¿KANT O FICHTE? SOBRE EL PUNTO DE PARTIDA DE LA TRANSFORMACIÓN PRAGMÁTICO-LINGÜÍSTICA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

*Alberto Mario Damiani **

Karl-Otto Apel ha propuesto hace algunas décadas una transformación pragmático lingüística de la filosofía trascendental. En su versión originaria, esta transformación toma como punto de partida la filosofía de Immanuel Kant, se desarrolla atendiendo al pragmaticismo semiótico de Charles S. Peirce y concluye en la pragmática trascendental. Posteriormente, sin embargo, hay quienes han sostenido, con intenciones diversas, que el punto de partida de esta transformación se encuentra, en realidad, en la filosofía de Johann G. Fichte. Vittorio Hösle, por ejemplo, ha interpretado la pragmática trascendental como un “fichteanismo de la intersubjetividad”; Audun Øfsti ha asimilado el saber performativo de los presupuestos pragmáticos con la “intuición intelectual” de Fichte; Geert Keil ha utilizado esta asimilación para objetar el argumento de la fundamentación última pragmático trascendental.

El propósito de este trabajo consiste en determinar si el recurso a la noción fichteana de intuición intelectual permite aclarar la naturaleza del saber implícito que el interlocutor discursivo tiene de las condiciones de sentido de sus actos de habla. Para cumplir con ese propósito, el trabajo comienza por presentar la mencionada asociación de la pragmática trascendental con algunas tesis de Fichte (1). Luego se examina una crítica permitida por esta asociación (2). Por último, se intenta aclarar la naturaleza del saber performativo implícito mediante una reflexión estricta sobre alguno de los actos de habla que componen esa crítica (3).

* Investigador Adjunto del CONICET. Profesor Titular de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Rosario. Dirección electrónica: damial@filo.uba.ar

1.

La tarea de elaborar una recepción crítica y un uso productivo de los conceptos heredados de la tradición filosófica no es fácil. Por ello, muchos intentos de encontrar una conexión entre la problemática de la filosofía trascendental clásica y la discusión contemporánea referente a la dimensión pragmática de los actos de habla parecen resultar un tanto unilaterales. En algunos casos, esta unilateralidad consiste en mantener el punto de vista de la tradicional filosofía de la conciencia y, por ello, no poder valorar realmente el potencial que tiene el nuevo instrumental lingüístico de la filosofía contemporánea para elaborar problemas filosóficos. En otros casos, la unilateralidad consiste en suponer acríticamente que el uso de ese instrumental es suficiente para disolver la pregunta trascendental por las condiciones de posibilidad del conocimiento como un problema metafísico superado por la perspectiva de la filosofía contemporánea. Como ejemplo de estos intentos unilaterales puede mencionarse, en primer lugar, la propuesta de Dieter Henrich de rehabilitar la doctrina fichteana de la autoconciencia mediante el uso del vocabulario de la filosofía analítica¹, en segundo lugar, las objeciones que Ernst Tugendhat formula contra esta propuesta desde la perspectiva de la teoría de los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein², en tercer lugar, el llamado de Peter Baumanns a retornar a la perspectiva de la doctrina fichteana motivado por el sorprendente reproche de positivismo que dirige a la teoría de los actos de habla³, y por último, la propuesta de Wilhelm Lütterfelds de identificar la

¹ Véase Dieter Henrich, “Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie”, en: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. I, Tübingen, Mohr, 1970, pp. 257 y ss.

² Véase Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, pp. 50-67. Dieter Henrich responde a estas objeciones en “Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewusstsein”, en C. Bellut, U. Müller-Schöll (Hrsg.), *Mensch und Moderne*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1989.

³ Véase Peter Baumanns, “Von der Theorie der Sprechakte zu Fichtes Wissenschaftslehre”, en K. Hammacher (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*. Hamburg, Meiner, 1981, pp. 171-189. En el mismo volumen, véase también el trabajo de Wolfgang H. Schrader,

problemática de la fundamentación de la *Doctrina de la ciencia* con la de la pragmática trascendental para criticar ambas desde la perspectiva del racionalismo crítico⁴. A mi juicio, el déficit común a todos estos intentos consiste en que no logran comprender conjuntamente los dos elementos siguientes: por un lado, el sentido de la pregunta trascendental por las condiciones de posibilidad y, por el otro, la necesidad del giro pragmático-lingüístico de la filosofía contemporánea. Por ello, estos intentos se ven obligados a renunciar, o bien al sentido de esa pregunta, o bien a la realización de ese giro.

Afortunadamente, frente a estos intentos unilaterales, otras propuestas han podido reconocer correctamente, por un lado, el nivel trascendental en que se plantea la pregunta por las condiciones de posibilidad y, por el otro, el hecho que esta pregunta ya no puede formularse en los términos de la moderna filosofía de la conciencia. Bajo las condiciones del actual giro pragmático-lingüístico, Apel ha propuesto una transformación de la filosofía trascendental clásica que supera los intentos unilaterales mencionados mediante la formulación de una pragmática trascendental. Aunque esta propuesta fue concebida *originariamente* como una transformación semiótica de la filosofía de Kant⁵, fueron reconocidas, desde ese entonces y con intenciones diversas, “sorprendentes” semejanzas entre la pragmática trascendental y la filosofía de Fichte.

