

**Problemas de filosofía primera. Sobre la “discusión”
Apel-Tugendhat
Problems of First Philosophy. On the Apel-
Tugendhat Discussion**

Ariel Dottori¹

¹IIF-SADAF – CONICET

Resumen:

Si estimamos pertinente indagar por el fundamento de la filosofía, centrarnos en el estudio de la *prima philosophia* se convierte en una tarea tan urgente como necesaria. Por creerlo así, en el presente trabajo nos detendremos en dos alternativas. Por un lado, nos referiremos a la posición de Ernst Tugendhat y, por otro lado, a la de Karl-Otto Apel. Mientras que este sugiere que el lugar de la *prima philosophia* debe ser ocupado por la *filosofía del lenguaje*; aquel sostiene que la pregunta fundamental de la *antropología filosófica* – “¿qué es el hombre?” – es aún *más básica*. Según su punto de vista, abordar el lenguaje humano implica un paso *posterior*: para comprenderlo como un elemento fundamental debemos preguntarnos *primero* por las características que tienen los seres humanos en cuanto tales. En las dos primeras partes, daremos cuenta de ambos puntos de vista para, finalmente, concluir que las diferencias presentadas, que *prima facie* los separan, pueden salvarse.

Palabras clave: filosofía del lenguaje; antropología; *prima philosophia*; seres humanos; lenguaje humano

Abstract:

If we deem it pertinent to inquire into the foundation of philosophy, focusing on the study of *prima philosophia* becomes a task as urgent

as it is necessary. In believing so, we will explore two alternatives. On the one hand, we will refer to the position of Ernst Tugendhat and, on the other hand, to that of Karl-Otto Apel. While he suggests that the place of the *prima philosophia* must be occupied by the philosophy of language, the latter argues that the fundamental question of philosophical anthropology - “what is man?” - is even more basic. In his view, addressing human language implies a further step: to understand it as a fundamental element, we must first ask ourselves about the characteristics that human beings have as such. In the first two parts, we will give an account of both points of view to, finally, conclude that the differences discussed, which *prima facie* separate them, can be bridged.

Keywords: philosophy of language; anthropology; *prima philosophia*; human beings; human language

I. La antropología filosófica como filosofía primera

Tugendhat sostiene que la antropología no es una disciplina más entre otras, sino que se la debería entender como una *filosofía primera*. No en los términos en que Aristóteles lo hacía —es decir, como la concepción del ente en cuanto ente, denominada “metafísica” y posteriormente “ontología”— sino entendida como la reflexión *más fundamental* (en el sentido de *more basic*). Respecto a la antropología filosófica como disciplina fundamental también han reflexionado desde Kant hasta Cassirer. La pregunta, ¿qué es el hombre? ha ocupado un lugar preponderante *hasta* las investigaciones desplegadas por Martín Heidegger y el Wittgenstein tardío. El ser humano (entendido por Heidegger como *Dasein* y por Wittgenstein como inmerso en una *forma de vida*) no puede ser comprendido sin su referencia al *mundo* o al *contexto semántico* en el que se desarrolla. Para decirlo de otro modo, *el ser humano en su individualidad aislada no existe*. Si es cierto que el elemento primario que nos introduce en el mundo de la cultura es el lenguaje, es una verdad evidente a estas alturas que solo puede incorporarse un tipo de lenguaje orientado por convenciones lingüísticas, *viviendo con otros*

seres humanos. Ahora bien, Tugendhat está al tanto de estas consideraciones; entonces, ¿en qué sentido *filosóficamente relevante* sostiene que debe entenderse a la antropología como una *filosofía primera*?

En otro tiempo se suponía que la metafísica era la disciplina de base pues permitía que se desprendan el resto de las preguntas relevantes. No resulta claro, sin embargo, a qué se refieren los filósofos cuando hablan de “metafísica”: ¿se trata del ser, de la ontología, o bien de los entes suprasensibles, Dios y la teología? El propio Aristóteles se encontraba en tensión al respecto. Más allá del problema de la referencia, no parece obvio de qué manera la teología podría servir de base para el resto de las disciplinas. Aristóteles, que no pretendía que así fuera, estableció una distinción entre filosofía teórica y práctica; esa distinción también se encuentra en Kant. Incluso hoy damos cuenta de la distinción entre la pregunta por lo que es y la pregunta por lo que *debe ser*. Tugendhat aclara que tanto el ser como el deber ser parecen remitir a nuestra comprensión, y cuando nos referimos a “nuestra” nos referimos a la comprensión de nosotros como seres humanos. De lo anterior se sigue que nuestra comprensión parece estar en la base tanto de la filosofía práctica como teórica, de la ontología (esta remite al ser y a él solo lo encontramos en nuestro entendimiento). Dando un paso más, si se contempla a la teología como una necesidad humana, también ella responde al ser y a la comprensión humana. En palabras de Tugendhat: “así, el recurso a la comprensión humana se ofrece como el punto de partida natural tanto de la distinción entre lo práctico y lo teórico como también de las diferentes concepciones de la metafísica, y lo mismo parece evidente en disciplinas como lógica, ética, teoría de la acción, etcétera. Parece hasta difícil tener que imaginarse una disciplina filosófica que no remita a la comprensión humana”¹.

