

# PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL Y ONTOLOGÍA SOCIAL. ACERCA DE LA DETERMINACIÓN LINGÜÍSTICA DE LAS ACCIONES HUMANAS

LEANDRO PAOLICCHI

*Universidad Nacional de Mar del Plata*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)*

## RESUMEN

Se trata de demostrar en este trabajo que no es posible identificar una acción con *sentido*, es decir, una acción *propriadamente humana*, sin presuponer inevitablemente al mismo tiempo una comunidad real e ideal de comunicación. Se desarrollará aquí sistemáticamente una idea fundamental de la pragmática trascendental del lenguaje que consiste en la consideración del lenguaje como constitutivo del sentido. Con este propósito, se procederá, luego de una breve explicación del trasfondo sistemático histórico de la crítica trascendental del sentido en Apel (I), a un desarrollo del concepto histórico de *mundo de la vida*, tal como es adoptado en los planteos pragmático-trascendentales (II). Luego de una crítica de la forma en que parece entenderse el sentido en Schütz, se arribará a la necesidad de considerar a las acciones, si bien no explícitamente como un lenguaje, sí con una *forma* similar a este (III). Finalmente, se extraerán algunas conclusiones (IV).

*Palabras clave:* pragmática, lenguaje, sentido, acción, ontología.

## ABSTRACT

It is shown in this paper that it is not possible to identify a meaningful action, i.e., a properly human action, without presupposing inevitably both a real and ideal community of communication. It will be developed here systematically a fundamental idea of transcendental pragmatics consisting of language as meaning's constitutive. For this purpose, after a brief explanation of the background Apel's transcendental meaning critic (I), it will proceed to develop the concept of life-world, as this proposal is adopted in transcendental pragmatics (II). After a review of the way it seems to be understood the meaning in Schütz, it will arrive

---

*Recibido: 22/03/2013. Aceptado: 09/12/2013.*

at the need to consider actions, while not explicitly as language, with a form similar to it (III). Finally we draw some conclusions (IV).

*Keywords:* pragmatics, language, meaning, action, ontology.

## I. Trasfondo y proyección de la crítica trascendental del sentido

La cuestión del sentido, y de una crítica del sentido, ha estado en estrecha conexión con los orígenes mismos de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel<sup>1</sup>. Ello puede verse claramente en las discusiones que se encuentran en el surgimiento de la pragmática trascendental. En el tratamiento y discusión con el pensamiento de Heidegger y Wittgenstein<sup>2</sup> y en los estudios de la semiótica de Charles S. Peirce<sup>3</sup> puede verse con claridad que en el centro de esas consideraciones está la problemática de la constitución del sentido del ser, en el caso de Heidegger, y la búsqueda de un criterio del sentido del lenguaje,

<sup>1</sup> Para una visión completa del desarrollo de la pragmática trascendental puede verse K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1973, II Bde.; Id., «Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», en Id. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1976; Id., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1998; Id., «Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion», en W. Kuhlmann (Hrsg.), *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001; Id., «Transzendente Intersubjektivität und das Defizit einer reflexionstheorie in der Philosophie der Gegenwart», en H. Burckhart und H. Gronke (Hrsg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002; D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1985; Id., «Wohin führt die pragmatische Wende?», en Id., T. Nordenstam und G. Skirbekk (Hrsg.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1986; Id., «Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende. Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft», en J. Trabant (Hrsg.), *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M., Fischer Taschenbuch Verlag, 1997; Id., «Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl Otto Apels Athene im Rücken», en D. Böhler, M. Kettner und G. Skirbekk (Hrsg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 2003; W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg, Alber, 1985; Id., «Transzendentalphilosophie nach dem linguistic turn», en Id., *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992.

<sup>2</sup> Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, pp. 225-377 e Id., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, pp. 505-568.

<sup>3</sup> Cf. K.-O. Apel, «Einführung. Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Charles Sanders Peirce» en Charles Sanders Peirce. *Schriften I Zur Entstehung des Pragmatismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1967, pp. 13-154.

en la filosofía de Wittgenstein. Es decir, esta problemática acompaña desde el comienzo a la pragmática trascendental como corriente filosófica del siglo XX.

La importancia de una crítica de la significatividad como constitutiva de la pragmática reside en que ella permite el pasaje de un paradigma de la conciencia a un paradigma del lenguaje. Lo que a Apel le interesa de esta cuestión, tal como la abordan Wittgenstein y Heidegger (pero también Peirce y Gadamer), es precisamente que posibilitan una crítica radical del subjetivismo de la filosofía de la conciencia de la modernidad y que ponen al lenguaje como condición de posibilidad, es decir, como estructura *a priori* que permite el develamiento de un mundo y de un sentido dentro de él.

También es fundamental que el problema del sentido, tanto en Wittgenstein como en Heidegger, se da sobre el trasfondo de una crítica a la metafísica tradicional y a la ontología que la acompaña. Hay evidentemente un motivo diferente en la forma que ambos ejercen su crítica a la metafísica occidental, pues mientras que Wittgenstein sostiene, tanto en el *Tractatus* como en sus *Philosophische Untersuchungen*, el sinsentido de todos los planteos metafísicos en general, Heidegger cree que la metafísica occidental ha malentendido un problema todavía fundamental para la filosofía, la pregunta por el ser, y por ello no cree que los problemas metafísicos sean pseudo problemas.

No obstante, lo que resulta interesante aquí es que el tratamiento del problema del sentido se da necesariamente sobre el trasfondo de una metafísica, en este caso una sobre la cual los planteos se dirigen críticamente, pero también una ontología que todos ellos no pueden sino *proyectar*. De alguna manera, una crítica de la ontología tradicional no puede evitar proyectar ella misma *su propia ontología*, obviamente no ya entendida en los términos de la metafísica que estos planteos critican, sino una ontología de nuevos rasgos. Esta «proyección», por llamarla de alguna manera, se produce en la medida en que ellos no pueden omitir hablar de las relaciones profundas que mantienen el lenguaje, la praxis vital del hombre y el mundo. Esta circunstancia, en el caso de Heidegger, está más que clara, pues él propone *deliberadamente* una ontología fundamental<sup>4</sup>. Sin embargo, esto mismo no es reconocido abiertamente en el caso de Wittgenstein, por lo menos en la etapa de las *Philosophische Untersuchungen*, en dónde con claridad no puede evitar proyectar una nueva ontología de los

---

<sup>4</sup> Esto vale únicamente para el Heidegger de *Sein und Zeit*, pues luego de la llamada «Kehre» este proyecto es dejado de lado. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, pp. 2-40 y del mismo autor «Die Kehre» en *Die Technik und die Kehre*, Günther Neske, Pfullingen, 1962.

hechos del mundo<sup>5</sup>. En este sentido, Apel se pregunta explícitamente si es posible sostener el sinsentido de las proposiciones de la metafísica sin sostener al mismo tiempo una metafísica.

