances del discurso. En un principio (1983), Habermas pensó en la figura de un escéptico que no argumenta, más adelante ha planteado también la debilidad motivacional del discurso como una limitación que obliga a recurrir a otras instancias que no pueden ser el discurso mismo (1992). Si bien Habermas ha puesto en el centro de su propuesta normativa al discurso, siempre ha pensado que cuando se trata

de su realización práctica como mecanismo de coordinación social, éste debe recurrir a otras instancias que no pueden ser el discurso mismo.

Una de estas instancias ha sido tempranamente la eticidad. Este concepto, y lo que ello representa, ha aparecido varias veces en el pensamiento de Habermas. Por supuesto, que por su intención explícita de continuar con el proyecto kantiano de reconstruir las condiciones de posibilidad de la argumentación se ha visto obligado a confrontar argumentativamente con las propuestas que han intentado restablecer la noción de *Sittlichkeit* como *fuerza de normatividad*. No obstante, ha estado muy claro para Habermas que una continuación de una razón práctica en sentido kantiano no puede desconocer los aportes que el concepto hegeliano de eticidad trata de resaltar.

En un primer momento, la eticidad aparece como resguardo frente a lo que Habermas propuso como un escéptico que no argumenta. Ante lo que fue su esquema de la ética del discurso, Habermas fue ideando diferentes formas de escepticismo para delinear los rasgos esenciales de ese proyecto. En su rechazo de la fundamentación trascendental de los presupuestos de la argumentación, Habermas pensó que una fundamentación de ese tipo no era suficiente para contradecir a un escéptico que no usa la argumentación. Más allá de los problemas propios que presenta esta figura, Habermas pensó que un escéptico que no usa el discurso no puede escapar de todas formas a las redes de la intersubjetividad con las que está constituida la eticidad (1983: 108-119).

La noción de eticidad, siempre entendida como estructurada por relaciones de reconocimiento, vuelve a aparecer luego en una serie de aclaraciones que Habermas hace sobre su concepción de la ética del discurso (Habermas, 1991). Allí, no solo deja claro que una concepción de la razón práctica entendida al modo kantiano y transformada discursivamente no puede hacer caso omiso de las objeciones de Hegel a Kant, sino que presenta allí también una distinción entre diferentes usos de la razón práctica entre las cuales está contenida la eticidad. Es decir, la razón práctica ya no se comprende sólo como una transformación discursiva de la razón práctica kantiana si no que ahora aparece ampliada por diferentes usos que se pueden hacer de este tipo de razón.

El primer uso que Habermas destaca es el pragmático (1991: 111-112). Esta forma de utilización de la razón práctica está referida a la dimensión instrumental de la razón, es decir, es la encargada de pensar los medios para alcanzar determinados fines¹. El otro uso que tiene lugar en la configuración de la razón práctica habermasiana es el “ético-político” (1991: 112-115). Con este uso Habermas se refiere a la defensa y autoafirmación de la razón en torno a un sistema de preferencias y valoraciones de una configuración histórica determinada. En este ámbito la razón se mueve en torno a un sistema de valoraciones que han sido determinadas por instancias individuales (una persona, una comunidad, un estado) como valiosas para su vida.

Es en este uso de la razón práctica en el que puede rastrearse la presencia y la función cumplida por la noción de eticidad que, en un periodo anterior, aparecía como resguardo del alcance de los presupuestos de la argumentación. Se opera en este pasaje de una concepción a otra un cambio importante. Pues, mientras que en la época de *Diskursethik* de 1983 la eticidad era impugnada de alguna manera como fuente de normatividad, una década más tarde aparece claramente cumpliendo esta función. Si bien esta normatividad está enmarcada en otra que la contiene, ya no se discute a la eticidad como fuente de normatividad. Es decir, se pasa de entender a la eticidad primero como una especie de restricción necesaria para entenderla luego como una fuente de normatividad legítima.