Tras establecer una serie de diferenciaciones entre aquello que denomina *filosofía en sentido escolar* y *filosofía en sentido mundano*, Kant afirma que el campo de la filosofía en su segunda acepción se puede reducir a cuatro preguntas fundamentales: ¿qué puedo saber? (corresponde a la epistemología); ¿qué debo hacer? (ética); ¿qué me está permitido esperar? (religión); y ¿qué es el hombre?.

¹ Tugendhat, E., *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 18-19.

Tugendhat advierte una diferencia no menor entre las cuatro preguntas formuladas por Kant. Mientras que las tres primeras están en primera persona, la pregunta ¿qué es el hombre? está formulada en modo objetivo, es decir, en tercera persona. Ante todo, debemos aclarar que Kant no formula esas preguntas para dar cuenta de lo que podemos o no hacer quienes integramos una tradición en particular como, por ejemplo, la europea. Las preguntas de Kant son formuladas en el sentido más amplio posible: en el sentido de la *humanidad en general*. Kant pareciera sugerir que no debemos evaluar y actuar sobre la base de nuestra pertenencia histórica o a nuestras tradiciones, sino que se trata de tomar nuestras medidas sobre cómo pensar y qué hacer por el hecho de que somos seres humanos. Este “nosotros” que se desprende de la última de las cuatro preguntas, expresa el aspecto reflexivo de la antropología. De este modo, “esa pregunta por la comprensión de los seres humanos, tanto de sí mismos como del mundo, parece ser el punto clave de la antropología, y eso explica por qué su investigación tiene que ser llevada a cabo en primera persona. Solo en primera persona, singular o plural, tenemos acceso a la comprensión”².

Aquello que es el ser, el deber ser y la acción, siempre remite a la comprensión que hacemos nosotros, los seres humanos, y es por ello que Tugendhat entiende que la antropología se encuentra en la base de las otras disciplinas. La formulación objetiva en su forma “¿qué es el ser humano?” también parece necesaria porque nos evita malos entendidos. Cuando nos referimos a “nosotros”, no nos referimos a los hablantes del castellano, sino que nos referimos a nosotros en tanto que seres humanos. La reflexión que realizamos desde la antropología no es una reflexión sobre mí mismo, no es autobiográfica. Esta es una buena razón para preferir el uso del “nosotros” antes que del “yo”. Sin embargo, también es cierto que “nuestra” comprensión posee un rasgo esencial: se trata de una comprensión *compartida* –aunque no “igual”–. La comprensión es objetiva en el sentido de *intersubjetiva*.

¿Cómo resolver entonces la tensión entre el aspecto subjetivo y el objetivo? Tugendhat asume que no basta decir que Kant quería entender lo subjetivo en términos de lo que es universal. Es preciso

² *Ibid.* p. 20.

tener en cuenta más bien que hay una dinámica que lleva de lo subjetivo a lo más objetivo. El ámbito universal está presente desde el principio porque no se parte de meras perspectivas. Si pudiéramos comunicarnos con otro tipo de seres (no *humanos*), también les otorgaríamos a ellos la expresión “nosotros” y ello es así porque el ámbito universal de la comprensión va más allá de la especie *anthropos*. Así las cosas, la pretensión de la antropología filosófica de convertirse en la disciplina fundamental (en el sentido de *more basic*) se basa en lo que es objetivo en nuestra comprensión hasta abarcar a *toda la humanidad*. Lo central es la *comprensión compartida*—el hecho de que podamos dialogar los unos con los otros— más que la pertenencia a la especie. El *núcleo* de la antropología, según Tugendhat, es precisamente la comprensión. De los muchos problemas que de este planteo se desprenden, podemos preguntarnos si, a su vez, la antropología filosófica no tiene una pregunta más básica. Del planteo de Tugendhat se deriva que la pregunta fundamental de la antropología tendría que estar ligada a preguntarse en qué consiste la estructura de nuestro entendimiento.