Estas consideraciones son interesantes, pues de alguna manera, *también* con el desarrollo de la pragmática trascendental en toda su extensión puede verse como esta proyecta una clara ontología de los fenómenos del mundo, no sólo social, sino de los datos del mundo en general. Es este uno de los aspectos más interesantes a desarrollar, pues no ha sido abordado sistemáticamente todavía en la pragmática trascendental de Apel. Esto es lo que se propone hacer, esquemáticamente y por primera vez, este trabajo, es decir, ver en qué medida es posible desplegar a partir de estos planteos algo así como una ontología social. Se trataría de explorar aquí en toda su extensión las perspectivas más relevantes de lo que tiene que ver en la pragmática trascendental del lenguaje con la *constitución de la experiencia como tal*. Por razones de espacio, nos restringiremos en este artículo a rastrear cómo debería considerarse una acción humana si se la reconstruye bajo la perspectiva lingüística de la pragmática trascendental. Más concretamente, determinar qué rol juega el lenguaje en el hecho de que podamos concebir acciones humanas, con sentido o intencionales, y que podamos distinguirlas de otros movimientos corporales o acontecimientos de la naturaleza. Esto es lo que podría considerarse como un primer punto fundamental en el desarrollo de una ontología social entendida esta como la indagación del estatus ontológico de las relaciones sociales y de las acciones que les subyacen<sup>6</sup>. Es por ello que la reconstrucción de las acciones desde un punto de vista pragmático puede dar lugar, creemos, al desarrollo posterior de una ontología de este tipo.

---

<sup>5</sup> Véase K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, p. 358. Antes había dicho Apel: «El propio Wittgenstein intenta en su obra posterior desviarse de esta problemática en tanto que su pretensión no es erigir teoría ontológica alguna, sino imponer ‘reposo’, caso por caso, a la filosofía – ‘como en una enfermedad’. Sin embargo no puede evitar querer convencer al paciente filosófico, al que pretende aclarar el origen de sus pseudoproblemas, a base de una *visión más profunda de la relación entre uso del lenguaje, forma de vida y comprensión del mundo*. Esta misma visión viene expresada con demasiada claridad en la concepción de los juegos lingüísticos como para no dar la impresión de que *estamos ante una nueva teoría ontológica*», *Transformation der Philosophie*, I, pp. 329-330. Las cursivas me pertenecen. Todas las traducciones de los fragmentos de las obras de Apel, así como de las Habermas, que aparecen en este artículo me corresponden.

<sup>6</sup> Para una consideración más amplia sobre la ontología social véase W. Detel, *Grundkurs Philosophie. Band 5. Philosophie des Sozialen*, Stuttgart, Reclam, 2007, p. 39 y J. Searle, «Einige Grundprinzipien der Sozialontologie» en H. B. Schmid und D. Schweikard, *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, pp. 504-509.

El rol del lenguaje en la constitución de la experiencia es sin duda la instancia en donde la pragmática trascendental coincide con casi todos los autores que propician el giro lingüístico. Aún más, compartirá con ellos la idea de un *a priori* lingüístico que se constituye como marco de nuestra forma de ser en (y entender) el mundo. Esta idea está en el centro de los planteos de Habermas y Apel<sup>7</sup> y lo que se revela precisamente en el centro de las discusiones sobre la posibilidad y la validez de todo conocimiento de los hechos del mundo, así como dentro de esta discusión, como un punto más específico, el problema sobre la posibilidad de dar un sentido a la naturaleza o a las acciones humanas. Sobre este último punto específicamente se extenderá el siguiente apartado.

## II. El desarrollo del concepto de «mundo de la vida» y el sentido de las acciones en el marco del solipsismo metódico

Como se mencionó al comienzo, lo que debe probarse en este trabajo es que en toda atribución de sentido en (o a) las acciones, ya sea desde el punto de vista del actor como desde el punto de vista de quien busca comprender una acción, debe presuponerse una comunidad de comunicación. Por ello es necesario desarrollar primero cómo se constituye el sentido de una acción concreta. Era uno de los logros fundamentales que Apel tomaba de los últimos planteos de Wittgenstein el situar la problemática de la constitución del sentido *fuera del ámbito de la conciencia subjetiva* y ubicarla en el seno de los juegos de lenguajes particulares, necesariamente imbricados a su vez con determinadas formas de vida. El punto clave aquí era el desarrollo, en las *Philosophische Untersuchungen*, del concepto de «juego lingüístico» como ámbito de constitución del sentido en general. Y así es efectivamente como lo toma Apel:

En nuestro contexto, un juego lingüístico puede definirse provisionalmente como una unidad de uso lingüístico, expresión corporal, praxis comportamental y apertura del mundo que funciona como «forma de vida». *Toda comprensión humana del sentido –y por tanto toda conducta que se comprende a sí misma–* pertenece según Wittgenstein al contexto de un juego lingüístico<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cf. C. Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993, p. 183.

<sup>8</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, p. 321. Las cursivas me pertenecen.

Como puede verse a partir del fragmento citado, el sentido siempre se constituye, para Wittgenstein (y también para Apel), en el seno siempre exterior y público de un determinado juego del lenguaje que no sólo está esencialmente relacionado con un tipo de actitud corporal y praxis vital sino que funciona a modo de «forma de vida». Se podría decir que el sentido en general, y el de las acciones en particular, se constituye en el seno de lo que Apel y Habermas llaman «mundo de la vida».