Finalmente Habermas concibe un uso moral de la razón práctica (1991: 115-118). Con este uso Habermas retoma el cauce tradicional que venía desarrollando con su pensamiento. Esta forma de entender la razón práctica sigue la línea de la concepción kantiana de la que Habermas ha tomado como punto de partida. Es decir, aquí la razón práctica pone en juego una dimensión que refiere a lo que tienen en común todos los

¹Con esta forma de conceptualizar el empleo de la razón práctica Habermas está dando lugar a una concepción tradicionalmente criticada por la tradición de pensamiento en la cual Habermas desarrolla su pensamiento, es decir, la Escuela de Frankfurt. Aún más, con esta forma de dar lugar a un uso imprescindible de la razón práctica, Habermas se ubica de un modo crítico frente al viejo pensamiento de la escuela que consideraba al pensamiento instrumental el culpable de las diferentes formas de reificación y dominación social presentes en la sociedad capitalista.

seres humanos. Lo que se pone en juego en esta dimensión de la razón es la universalidad como rasgo que caracteriza a los hombres².

Estas son básicamente algunas de las formas bajo las que aparece la eticidad, y con ella las relaciones de reconocimiento como factor estructurador, en la obra de Habermas. Aquí puede verse también cuál es su relación con el discurso tal como lo concibe Habermas. Al comienzo las relaciones de reconocimiento plasmadas en una eticidad específica configuraban una garantía contra el escepticismo hacia el discurso. Finalmente, la eticidad vehiculizada a través del discurso ético-político termina cristalizándose una fuente de normatividad legítima, enmarcada por la dimensión moral de la razón, pero absolutamente necesaria en la conformación democrática de la voluntad política en el estado de derecho.

3. El lugar del discurso en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth

La noción de reconocimiento ha tenido en Honneth a uno de sus más recientes y más sólidos defensores. Inspirado en una serie de reflexiones sobre el concepto de eticidad (Habermas, Wildt, Siep, entre otros) Honneth ha procurado rescatar dichas nociones del lastre metafísico e idealista que se encuentra en la obra de Hegel y mostrarlo como un concepto fructífero para pensar la normatividad en los debates contemporáneos en filosofía práctica. Esta teoría fue presentada en su libro de 1992 *Kampf um Anerkennung*

²El rol que Habermas le asigna a este uso de la razón práctica es el de marco regulatorio, por llamarlo de alguna manera, de los otros usos de la razón práctica. Es decir, las otras formas de desarrollarse la razón práctica nunca pueden sobrepasar los límites impuestos por el uso moral universal. En algún punto, Habermas le otorga legitimidad normativa a los usos pragmático y ético-político, pero los enmarca en la dimensión universal de la razón práctica entendida desde un punto de vista moral universal. Esta tripartición de la razón práctica se mantiene en la que puede considerarse la última gran obra de Habermas, es decir, *Faktizität und Geltung* (1992). Allí se hace uso del mismo esquema presentado y desarrollado en las obras anteriores mencionadas sin ningún tipo de alteración. Los tres usos de la razón práctica aparecen allí como diferentes tipos de argumentos que intervienen en la formación de la voluntad democrática en el estado de derecho. En esos diferentes tipos, los argumentos de tipo moral tienen una función marco como la que le correspondía al uso moral universal de la razón práctica.

representa su intento de continuar la tradición de la teoría crítica. Es decir, Honneth ve en la noción de reconocimiento la posibilidad de dar fundamento a una perspectiva crítica sobre la sociedad contemporánea desde un punto de vista que él percibe como constitutivo de éstas. Lo que dentro de la tradición de la teoría crítica se conoce como “crítica inmanente” y en el caso concreto de Honneth adopta el nombre de reconstrucción normativa.

En función de actualizar el planteo hegeliano, Honneth se ha valido de la obra de Georg Herbert Mead así como de otros pensadores del pragmatismo como John Dewey. Allí se encuentra lo que podría denominarse una transformación “empírica” de las ideas de Hegel en la medida en que a los conceptos hegelianos se les ha buscado un correlato empírico en las ciencias. Esta actualización está estructurada en torno a tres fases. El primero pasa por explicar la formación del yo, no como un acontecer entre conciencias enfrentadas, como sucede en el planteo hegeliano, sino como un proceso “dentro del mundo social” (1992: 111). La segunda fase corresponde a una comprobación empírico fenomenológica de las formas de reconocimiento con el objetivo de rectificar su existencia en el mundo actual. La última de las fases es la búsqueda de experiencias históricas concretas que correspondan a esas formas de reconocimiento y que expliquen en última instancia la formación de la identidad de los individuos en la sociedad contemporánea.