En su trabajo “La pragmática trascendental como fichteanismo de la intersubjetividad”, Vittorio Hösle sostuvo que las propuestas de Apel y Fichte comparten una estructura conceptual común y pueden ser comprendidas como casos de una única forma fundamental del

“Überlegungen zur sprachanalytischen und transzendentalphilosophischen Ich-Theorie”, cit., pp. 107-117.

⁴ Véase Wilhelm Lütterfelds, “Fichtes transzendente Erfahrungserklärung und die Kritik der Letztbegründung bei H. Albert”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 84, 1977, pp. 293-317. Del mismo autor, véase también *Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz*, Stuttgart, Klett-Clotta, 1989, pp. 172-193.

⁵ Véase, por ejemplo, Karl-Otto Apel, “Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der transzendentalen Logik”, en id., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, vol. II, pp. 157-177.

pensamiento filosófico⁶. Mediante la comparación de estas dos propuestas, Höhle se propone dirigir contra la pragmática trascendental una reformulación de las críticas de Hegel a Fichte y defender una nueva versión de idealismo objetivo.

Höhle admite que la propuesta fichteana de autofundamentación reflexiva del pensamiento no ha influido directamente en la idea de una fundamentación pragmáticotranscendental propuesta por Apel. Sin embargo, sostiene que pueden encontrarse algunas semejanzas entre ambas propuestas. Ambas afirman la especificidad de la fundamentación filosófica. La misma consiste en un procedimiento reflexivo sobre los presupuestos de sentido necesarios de toda proposición posible. Por ello, ambas propuestas distinguen claramente la fundamentación filosófica del procedimiento deductivo propio de las ciencias particulares. Las consecuencias de estas ciencias sólo pueden ser hipotéticas, porque dependen de la postulada verdad de las premisas. La filosofía, en cambio, pretende explicitar y probar un saber por principio incuestionable sobre las condiciones de sentido de toda contrastación posible de hipótesis. Ambas propuestas filosóficas sostienen, por tanto, que la alternativa disponible al procedimiento deductivo de fundamentación consiste en la reflexión sobre las condiciones de sentido del pensamiento. La filosofía trascendental lograría así sacar a la luz el marco implícito irrebalsable de todo posible pensamiento con sentido.

Höhle también encuentra alguna semejanza entre fichteanismo y pragmática trascendental en la característica que distingue a los principios de la filosofía trascendental. En ambos casos se trataría de cierta correspondencia entre forma y contenido. Esta correspondencia, que según Fichte es una característica esencial del principio de su *Doctrina de la ciencia*, puede encontrarse en las condiciones trascendentales de la argumentación, cuyo contenido se encuentra presupuesto en toda posible afirmación con sentido. Por último, el reconocimiento del carácter irrebalsable del pensamiento racional conduce a ambas formas de filosofía trascendental a

⁶ Véase Vittorio Höhle, "Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40, 1986, pp. 235-252. Véase también del mismo autor, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, 3, Auflage, München, Beck, 1997.

un rechazo del postulado kantiano de una cosa en sí por principio incognoscible. En ambas propuestas el fundamento de este rechazo es una crítica del sentido que podría formularse del siguiente modo. Quien, por un lado, quiera afirmar la diferencia entre el modo en que los seres humanos piensan necesariamente la realidad y una presunta constitución de esa realidad independiente de ese modo y, por otro lado, quiera a la vez postular como incognoscible esa constitución, olvida justamente que sus acciones de diferenciar y de postular son pensamientos humanos.

Höslé reconoce que a pesar de estas semejanzas, la doctrina fichteana y la pragmática trascendental se distinguen por varios motivos, entre los que pueden señalarse los siguientes. La pragmática trascendental habría encontrado un claro criterio para determinar la irrebasabilidad de un presupuesto de la argumentación. Dicho criterio consiste en que no puede ser negado sin cometer autocontradicción performativa y no puede ser deducido sin cometer círculo lógico. Este criterio supone el claro reconocimiento de la diferencia entre las partes proposicional y performativa de los actos de habla, reconocimiento que se encuentra más allá de la formulación fichteana del principio de la filosofía trascendental. En esta formulación, el pasaje de la identidad lógica “ $A=A$ ” a la identidad trascendental “ $Yo=Yo$ ” parece ser posible dentro del nivel proposicional. Por ello en la filosofía fichteana no puede ser reconocida claramente una contradicción entre lo afirmado en este nivel proposicional y los presupuestos del acto de afirmarlo, contenidos en el nivel performativo. La diferencia más notoria de ambas propuestas se encuentra en la concepción que cada una tiene de la instancia última de validez racional. Mientras Fichte la concibe, a la manera de la filosofía de la conciencia moderna, como un yo trascendental, la transformación pragmático lingüística de la filosofía trascendental la concibe como una comunidad ideal de argumentación por principio ilimitada. Por las mencionadas semejanzas y diferencias entre la doctrina fichteana y la pragmática trascendental, Höslé identifica a esta última como un “fichteanismo de la intersubjetividad”.