I.1. Sobre lo bueno

Para plantear la pregunta más básica que nos podamos plantear los seres humanos, Tugendhat remite a un pasaje del primer libro de la *República* de Platón en el que Sócrates, en conversación con Trasímaco dice “pues no estamos tratando de un problema cualquiera, sino de qué manera se debe vivir” (352d). Ahora bien, ¿qué se entiende por este *debe*? No se trata de un mero sentido moral; para Platón se trata del Bien. Los seres humanos, y en contraste con el resto de las especies, no somos de “alambre rígido”³. Con ello sugiere Tugendhat que podemos dudar de lo que hacemos y de cómo conducir nuestra propia vida. En toda cultura, los seres humanos se han preguntado por el modo de dirigirse en la vida, por el “camino”⁴ a seguir, y el hecho de formularse esa pregunta indica

³ Para un tratamiento más detallado de esta expresión, *cf.*, Tugendhat, E., “No somos de alambre rígido. El concepto heideggeriano de “uno” [*man*] y las dimensiones de profundidad de las razones”, en: *Problemas*, Barcelona: Gedisa, 2002.

⁴ En la cultura china se habla de “Tao”; en la japonesa, de “Do”. Estas palabras refieren al “camino” a tomar en la vida, al modo de conducta correcto.

que el modo correcto de conducirse nunca es obvio.

El planteo central de Tugendhat es que ambas preguntas, la pregunta por el bien —entendida como Platón la entendía— y la pregunta por la comprensión humana (el *núcleo*), se encuentran vinculadas. Este planteo, que *prima facie* no clarifica el modo en que ambas preguntas se implican, requiere que continuemos indagando sobre el problema de la estructura de la comprensión humana. Tugendhat se refiere una vez más a un pasaje clásico, esta vez de Aristóteles (el segundo capítulo de la *Política*) donde, a fin de aclarar las diferencias entre los seres humanos y el resto de los animales de nivel superior, se propone aclarar la estructura social de los seres humanos. Allí, Aristóteles dice que lo esencial de los seres humanos es el *logos*. Como sabemos, este término ha sido traducido de diversos modos: como “pensamiento”, “habla” e incluso “inteligencia”. Tugendhat asume que con el término “logos” Aristóteles se refería a lo que hoy llamamos *estructura predicativa o proposicional del lenguaje humano*. Si bien es posible asignarles al resto de los animales de nivel superior algún tipo de lenguaje orientado por el instinto —así lo hace Apel⁵—, los animales humanos somos los únicos que estamos en posesión de un lenguaje orientado por convenciones lingüísticas (lenguaje proposicional). Según Aristóteles, los otros animales comunican sus estados sensitivos, como el dolor y el placer, pero solo los hombres pueden hablar sobre lo bueno. Lo bueno solo puede comprenderse como predicado. De trata siempre de un juicio referido a algo que es bueno y todo esto presupone un lenguaje proposicional. Ese pasaje es especialmente sugestivo en términos filosóficos —y sociológicos—, porque lo que de él se desprende es que, a diferencia del resto de los animales, los animales humanos se reúnen en agrupaciones sociales gracias a la capacidad (exclusiva) de comunicarse sobre lo que consideran bueno para ellos⁶.

Como vemos, el fenómeno general que aquí estamos tratando es el del lenguaje proposicional. Este tipo de lenguaje se basa, según Tugendhat, en los “términos singulares”⁷. Este tipo de términos

⁵ Apel, K.-O., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis, 2002.

⁶ Más notable aún es que la sociología académica actual en la Argentina se preocupe tan poco por estudiar seriamente las estructuras predicativas de los seres humanos.

⁷ No nos detendremos a aclarar qué son los “términos singulares”. Ya lo hemos hecho con cierto detalle en Dottori, A., *La ontología de lo social. Una aproximación a partir de John Searle*, La Plata:

nos permiten independizar el contenido de lo que se está diciendo de la situación de habla. Estar en posesión de un lenguaje tal, con las riquezas y complejidades que posee, nos permite a los seres humanos pensar, entendido como un “hablar consigo mismo”. Cuando se piensa, uno puede dudar de lo que está pensando. A ello se le suele denominar *deliberación*.

I.2. La deliberación y el lenguaje proposicional

En la acción del resto de los animales, Tugendhat sostiene que están presentes dos componentes que siempre se encuentran juntos: el *opinar*⁸ que las cosas son de un modo determinado y el *desear* algo. Los seres humanos los separamos en dos estructuras lingüísticas diferenciadas: mientras que por un lado tenemos una deliberación práctica que tiene como meta *lo bueno*, por otro lado, la deliberación teórica se refiere a lo que se está opinando y tiene como meta *lo verdadero*⁹. Deliberar es preguntar por razones –a favor o en contra– de lo que se está diciendo o pensando. La acción se orienta por lo que se piensa que es bueno y verdadero más que por los deseos. A esta capacidad de *suspender* los deseos solemos llamarla *libertad y responsabilidad*.