Esta transformación empírica de las ideas de Hegel le ha permitido continuar a Honneth con la tradicional división, presente en la Filosofía del Derecho, entre ámbitos del espíritu objetivo y que en el planteo de Honneth representan, por un lado, esferas constitutivas de la sociedad y, por otro, ámbitos fundamentales en la socialización integral de los individuos. Así Honneth podrá continuar con la división entre familia, sociedad civil y estado y distinguir allí tres formas específicas de reconocimiento: el amor, el derecho y la estima social.

Es decir, en el planteo central de Honneth, las tres formas de reconocimiento funcionan, por un lado, como constitutivas a nivel ontológico de la sociedad y, por otro, son también constitutivas de la identidad de los sujetos de esa sociedad. En este esquema el amor se presenta como la primera forma de reconocimiento. El amor se

desenvuelve en el planteo de Honneth en la dimensión de la personalidad relacionada con las emociones y las necesidades primarias de los individuos, abarcando los círculos más íntimos de la socialización. El producto acabado de esta relación de reconocimiento culmina con un sujeto con un grado de autoconfianza básica fundamental para desarrollarse en los niveles siguientes de socialización.

En el segundo caso, el derecho se desenvuelve en la dimensión práctico moral de la personalidad. Aquí la forma de reconocimiento adopta la concesión de derechos a los sujetos y, por lo tanto con esta cesión, se los reconoce como capaces de desempeñarse con responsabilidad en la sociedad, es decir, como capaces de dar cuenta del ejercicio de los derechos de los que gozan. Cuando el sujeto ve cumplido el conjunto de derechos que lo equiparan con los miembros integrados de la sociedad en la que vive logra un nivel de auto respeto que completa este segundo nivel de reconocimiento.

La última forma de reconocimiento adoptada por Honneth, vía transformación empírica por parte de los planteos de Mead, se desarrolla en el ámbito de la sociedad civil. Allí la forma paradigmática de reconocimiento es lo que Honneth llama “estima social”. La estima en este caso tiene como objeto un conjunto de capacidades y aportes que los sujetos realizan desde su actividad profesional o como desenvolvimiento de su vida adulta. Lo valorado aquí son los posibles aportes hechos por los sujetos, cualesquiera que estos sean, al desarrollo del conjunto de la sociedad. Cuando un sujeto percibe que aquello elegido como actividad principal de su vida es valorado de alguna u otra forma, este individuo alcanza un nivel de auto estima que concluye un proceso de socialización exitoso. Cuando estas tres formas de reconocimiento se desarrollan con normalidad concluyen un proceso acabado de socialización, pero también contribuyen a la constitución de ámbitos de la sociedad esenciales para su funcionamiento. Con esto, estas relaciones de reconocimiento muestran su carácter socializador, pero también ontológico con respecto a la sociedad en la que se desenvuelven.

Ahora bien ¿cuál es el lugar que cumple el discurso en el planteo de Honneth? Pues bien, tempranamente Honneth ha sido muy crítico con el lugar otorgado al discurso dentro de la teoría social. Este ha sido precisamente uno de los puntos de crítica con respecto a Habermas, y en este sentido, Honneth ha procurado desde los inicios de su

pensamiento quitarle la preeminencia que el discurso había tenido en el planteo habermasiano, tanto en su rol ontológico como normativo. Estos intentos han dado lugar a un cambio de paradigma dentro de la Teoría Crítica, precisamente desde un modelo centrado en el lenguaje y, más concretamente, en la comunicación, a otro centrado en las relaciones de reconocimiento.