Lejos de la intención polémica de Höslé, Audun Øfsti ha encontrado que tanto Fichte como la pragmática trascendental identifican el conocimiento trascendental con una elaboración reflexiva de un saber

preformativo implícito⁷. En el contexto de una discusión sobre el concepto de un lenguaje completo, Øfsti se pregunta en qué medida el agente sabe lo que hace. Al responder esta pregunta, Øfsti destaca la sorprendente actualidad del concepto fichteano de una intuición intelectual. Fichte define esta intuición del siguiente modo: “Ella es la conciencia inmediata de que yo actúo y de qué es lo que hago: ella es aquello mediante lo cual yo sé algo, porque yo lo hago”⁸.

Øfsti presenta la actualidad de este concepto de Fichte en relación a la tesis praxeológica de un saber performativo de la acción (*performatives Handlungswissen*), esto es un saber implícito, no siempre lingüísticamente articulado, que el agente, al actuar, tiene sobre su propia acción⁹. Normalmente permanece este saber como una precomprensión implícita de la situación, y el agente no necesita expresarlo de forma verbal articulada y explícita para realizar su acción. Este saber preexiste en las formas de las situaciones y en las formas de la praxis, antes de que sea explicitado verbalmente mediante el lenguaje articulado. Øfsti conecta entonces esta interpretación praxeológica del saber performativo al concepto fichteano de intuición intelectual, esto es, de la autoconciencia inmediata de un agente y con ello elabora una interesante contribución a la teoría de los actos de habla.

No es este el lugar para presentar una reconstrucción completa de la mencionada contribución. Baste aquí indicar brevemente la función que cumple en ella la analogía señalada por Øfsti entre la idea fichteana de intuición intelectual y el saber performativo. Para considerar a una acción

⁷ Véase Audun Øfsti, *Abwandlungen. Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994, pp. 69, 70, 80.

⁸ “Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn, daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue” (Johann G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth/H. Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983, Vol. I/4, p. 216. Véase también. pp. 218, 225, 228 y Vol. II/6, p. 171).

⁹ Sobre esta tesis praxeológica, véase Jakob Meløe, “The Agent and His World”, en Gunnar Skirbekk (Hrsg.), *Praxeology. An Anthology*, Oslo/Bergen, 1983, pp. 13-30; id., “Über Sprachspiele und Übersetzungen“, en *Die pragmatische Wende*, hg. v. D. Böhler/T. Nordenstam/G. Skirbekk, Frankfurt a. M., Surkamp, 1986, pp. 113-130.

como intencional debe suponerse que el actor puede comprenderla no sólo implícitamente, sino también explícitamente. Esto significa que el saber que el actor tiene de su acción puede presentarse en dos niveles. El primero es el de la precomprensión implícita que tiene el actor respecto de lo que hace. El segundo es el nivel de la explícita descripción de su acción. Estos niveles inseparables, pueden denominarse respectivamente el nivel del actor y el nivel del observador y pueden presentarse en términos de la teoría de los actos de habla. En el primer nivel, el uso de un verbo performativo en primera persona del singular permite *realizar* un acto de habla al decir, por ejemplo: “Yo te prometo que p”. En el segundo nivel, el uso del mismo verbo, pero en otra persona y/o en otro tiempo, permite describir ese acto de habla al decir, por ejemplo: “Él le promete a ella que p”, “Yo te prometí que p”, etc.

En términos de Øfsti, cada acción lingüística posee una “doble estructura doble” (*doppelte Doppelstruktur*). Por un lado se encuentra la doble estructura del habla, presentada por Jürgen Habermas, consistente en las partes performativa y proposicional de los actos de habla. En nuestro primer ejemplo “Yo te prometo que” es la parte performativa y “p” la parte proposicional¹⁰. Esta parte contiene la dimensión locucionaria del acto de habla y se refiere a los objetos sobre los que habla el hablante, mientras que la parte performativa determina la fuerza ilocucionaria del mismo acto y se refiere a los interlocutores con los que el hablante habla sobre esos objetos. La parte performativa contiene un saber performativo, esto es, un saber que no trata sobre ningún objeto tematizado por el habla (*know that*), sino sobre *cómo* puede y debe realizarse un determinado acto de habla (*know how*). Según Øfsti esta doble estructura del habla no presenta integralmente la competencia lingüística y por ello debe ser completada con otra doble estructura, cuya primera parte es la mencionada estructura performativa-

¹⁰ Véase Jürgen Habermas, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, en J. Habermas und N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, pp. 101-141; Jürgen Habermas, “Was heißt Universalpragmatik”, en K.-O. Apel (Hrsg.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, pp. 174-272; id., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, Vol. I, Cap. III.

proposicional y cuya segunda parte es la posibilidad que el hablante tiene de describir acciones en tercera persona o en otros tiempos verbales distintos del presente del indicativo. La capacidad de *conjuguar* verbos performativos le permite al agente ir más allá de la precomprensión implícita de las propias acciones, considerar sus acciones desde la perspectiva de la tercera persona y asumir la responsabilidad por sus propias acciones pasadas. Esta capacidad lo remite al agente a las dimensiones intersubjetiva y temporal de su acción.