Si Tugendhat toma a la antropología y no a la filosofía del lenguaje como la disciplina más fundamental –*prima philosophia*– es por una cuestión de alcance. Desde un enfoque antropológico aparecen elementos asociados al lenguaje proposicional e interconectados entre sí, tales como la deliberación, la capacidad de preguntar por razones, la racionalidad, la libertad y la responsabilidad. Sin embargo, podríamos preguntar en este punto, ¿no son todos esos elementos derivados de nuestra capacidad predicativa?, ¿no es cierto que podemos deliberar, preguntar, razonar, etcétera, *porque* poseemos un lenguaje proposicional? Más adelante volveremos sobre ello.

UNLP, 2015.

⁸ No nos resulta claro cómo sería posible que el resto de los animales pudieran *opinar* sobre algo. Estimamos que Tugendhat se refiere al *mero hacer* ciertas cosas y no otras.

⁹ Tugendhat, E., *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 24-25.

Prosigamos ahora con la argumentación de Tugendhat. Si bien solemos llamar a nuestra especie *anthropos*, animal racional, bien podríamos llamarla animal deliberativo. La racionalidad es, básicamente, la capacidad de pedir por razones y esto, aclara Tugendhat, es una consecuencia inevitable del lenguaje proposicional. Nuestra especie –siguiendo los comentarios de Aristóteles– podría ser entendida no solo como animal político sino también como animal cultural. La evolución humana, inconmensurablemente mayor y más rápida que la del resto de los animales, fue posible porque el lenguaje y la cultura han actuado como un mecanismo más dinámico que la transmisión genética, la cual obviamente sigue como base¹⁰.

Hasta aquí hemos analizado la posición general de Ernst Tugendhat sobre la antropología filosófica como filosofía primera. A continuación, nos detendremos en ciertas consideraciones desplegadas por Karl-Otto Apel.

II. El paradigma posmetafísico de filosofía primera

Apel parte de una tesis radical: en la actualidad la filosofía debe ser *posmetafísica* siempre y cuando no se rechace de plano el paradigma metafísico de la filosofía primera, pues de lo que se trata más bien es de transformarlo desde dentro en un *nuevo paradigma de filosofía primera*. La posición de Apel es la de quien sostiene que *la ciencia afirma su pretensión de racionalidad y de verdad*. A partir de allí no pretende desarrollar una mera rehabilitación de la metafísica, sino una transformación estructural de su arquitectura. Será necesario entonces: por una parte, tener en cuenta –con Charles Peirce y el último Karl Popper– la posibilidad de una metafísica empíricamente comprobable y fiable, en términos de ciencia de las hipótesis (ontológicas) globales, que sostienen las hipótesis

¹⁰ A ello Michael Tomasello lo denomina “trinquete cultural”. Al respecto, *cf.*, Tomasello, M., *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge: Harvard University Press, 1999; *Why We Cooperate*, Cambridge: The MIT Press, 2009; *Origins of Human Communication*, Cambridge: The MIT Press, 2010.

de la ciencia empírica; por otra, plantear la cuestión de las *condiciones de posibilidad de la validez de la ciencia hipotética*¹¹.

Se hace evidente la posibilidad y la necesidad de una *segunda transformación de la metafísica tradicional*. Además de la transformación de su contenido sustancial en el sentido de una ciencia falible de las hipótesis ontológicas globales, es necesaria una transformación complementaria de las legítimas pretensiones de la metafísica tradicional a un conocimiento *a priori*. Si no se mantienen estas pretensiones, sostiene Apel, no se comprenderá la posibilidad de la propia ciencia empírica, así como tampoco se podrá diferenciar la *ciencia empírica* del *dogmatismo* y del *oscurantismo*.

Así las cosas, podríamos preguntar, ¿cuál es el punto de partida de esa *segunda transformación* en la historia de la metafísica? La propuesta de Kant de sustituir la pretensión “trascendente” de la metafísica tradicional, que sobrepasa el ámbito de la experiencia posible, por la pretensión de una *filosofía trascendental* referida a las condiciones de posibilidad de la experiencia objetiva y de la ciencia empírica, es ese punto de partida. La idea revolucionaria en Kant es haber elaborado una *filosofía trascendental* crítico-reflexiva, complementaria de la experiencia en el sentido más amplio. Apel, de todos modos, advierte los déficits de la filosofía elaborada por Kant. No niega que Kant no se haya podido librar del punto de vista de la “metafísica dogmática”; no aplicó –como Hegel observó– la reflexión trascendental a la propia empresa cognoscitiva de una crítica de la razón; hipostasió el sujeto cognoscitivo trascendental y sus relaciones, tanto con la *cosa en sí* como con el *mundo fenoménico*. La *intersubjetividad* de todo pensamiento tampoco fue reconocida y mucho menos las *mediaciones lingüísticas* contenidas en la relación *sujeto-objeto*. Tampoco tuvo en consideración los fenómenos del “espíritu objetivo” –descubiertos por Hegel– como constitutivos del mundo social y de una filosofía trascendental de las ciencias del espíritu y la sociedad. Por último, tampoco pudo proveer a la ética de una *fundamentación última filosófico-trascendental*¹².