El desarrollo de esta última noción es fundamental para la constitución del sentido tal como se da en los planteos de Apel (y también de Habermas<sup>9</sup>). Este concepto fue desarrollado por Edmund Husserl en uno de sus escritos tardíos más importantes<sup>10</sup> y ha sido adoptado por Apel y Habermas como *escenario* en donde las acciones siempre transcurren y en dónde puede *identificárselas como tales*. Así puede decir Habermas que el mundo de la vida es el «horizonte en que los agentes comunicativos se mueven `ya siempre´»<sup>11</sup> o también que «los agentes comunicativos se mueven siempre *dentro* del horizonte que es su mundo de la vida; de él no pueden salirse»<sup>12</sup>. El mundo de la vida es el trasfondo de donde los agentes extraen las fuentes de interpretación para dotar de sentido a las acciones ajenas en calidad de intérpretes y también para dotar de sentido a sus propias acciones en calidad de actores. Así lo dice Habermas: «podemos representarnos éste [el mundo de la vida] como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente»<sup>13</sup>.

En verdad, esta problemática de la comprensión del sentido y su elaboración en el seno de lo que Husserl llamó «mundo de la vida» ha estado previamente en el centro de las preocupaciones de la sociología comprensiva tal como comenzó a desarrollarse en los planteos de Max Weber<sup>14</sup>. Quien procura continuar con estos planteos de tipo comprensivo, pero corrigiendo

<sup>9</sup> Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, Bd. II, pp. 171-294.

<sup>10</sup> Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Haag, 1976.

<sup>11</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, p. 169.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 179. Las cursivas son de Habermas.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 176. También es posible encontrar un desarrollo similar del concepto de mundo de la vida en «Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns (1982)» en *Id.*, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, pp. 589-593.

<sup>14</sup> Véase M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.

alguno de sus puntos débiles más importantes, es Alfred Schütz. El sociólogo austriaco, a la vez que se propone una continuación de la sociología comprensiva en clave weberiana, ha sumado a su discusión con el planteo de Weber los aportes de la fenomenología de Husserl. En este contexto surge nuevamente el concepto de «mundo de la vida» como clave en la constitución del sentido de las acciones. Sin embargo, ambas problematizaciones de la cuestión de la constitución del sentido comparten una característica que las hace inaceptables para un planteo que intenta explicar dicha conformación desde una perspectiva posterior al giro pragmático-lingüístico, es decir, crítica del subjetivismo de la conciencia de la filosofía moderna.

En efecto, tanto Weber como Schütz han orientado sus planteos con el objetivo fundamental de reconstruir el sentido *subjetivo* mentado en todas las acciones humanas<sup>15</sup>. De hecho, Weber en su ya clásica definición esbozada en *Economía y Sociedad* entiende por «acción» precisamente aquel comportamiento al cual el actor le atribuye un sentido *subjetivo*<sup>16</sup>. Schütz, quien discute arduamente la forma en que Weber entiende la constitución del sentido de la acción, no cuestiona precisamente este punto. Schütz no entiende simplemente el sentido de la acción en relación con una subjetividad que le atribuye sentido a sus acciones y, en cambio, introduce la perspectiva del *horizonte* como sistema de referencia para concebir esa constitución<sup>17</sup>. De alguna manera, parecería hacer su aparición aquí aquello que el desarrollo del concepto de mundo de la vida debería traer, es decir, esa dimensión *trascendente de la subjetividad* en la cual las acciones reciben su significación y sobre la cual pueden ser comprendidas como tales.

Sin embargo, estos dos primeros planteos de la sociología comprensiva no pueden entender el problema de la constitución del sentido más allá de la postura subjetivista de la filosofía de la conciencia. En efecto, en Weber el sentido buscado y comprendido es siempre un sentido *subjetivo*. En Schütz, la cuestión se resuelve de una manera más compleja, pues adopta la fenomenología como herramienta con la cual enmendar algunas de las falencias

---

<sup>15</sup> Véase además del mencionado escrito de Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1969, cap. I.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 5. Dice textualmente Weber: «Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un sentido subjetivo.» Las cursivas son de Weber.

<sup>17</sup> Véase A. Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 75. Cito a Schütz: «Desde el comienzo, nosotros, los actores en el escenario social, experimentamos el mundo en que vivimos como un mundo natural y cultural al mismo tiempo; como un mundo no privado, sino intersubjetivo, o sea, común a todos nosotros, realmente dado o potencialmente accesible a cada uno. Esto supone la intercomunicación y el lenguaje.»

de la teoría weberiana, pero con esto no se garantiza ninguna salida del solipsismo metodológico, pues precisamente Husserl también permanece atrapado entre sus redes.

Así, la manera en que Schütz desarrolla la conformación del sentido de una acción será bajo la idea de un acto *intencional de la conciencia*<sup>18</sup>. Schütz sostiene que la fuente de la significatividad son las corrientes de vivencia a la que se ven sometidos todos los sujetos. Sin embargo, todo este conjunto de vivencias no tienen un significado en sí mismo, es decir, estas vivencias carecen de significado<sup>19</sup>. Ellas sólo adquieren su significado cuando el yo dirige su mirada hacia ellas. Dice Schütz:

El significado es una cierta manera de *dirigir la mirada* hacia un aspecto de una vivencia que nos pertenece. Se «selecciona» así ese aspecto, que se vuelve discreto mediante un acto reflexivo. El significado indica por lo tanto, una actitud peculiar *por parte del yo* hacia el flujo de su propia duración<sup>20</sup>.

De este modo, puede notarse claramente cómo ve Schütz todavía la constitución del sentido como producto de *la actividad de una conciencia*, de un yo que dirige *su mirada* hacia el flujo de sus propias vivencias. En este sentido, los planteos de Schütz, que traerán a colación la importancia del mundo de la vida como ámbito de constitución del sentido, vuelven en este caso por *detrás* de los planteos de Wittgenstein. Pues el mismo Wittgenstein en las *Philosophische Untersuchungen* descarta *explícitamente* la idea de que el sentido se constituya con un acto intencional de la conciencia. La determinación del sentido mediante el uso público del lenguaje vuelve superficial los actos intencionales en la determinación del sentido e incluso no pueden ellos mismos imponerse contra lo que determina en este punto el uso público del lenguaje<sup>21</sup>. Por consiguiente, no volver detrás de los planteos wittgenstenianos implica rechazar la constitución del sentido desarrollada por el programa fenomenológico como el producto de la actividad de la conciencia y aceptar la idea de que toda función de significatividad recae necesariamente en el uso *público* que hacemos del lenguaje, tal como Wittgenstein lo pensó.

---

<sup>18</sup> Véase A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft, 2004, p. 6.

<sup>19</sup> Cf. A. Schütz, *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 14.