Por ello Øfsti, a la vez que reconoce en la concepción fichteana de la intuición intelectual un reconocimiento parcial del saber performativo, exige completarla mediante una consideración filosófica de las conjugaciones de los verbos performativos en los distintos tiempos y personas. El fundamento de esta exigencia es presentado del siguiente modo: “Un sujeto que pudiese emplear frases verbales sólo performativamente (en la primera persona del presente), que *sólo* fuese capaz de la intuición intelectual en el sentido de Fichte, tal sujeto no sería en realidad un sujeto que ‘sabe lo que hace’”¹¹.

2.

Habiendo presentado brevemente dos modos en que las ideas de Fichte han sido asociadas a la pragmática trascendental de un modo productivo y no unilateral, quisiera ahora señalar que esta asociación ha dado lugar a un malentendido que sólo puede disiparse si se vuelve a considerar a la filosofía de Kant como el punto de partida de la transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental. El malentendido al que me refiero se encuentra en algunos escritos de Geert Keil¹². El contexto del argumento de Keil es una crítica que dirige a la tesis

¹¹ Audun Øfsti, *Abwandlungen. Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*, cit., p. 78. También Apel ha advertido que es necesario complementar la concepción fichteana con la teoría de los actos de habla. Véase Karl-Otto Apel, “Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion”, en Wolfgang Kuhlmann (Hrsg.), *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, pp. 63-78, esp. p. 69.

¹² Véase Geert Keil, “Gibt es ein infallibles performatives Handlungswissen?”, en Boe S. / Molander B., (Hrsg.): *I Forste: Andre Og tredje person (Festschrift für A. Øfsti)*,

de Georg H. von Wright¹³, según la cual el agente goza de un acceso especial a los cambios del mundo corporal que produce mediante su acción intencional. Keil sigue a Øfsti al asociar ese acceso a la mencionada tesis fichteana de la intuición intelectual y a la tesis pragmático-trascendental de un saber performativo infalible. Según Keil, esta última tesis resulta cuestionable por dos razones. La primera es que el intento de realizar una acción performativa puede fallar inadvertidamente porque la presunción de que se han satisfecho las condiciones para su realización se basa en parte en comprobaciones empíricas. La segunda razón es que la realización de una acción performativa está unida a las operaciones corporales del hablante y sus consecuencias y que él no está en una situación epistémica privilegiada para verificarlas¹⁴.

En malentendido al que me refiero consiste en suponer que el saber performativo al que hace referencia la pragmática trascendental es algo así como la mera autocomprensión empírica que un hablante tiene de sus propias intenciones de significado. Este supuesto parece avalado por la asociación propuesta por Øfsti entre el saber performativo del que habla la pragmática trascendental y noción fichteana de intuición intelectual, según la cual “yo sé algo, porque yo lo hago”. A fin de superar el malentendido mencionado puede resultar útil considerar lo siguiente. Si se pretende ir más allá de un tratamiento empírico de los actos de habla, esto es, si se pretende reconocer la *dimensión trascendental* del saber performativo que contienen, no es aconsejable que nuestra atención se centre en los casos de intenciones fallidas de actos de habla (como el caso mencionado por Keil de un astronauta que se olvida de prender un micrófono)¹⁵. Ello no es aconsejable porque mientras esos casos se consideran desde el punto de vista de un observador, la mencionada dimensión sólo la podemos reconocer mediante

Trondheim, 1999, pp. 211-221; id., *Handeln und Verursachen*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2000, pp. 417-430.

¹³ Georg H. von Wright, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt a. M., Athenäum Verl., 1974.

¹⁴ Geert Keil, *Handeln und Verursachen*, cit., p. 423.

¹⁵ *Ibid.*, p. 424, n. 37.

una *reflexión estricta* desde la perspectiva del participante¹⁶. Entonces, para reconocer la dimensión trascendental mediante ese tipo de reflexión debemos atender a *la parte performativa de las acciones lingüísticas realizadas por mismo el teórico de la acción*. Nuestra atención se concentra allí cuando nos preguntamos por la *fuerza ilocucionaria* de una de las oraciones de Keil mencionadas, por ejemplo: “El intento de realizar una acción performativa puede fallar inadvertidamente”.

La pregunta es, entonces, qué tipo de acción lingüística es realizada por el hablante, en este caso, el escritor, mediante el uso de esta oración. Para poder comprender el significado de una oración, no basta con que el destinatario comprenda sus condiciones semánticoveritativas de la misma, sino que resulta necesario que también pueda determinar al menos tres cosas: la fuerza ilocucionaria del acto de habla mediante el cual esa oración es comunicada, la pretensión de validez que el hablante eleva prioritariamente para su discusión cuando realiza ese acto y las expectativas de resolución de dicha pretensión¹⁷.