Lo que se prepone Apel es radicalizar la filosofía trascendental y, para ello, es necesaria una nueva transformación de la metafí-

¹¹ Apel, K.-O., *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis, 2002, p. 28.

¹² *Ibid.* pp. 29-30.

sica. Esa transformación ya se encuentra en la obra de Charles Peirce, quien fue el que primero advirtió la necesidad de dos transformaciones complementarias de la metafísica tradicional. Una metafísica hipotético-falibilista que presupone una transformación de la lógica trascendental de Kant en una lógica semiótica y normativa de la investigación. Para Peirce, todo intento cognoscitivo tiene que interpretar lo dado como un signo. A su vez, todo intento de interpretar un signo conduce a un signo necesitado de interpretación. De ahí la máxima de Peirce: *signs about signs about signs, etc.* Sin embargo, para Peirce la realidad no se diluye en signos. Existe la *tridimensionalidad de la función signica* donde el signo es acompañado por lo real significado por él (*mundo*) y el *intérprete* de los signos –para decirlo con mayor precisión, una *ilimitada comunidad de interpretación* (real e ideal), contrafácticamente anticipada–. Según el planteo de Apel, es preciso identificar a la *verdad* con el insuperable consenso interpretativo de la comunidad de interpretación¹³. Esos son los rasgos generales de una *semiótica trascendental* que puede ocupar hoy el lugar de una *filosofía primera*. Para lograr una mejor comprensión de la posición de Apel, será necesario desplegar algunas aclaraciones previas para poner en contexto su pensamiento. Será preciso detenernos en ciertos detalles históricos de la tradición de la filosofía analítica del lenguaje. Aclaremos que desarrollaremos el despliegue histórico que Apel propone y, si bien no acordamos con todos y cada uno de sus argumentos, no serán problematizados aquí. Lo que pretendemos es contrastar la concepción de Apel respecto a la semiótica trascendental con la propuesta de Tugendhat sobre la antropología filosófica en torno al problema de la filosofía primera.

¹³ Tendemos a considerar por nuestra parte que sostener que la verdad se asocia al “consenso interpretativo de los hablantes” es un poco confuso. El valor veritativo se vincula con el significado de las oraciones elementales (Frege), o con el significado de cada unidad atómica que constituye una oración (Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1984), pero no con el consenso de la comunidad de hablantes. Sin embargo, quizás Apel no se refiera a esto. Es posible que, teniendo en cuenta que el lenguaje humano se encuentra orientado por convenciones lingüísticas porque somos nosotros quienes arbitrariamente le hemos concedido un significado específico a cada palabra, el valor veritativo se asocie a ese consenso de los hablantes. De todos modos, es conocida la poca afinidad de Apel con el semanticismo lógico (y que no compartimos). Baste aclarar que aquí solo trazaremos los lineamientos generales de la posición de Apel –más que un estudio crítico– porque pretendemos llegar hacia otro lugar.

II.1. La filosofía del lenguaje. Un repaso histórico

Uno de los fundadores de la tradición, Gottlob Frege, establece una clara demarcación: por una parte, la problemática del *sentido*, del *significado*, y de la *verdad*; por otra, la de la *fuerza* de las expresiones en las *situaciones de comunicación* que se hace efectiva en el ámbito psico-social. La indicación de la *fuerza* intencional no pertenece, según Frege, al *sentido* en cuanto *pensamiento* de una oración. El *contenido proposicional* puede ser idéntico para las oraciones afirmativas y para las interrogativas. Apel agrega que Frege no solo hizo abstracción de la “fuerza” psicosocial de la expresión de las oraciones, sino que además excluye “toda expresión semántico-convencional y sintáctica de una intención subjetiva”¹⁴. De este modo, las oraciones no se entienden como expresiones comunicativas de un sentido intencional –como ocurre en el lenguaje natural–, sino de manera *objetivista*, es decir, como expresiones de *funciones matemáticas*.

El primer Wittgenstein, partiendo de una concepción del lenguaje semejante, entendió a las oraciones bajo el presupuesto de la forma lógico-matemática del lenguaje y de la referencia a objetos o estados de cosas. La comunicación solo podía entenderse como una codificación, transformación y decodificación de intenciones de sentido privadas y prelingüísticas que aparecen sobre la base de la estructura de la *sintaxis* y la *semántica lógica* de los lenguajes, que son independientes de la comunicación. En el primer Wittgenstein se conjugan, según Apel, el “solipsismo” y el “realismo puro”. De esta manera, la comunicación sería innecesaria para la comprensión del sujeto y del mundo.