<sup>20</sup> Citado en Th. Luckmann, *Teoría de la acción social*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 72. El énfasis me pertenece.

<sup>21</sup> Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, pp. 362-363.

Retomando en este punto la teoría del segundo Wittgenstein, la aceptación de este último pensamiento significaría establecer definitivamente la idea de que las acciones transcurren y están entrelazadas en el mundo de la vida, en un contexto vital que funciona a modo de plexo de sentido y que sólo pueden ser reconocidas como tales en el marco de este contexto. Su significatividad únicamente puede ser reconstruida sobre el trasfondo de sentido que este horizonte vital de la praxis les confiere. Podríamos decir aquí que no hay separación entre el sentido de una acción y el contexto social de esa acción<sup>22</sup>. En palabras de Apel, quien usa aquí explícitamente la terminología de Wittgenstein: «Toda conducta humana sólo resulta accesible *dentro del marco de un juego lingüístico*, es decir, en cuanto conducta comprensible y con sentido»<sup>23</sup>.

A partir de esta última idea se desprende claramente que quien busca comprender una acción determinada desde el punto de vista, no ya del actor, sino desde el de un tercero que observa, debe necesariamente tomar parte del mismo horizonte de significatividad que el sujeto de la acción a comprender, es decir, debe *compartir* el mundo de la vida en el cual transcurre la acción que quiere interpretar y con el cual está constitutivamente entrelazada. En este sentido, un poco más adelante Apel agrega, ya teniendo en cuenta la perspectiva del observador que busca comprender un fenómeno: «En suma: comprensión y conducta comprensible sólo las hay *bajo el supuesto de un juego lingüístico*, es decir, de una «costumbre» pública o una «institución» social»<sup>24</sup>.

### III. El lenguaje y el sentido de las acciones

En el contexto de las discusiones con el pensamiento de Heidegger y de Wittgenstein en torno a la constitución del sentido, K.- O. Apel ha intentado, no solo la esquematización de algo así como una «antropología del conocimiento»<sup>25</sup> donde se destaca la necesidad de un *a priori corporal* que es condición de posibilidad para dicha constitución. También es de gran relevancia el hecho de que en cada constitución del sentido se presupone para Apel claramente una *validez de tipo intersubjetivo*.

El *punto de partida* para una validez intersubjetiva en la constitución de cualquier sentido radica allí donde la subjetividad de los hombres está

<sup>22</sup> Cf. D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, p. 202.

<sup>23</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, p. 370. Las cursivas me pertenecen.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 371. El énfasis me pertenece.

<sup>25</sup> Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, p. 96.

constituida *simbólicamente*. El que alguien pueda atribuir un sentido, aun sin expresarlo, se debe a la existencia de un lenguaje que le precede, que está conformado por una comunidad histórica concreta y le permite identificar y atribuir a sus «flujos de conciencia» y también a sus acciones una significación determinada. Ahora, si bien esta constitución simbólica es un punto de partida necesario para responder completamente a la pregunta por la *validez*, no es todavía *suficiente*. Sin embargo, en la medida en que el lenguaje está allí como condición de posibilidad de apertura de un sentido, están también ahí las condiciones contrafácticas en el marco de las cuales se resuelve la *validez intersubjetiva* de la constitución del sentido y de todo conocimiento verdadero, entendida esta validez en el marco de la pragmática trascendental del lenguaje de Apel como la capacidad de consenso de todos los posibles participantes en el discurso.

Pero, no sólo en lo referido a la constitución de un sentido *subjetivo*, es decir, interior a la conciencia, es necesario presuponer una mediación simbólica de los signos lingüísticos. También, y sobre todo, en la constitución de un sentido *objetivo* de las *acciones* que se desarrollan en el mundo de la vida es necesario presuponer la mediación simbólica de los signos del lenguaje. Este ha sido un rasgo notable que logró sacar a la luz, como se ha dicho, la filosofía del último Wittgenstein.

En verdad debe concederse, como lo hace el propio Apel<sup>26</sup> que la reflexión sobre la constitución lingüística del mundo y con ello de la implicación misma del hombre en la constitución de éste, es algo que permanece fuera de la actitud *natural* o *espontánea* del hombre en su vida cotidiana. Cuando nos desenvolvemos en nuestra vida diaria, no reflexionamos a menudo sobre el lenguaje y la relación «creadora» que éste puede llegar a tener con determinados hechos del mundo. La actitud contraria, es decir, tender a ver el mundo en su materialidad intacta fuera de la conciencia sin intervención del lenguaje viene determinada en parte por el uso mismo del lenguaje. Es decir, el lenguaje nos «distancia» del mundo y de las cosas y tiende a hacernos creer que los fenómenos del mundo se constituyen sin la intervención de éste.

Con el objetivo de ilustrar la intervención del lenguaje en la constitución del sentido, Apel trae a colación el ejemplo de la cópula «es» cuya función es abordada en la discusión con el Wittgenstein del *Tractatus*. Para el Wittgenstein de este periodo, algunos enunciados con la cópula «es» son considerados una simple tautología y no la operación sintética de una conciencia. Para Apel, la existencia de la cópula «es», por ejemplo en la oración «el libro está sobre

---

<sup>26</sup> Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, p. 243 y ss.

la mesa», indica precisamente que ese estado de cosas *no se constituye con independencia* de la cópula «es» ni con independencia de la implicación de un hombre (y su lenguaje) concreto. Cito a Apel:

A la lógica le parece como si, por ejemplo, el estado de cosas: «el libro está (es) sobre la mesa» se diera de una forma acabada y totalmente independiente del «es» de la cópula y, con ello, del «ser en el mundo» del hombre. El «es» como ya se indicó, parece expresar en todos los casos, en cuanto reconocimiento de estados de cosas *qua* hechos independientes del hombre, una relación con el hombre<sup>27</sup>.

A Apel este ejemplo se le aparece como la prueba cabal de la implicación del hombre (y de su lenguaje) en la constitución y significatividad de los objetos como tales. Es decir, no sólo muestra la cópula «es» una relación de las cosas del mundo con el hombre, sino que ella fundamentalmente demuestra la condición de *constitución* que el hombre (y su lenguaje) establece con el mundo para que haya *estados de cosas* dentro de él.