Si no *supiéramos* si esa oración es una tesis, una confesión, una advertencia, o una predicción, ni tampoco *supiéramos* si se ofrece a la discusión como verdadera, moralmente correcta, o como una expresión sincera del hablante, ni tampoco *supiéramos* qué tipo de acción correspondiente espera el hablante del posible destinatario, entonces esa oración sería totalmente incomprensible. Ni los posibles destinatarios *ni el propio hablante* podrían comprender esa oración si no pudiesen determinar la fuerza ilocucionaria de la misma. Esa oración es comprensible sólo como un tipo *específico y determinado* de acto de habla, por ejemplo, como una tesis general afirmada, o como una predicción empírica, mediante las cuales el

¹⁶ Para un examen de esa perspectiva me permito remitir a Alberto Mario Damiani, “El participante como actor e interlocutor. Un examen ético-discursivo”, en *Cuadernos de ética*, 35, 2007, pp. 11-25.

¹⁷ Por ello, la teoría de los actos de habla permite superar la concepción semántica del significado del primer Wittgenstein. Véase Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-Philosophicus*. 4.024- 4.031. En id., *Schriften. Werkausgabe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, Vol.1; Karl-Otto. Apel, “Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik”, en *Archivio di Filosofia*, LV, 1987, S. 51-88.

hablante eleva prioritariamente una pretensión de verdad, o como una advertencia práctica, mediante la cual eleva prioritariamente una pretensión normativa, o como una confesión, mediante la cual eleva prioritariamente una pretensión de sinceridad subjetiva. Por ello, el saber sobre la dimensión performativa de las acciones lingüísticas propias y ajenas es una condición de sentido de la comunicación¹⁸.

Naturalmente uno puede equivocarse en la comprensión de las acciones lingüísticas, por ejemplo, uno puede tomar una advertencia sobre un peligro amenazante como si fuese una tesis teórica o la confesión de una convicción subjetiva del hablante. Pero estos posibles equívocos de la comunicación cotidiana pueden aclararse y superarse justamente mediante la continuación de esa comunicación. Por ello es necesario señalar aquí claramente que esos posibles equívocos no pueden alegarse como contraejemplos frente a la seguridad del saber performativo, porque ese saber es una condición de posibilidad de la misma aclaración y superación de los mencionados equívocos. Dicho claramente: si no dispusiéramos de un saber seguro sobre la fuerza ilocucionaria de nuestras acciones lingüísticas, sobre las pretensiones de validez que elevamos al realizarlas, sobre las expectativas de resolución de esas pretensiones, etc., no podríamos aclarar ni superar ningún equívoco; es más, no podríamos ni siquiera reconocer esos equívocos como tales. El descubrimiento de que nos hemos equivocado al interpretar una acción lingüística es no sólo condicionado sino también permitido por un saber performativo seguro.

En el marco de un diálogo cotidiano, dichos equívocos pueden aclararse y superarse si el destinatario de una acción lingüística, que no está seguro de haber comprendido correctamente la fuerza ilocucionaria de esa acción, *sencillamente le pregunta* al hablante por dicha fuerza ilocucionaria. Esta pregunta contiene, por cierto, la expectativa de que el hablante puede determinar esa fuerza; o, en otros términos, que él *sabe* lo que quiere decir cuando pronuncia, por ejemplo, la oración ya mencionada: “El intento de

¹⁸ Desde su nueva concepción intencionalista del significado, John Searle ha presentado esto como el carácter autogarantizante, “*self-guaranteeing*”, de las expresiones performativas. Véase John Searle, *Consciousness and Language*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2002, pp. 160 y ss.

realizar una acción performativa puede fallar inadvertidamente”¹⁹. En un marco hermenéutico es posible que no podamos preguntarle en persona al autor de un texto donde aparece esa oración por la fuerza ilocucionaria de la misma. En ese caso, sin embargo, el lector mismo debe reconstruir la presunta respuesta del autor mediante una interpretación adecuada de los documentos disponibles, a fin de poder comprender esa oración o bien como una tesis, o bien como una advertencia o bien como una confesión, etcétera²⁰. Tanto en el marco de un diálogo cotidiano como en el marco hermenéutico de la interpretación de un texto, el destinatario *le atribuye necesariamente* al hablante un saber performativo gracias al cual éste debe poder determinar con seguridad la fuerza ilocucionaria de su acto de habla, la pretensión de validez que eleva prioritariamente para ser discutida y las expectativas de resolución de esa pretensión. Sin la atribución de este saber performativo no hay en la expresión lingüística nada que pueda comprenderse, esto es, ella simplemente carece de sentido.

3.

Hemos visto que la noción fichteana de intuición intelectual es la de un sujeto que sabe lo que hace porque lo hace y que Øfsti presenta esta noción como una anticipación de la concepción pragmáticotranscendental del saber performativo infalible que el hablante tiene de sus actos de habla. Hemos visto también que esta manera de entender la naturaleza del mencionado saber puede conducir a un malentendido. Este malentendido consiste en suponer que la seguridad de ese saber puede ponerse en cuestión

¹⁹ La afirmación de esta expectativa no debe conducir, sin embargo, a la concepción meramente semántica de las expresiones performativas explícitas, que se propuso contra la teoría de los actos de habla de Austin. Sobre esto véase Günther Grewendorf, “Explizit performative Äußerungen und Feststellungen”, en ders. (Hrsg.): *Sprechaktttheorie und Semantik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, pp. 197-216. Respecto de la conexión entre expectativa, Presuposición y acción, véase: Konrad Ehrlich/Jochen Rehbein, “Erwarten”, en Dieter Wunderlich, (Hrsg.): *Linguistische Pragmatik*. Wiesbaden: Athenaion, 2. Auflage, 1975, pp. 99-114.