Apel no solo se refiere a los autores de la tradición analítica, sino que también retoma a los fundadores del pragmatismo norteamericano. Charles Morris parte de una *semiótica tridimensional* que, además de la *sintáctica* y la *semántica* de los signos, comprende una *pragmática* donde se tematiza la aplicación de los signos por parte del emisor y del receptor de los signos en un contexto situacional. *Sintáctica*, *semántica* y *pragmática*, en tanto *ciencias empíricas* de los signos, deben desarrollarse en cuanto que *ciencias*

¹⁴ Apel, K.-O., *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto, pp. 282-283.

formales-constructivas.

El *paradigma clásico de la filosofía del lenguaje* encuentra la relevancia del *logos* en el lenguaje humano. Tanto en la ciencia como en la filosofía se trata la función expositiva o representativa de las proposiciones de las oraciones proposicionales portadoras de valores veritativos. Sin embargo, también es preciso contemplar la dimensión del uso comunicativo del lenguaje por parte de los hombres en tanto que hablantes y oyentes. Esa dimensión, que a partir de Morris se denomina *pragmática*, posee una relevancia notable dentro del esquema de Apel¹⁵.

Este paradigma clásico, no solo ha sido cuestionado por la filosofía del lenguaje, sino por la propia filosofía analítica de lenguaje y por la filosofía de la ciencia. Se habla del “pragmatic turn” al interior del “linguistic turn” de la filosofía analítica del lenguaje, para referirse a la “ordinary language philosophy” que se orienta por el *uso del lenguaje* y que fue introducida primariamente por el último Wittgenstein y por la *teoría de los actos de habla* fundada por Austin. La orientación que debe tomar la filosofía del lenguaje, según el punto de vista de Apel, debe dirigirse hacia una ampliación pragmáticamente integrada del concepto de la semántica lingüística. En palabras de Apel: “no renuncia a la relevancia del *logos semántico del lenguaje* como *condición de posibilidad del sentido intersubjetivamente válido*, sino que lo transfiere a un *paradigma ampliado del logos semántico*”¹⁶.

Habiéndonos detenido en el análisis de los lineamientos generales del paradigma clásico de la filosofía del lenguaje, estamos en condiciones de detenernos en el paradigma que más le interesa a Apel.

II.2. La teoría de los actos de habla desde el punto de vista pragmático trascendental

Peirce entiende –como así también Morris– que la *semiosis* es una *relación triádica* compuesta por el *objeto real* del conocimiento,

¹⁵ *Ibid.*, p. 282ss.

¹⁶ *Ibid.*, p. 292.

el signo que transmite el conocimiento de algo como algo, y el *usuario del signo* o *intérprete* en cuanto sujeto de conocimiento simbólicamente mediado. Este último debe pertenecer en principio a una comunidad potencialmente ilimitada de comunicación y actúa como el sujeto trascendental del verdadero conocimiento. La semántica de la ciencia y de la filosofía no reconoce esta tridimensionalidad de la semiosis. Allí se dirige la crítica de Apel¹⁷.

Al ingresar en la dimensión pragmática de la semiosis, es decir, en el empleo y utilización de los signos por un sujeto humano, entra en juego la *intencionalidad del sentido*. Como puede deducirse, Apel cree conveniente excluir metódicamente la posibilidad de, "...entender las intenciones de sentido subjetivas de acciones humanas como objetos de la referencia semántica..."¹⁸. Esto es consecuencia, prosigue, de que la comprensión de las intenciones de sentido ajenas presupone la autocomprensión de las propias intenciones de sentido. Ahora bien, ¿de ello se sigue un necesario desprendimiento de la semántica? Todo lo contrario. Si nos es posible comprender las intenciones de sentido –y agregamos, cualquier tipo de expresión con sentido– es porque somos *hablantes competentes* y les otorgamos un significado específico a cada expresión (o intención).

Apel ha reconocido la importancia de la *teoría de los actos de habla* propuesta por Austin y Searle debido a que se refiere a la *expresión de las oraciones en situaciones concretas de comunicación*¹⁹. La teoría de los actos de habla, por otro lado, tiene la capacidad de dar cuenta de las intenciones de los hablantes. El sentido del acto de habla se constituye en dependencia de la situación y no

¹⁷ Apel también critica la tesis de Tarski según la cual el lenguaje natural es inapropiado para la filosofía. Este punto también es discutible y para abordarlo con seriedad sería necesario un artículo aparte, pero este tipo de problemas no son centrales en el presente trabajo.