Ha sido una constante del pensamiento habermasiano el señalar las capacidades “ontológicas” del lenguaje (Lafont, 1993: 127-225). Sobre este punto, Habermas ha desarrollado la idea de que las capacidades lingüísticas de los sujetos no forman una parte cualquiera de sus dotaciones naturales sino que son la principal causante de la habilidad del hombre para desarrollar un mundo social. Es decir, la posibilidad de los seres humanos de construir un mundo social de instituciones y con ello alcanzar, por así decirlo, una segunda naturaleza, se debe únicamente a la capacidad lingüística humana.

Honneth ha disentido ya desde este punto de partida antropológico con Habermas. Para Honneth, la acción social en sí misma precede a la capacidad lingüística y tiene su asiento en disposiciones naturales que nada tienen que ver con el lenguaje (Honneth, 1980). Honneth confronta aquí a Habermas, que ha dado un giro lingüístico a su interpretación del marxismo, con una lectura de Marx intersubjetivista *yalingüística*.

Las conclusiones extraídas por Honneth a partir de este punto de partida son profundamente diferentes a las de Habermas. Pues, para Honneth, el ubicar en el centro a la capacidad lingüística de los seres humanos tiene como consecuencia entender las fuentes y las manifestaciones de la normatividad de una manera tal que puede llevar a pasar por alto manifestaciones de tipo normativo en determinados grupos sociales que no son principalmente de tipo discursivo, y a veces ni siquiera de tipo lingüístico.

El punto fundamental, entonces, de Honneth contra Habermas es que no se deben confundir dos niveles. Un nivel es aquel en donde las cuestiones de validez son *analizadas* y aquí no queda otra posibilidad que recurrir al lenguaje. Sin embargo, este nivel no debe confundirse con la esfera “fenomenológica” en donde las experiencias que dan lugar a esas cuestiones de validez surgen. Confundir estos dos niveles, puede llevarnos a pensar, según Honneth, que todas las ofensas o lesiones que dan lugar a

discusiones sobre validez son patologías del discurso o del lenguaje. Es decir, sólo cuando hay formas patológicas de comunicación surgen problemas de validez. Para Honneth esto claramente no es así, pues existen numerosas patologías normativas que no son lesiones del lenguaje. Esta forma de considerar las cosas sería restringir nuestra percepción del ámbito fenomenológico de las patologías normativas.

Honneth descarta la capacidad ontológica del lenguaje en el ámbito del mundo social y pone en su lugar a las relaciones de reconocimiento. Pero este desplazamiento tiene como consecuencia también el hecho de que el lenguaje pierda centralidad como fuente de normatividad. La eliminación del lenguaje de un ámbito lleva irremediablemente a su desaparición en el otro. Lo que se percibe entonces en la teoría del reconocimiento es la eliminación del lenguaje y del discurso de la capacidad ontológica y normativa que poseía en la pragmática trascendental y en la universal. Este movimiento realizado por la teoría del reconocimiento implica sin embargo volver por detrás del giro lingüístico emprendido por la filosofía del s XX a la luz de las teorías de Heidegger y Wittgenstein. Ello en sí mismo no representa un inconveniente, pero presenta graves problemas en la forma de comprender la ontología del mundo social y las fuentes de la normatividad, como se verá a continuación.

4. Los problemas de la primacía ontológica y normativa del reconocimiento.

A la forma de poner en juego las relaciones de reconocimiento por parte de Habermas (no así las de Honneth), la pragmática trascendental ha contrapuesto algunas críticas. Estas objeciones son la correlación lógica de todo el planteo pragmático desde su inicio. Es decir, son la consecuencia necesaria de adoptar el giro pragmático lingüístico y de poner como el corazón de su teoría la idea de una *crítica trascendental del sentido*, es decir, la pregunta por *las condiciones de posibilidad* de toda atribución de sentido al mundo, al lenguaje y a las acciones. En este punto, Habermas parece inconsistente consigo mismo, por lo menos en aquello que Honneth le atribuía, a saber, que todo el

mundo social es posible porque el hombre tiene lenguaje. Así para la pragmática trascendental, Habermas parece creer, como el propio Honneth, que existe un ámbito fenomenológico en el mundo social en el cual el lenguaje no contribuye a su creación.