²⁰ Sobre este procedimiento hermenéutico de preguntas y respuestas, véase Robin G. Collingwood, *An Autobiography*, London, Oxford Univ. Press, 1939; Hans G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1960.

recurriendo al casos empíricos en que un hablante no realiza efectivamente una acción que intenta y cree estar realizando o al caso de un equívoco en el que un oyente interpreta incorrectamente un acto del hablante. Este malentendido lo hemos encontrado en la crítica de Keil. El mismo se produce cuando, siguiendo la formulación fichteana de la intuición intelectual no queda clara la diferencia entre un nivel trascendental y un nivel empírico. En el nivel empírico del habla es posible tanto que falle la intención ilocucionaria de un hablante como que se produzca un equívoco respecto de la misma. En el nivel trascendental encontramos un saber performativo, que nos permite como interlocutores discursivos, identificar y corregir las fallas y los equívocos. A mi juicio, esta confusión de niveles, que subyace a la crítica de Keil, puede superarse si se evita la referencia a la idea de intuición intelectual fichteana y se retorna a la concepción originaria de la pragmática trascendental, según la cual ella surge de una transformación pragmático-lingüística de la filosofía de Kant.

En el tema que nos ocupa, el punto de partida a transformar lo encontramos en la presentación kantiana de la apercepción trascendental: “El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones”²¹. Esta formulación kantiana de la autoconciencia permite identificar el nivel trascendental mucho mejor que la representación fichteana de la intuición intelectual y lo permite gracias al uso de *tres verbos*: deber, poder, acompañar. Gracias a la combinación de estos tres verbos podemos darnos cuenta que Kant se está refiriendo a *una condición de posibilidad* y no a un mero hecho de la conciencia empírica. No es este el lugar para presentar una reformulación de la apercepción kantiana que sea acorde al giro pragmático lingüístico de la filosofía contemporánea²². Quisiera aquí solamente señalar que para evitar la confusión de los niveles empírico y trascendental, la presentación del saber preformativo también debe utilizar tres verbos. Veamos esto un poco más de cerca.

Si uno dice que alguien *sabe* algo, uno quiere decir que esa persona *tiene de hecho* algún tipo de conocimiento. La afirmación “El señor x sabe que

²¹ KrV, B. 131-132.

²² He intentado presentar esa reformulación en mi tesis de habilitación: Alberto Mario Damiani, *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Habilitationsschrift, Freie Universität Berlin, Berlin, 2008.

el gato está sobre el felpudo” es una descripción de un estado de cosas fáctico. Esta descripción es verdadera, si el señor x tiene realmente ese conocimiento, por ejemplo, si él puede decir, dónde está el gato y puede explicar con buenas razones, cómo es que él sabe eso. Si el señor x sabe algo o no lo sabe, es, entonces, una pregunta meramente empírica, que sólo puede responderse mediante una investigación empírica. Un evaluador, un juez o un detective pueden interesarse profesionalmente por determinar si alguien sabe realmente algo o no lo sabe. Lo que nos interesa aquí es que no se trata de una pregunta por la que pueda interesarse el filósofo *trascendental*²³.

Si uno dice, en cambio, que alguien *puede saber* algo, uno no quiere decir, naturalmente, que esa persona tiene realmente un conocimiento, sino sólo que está en condiciones de adquirirlo. Ya no se trata de un estado de cosas fáctico, sino de una posibilidad, una capacidad o una competencia. La existencia de una competencia en un individuo es, sin embargo, también una cuestión empírica, que sólo puede resolverse mediante una investigación empírica. La psicología del desarrollo, por ejemplo, ha reconstruido una serie de estadios del desarrollo ontogenético de las competencias cognitivas y prácticas²⁴. Atendiendo a esa reconstrucción teórica, un investigador puede determinar experimentalmente si alguien ha desarrollado una competencia para conocer o para hacer algo. Esta reconstrucción teórica de los estadios de desarrollo ontogenético fue también aplicado como un modelo del desarrollo social, en el cual se pueden representar tanto las cosmovisiones como las reglas institucionales de distintas comunidades en una serie de estadios de un desarrollo social metódico-normativo²⁵. Por ello puede

²³ Tanto la denominada *philosophy of mind* como el tratamiento analítico del problema de la autoconciencia parecen interesarse por este nivel empírico de los estados de conciencia fácticos. Véase, por ejemplo, G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949; John Searle, *Mind*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2004; Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.

²⁴ Véase Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1948; Lawrence Kohlberg: *Essays in Moral Development*, San Francisco, Harper and Row, 1981-1984.