¹⁸ *Ibid.* p. 296. En otro trabajo Apel ha abordado la problemática de la intencionalidad. Allí plantea la prioridad del paradigma del lenguaje por sobre el de la conciencia y, como hemos tratado en otra parte (Dottori, A., *La ontología de lo social. Una aproximación a partir de John Searle*), ese tratamiento nos parece adecuado. Sin embargo, plantear la exclusión de la lógica semántica a la hora de comprender el problema de la intencionalidad (como así de cualquier problema referido al lenguaje), nos parece altamente insatisfactorio. Apel parece olvidar que las palabras –y las oraciones elementales– poseen un significado. El artículo de Apel al que me refiero es "¿Es la intencionalidad más fundamental que el significado lingüístico? Argumentos semántico-trascendentales contra el retorno de Searle al intencionalismo semántico de la filosofía de la conciencia": en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, pp. 91-132.

¹⁹ *Ibid.* p. 298.

está estipulado previamente con base en convenciones lingüísticas con sentido intersubjetivamente válido. Se trata como vemos, de una teoría estrictamente *pragmática* más que semántica. Lo que Apel pretende es rescatar la dimensión del sentido lingüístico revestida de *significado pragmático*, incluyendo al mismo tiempo, el carácter *semántico convencional*. Según Apel, la teoría de los actos de habla solo puede ser ponderada a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje, comprendida dentro del marco de una *semiótica trascendental*.

En consonancia con Searle²⁰ y Habermas²¹, Apel sostiene que las oraciones del lenguaje natural –el único lenguaje que a Apel le interesa analizar–, poseen una doble estructura *performativo-proposicional*: sintáctica y semántica. De este modo, el *logos semántico* del lenguaje natural no puede ser definido satisfactoriamente por el *logos proposicional* sino por medio de la estructura de complementariedad del *significado proposicional* y del *significado performativo*²². En palabras de Apel, “...la estructura complementaria, *performativo proposicional*, muestra también que las dos funciones comunicativas del lenguaje pueden muy bien ser expresadas por medio de ‘símbolos’ lingüísticos, y no por medio de meros ‘síntomas’ o ‘señales’... Se insinúa más bien, por el contrario, la sospecha de que la *estructura doble, o de complementariedad*, es la que constituye precisamente la *relevancia del logos en el lenguaje humano*”²³.

A partir de este planteo, Apel pretende ampliar el concepto de la semántica, o del *logos semántico* del lenguaje. Sin embargo, Apel da un paso más para aclarar que esta ampliación de la semántica solo puede producirse en el marco de una *pragmática trascendental del lenguaje*²⁴. Una oración de la forma, “yo afirmo (por este medio)

²⁰ Searle, J., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

²¹ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp Verlag, 1981. Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp Verlag, 1981.

²² *Ibid.* pp. 308-309.

²³ *Ibid.* p. 309.

²⁴ Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie, Vol. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp Verlag, 1973; *Transformation der Philosophie, Vol. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp Verlag, 1976; *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto, 1994; *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis, 2002;

que *p*”, no plantea únicamente una *pretensión de verdad*, sino también una *pretensión de rectitud normativa éticamente relevante*. Si la pretensión de verdad se dirige a la proposición; la pretensión de rectitud normativa se dirige a la función *apelativa* de los actos comunicativos. La sentencia podría ser pronunciada explícitamente de la forma, “yo te (o les) exijo con respecto a *que p*, que aceptes (o discutas con argumentos) la pretensión de verdad de mi afirmación *que p*”. En el mismo acto el hablante también se obliga a su vez a fundamentar –siempre que sea requerido– la pretensión de verdad de su afirmación mediante argumentos. Por otra parte, en la oración “yo afirmo (por este medio) *que p*” se plantea –o reclama– una *pretensión de sinceridad o de veracidad*.

Estas tres pretensiones de validez universal del discurso (*logos*) –la pretensión de *verdad* intersubjetivamente válida; la pretensión de *rectitud normativa*; la pretensión de *veracidad o sinceridad*–, son necesarias e irrebases, es decir, no se pueden impugnar en el discurso sin caer en *autocontradicción performativa*. Por ello, Apel las denomina *pragmático trascendentales*²⁵. Sin embargo, existe una cuarta pretensión de validez aun más fundamental: se trata de la pretensión igualmente universal del discurso a la *identidad intersubjetiva del sentido válido*. Esta última es más fundamental porque actúa como la condición de posibilidad de la otras tres. Es este “logos semántico” –que no se restringe a la semántica referencial– el fundamento de la *relevancia del logos en el lenguaje humano*.