Para la pragmática trascendental está claro que no es posible concebir una acción humana sin una forma de lenguaje, que no es abstracta, sino es siempre el uso lingüístico de una comunidad real determinada. Esto es exactamente lo que piensa el giro lingüístico de Heidegger y Wittgenstein. Sin embargo, para Habermas y Honneth existe un ámbito de relaciones de reconocimiento en el mundo de la vida en los cuales no interviene el lenguaje en su estructuración y de los cuales depende el alcance de la normatividad del lenguaje y del discurso, más específicamente.

La pragmática trascendental ha dicho concretamente (Apel, 1998: 663) que hacer recaer alguna forma de normatividad en las relaciones fácticas de reconocimiento es un tipo de falacia naturalista. Es decir, Habermas recurre a las relaciones que *de hecho* tienen lugar en una eticidad determinada para extraer de allí las fuentes de la normatividad que le garantizan los alcances normativos del discurso que él cree “motivacionalmente” deficitario. Jamás se pregunta por la legitimidad de esas relaciones de reconocimiento, presuponiendo quizá de manera problemática que ellas adoptan maneras similares a las relaciones que se dan en el discurso argumentativo. En este sentido, existiría por parte de Habermas cierta idealización del mundo de la vida, como lo ha mencionado Apel (1998: 662-680).

Pero entonces, parecería darse en Habermas, y en el recurso a una eticidad que tiene su eco en las estructuras del habla de la acción comunicativa, dos tipos de inconsistencia. La primera y más fundamental es que Habermas parece creer, al menos en algunos pasajes de sus obras que existiría un ámbito fenomenológico en donde las acciones se desarrollan pero de las que el lenguaje no participa de ninguna manera. Es decir, es posible concebir una acción humana sin la intervención de alguna forma de lenguaje real. El segundo tipo de inconsistencia consistiría en hacer recaer sobre este ámbito la normatividad que necesita para garantizar los alcances prácticos del discurso que él mismo considera motivacionalmente deficitario. Falacia naturalista e idealización del mundo de la vida serían los conceptos que nos ayudarían a identificar estos errores.

La pragmática trascendental no se ha confrontado con la obra de Honneth por una cuestión temporal. Sin embargo, salvando las distancias podríamos decir que aquello que la pragmática trascendental esgrime contra el planteo de Habermas es *mutatis mutandis* aplicable a las ideas de Honneth. En efecto, la obra de Honneth puede ser entendida en este aspecto como más radical en su apuesta por la eticidad como fuente de normatividad. Si Habermas recurre a ella en varios momentos de su obra, lo hace algunas veces como *garantía* o *reaseguro* frente a las debilidades del discurso argumentativo. Otras lo hace directamente como fuente de normatividad, pero lo intenta hacer dentro de un marco en donde el principal estándar normativo es la dimensión moral del discurso.

Honneth en este punto es más explícito en su crítica a la centralidad del discurso. Su intencionalidad es manifiesta en desbancar al discurso de la centralidad que tiene en la pragmática universal. La teoría del reconocimiento es un desarrollo claro de pensar el mundo social sin discurso. Este último es, a mi entender, el gran error de este tipo de planteos. Pues ha sido ya destacado de manera contundente (Von Wright, 1971; Searle, 1995, 2009) que es gracias al lenguaje, a la capacidad lingüística del hombre, la creación de un conjunto de fenómenos sociales que terminan de configurar el mundo social en el cual el hombre desarrolla su existencia. Dentro de este ámbito se encuentran naturalmente las acciones propiamente humanas, las acciones en donde el agente atribuye un sentido a la acción que realiza, es decir, en donde existe una intencionalidad.

Es decir, contradiciendo la premisa de Honneth, podríamos afirmar que no existe un ámbito fenomenológico de la acción humana en la cual no esté presente el lenguaje, pues básicamente ese ámbito es su creación. Alguien podría decir, que está presente allí el lenguaje, pero Honneth conserva algo de razón pues no hay allí ninguna forma de discurso como forma específica del lenguaje. Aquí se debe afirmar algo así como la continuidad de las formas de la lingüisticidad. Es decir, si podemos decir que está el lenguaje en la génesis de las acciones humanas, también podemos decir que está allí alguna forma de discurso, al menos en el sentido especial en que lo entiende la pragmática.