²⁵ Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, pp. 63-91; Karl-Otto Apel, “Geschichtliche Phasen der

decirse que también la cuestión de la existencia de una competencia social cognitiva o práctica, esto es, si un miembro de una comunidad en un determinado momento puede saber o aprender algo, es una cuestión empírica que sólo puede responderse mediante una investigación sociológica. La capacidad para saber o para aprender de un individuo o de un grupo en un determinado momento de su desarrollo no es un tema que le interese a la filosofía trascendental. Por una parte, esta filosofía no puede ni quiere averiguar qué pueda saber o aprender alguien que ha alcanzado determinado nivel de desarrollo. Por otra parte, el trabajo científico reconstructivo de las ciencias del desarrollo no puede explicitar ni probar el carácter trascendental del saber performativo. Esas ciencias se interesan por lo que los sujetos empíricos pueden *saber*, pero no por lo que la filosofía trascendental clásica ha denominado “*quaestio iuris*”²⁶.

Para ir más allá tanto del nivel meramente empírico del saber fáctico como del nivel empírico reconstructivo de los estadios del desarrollo fáctico de competencias cognitivas y prácticas y poder así alcanzar el punto de vista que permita el planteo del problema auténticamente trascendental, es necesario no insistir con las preguntas por el saber fáctico o el poder saber, también fáctico. El punto de vista trascendental sobre el saber performativo se alcanza recién cuando se introduce un tercer verbo en la formulación de la pregunta, esto es, no sólo los verbos “saber” y “poder”, sino también, el verbo “deber”. La pregunta auténticamente trascendental por el saber performativo no es “¿qué sabe alguien?”, ni tampoco “¿qué puede saber alguien?” sino la siguiente: “¿qué *debe poder saber* alguien para contar como interlocutor discursivo, esto es, como miembro de la comunidad ideal e

Herausforderung der praktischen Vernunft und Entwicklungsstufen des moralischen Bewusstseins”, en id. et al. (Hrsg.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Weinheim, Beltz, 1984.

²⁶ Kant distingue claramente la pregunta trascendental por la validez de la pregunta psicológica en: KrV, A 84/B 116 - A 92/B 124., especialmente: A 86-87/B 119. Para la distinción entre el nivel reconstructivo de la lógica de la evolución y el nivel pragmáticotranscendental de la fundamentación véase: Karl-Otto Apel, “Warum benötigt der Mensch Ethik”, en: id. et al. (Hrsg.): *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*. Bd. I; Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch Verlag, 1984, pp. 49-162; id.: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 306-369.

ilimitada de argumentación?” La perspectiva que se abre con esta pregunta es auténticamente trascendental por lo siguiente. Aquí no estamos preguntando ni por *hechos* empíricos, como el estado mental fáctico en que se encuentra un individuo que sabe algo, ni por la *posibilidad* de ese hecho, esto es, por el desarrollo de la competencia que le posibilita a ese individuo saber algo, sino por algo que la filosofía trascendental clásica en su versión kantiana ha expresado desde el comienzo con total claridad, a saber: por las *condiciones de posibilidad* de ese hecho.

La pregunta trascendental por el saber performativo no consiste entonces en preguntar qué es lo que sabe fácticamente un hablante sobre la dimensión preformativa de sus actos de habla, ni tampoco qué puede saber sobre esa dimensión según el estadio de desarrollo de su competencia lingüística. La pregunta trascendental por el saber performativo consiste en preguntar *qué condiciones debe poder cumplir* un hablante para que pueda ser considerado como un interlocutor discursivo. El descubrimiento, la formulación y la prueba de ese saber no es una tarea que pueda ser realizada mediante la perspectiva externa y objetivante de un observador que contemple teórica o experimentalmente las acciones de un actor lingüístico²⁷. Mediante esa observación de acciones lingüísticas ajenas como objeto de una teoría lingüística pueden comprobarse, por cierto, actos de habla realizados correcta o incorrectamente. Pero para alcanzar la perspectiva auténticamente trascendental sobre el saber performativo, el teórico de la acción debe poner entre paréntesis la distancia metódica propia de esta observación de las acciones como objetos y *considerar reflexivamente sus propias acciones lingüísticas*, esto es, las acciones que él mismo realiza en la formulación de su teoría de la acción; debe considerar, por ejemplo, sus acciones de *afirmar* una tesis, *preguntar* por las razones que la justifican, *cuestionar* esas razones mediante argumentos, etc.

²⁷ Un buen ejemplo de la perspectiva del observador es el experimento mental de una “traducción radical” o de una “interpretación radical” en la filosofía del lenguaje analítica conductista. Véase Willard von Quine, *Word and Object*, New York, Technology Press of the MIT, 1960, pp. 26-79; Donald Davidson, “Radical Interpretation”, en *Dialectica*, 27, 1973, pp. 313-327; id., *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Llegados a este punto, quisiera destacar aquí lo siguiente. A fin de descubrir el aspecto trascendental del saber performativo, la pregunta decisiva que el teórico de la acción debería formularse mediante esta reflexión sobre sus propias acciones lingüísticas no se refiere a lo que ese teórico *sabe* fácticamente sobre esas acciones, ni tampoco que *puede saber* él sobre ellas teniendo en cuenta el desarrollo de sus competencias cognitivas y prácticas. Como ya lo adelantamos, lo decisivo es aquí qué *debe poder saber* ese teórico de la acción sobre sus propias acciones lingüísticas para ser considerado un interlocutor discursivo que realiza esas acciones como un miembro de la comunidad ideal e ilimitada de la argumentación. La pregunta es entonces qué saber sobre sus propias acciones *le atribuyen necesariamente* los demás miembros de esa comunidad (por ejemplo, nosotros, el autor y el lector de estas líneas). No se trata de expectativas meramente fácticas, que un interlocutor casual arbitrariamente pueda formarse de sus capacidades, sino de algo necesario y contrafáctico que puede ilustrarse del siguiente modo.

Imaginemos que Geerd Keil en una conferencia pronuncia la oración mencionada más arriba: “El intento de realizar una acción performativa puede fallar inadvertidamente”. Imaginemos también que le preguntamos a Keil si esa oración es una tesis, una advertencia, una predicción o una confesión o algún otro acto de habla y que su respuesta fuese: “¿no sé?”. Esta respuesta sería sin duda decepcionante, porque usualmente se espera de un conferencista que al menos pueda determinar la fuerza ilocucionaria de sus actos de habla y, por eso, en esa situación esperaríamos de Keil una respuesta. Pero lo decisivo aquí no es la decepción de una expectativa fáctica sino lo siguiente: una oración sólo es comprensible como *un determinado* acto de habla (una afirmación, una promesa, una advertencia, una confesión, etc.). Para poder entender un acto de habla, uno debe atribuirle *necesariamente* al hablante un saber sobre la fuerza ilocucionaria de sus actos, sobre las pretensiones de sentido y validez de sus actos y sobre todos los presupuestos necesarios que acompañan tanto estas pretensiones como su resolución discursiva. Si los destinatarios, en cuanto potenciales interlocutores, no le atribuyesen al hablante este saber performativo sobre sus propias expresiones, no podrían comprenderlas como tipos específicos de actos de habla, esto es, no podrían comprenderlas en absoluto. El saber performativo tiene un carácter trascendental justamente porque es una

condición de posibilidad del habla con sentido, cuyo cumplimiento debe ser necesariamente presupuesto en cada acción lingüística comprensible.

Aunque el término ‘saber’ pueda remitir en otros contextos tanto a estados mentales como algo que pueda lograrse mediante el desarrollo de determinadas competencias cognitivas y prácticas, para la filosofía trascendental tiene, en la expresión “saber performativo” sólo el significado de una condición normativa del sentido de nuestras acciones lingüísticas, significado que puede expresarse del siguiente modo: El argumentante debe poder saber lo que hace mediante sus actos de habla, debe poder saber por ejemplo, si él afirma, promete o confiesa, si él pretende que lo que dice es verdadero, moralmente correcto o sincero, etc. El saber performativo es entonces *una condición* pragmática del habla con sentido, esto es una condición, que remite a la relación entre los signos y sus usuarios. Probablemente esta condición no es cumplida siempre ni correctamente por los hablantes en situaciones cotidianas. Sin embargo, querría destacar, por un lado, que el interés de la filosofía trascendental por ese saber no se ve afectado por el carácter contingente del cumplimiento de esa condición de sentido y, por el otro, que la validez filosófica de ese interés es totalmente independiente de ese cumplimiento. La razón de ello radica en que quien no pudiese cumplir con esa condición, esto es, quien no pudiese saber lo que hace cuando habla (por ejemplo: preguntar, prometer, apostar, etc.), no podría realizar un acto de habla con sentido, esto es, no podría realizar ninguna contribución al diálogo argumentativo actual. Por ello, ni sus posibles interlocutores ni la filosofía trascendental podrían considerarlo como un hablante competente que pudiese desempeñarse como un interlocutor discursivo. El caso de alguien que no puede cumplir con la condición del saber performativo se encuentra fuera del alcance de la reflexión trascendental sobre ese saber y, por ello, tampoco puede afectar la validez de esa reflexión. Dicho brevemente: ese caso no es un argumento contra la infalibilidad del saber performativo.

Resumen

Algunos estudiosos han comprendido la Pragmática Trascendental de Karl-Otto Apel como una transformación pragmático lingüística de la filosofía de Johann G. Fichte. El objetivo de este trabajo es mostrar que esa interpretación confunde

intención subjetiva con conocimiento trascendental. El trabajo comienza con una reconstrucción de algunos aspectos de esa interpretación. Luego es examinado un argumento contra la pragmática trascendental basado en esa interpretación. La conclusión es que la diferencia entre intención subjetiva y conocimiento trascendental puede ser explicada con la ayuda de una reflexión estricta sobre los actos de habla de ese argumento.

Palabras clave: pragmática trascendental, Fichte, Kant, actos de habla, Saber preformativo.

Abstract

Some scholars have understood Karl-Otto Apel's Transcendental Pragmatics as a linguistic and pragmatic transformation of Johann G. Fichte's philosophy. The aim of this paper is to show that this interpretation confuses subjective intention with transcendental knowledge. The paper begins with a reconstruction of some aspects of this interpretation. Next, an argument against the Transcendental Pragmatics based on this interpretation is examined. The conclusion is that the difference between subjective intention and transcendental knowledge can be explained with the help of a strict reflection on the speech acts of this argument.

Key words: Transcendental Pragmatics, Fichte, Kant, speech acts, know how.