Este planteo no ha sido ideado por Apel, sino que él lo toma, como él mismo lo explica, de su maestro Erich Rothacker y de alguna manera ha sido llevado a su máxima complejidad conceptual por Martin Heidegger. De hecho, puede decirse que Apel toma en gran parte el desarrollo en torno a la cuestión de la constitución del sentido del programa heideggeriano, continuado luego en la hermenéutica de Gadamer. En algún punto, los planteos heideggerianos le parecen a Apel la forma más acabada de explicar la constitución histórica del sentido y por ello Apel los adopta casi en su totalidad.

Un pensamiento similar es posible detectar en Habermas. Habermas se alinea claramente detrás de las adquisiciones del giro lingüístico para criticar una concepción del lenguaje heredada de la filosofía analítica y del positivismo lógico. En este sentido, Habermas retoma una concepción del lenguaje heredada de Heidegger, y en muchos puntos común con la de Gadamer, para resaltar la dimensión *intersubjetiva* del lenguaje y en consonancia con ello la capacidad del lenguaje de «abrir un mundo»<sup>28</sup>. Pero de alguna manera Habermas, si bien rescata y hace suyos los aportes que en términos de constitución del sentido ha hecho la hermenéutica de Humboldt a Gadamer, quiere asimismo evitar otro conjunto de características que traen consigo estas filosofías y que eliminan precisamente las dimensiones sobre las cuales quiere hacer hincapié su propia propuesta.

<sup>27</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, p. 244.

<sup>28</sup> Cf. C. Lafont, op. cit.

Así Habermas buscará combatir la historicidad y relatividad que traen consigo las propuestas de Heidegger y Gadamer rescatando una dimensión de *validez*, y por lo tanto de *crítica* y de *universalidad*, inherente al lenguaje mismo. Me parece que estas dos características definen en esencia a los planteos tanto de Habermas como al de Apel. Es decir, por un lado la necesidad de adoptar los aportes indispensables que tanto en cuestiones de génesis como de constitución histórica del sentido ha hecho una tradición que se remonta a Humboldt y pasa por Heidegger hasta llegar a Gadamer. Pero por otro lado, la necesidad también imprescindible de *evitar* otro conjunto de particularidades que trae consigo esta forma de concebir al lenguaje únicamente como apertura del mundo. Para estas concepciones, como las de Heidegger o Gadamer, el lenguaje no sólo es portador de una forma de interpretar el mundo, de una manera de determinarse los entes dentro de él, de una determinada «precomprensión del ser» como la llama Heidegger, sino de una historicidad que somete *toda pregunta por la validez universal a una relatividad histórica insuperable*.

Pero retomando a Apel y su proyecto de una antropología del conocimiento, que en verdad luego de los escritos iniciales de Apel en *Transformation der Philosophie* no ha sido vuelto a retomar<sup>29</sup>, Apel desarrolla la idea central a la hermenéutica de la constitución lingüística del mundo y a partir de allí la constitución intersubjetiva de todo sentido. Así, Apel dice con respecto al primer punto:

Tenemos que comprender los datos del mundo mismos, *en cuyo contexto aparece la conducta que queremos comprender*, a partir de la comprensión intencional de la conducta que queremos comprender. El mundo ya no es la «existencia de las cosas, en cuanto constituyen una conexión según leyes (en el sentido de la ciencia natural)» (Kant), sino la «situación global» de un determinado «ser-en-el-mundo» (Heidegger), en la que podamos participar mediante *la comprensión lingüística*.<sup>30</sup>

Es decir, aquí para Apel podemos comprender la conducta desde una dimensión intencional e implicándonos en una determinada «situación global», que no es producto sino de nuestra situación de «ser-en-el-mundo», porque existe una *constitución común a priori de nuestra subjetividad y del mundo que es el lenguaje*. El lenguaje constituye para la pragmática

<sup>29</sup> Puede verse quizás un indicio de ese proyecto en K.-O. Apel, «Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis», en W.-J. Cramm / G. Keil (Hrsg.), *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2008.

<sup>30</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, p. 108. Las cursivas me pertenecen.

trascendental una condición de posibilidad de la experiencia, de los objetos de la experiencia, del conocimiento y de la objetividad (sentido) de esos objetos. Se ve aquí replicada la estructura gnoseológica kantiana, reemplazando ahora el *a priori de la subjetividad de la conciencia por el a priori lingüístico de una comunidad de comunicación*.

Podríamos decir entonces que desde el punto de vista de las perspectivas de Apel y Habermas el lenguaje participa en el grado cero del conocimiento, en la constitución misma de los *datos*. Esto Apel se encarga de dejarlo bien en claro en varias oportunidades y sobre todo en aquellos pasajes en donde discutiendo con las epistemologías positivistas y en el marco de la discusión sobre el alcance de las ciencias hermenéuticas destaca el lugar del lenguaje, bajo la forma de una comunidad de comunicación, como presupuesto de todo conocimiento en la dimensión sujeto-objeto y como «metadimensión de la descripción de los datos del mundo»<sup>31</sup>. Así, por ejemplo, cuando en el marco de los estudios sobre Peirce se refiere a la comunidad (de lenguaje) como una condición de posibilidad de una definición de la realidad<sup>32</sup> o en el marco de las discusiones con Wittgenstein se describe al lenguaje como condición de posibilidad de algo en cuanto algo<sup>33</sup>.

#### IV. La lingüisticidad de las acciones humanas sobre el trasfondo de la crítica trascendental del sentido

Ahora bien, si se debe presuponer necesariamente una comunidad (real e ideal) de lenguaje en toda concepción y sentido de lo real esta presuposición es también naturalmente válida para la identificación *del sentido de las acciones* que transcurren como parte de la realidad<sup>34</sup>. Es decir, si tengo que presuponer una comunidad de comunicación para una atribución de sentido a todos los objetos de la realidad, la tengo que presuponer naturalmente para la atribución de un sentido a las acciones de los hombres que forman parte de esa realidad. No puedo otorgarle un sentido tampoco a una acción sin presuponer una comunidad intersubjetivamente estructurada a través del lenguaje.

En este punto es importante el hecho de que, no sólo desde el punto de vista del observador, sino también *los actores mismos* que llevan adelante sus

<sup>31</sup> Ibid., p. 114.

<sup>32</sup> Cf. K.-O. Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997, pp. 52-53.

<sup>33</sup> Id., *Transformation der Philosophie*, I, p. 328.