5. La reconstrucción trascendental de la praxis y el lugar del reconocimiento

Un punto importante entonces que se deriva de las discusiones sostenidas más arriba es que si es posible decir que hay alguna forma de lenguaje y también alguna forma de discurso en toda configuración del mundo social, y en todas las acciones que en él se desarrollan, es posible decir también que existe allí una forma de normatividad. Es interesante discutir en una segunda instancia qué tipo de normatividad es posible reconstruir a partir de esta presencia del lenguaje como factor ontológico que determina las acciones humanas. No voy a introducirme en esa discusión aquí. Sí voy a tratar de desentrañar qué tipo de reglas constituyen esta normatividad y si es posible encontrar alguna forma de reconocimiento en ellas.

Es decir, en toda acción hay un conjunto de reglas que deben considerarse para que la acción pueda ser entendida como tal. Si yo no atribuyo un conjunto de reglas subyacentes a un conjunto de movimientos estos no pueden ser entendidos como una acción. Al igual que el lenguaje, la agencia no es algo natural que los hombres comparten con los animales, sino una construcción específicamente humana. Aquello que se percibe naturalmente como una acción humana responde en verdad a la atribución a un conjunto de movimientos físicos de un sentido que responde siempre a una construcción colectiva de un conjunto de reglas. Sabemos siempre que alguien pide la cuenta en un bar, pues hace un conjunto de movimientos físicos a los cuales en una determinada comunidad se le atribuye el sentido de “pedir la cuenta”.

Ahora bien, no es casual que el lenguaje y la agencia compartan esta característica de estar estructuradas por un conjunto de reglas. Es la determinación lingüística de la acción la que le confiere a esta estructura cierta particularidad. Es decir, la agencia responde a esta estructura, pues ella es una construcción hecha sobre la base de la capacidad lingüística de los animales humanos. El hombre ha construido el mundo de las acciones humanas, pues es un animal con la capacidad de hablar y coordinar sus

acciones con las acciones de terceros. Al ser entonces las acciones humanas una construcción hecha sobre la base de la capacidad lingüística del hombre estas adoptan características estructurales similares. Esto es lo que he llamado la isomorfía estructural entre los actos de habla y la agencia (Paolicchi, 2011) Es decir, la estructura de reglas que hace posible comprender una acción como tal tiene una particular simetría con la estructura de los actos de habla que se ponen en juego en el discurso.

Para hacer explícita esta estructura de la agencia mediante una reconstrucción de sus “condiciones de posibilidad” y ver si es posible encontrar allí al reconocimiento se podría utilizar como hilo conductor la reconstrucción de los actos de habla que realiza Habermas (1976: 174-258). Allí Habermas, como es ya conocido, reconstruye cuatro pretensiones de validez. No voy a detenerme en este tipo de condiciones de posibilidad del discurso, aunque también creo que pueden ser consideradas condiciones de posibilidad de la agencia. Aún más, no deben ser consideradas como cualquier condición de posibilidad sino como aquella que me permite entender qué tipo de acción específica se trata.

Como el objetivo de este trabajo es hacer foco en la noción de reconocimiento voy a dedicar más atención a otro conjunto de presupuestos que si bien Habermas no mencionado con detalle, ha sido la pragmática trascendental quien entiende que también son condiciones de posibilidad del discurso, como pudo verse al comienzo de este trabajo. Es decir, para la pragmática trascendental no sólo las pretensiones de validez son presupuestos necesarios de los actos de habla sino también la idea de que los participantes en el discurso son mínimamente racionales, libres y tienen los mismos derechos, lo que significa que en el discurso se los reconoce implícitamente como personas. *El reconocimiento de los interlocutores como personas es un presupuesto necesario del discurso argumentativo.* Si en este trabajo se viene sosteniendo que las mismas condiciones de posibilidad del discurso es posible encontrarlas en las acciones *prima facie* no argumentativas sería lógico afirmar que también esas últimas condiciones mencionadas son factibles de ser halladas en *la praxis no argumentativa*.