III. Consideraciones finales

Nuestro problema a resolver a lo largo del presente trabajo ha sido el de la pregunta más fundamental que podemos plantearnos los seres humanos. Para ello hemos dado cuenta de la posición de Tugendhat respecto a la *antropología filosófica*, y de Apel sobre la *semiótica trascendental*. *Prima facie*, pareciera que se trata de dos

Paradigmas de filosofía primera, Buenos Aires: Prometeo, 2013.

²⁵ *Ibid.* p. 314.

preguntas distintas; mientras una refiere al *hombre*, la otra al lenguaje (o *logos*) humano. Pero tras considerar ambas posiciones, ¿es posible sostener que las argumentaciones tanto de Tugendhat como de Apel discurren hacia lugares *distintos*? Aquí sostendremos que no. Cuando Tugendhat retoma la pregunta kantiana, “¿qué es el hombre?” sabe que esa pregunta no puede divorciarse de esta otra pregunta, ¿qué es el lenguaje (o *logos*) humano?

Nuestra tesis consiste en aclarar que ambos autores, que parten de preguntas distintas, terminan aclarando el único *mismo problema fundamental*. Ambos parten del *logos* humano y de aquello que Dummett denomina el *axioma fundamental de la filosofía analítica*: “la única vía hacia el análisis del pensamiento se dirige a través del análisis del lenguaje”²⁶. Tugendhat y Apel son filósofos del lenguaje y si bien el primero se encuentra más cercano a la filosofía analítica del lenguaje y el segundo a la semiótica, ambos *parten del análisis del lenguaje*. La posición de Tugendhat respecto a la antropología filosófica no se deriva de Kant–Cassirer. Tugendhat proviene de la tradición analítica de la filosofía del lenguaje (y también de la continental), es decir, no es ajeno a la noción de “forma de vida” del Wittgenstein tardío ni de la noción de “mundo de la vida” del Husserl maduro, o de “mundo” en Heidegger²⁷. Tugendhat no concibe al hombre en los términos en que Cassirer lo hacía. El ser humano se encuentra *siempre ya* integrado al mundo, atravesado por la historia e inserto en un contexto semántico particular. Si bien la pregunta fundamental de Tugendhat es “¿qué es el hombre?”, el punto que le interesa tematizar es la comprensión humana y la *única manera* de resolver ese problema es considerando el *logos* del lenguaje humano. Aquí nos encontramos en el mismo lugar que Apel. Ambos autores han tomado distintos caminos, pero han abordado *las mismas problemáticas*. Ambos han destacado la relevancia (irrebasable) de nuestro lenguaje orientado por convenciones.

²⁶ Dummett, M., *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 128.

²⁷ Cf., al respecto su tesis de habilitación, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín: De Gruyter, 1967.

Referencias Bibliográficas

1. Apel, K.-O. (1973) *Transformation der Philosophie, : Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Vol. 1* Fráncfort d.M.: Suhrkamp Verlag.
2. Apel, K.-O. (1976) *Transformation der Philosophie, : Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Vol. 2* Fráncfort d.M.: Suhrkamp Verlag.
3. Apel, K.-O. (1994) *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Alma-gesto.
4. Apel, K.-O. (2002) *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis.
5. Apel, K.-O. (2013) *Paradigmas de filosofía primera*, Buenos Aires: Prometeo.
6. Aristóteles (1994) *Metafísica*, Madrid: Gredos.
7. Aristóteles (2007) *Ética Nicomáquea*, Madrid: Gredos.
8. Aristóteles (2007) *Política*, Madrid: Gredos.
9. Austin, J. (1962) *How to do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press.
10. Davidson, D. (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
11. Dottori, A. (2015) *La ontología de lo social. Una aproximación a partir de John Searle*, La Plata: UNLP.
12. Dummett, M. (1994) *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
13. Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp Verlag.
14. Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp Verlag.
15. Kant, I. (2000) *Lógica*, Madrid: Akal.
16. Kant, I. (2014) *Antropología en sentido pragmático*, México: FCE.
17. Platón (2015) *República*, Madrid: Gredos.
18. Searle, J. (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173438>
19. Tomasello, M. (1999) *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.
20. Tomasello, M. (2009) *Why We Cooperate*, Cambridge: The MIT Press,. <https://doi.org/10.7551/mitpress/8470.001.0001>

21. Tomasello, M. (2010) *Origins of Human Communication*, Cambridge: The MIT Press.
22. Tugendhat, E. (1967) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín: De Gruyter,.
<https://doi.org/10.1515/9783111523071>
23. Tugendhat, E. (2002) *Problemas*, Barcelona: Gedisa.
24. Tugendhat, E. (2008) *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa.

Recibido: 09/03/2018

Aceptado: 23/11/2019