<sup>34</sup> Id., *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994, p. 297.

acciones en el mundo de la vida deben presuponer necesariamente una comunidad con la cual comparten un lenguaje común. No les es posible a los actores atribuir un sentido a sus acciones, es decir, saber propiamente que *actúan*, sin presuponer al mismo tiempo una comunidad de comunicación. Cuando un actor traza un plan para su acción, busca saber lo que ya hizo o lo que está haciendo en ese momento, es decir, intenta darle un *sentido* a sus acciones, debe contar con que ello es posible por una comunidad real de lenguaje que le facilita los medios (lingüísticos) para dicha identificación. Si no existiera una comunidad estructurada intersubjetivamente a través del lenguaje el actor no dispondría de los medios para identificar sus propias acciones, para otorgarle un sentido a lo que hace. Por ejemplo, un sujeto dice luego de cruzar unas vías con su auto: «fui completamente imprudente al cruzar las vías con la barrera baja». Ahora bien, dicho individuo pudo darle un sentido a su acción, es decir, pudo identificar su acción pues disponía de los medios lingüísticos de una comunidad de comunicación en la cual él fue socializado. Si no conociera el significado de la palabra «prudente» y su uso en su comunidad, así como el uso de las barreras bajas no podría haberle dado a su acción ningún tipo de sentido. Sin la disposición de ese lenguaje dicho sujeto no hubiera podido reconocer su acción, no hubiera sabido lo que hizo. Con esto se arriba a uno de los pensamientos centrales de lo que en la pragmática trascendental se denomina la *crítica trascendental del sentido*. Cito a Apel:

*La capacidad para pensar misma depende a priori de la «forma interna» o la «gramática profunda» del lenguaje, cuyo uso está «entretrejado» (Wittgenstein) con las reglas del obrar con sentido y con las reglas de la comprensión del mundo, incluida la autocomprensión.<sup>35</sup>*

Es decir, lo que la crítica trascendental del sentido hace explícito es que todo pensar y *obrar con sentido* presupone *necesariamente* una comunidad real (y una ideal) de comunicación. Es imposible para un actor *pensar* que está realizando una acción determinada, pero la lleva a cabo en la más absoluta

<sup>35</sup> Id., *Transformation der Philosophie*, II, p. 315. Véase también *Ibid.*, pp. 393, 398 y 400; Id., «Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?» en K.-O. Apel (Hg.) in Verbindung mit R. Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 1990, p. 100; Id., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, ed. cit. y Øfsti, A., «Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik», en A. Dorschel, *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1993, pp. 63 y 72. Las cursivas me pertenecen.

soledad de la conciencia y sin la existencia de otros sujetos con los que comparte un lenguaje. Si esto último fuera verdad, el actor no dispondría de los medios para reflexionar sobre su propia acción ni atribuirle un sentido, es decir, *no sabría lo que hace*. Cuando un actor tiene la *intención* de realizar una acción, es decir, le atribuye un *sentido* a ella debe contar en esa intencionalidad irremediabilmente con la presencia de un lenguaje que le ha sido otorgado en función de su socialización en una comunidad lingüística real. Cuando alguien, por ejemplo, expresa su intención (aunque sea internamente) de realizar una llamada telefónica y dice «voy a llamar por teléfono» puede hacerlo obviamente pues dispone de un lenguaje «adquirido» en una comunidad de lenguaje. Pero no existe *otra forma* de dar un sentido que no sea a través de los signos lingüísticos. Cuando se expresa la intención de hacer algo y se le da un sentido a las acciones que se realizan debe presuponerse *necesariamente* la presencia del lenguaje. Esto lo confirma Apel cuando señala que «tampoco los signos lingüísticos se cuentan entre los objetos del conocimiento, porque también ellos están ya presupuestos, como condición de posibilidad de *cualquier intención con sentido*»<sup>36</sup>.

Entonces, así como un lenguaje puede ser identificado como tal sólo en el marco de una determinada comunidad de lenguaje, en el caso de una *acción intencional* sucede exactamente lo mismo. Tal como lo explicita la crítica trascendental del sentido, *una acción propiamente humana sólo puede ser identificada y llevada a cabo conscientemente en el contexto de una comunidad de lenguaje*. Actuar con sentido sólo puede ser entendido como tal teniendo como referencia ciertas reglas, normas o prácticas previas por las cuales ese actuar se guía, ya sea haciendo estrictamente lo que ellas determinan, modificando parcialmente su sentido o apartándose completamente de ellas. Cuando alguien, en ciertas sociedades, eleva su mano a la altura de su hombro frente a un auto de color negro, amarillo o ambos y se sube por la puerta de atrás, sabemos que esa persona está pagando un servicio en un auto que no le pertenece para trasladarse a alguna parte, es decir, está tomando un taxi. Ahora bien, sabemos que *ese* es el sentido de esa acción pues conocemos las reglas mediante las cuales en ciertas sociedades se toma un taxi: el auto apto para este servicio debe estar identificado de determinada manera, debe estar vacío, debo hacerme ver con la mano extendida frente a él, etc. Si no supiéramos las reglas mediante las cuales se toma un taxi o si ni siquiera supiéramos de la existencia de taxis no podríamos comprender el sentido de esa conducta. Sería para

<sup>36</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, p. 99. Las cursivas me pertenecen.

nosotros tan sólo un conjunto de movimientos corporales sin sentido o con un sentido que desconocemos.

Bajo este punto de vista, podríamos decir que *no hay diferencia* entre una conducta humana y un lenguaje<sup>37</sup>. Ambos sólo pueden ser entendidos como tales y llevados a cabo sólo en función de pautas, reglas o normas específicas determinadas por una comunidad de lenguaje. Este hecho es el que permite diferenciar las acciones humanas (lingüísticas o no) de los acontecimientos naturales<sup>38</sup>, tales como la caída de un árbol o el aumento del caudal de un río. Si bien en ambos tipos de fenómenos interviene el lenguaje con su función genética, las primeras aparecen como tales *sólo* en referencia a reglas y a normas de conducta de una comunidad de lenguaje que tienen una complejidad que no son necesarias en la identificación de los fenómenos naturales. Es por esto también que le cabe al lenguaje en la pragmática trascendental el papel de *a priori trascendental* de los fenómenos del mundo de la vida. Es decir, el lenguaje es un *a priori* que nos permite «tener» acciones humanas con sentido.