En efecto, ya para Habermas, las pretensiones de validez son fundamentales, pero no son las únicas condiciones de posibilidad. Tempranamente había diferenciado,

siguiendo a Robert Alexy, tres tipos de presupuestos de la argumentación (1983). Aquellos que llamaba lógico-semánticos. Por ejemplo: “ningún hablante debe contradecirse”. Los que se podrían denominar “pragmático-procedimentales”, como por ejemplo: “Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree” y por último aquellos que se relacionan con una situación ideal de habla como por ejemplo: “todos pueden cuestionar cualquier afirmación”. Muchos de estos últimos presupuestos me parecen sumamente relevantes, pues a mi entender pueden encontrarse también en la agencia humana. A esta enumeración habermasiana, la pragmática trascendental ha terminado sumando un último grupo de presupuestos de la argumentación. Entre ellos, como se dijo, la atribución de un cierto grado de libertad y racionalidad y finalmente un mismo grupo de derechos, es decir, el reconocimiento de los argumentantes como personas.

A mi entender, cuando uno extiende el análisis estructural reconstructivo también a la agencia, puede encontrar allí también presupuesta esta estructura de la argumentación. Así sucede con las pretensiones de validez. Ahora bien, cuando uno encuentra esas pretensiones se pueden encontrar también los otros presupuestos relacionados con la responsabilidad de los actores por sus acciones. En efecto, si yo interpreto la acción de alguna persona como conteniendo alguna pretensión de validez, debo suponer también que el actor que la ha realizado es mínimamente libre y racional como para *pretender* aquello que se ha propuesto con su acción. Si yo interpreto la acción de alguien que corre cuando se larga a llover en el sentido de que el actor busca un refugio donde no mojarse, presupongo con ello que el actor es lo suficientemente libre como para hacerlo y sobradamente racional como para lograrlo. Ahora bien, cuando uno puede encontrar estos presupuestos relacionados con la imputabilidad de la acción a un actor determinado puede reconstruir también los otros presupuestos, por ejemplo, aquellos relacionados con el *juzgamiento* y *crítica* de las aseveraciones de los interlocutores, ahora aplicados a la praxis no discursiva.

En efecto, cuando se ve que un actor ha realizado una acción con sentido, lo primero que se presupone es que el actor mismo está en condiciones de juzgar si su acción ha logrado o puede lograr aquello que ha pretendido. Esta no es una presuposición de *tipo*

empírico, sino que es una *condición necesaria que acompaña la reconstrucción que hacemos de la acción de los otros actores*. Más allá de que el actor pueda o no *de hecho* juzgar la acción que ha realizado o va a realizar, si presuponemos que es en algún grado libre y racional para pretender algo con su acción, presuponemos que también puede juzgar lo que hace.

Pues bien, cuando uno reconstruye la capacidad del propio actor de juzgar sus propias acciones como un presupuesto en la atribución de sentido que efectuamos a las acciones de todos los actores humanos, al mismo tiempo estamos en situación de reconstruir nuestra propia capacidad de juzgar como observadores de las acciones de otros actores. Esta capacidad no es sólo empírica sino que es también un presupuesto necesario cuando reconstruimos un conjunto de movimientos que un sujeto realiza como una acción con sentido. Por seguir con el mismo ejemplo, si yo interpreto la acción de alguien que se larga a correr cuando llueve como buscando refugio para no mojarse, estoy también en condiciones de juzgar si aquello que el actor hace (correr buscando un refugio) es suficiente para alcanzar el fin que se propone (no mojarse). Es decir, a la vez que reconstruimos una pretensión en el actor, estamos en condiciones de juzgar los medios adoptados para dar cumplimiento a esa pretensión.