Ahora bien, el hecho de que toda acción con sentido sólo sea posible por la existencia de un lenguaje posibilita *entender* a las acciones *como* lenguaje. Naturalmente esta última afirmación no significa que las acciones sean *estrictamente* lenguaje. No se propone aquí una simple *identificación* de dos ámbitos que son evidentemente distintos. Aquí solo se busca presentar la idea de que tanto las acciones como el lenguaje *comparten estructuras similares que permiten entenderlos como lo que son*, es decir, acciones humanas y lenguaje. Es la constitución lingüística del mundo de las acciones humanas lo que conduce a que no podamos entenderlas sino *con las mismas condiciones de posibilidad que un lenguaje*. Esto ha sido sugerido por Apel con la siguiente afirmación: «La conducta misma tiene el carácter de un lenguaje y por lo tanto tiene que ser comprendida.»<sup>39</sup> Sin embargo, Apel no ha continuado desarrollando esta idea. Si se procede a una continuación de esta sugerencia, y es lo que se propone explícitamente este artículo, pues no está contenido en la pragmática trascendental en sentido tradicional, debe afirmarse que *si no entendemos a*

<sup>37</sup> Esta idea, si bien no bajo una perspectiva pragmático trascendental, había sido sostenida por Hans Skjervheim en «Der moderne Objektivismus und die Wissenschaft vom Menschen», T. Nordenstam, und G. Skirbekk, *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1986, pp. 9-35. Allí, por ejemplo, dice: «zwischen Sprechen und Handeln kein fundamentaler Unterschied besteht», p. 31. O, más adelante: «An anderem Ort zeigen wir, dass nicht nur Sprache als Verhalten gesehen werden kann, sondern auch Verhalten als Sprache.», pp. 32-33.

<sup>38</sup> Cf. W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 156, 157 y 161.

<sup>39</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, p. 46. Las cursivas me pertenecen.

las acciones con sentido con una estructura similar al lenguaje no podemos concebir siquiera la idea de una acción propiamente humana. Debemos resignarnos a sumergir las acciones con sentido en el marco más amplio de los «acontecimientos naturales».

Sin embargo, si no se quiere recaer en esto último, debe concebirse al lado de la noción central a la modernidad de *experiencia objetiva*, el concepto de experiencia *comunicativa*, como el nuevo marco donde es posible concebir y comprender la praxis del hombre<sup>40</sup>. El mundo de las acciones y la experiencia de las acciones no es una experiencia objetiva de una conciencia subjetiva, sino una *experiencia comunicativa*<sup>41</sup>. Sólo en el marco de este tipo de experiencia podemos concebir acciones con sentido y por lo tanto verlas *como* un lenguaje. Podemos percibir (y describir) acciones, pues siguen la misma lógica de quien las describe en tanto sujeto de habla<sup>42</sup> y por ello adoptan específicamente esta forma. Las acciones leídas bajo el concepto de experiencia comunicativa tienen el *carácter* de un lenguaje.

De todas formas, debe quedar aquí en claro algo muy importante. Más allá de que las acciones en el mundo de la vida deban ser entendidas lingüísticamente, y por lo tanto, es necesario una aproximación *hermenéutica* que nos ponga en condiciones de reconstruir el sentido atribuido por los individuos a sus acciones, este tipo de perspectiva de análisis no es la única posible para examinar la praxis del hombre. Esta cuestión forma parte de las extensas discusiones que Apel ha entablado en la tradición de la controversia entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu y luego las ciencias sociales<sup>43</sup>. No concierne de una manera *directa* a nuestro trabajo, pero debe quedar en claro que las acciones humanas son también pasibles de una aproximación explicativa<sup>44</sup>, típica de las ciencias naturales. Poner de manifiesto la necesidad de una aproximación hermenéutica no significa negar la posibilidad de un análisis explicativo de la conducta humana. En algún punto, esta última afirmación

<sup>40</sup> Véase J. Habermas, «Was heisst Universalpragmatik?», en K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1971, pp. 183-188; D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik*, ed. cit., pp. 296-302 y W. Kuhlmann, *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1975.

<sup>41</sup> Cf. D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik*, p. 296.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 300.

<sup>43</sup> Cf. K.-O. Apel, *Die Erklären : Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1979. Véase también J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1982.

<sup>44</sup> Cf. H. Krings, «Kann man die Natur verstehen?» en W. Kuhlmann, und D. Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1982, pp. 387-389.

resulta casi una verdad evidente, como lo demuestra la proliferación de ciencias de las denominadas humanas que hacen un uso exitoso y exhaustivo de los métodos explicativos de las ciencias naturales, como en la ciencia política, la economía o la psicología.

También para Habermas el lenguaje es un marco constitutivo de las estructuras del mundo de la vida. En numerosas oportunidades a lo largo de *Theorie des kommunikativen Handelns*, y sobre todo en aquellos pasajes sobre los que se extiende acerca de la constitución del mundo de la vida, Habermas resalta el papel del lenguaje como marco trascendental que constituye sus estructuras. Esta idea forma parte central del alineamiento habermasiano detrás de la tradición lingüística de Humboldt-Gadamer y que tiene en el centro de su consideración al lenguaje en su capacidad de apertura del mundo<sup>45</sup>.

Dice Habermas en *Theorie des kommunikativen Handelns*:

Si, como es habitual en la tradición que se remonta a Humboldt, suponemos una conexión interna entre las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la imagen lingüística del mundo, al lenguaje y a la tradición cultural les compete en cierto modo un papel trascendental frente a todo aquello que puede convertirse en componente de una situación<sup>46</sup>.

Es decir, nuevamente aquí como en Kant aparece un *a priori* como condición de posibilidad de los objetos de la experiencia, pero no es un *a priori* lógico trascendental de la conciencia como en Kant sino un *a priori* lingüístico. Aquí se ve claramente la continuación de la tradición trascendental kantiana, pero ahora ya dentro de la tradición del giro lingüístico de la filosofía del siglo XX. El lenguaje es ahora en los planteos de Apel y Habermas el que funciona como condición de posibilidad de la experiencia y como condición de posibilidad de los objetos de la experiencia. Es decir, la función de «apertura» del mundo atribuida al lenguaje significa que todo fenómeno de la experiencia se me da *como tal* dentro de los marcos categoriales impuestos *a priori* por el lenguaje. El lenguaje permite que el hombre tenga un mundo con un conjunto de sucesos que lo constituyen y «abre» un mundo para el hombre. El que algo se me dé *como algo* en la experiencia sólo es posible porque el lenguaje así lo posibilita. El lenguaje hace posible que haya «estados de cosas» dentro del mundo y que éstos se manifiesten como experiencia<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Cf. C. Lafont, op. cit., p. 183.

<sup>46</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, II, p. 190.

<sup>47</sup> Cf. K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, p. 540.

## V. Algunas conclusiones

Pero entonces, la crítica trascendental del sentido de la pragmática trascendental del lenguaje aplicada ahora a las acciones no discursivas de los hombres nos ha llevado a las siguientes conclusiones:

1) Para la identificación de un sentido en las acciones humanas, es decir, identificarlas propiamente como *acciones* y no como cualquier otro fenómeno natural, debo presuponer *necesariamente* la existencia de una comunidad real de lenguaje o comunicación. Sólo en el marco de esta comunidad se me permite otorgarle un sentido a la acción, en una primera instancia desde el punto de vista de un *observador participante*.

2) Sin embargo, también en otro nivel fundamental es posible detectar este tipo de identificación. No sólo desde el punto de vista del observador participante, sino también desde la perspectiva del *actor mismo* puede constatarse esto. En la medida en que el actor no solo actúa ciegamente, sino que puede comprender lo que hace y puede atribuirle un sentido a sus acciones debe presuponer necesariamente una comunidad lingüística. Sólo en el marco de un lenguaje real y socializado le es posible al actor *comprender lo que hace e identificar sus acciones* como de un tipo específico, por ejemplo, tomar un té o prender la computadora. Sin la intervención de un lenguaje real esto le sería imposible a un actor. Esta idea puede expresarse también de la siguiente manera: un *actor* es aquel que puede responder a las preguntas del tipo «¿qué está Ud. haciendo?» o «¿con qué objetivo realiza esa acción?», es decir, actor es aquel que es capaz de expresar lingüísticamente el sentido de sus acciones en principio no lingüísticas. Pero esto puede hacerlo pues en la medida en que le atribuye un sentido a su acción, es decir, realiza conscientemente una acción específica y no otra, *presupone ya una comunidad de lenguaje*.

3) Asimismo, la tesis de que acciones como tales sólo las hay en el marco de una comunidad de lenguaje ha llevado a la idea de que también las acciones tienen *el carácter* de un lenguaje. Esta idea ha sido presentada por Apel, pero no la ha continuado desarrollando con extensión y sistematicidad. En este trabajo se ha aportado evidencia para apoyar la hipótesis de que tanto el lenguaje como las acciones intencionales *comparten estructuras comunes que hacen posible entenderlos como tales*. Es decir, están constituidos ambos por un sistema de reglas que definen su estatus ontológico.

4) Por último, creemos que al destacar el rol del lenguaje en la concepción de las acciones humanas y en una determinada forma que éstas adoptan, tal como lo posibilitan algunos pensamientos de la pragmática trascendental, se dispone de un punto de partida fundamental para el desarrollo de una ontología

social que en la indagación del estatus ontológico de las acciones intencionales no puede soslayar el papel del lenguaje en la constitución de ese estatus.

Por restricciones de espacio queda para trabajos futuros desentrañar en su totalidad el alcance conceptual que tiene entender la conducta humana como un lenguaje, es decir, describir específicamente cómo está constituida esta estructura y qué tipo de implicancias normativas es posible extraer de ella.

## Bibliografía

- APEL, K.-O., «Einführung. Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Charles Sanders Peirce» en Charles Sanders Peirce, *Schriften I Zur Entstehung des Pragmatismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1967.
- APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, II Bde. 1973.
- APEL, K.-O. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1976.
- APEL, K.-O., *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1979.
- APEL, K.-O., «Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?» en K.-O. Apel (Hg.) in Verbindung mit R. Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 1990.
- APEL, K.-O., *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires, Almagedo, 1994.
- APEL, K.-O., *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997.
- APEL, K.-O., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1998.
- APEL, K.-O., «Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion», en W. Kuhlmann (Hrsg.), *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001.
- APEL, K.-O., «Transzendente Intersubjektivität und das Defizit einer reflexionstheorie in der Philosophie der Gegenwart», en H. Burckhart und H. Gronke (Hrsg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- APEL, K.-O., «Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis», en W.-J. Cramm / G. Keil (Hrsg.), *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2008.
- BÖHLER, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1985.

- BÖHLER, D., «Wohin führt die pragmatische Wende?», en *Id.*, T. Nordenstam und G. Skirbekk (Hrsg.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Frankfurt a. M, Suhrkamp. 1986.
- BÖHLER, D., «Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende. Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft», en J. Trabant (Hrsg.), *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M, Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.
- BÖHLER, D., «Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl Otto Apels Athene im Rücken», en D. Böhler, M. Kettner und G. Skirbekk (Hrsg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M, Suhrkamp. 2003.
- DETEL, W., *Grundkurs Philosophie. Band 5. Philosophie des Sozialen*, Stuttgart, Reclam, 2007.
- HABERMAS, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M, Suhrkamp. 1970.
- HABERMAS, J., «Was heisst Universalpragmatik?», en K.-O. Apel *et al.*, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M, Suhrkamp. 1971.
- HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M, Suhrkamp, II Bde. 1981.
- HABERMAS, J., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1984.
- HEIDEGGER, M., *Die Technik und die Kehre*, Günther Neske, Pfullingen, 1962.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- KRINGS, H., «Kann man die Natur verstehen?» en W. Kuhlmann und D. Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M, Suhrkamp. 1982.
- KUHLMANN, W., *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1975.
- KUHLMANN, W., *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg, Alber, 1985.
- KUHLMANN, W., «Transzendentalphilosophie nach dem linguistic turn», en *Id.*, *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992.
- LAFONT, C., *La razón como lenguaje. Una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.
- LUCKMANN, Th., *Teoría de la acción social*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- ØFSTI, A., «Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik», en A. Dorschel, *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1993.

- SCHÜTZ, A., *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
- SCHÜTZ, A., *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
- SCHÜTZ, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft, 2004.
- SEARLE, J., «Einige Grundprinzipien der Sozialontologie» en H. B. Schmid und D. Schweikard, *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2009.
- SKJERVHEIM, H., «Der moderne Objektivismus und die Wissenschaft vom Menschen», en T. Nordenstam und G. Skirbekk, G., *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. 1986.
- WEBER, M., *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1969.
- WEBER, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.