Pues bien, si Apel concluía que cuando en el discurso estaban presupuestos un cierto grado de libertad, de racionalidad y un conjunto de derechos estaba presupuesto finalmente el reconocimiento de los interlocutores como personas, lo mismo debemos afirmar de nuestra escueta reconstrucción de la praxis no argumentativa. Si en la reconstrucción que hacemos de las acciones con sentido de los otros sujetos, y de las que nosotros podemos hacer también, el sujeto es en un cierto grado libre, racional y con capacidad de juzgar aquello que hace, debemos concluir necesariamente que a las acciones humanas son *personas* quienes las llevan a cabo y que son *personas* las que pueden juzgarlas. Es decir, el reconocimiento de los actores en tanto personas es también un presupuesto necesario de la atribución de agencia en terceros y en nuestras propias acciones.

Algunas conclusiones

El objetivo de este trabajo fue rastrear cuál es el lugar que ocupa el reconocimiento y el discurso en la constitución de la agencia. Para ello se analizaron tres posturas. La primera (la pragmática trascendental), sostenía que el reconocimiento era un presupuesto necesario de la argumentación o del discurso. Inevitablemente cuando argumentamos o discutimos con terceros los reconocemos como mínimamente racionales, libres y con los mismos derechos, es decir, como personas. La segunda (Habermas) afirmaba que el reconocimiento como constitutivo de la eticidad era necesario para garantizar el alcance práctico del discurso. El escéptico que se niega a la argumentación puede evitar el discurso, pero no puede escapar de las relaciones de reconocimiento que constituyen la eticidad en la que se mueve. Por último, Honneth creía que el reconocimiento tenía una primacía ontológica y normativa con respecto a cualquier forma de discurso y por lo tanto este último no podía ser fuente alguna de normatividad.

Mediante una reconstrucción pragmática como la emprendida por la pragmática trascendental (y la universal), extendida ahora a la agencia no lingüística, se trató de demostrar que el reconocimiento no solo es un presupuesto del discurso argumentativo, como piensa la pragmática trascendental, sino que es también constitutivo de las acciones con sentido de los hombres. En este sentido, es posible rescatar a la noción de reconocimiento en su dimensión ontológica como quería Honneth. Ello es posible, sin embargo, si se sigue sosteniendo la primacía ontológica y normativa del discurso, algo explícitamente negado por este último.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (1973): *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, II Bde.
- Apel, K.-O. (1990): “Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?” en Apel, K.-O. (Hg.) in *Verbindung mit*

Riccardo Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

- Apel, K.-O. (1998): *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Deranty, J. Ph. (2009): *Beyond communication. A study of Axel Honneth's social philosophy*, Leiden - Boston, Brill.
- Habermas, J. (1976): "Was heisst Universalpragmatik?" en Apel, K.-O., (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1971): *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1996): *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Honneth, A. (1980): *Soziales Handeln und menschliches Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt / New York, Campus Verlag.
- Honneth, A. (1986): *Kritik der Macht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992): *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lafont, C. (1993): *La razon como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor.
- Maliandi, R. (1990): "Anerkennung oder Argumentation? Zur Erörterung einer scheinbare Antinomie in der gegenwärtigen Ethik" en Apel, K.-O. und Pozzo, R. (Hrsg.): *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Menke, C. (2008): "Sittlichkeit" en Gosepath, S., *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin, De Gruyter, pp. 1181 – 1186.

- Paolicchi, L. (2011): “Actuar y Hablar. Apuntes preliminares para una teoría pragmático-trascendental de la acción” en *Praxis Filosófica*, Nº 32, enero-junio, pp. 57-72.
- Paolicchi, L. (2014): *Praxis, sentido y normatividad. Hacia una reconstrucción pragmática de las acciones humanas*, Buenos Aires, Prometeo.
- Pollman, A. (2008): “Anerkennung” en Gosepath, S., *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin, De Gruyter, pp. 28-33.
- Searle, J. (1995): *The construction of social reality*, New York, Free Press.
- Searle, J. (2008): “Einige Grundprinzipien der Sozialontologie” en Schmid, H. B. und Schweikard, D. P., *Kollektive Intentionalität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Siep, L. (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg, Alber.
- Von Wright, H. (1971): *Explanation and Understanding*, Michigan, Routledge and K. Paul.
- Wildt, A. (1982): *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart.