

SIGNO Y LENGUAJE

Acerca de la interpretación de Lafont y Apel de *Ser y Tiempo**

*Gonzalo Scivoletto***

Resumen: Este trabajo forma parte de un estudio más amplio sobre la “hermenéutica trascendental” de Apel. En tal contexto, el estudio crítico de Lafont sobre Heidegger ofrece nuevas perspectivas sobre la cuestión del significado, la referencia, la verdad y la objetividad que están íntimamente conectados con la filosofía de Apel y su distinción entre *constitución del sentido* y *justificación de la validez*. En primer lugar, nos ocupamos de lo que Lafont denomina “idealismo lingüístico”. Luego, abordamos la crítica que la autora realiza a *Ser y Tiempo*, tomando como hilo conductor la cuestión del “signo” y la distinción “habla-lenguaje” (*Rede-Sprache*). En tercer lugar, tratamos el debate (entre la propia Lafont y Carman) sobre el carácter lingüístico o prelingüístico del significado. Finalizamos presentando algunas inquietudes respecto de una concepción de la referencia *directa*, defendida también por Apel.

Palabras clave: Idealismo lingüístico, Lafont, Apel, Heidegger, Significado, Referencia

Abstract: This paper is part of a wider study about Apel’s “transcendental hermeneutics”. In that context, Cristina Lafont’s critical approach to Heidegger offers new perspectives about meaning, reference, truth and objectivity. These topics are closely connected with Apel’s philosophy and his distinction between *constitution of meaning* and *justification of validity*. First, we deal with what Lafont calls “linguistic idealism”. Second, we treat Lafont’s criticism of *Being and Time*, particularly the question of the “sign” and the distinction “discourse-speech” (*Rede-Sprache*). In third place, we analyze the debate between Lafont and Carman about the linguistic or pre-linguistic character of meaning. We conclude with some

* El siguiente trabajo ha sido elaborado en el contexto de un seminario de doctorado en la Universidad Nacional de Lanús, a cargo de Adrián Bertorello. Agradezco además los comentarios realizados por Andrés Crelier.

** Profesor en Filosofía (UNCuyo). Doctorando en Filosofía (UNLanús). Becario de CONICET. Profesor Titular de Corrientes del Pensamiento Contemporáneo (Facultad de Periodismo, Universidad Juan Agustín Maza). Profesor Adscripto a Filosofía del Lenguaje (FFyL, UNCuyo). E-mail: scivolettog@gmail.com

questions relative to a particular conception of *direct* reference, which is defended by Apel too.

Key Words: Linguistic Idealism, Lafont, Apel, Heidegger, Meaning, Reference

Introducción

El siguiente trabajo está enmarcado en nuestro estudio sobre la recepción crítica que hace Karl-Otto Apel de la hermenéutica filosófica (Heidegger y Gadamer), la cual conduce a su propuesta de una *hermenéutica trascendental*. Entendemos que el intento de superación de la hermenéutica filosófica por una “trascendental” se realiza, en principio, en torno a dos ejes. En primer lugar, mediante un cuestionamiento del concepto de verdad como *aletheia* y la consecuente elaboración de una teoría general de la verdad como consenso (o meta-teoría de la validez)¹; y, en segundo lugar, mediante el cuestionamiento de la presunta consideración gadameriana de la objetividad como *mera* objetividad en sentido cientificista o positivista y, con ello, de la imposibilidad del progreso de la comprensión². Respecto del primer punto, se trata de la recuperación y transformación del concepto de *reflexión* en el sentido de “autogradación del lenguaje”, que conduce a una teoría de los tipos de racionalidad y permitiría, además, distinguir enunciados científicos falibles de los enunciados filosóficos, trascendentales o universales, *autocorregibles*³, y, con ello, de la posibilidad de una

¹ Véase Apel, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991. Del mismo autor: “Transcendental Semiotics and Truth: The Relevance of a Peircean Consensus Theory of Truth in the Present Debate about Truth Theories”, en su *From a Transcendental Semiotics Point of View*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1998, pp. 64-80.

² Véase Apel, K.-O., “Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadammers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten”, en: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, pp. 569-607. Además, del mismo autor: *La transformación de la filosofía*, Vol. 1, Madrid, Taurus, 1985, pp. 9-72.

³ Véase Apel, K.-O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 2ª ed., 1975, pp. 43 ss. También

fundamentación última⁴. El segundo aspecto, que supone la elaboración de una teoría general de la *referencia*, es un punto que no ha recibido una atención tan amplia como el anterior. Apel se ha dedicado al tema en textos como “Intentions, Conventions and Reference to Things”⁵ y un comentario al mismo hemos encontrado en el libro *Pragmatism and Reference* de David Boersema⁶. Por otra parte, nuestra investigación pretende mostrar, además, el rendimiento epistemológico (“criteriológicamente relevante”) de la hermenéutica trascendental de Apel para la fundamentación de las ciencias humanas y sociales, y de allí la importancia que tiene la verdad, la referencia y la objetividad en este contexto.

En cuanto al concepto de verdad como *aletheia*, como el propio Apel reconoce en diferentes lugares⁷, nuestro filósofo es deudor del análisis y la crítica a Heidegger de Tugendhat en su clásico libro sobre la verdad en

en su *Teoría de la verdad* (ver nota 1), pp. 63-110. Kuhlmann, Wolfgang, “Los argumentos reflexivos, ¿son sólo triquiñuelas?”, en Fornari, Anibal *et al.*, *La razón en tiempos difíciles: Homenaje a Dorando Michelini*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2010, pp. 49-62. Bertorello, Adrián, “La reflexividad del logos hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de *Sein und Zeit*”, en Michelini, D. *et al.* (eds.) *Ética del Discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2007.

⁴ Apel, K.-O., “El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico)”, en su: *La globalización y una ética de la responsabilidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

⁵ En: *Karl-Otto Apel: Selected Essays*, Vol.1, New Jersey, Humanities Press, 1994, pp. 51-81.

⁶ Boersema, D., “Across the Pond: Eco, Apel, Habermas”, en: *Pragmatism and reference*, MIT Press, 2009, pp. 142-153. Véase, además, Apel, K.-O., “The Pragmatic Turn and Transcendental Semiotics: The Compatibility of the “Linguistic Turn” and the “Pragmatic Turn” of the Theory of Meaning within the Framework of a Transcendental Semiotics”, *Selected Essays*, Vol.1, New Jersey, Humanities Press, 1994, pp. 132-174.

⁷ Por ejemplo, en *Transformación*, pp. 42 ss.; *Auseinandersetzungen*, pp. 578 ss.

Husserl y Heidegger⁸. Más tarde, esa misma crítica es actualizada y profundizada en la tesis de Lafont sobre el “idealismo lingüístico” de Heidegger, desplegada a lo largo de su tesis doctoral *Sprache und Welterschliessung*⁹. Apel considera incluso que el libro de Lafont representa una “revolución fundamental en la interpretación habitual de Heidegger”¹⁰. Ahora bien, no podemos dejar de mencionar que, a su vez, Cristina Lafont expresa en el prólogo de dicha obra lo siguiente: “entre los que han influido decisivamente en el trabajo cuenta también, sin duda, el profesor Karl-Otto Apel, cuya interpretación de Heidegger supuso un fuerte impulso para el mismo...”¹¹. En efecto, luego de la lectura de los textos fundamentales de Apel sobre Heidegger, entre los que se destaca el artículo “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie”¹², claramente podemos observar cómo las tesis fundamentales de Lafont son una profundización o ampliación de la interpretación de Apel. Por otra parte, no debemos olvidar que la primera parte del primer volumen de *Transformación de la filosofía* lleva por título, precisamente, “lenguaje y apertura del mundo”, es decir que entre ambos autores existe una especie de convergencia o “retroalimentación”¹³.

Nuestro objetivo en este trabajo consiste en revisar algunas de las tesis de Lafont, relevantes en el marco descripto anteriormente, y sus

⁸ Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

⁹ Lafont, C., *Lenguaje y apertura de mundo: El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

¹⁰ *Auseinandersetzungen*, pp. 578 n. 6.

¹¹ Lafont, *op. cit.*, p. 20.

¹² En: *Auseinandersetzungen*, pp. 507-568.

¹³ Incluso podríamos agregar aquí una nota que nos remite a la teoría de la referencia de la que hablamos en el párrafo anterior, que aunque pertenece a Habermas bien podríamos hacerla extensiva a Apel. En la introducción a la edición inglesa de *Verdad y justificación*, Habermas dice: “Para una excelente explicación (*account*) de cómo combinar una teoría de la referencia directa con la teoría de la acción comunicativa, véase [el libro de] C. Lafont...” (Habermas, Jürgen, *Truth and Justification*, Massachusetts, MIT Press 2003, p. 293 n. 4).

críticas respectivas. Específicamente, nos detendremos en los siguientes puntos: primero, la concepción general que esta autora sostiene sobre el “idealismo lingüístico” en general y su relación con Heidegger. En segundo lugar, nos ocuparemos de su análisis del lenguaje en *Ser y tiempo*, tomando como eje dos cuestiones: el signo y la distinción *Rede – Sprache*. Por último, intentaremos mostrar los puntos de discusión entre una interpretación pragmatista y “hermenéutica” de Heidegger, a la luz del debate que suscitara la obra de Lafont entre académicos heideggerianos en Estados Unidos. A modo de aclaración, es importante señalar que este trabajo no pretende ser una exégesis “superadora” de *Ser y Tiempo*, es decir, no pretende resolver el debate entre Lafont y sus críticos, sino que intenta introducirse en una cuestión que luego será de particular importancia para la comprensión del problema de la referencia y la verdad en Karl-Otto Apel, enmarcados en la distinción (medular para una hermenéutica trascendental) entre *constitución del sentido* y *justificación de la validez*.

1. La tesis del “idealismo lingüístico”

En 1994, Cristina Lafont publicó su tesis doctoral, dirigida por Jürgen Habermas, *“Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers”*¹⁴. El núcleo de esta obra puede ser sintetizado de la siguiente manera: El *problema* que se diagnostica, la *explicación* de las causas de ese problema y la *solución* posible. Lafont afirma que el giro lingüístico del pensamiento contemporáneo ha provocado una revolución en la historia de la filosofía; sin embargo, presenta en sí mismo una dificultad que, dicho rápidamente, puede ser caracterizada como la puesta en tela de juicio del objetivismo y de la verdad, y que por ello la filosofía contemporánea (post giro lingüístico) manifestaría una tendencia al relativismo. Esto se debe, según Lafont, a que el giro lingüístico ha descubierto y, en cierto sentido, sobrevalorado la función de “apertura del mundo” (*Welterschliessung*) del lenguaje, es decir, su carácter *constitutivo* del mundo. A esta perspectiva según la cual el lenguaje “hace” el mundo y determina las posibilidades de conocimiento de ese mundo se la denomina

¹⁴ Hay traducción española, ver nota 10.

“idealismo lingüístico”, y se trataría de una posición que paradigmáticamente representaría Heidegger. Por otra parte, la novedad del planteo de Lafont se encuentra en dos direcciones. En primer lugar, en sostener que este “idealismo de la lingüisticidad” no lo encontramos solamente en el Heidegger posterior a la *Kebré*, como es claramente visible, sino ya en *Ser y Tiempo*. En segundo lugar, que tal postura está en continuidad con la tradición alemana de Hamann, Herder y Humboldt, críticos de Kant. Tenemos así, según la autora, una línea que iría desde el romanticismo alemán hasta la filosofía del segundo Heidegger (y con ello, la hermenéutica de Gadamer), donde *Ser y Tiempo* representaría un momento constitutivo¹⁵.

En cuanto a la tradición romántica, más allá de los aportes o el lugar que Hamann, Herder o Humboldt tengan en la consecución del giro lingüístico, veamos cuáles son los aspectos generales que señala la autora. En primer lugar, se trata de una oposición a la concepción del lenguaje de la filosofía de la conciencia (Kant), según la cual éste es visto como mero instrumento “para la designación de entidades independientes del lenguaje o para la transmisión de pensamientos prelingüísticos, concebidos sin intervención del lenguaje”¹⁶. El giro se da entonces en esa doble dirección de la relación sujeto-mundo (objetividad de la experiencia) y sujeto-sujeto (comunicación). Los lenguajes históricos o naturales, que ahora se conciben como “constituyentes” de la realidad, no cumplen ni pueden cumplir la misma función que la “conciencia en general”, dado que estos lenguajes son siempre plurales (históricos o fácticos) y no permiten una separación entre lo trascendental y lo empírico. Este proceso de “detrascendentalización”¹⁷ de la filosofía que subyace al giro lingüístico tiene, según Lafont, dos

¹⁵ Es decir que Lafont, como ella misma afirma, adhiere a una interpretación “continuista” de la filosofía de Heidegger, del mismo modo que lo hacen Gadamer y Apel. En defensa de ello, recurre también al testimonio del propio Heidegger en la carta-prólogo al clásico libro de Richardson (Lafont, op. cit., pp. 39 ss).

¹⁶ Lafont, op. cit., p. 22.

¹⁷ Este término alude, obviamente, al abandono de la filosofía trascendental que, según Apel, en el caso de Heidegger es la consecuencia de la “concepción de la verdad como *aletheia*”. Véase Apel, *Auseinandersetzungen*, p. 509.

consecuencias. Primero, en relación con la “objetividad de la experiencia” (eje sujeto-mundo), “el fraccionamiento de la unidad trascendental de la aperepción en múltiples “aperturas del mundo” de los correspondientes lenguajes naturales”¹⁸. Estas “aperturas” son concebidas a su vez como inconmensurables, con lo cual, la referencia y la verdad se vuelven inmanentes al lenguaje. Segundo, esto tiene un impacto en la comunicación interpersonal en cuanto a la imposibilidad de la traducción o de comprender un mundo de vida extraño¹⁹. Pero el problema que preocupa a Lafont en su obra es principalmente el primero: la relación lenguaje-mundo, esto es, el problema de la verdad, la referencia, la objetividad y, en última instancia, la posibilidad de la ciencia y del progreso del conocimiento a partir de la experiencia. Tal como ya lo expresamos, al “idealismo lingüístico” le corresponde una concepción de la referencia *indirecta*, según la cual, “el significado determina la referencia”, es decir, donde la constitución de sentido del mundo (nuestra pre-comprensión del ser) determina qué y cómo son los entes²⁰. Por lo tanto, el camino o “alternativa” al “intensionalismo” (Putnam) de la posición heideggeriana, según Lafont, será una *teoría de la referencia directa* (en la línea de Kripke, Donellan y Putnam)²¹.

¹⁸ Lafont, op. cit., p. 23.

¹⁹ Esto además tiene consecuencias para la filosofía práctica, fundamentalmente para el problema ético y antropológico (y político) de la posibilidad de “comprender al otro”. En torno a esta cuestión gira gran parte de la discusión entre Apel y Winch. Véase Winch, Peter, *The Idea of Social Sciences and its Relation to Philosophy*, 2ª ed., London, Routledge 2003; Apel, *Ausinandersetzungen*, pp. 609-647; Scivoletto, G., “Comprender y valorar: Acerca de la necesidad, dificultad y posibilidad de “evaluar críticamente” un mundo de vida extraño”, Río Cuarto, Ediciones del ICALA (en prensa).

²⁰ Lafont, op. cit., pp. 225 ss. Luego de la *Kebr*, esto se ve reflejado en expresiones de Heidegger tales como: “el lenguaje es la casa del ser” o en su interpretación de la frase de Stefan George “no hay cosa alguna donde falta la palabra” (véase Lafont, op. cit., pp. 123-128), o con su célebre “die Sprache spricht” (véase Lafont, op. cit., p. 131).

²¹ Lafont, op. cit., cap. 4.

2. El “fracaso” de *Ser y Tiempo*

Lafont resume el planteo de *Ser y Tiempo* y su eventual “fracaso” en términos de una transformación de la filosofía trascendental (del mismo modo que Apel) que no logra su objetivo debido a las limitaciones que suponen las “nuevas distinciones categoriales” introducidas por el propio Heidegger²². El punto de partida se encuentra en la distinción fundamental: la *diferencia ontológica*. La separación entre *ser* y *ente* conduce además a una división entre estructuras ontológicas (del Dasein) y estructuras ónticas (entes que no son el Dasein). Lo peculiar de esta distinción es que, si bien tiene una forma cuasi-trascendental (Dasein = sujeto / Mundo = objeto), su consecuencia es “detrascendentalizadora” en la medida que ya no puede hablarse como en la filosofía trascendental clásica de la distinción empírico/trascendental o constituido/constituyente, sino que “la diferencia ontológica permite descubrir una dimensión *ontológica* en los constructos ónticos mismos, es decir, permite determinar algo como óntico y *al mismo tiempo* como ontológico”²³. En este sentido, Lafont intentará mostrar cómo Heidegger debe recurrir a una lectura “hipostasiada” de la diferencia ontológica por encontrarse aferrado aún a la filosofía trascendental, pero que tal lectura “carece de toda plausibilidad” precisamente por la problemática del “estado de abierto” del Dasein que por principio es inaccesible a esa perspectiva de la filosofía trascendental.

Lafont interpreta el *factum* del *desde dónde* responder la pregunta por el sentido del ser casi como un dogma. Heidegger, como sabemos, afirma que el punto de partida en la pregunta por el ser lo tiene el ser que puede hacerse tal pregunta, es decir, que entre todos los entes el Dasein tiene la “preeminencia”. Para la autora, tal “preeminencia” no se encuentra justificada y es, además, el vínculo que todavía une a Heidegger con la filosofía trascendental que al mismo tiempo pretende superar, puesto que en cierto sentido mantiene aún la distinción moderna sujeto-objeto. De esta manera, la finalidad de *Ser y Tiempo* choca con su metodología, y como prueba de ello Lafont describe “dos incoherencias” que se manifiestan en la

²² Lafont, op. cit., p. 43.

²³ *Ibíd.*, p. 45.

obra. La primera incoherencia se refiere precisamente a la idea de “preeminencia” del Dasein de la que venimos hablando, puesto que tanto en la introducción a *Ser y Tiempo* como en el parágrafo 17 nos encontramos con “otras” preeminencias que no son el Dasein, esto es, el *lenguaje* y el *signo*, respectivamente. La segunda, derivada de la anterior, se refiere a que:

el recurso necesario para dicha fundamentación [de la “preeminencia” del Dasein] a la discontinuidad del plano óntico y el ontológico pierde todo significado específico (y, con ello, toda relevancia metodológica) en el momento en que, merced al recurso implícito a una instancia óntico-ontológica como el signo o el lenguaje, la aplicación del “perfecto apriórico”²⁴ hace patente la imposibilidad de separar ambos planos²⁵.

Uno de los problemas centrales y, como veremos enseguida, más criticados de la tesis de Lafont es su interpretación del *signo y la significatividad*. La estructura del signo es analizada por Heidegger (§17) como una forma especial de útil. Lafont repara en el siguiente pasaje: “... *Zeichensein für... kann selbst zu einer universalen Beziehungsart formalisiert werden, so dass die Zeichenstruktur selbst einen ontologischen Leitfaden abgibt für „Charakteristik“ alles Sein den überhaupt*” (SuZ 77). El problema consiste en cómo entender este “tipo universal de relación”, y la clave en la interpretación de Lafont se encuentra en una nota a pie de página²⁶. Según la autora, lo que Heidegger quiere decir es que todos los entes en general (en el modo de ser a la mano) “resultan accesibles *merced a* la estructura del signo” (la cursiva es nuestra). Ahora bien, ¿qué significa este “merced a”? Más adelante, en la misma nota, Lafont dice: “El *Dasein* tiene una relación simbólicamente mediada con el mundo”. La justificación de tal afirmación parte de la distinción entre el *signo convencional* y el útil. El útil es accesible en un plexo de remisiones, pero el signo convencional tiene la particularidad

²⁴ La expresión “perfecto apriórico” alude al *je schon* o *immer schon* de Heidegger.

²⁵ Lafont, op. cit., pp. 49-50.

²⁶ *Ibid.*, p. 60 n 23.

de hacer accesible el plexo de lo a la mano (recuérdese el famoso ejemplo del “Winker”), es decir que el signo tiene la función de “descubrir”. Por ello, Heidegger dirá que el signo es *al mismo tiempo* “ónticamente a la mano” (*ontisch Zubanden*) y “señala la estructura ontológica del ser a la mano...” (SuZ 82). De acuerdo con Lafont, este “descubrimiento” (de la mediación signica) debía arrebatarle la preeminencia al Dasein y situar la diferencia ontológica en otro lugar, esto es, en el lenguaje mismo. Sin embargo, Heidegger se encontraría en *Ser y Tiempo* aún preso de la filosofía de la conciencia y de la concepción del lenguaje como instrumento. Pero aquí nos topamos con otro elemento clave para la interpretación de Lafont, puesto que, según la autora, la prueba o muestra de que Heidegger todavía está atrapado en la filosofía de la conciencia es la distinción posterior (§18) entre el signo y su *referir a* para recaer finalmente en una “abstracción” (léase, injustificada) tal como es la estructura de la “significatividad” en cuanto fundamentación del lenguaje²⁷. Pero esto se comprenderá mejor apelando ya a la “segunda incoherencia” manifiesta en la distinción problemática entre *Rede* y *Sprache*, que es la misma que aquí se establece entre “significatividad” (“modo existencial del Dasein”) y “lenguaje” (sistema de signos).

El discurso o habla (*Rede*) tiene la función de apertura del mundo, poner al descubierto, develar. Es, además, “el fundamento ontológico existencial” del lenguaje. Heidegger se refiere al habla en el sentido originario del *logos* griego. De este concepto ya se había ocupado provisionalmente en el §7, donde afirma que *logos* significa lo mismo que *δηλον*: hacer visible, patente, manifiesto aquello de que se habla, develar. En cuanto que “permite ver” puede el *logos* ser verdadero o falso. Ser verdadero significa que el ente es descubierta, no-oculto. Por su parte, el ser falso significa encubrir: poner algo sobre algo y hacerlo pasar por lo

²⁷ Un indicador de ello, según Lafont (y Tugendhat), es la contradicción manifiesta de caracterizar al mundo como un existencial del Dasein y como algo pre-dado.

que no es²⁸. En tanto que el habla está en un mismo nivel que el encontrarse y el comprender, no es algo que pueda ser identificado con el lenguaje como sistema de signos mediante los cuales nos comunicamos. El lenguaje, en cambio, es “die Hinausgesprochenheit” (SuZ 161) del habla. Las lenguas históricas, de “carne y hueso”, por decirlo así, expresan, “brotan”, de una inteligibilidad o comprensibilidad previa a dicha lengua. El discurso es fundamento del lenguaje. Sin embargo, ¿esto quiere decir que el discurso es “anterior” al lenguaje? ¿Es el discurso algo así como una estructura “pre-lingüística”? La respuesta de Lafont, en la línea de Apel, es que el discurso es pre-teórico pero no por ello pre-lingüístico: “lo que se halla antes del enunciado, no es lo pre-lingüístico, sino el lenguaje mismo”²⁹, dice Lafont, y luego se vale de una cita de *Unterwegs zur Sprache* donde Heidegger sentencia: “El lenguaje nos precede siempre”. También cita Lafont un texto temprano de Apel, su tesis de habilitación, en el que el filósofo dice:

... el retroceder más allá del enunciado teórico no significa retroceder más allá del lenguaje, sino un fundar el lenguaje teórico en el lenguaje pre-teórico en el que se constituye la inteligibilidad de la situación. La articulación, siempre subrayada por Heidegger, incluso de la inteligibilidad antepredicativa de la situación, apunta precisamente a este lenguaje pre-teórico³⁰.

Ahora bien, ¿qué entiende Apel (y Lafont) por “lenguaje pre-teórico”? Sin duda, entienden por ello el lenguaje natural en el que *ya siempre* hemos sido socializados. Para ambos, así como también para Gadamer³¹,

²⁸ Tal como anunciamos en la introducción no podemos ingresar aquí en el problema de la verdad. Lafont se ocupará de esta cuestión, recuperando la interpretación de Tugendhat, en el capítulo 3 de su tesis.

²⁹ Lafont, op. cit., p. 98.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ Dice Gadamer: “Esta [la constitución lingüística del mundo] se presenta como conciencia histórica-efectual que esquematiza *a priori* todas nuestras posibilidades de conocimiento” (*Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, p. 222).

“la inteligibilidad antepredicativa de la situación” es una inteligibilidad constituida en el lenguaje natural y no, como podríamos también interpretar, una inteligibilidad *pragmática* pre-lingüística donde los entes aparecen en cuanto “útiles” dentro de un plexo de sentido constituido a partir de la remisión última del *Worumwillen*. El problema es, entonces, determinar en qué consiste esa “articulación” de la inteligibilidad que es previa (ontológicamente) al lenguaje. ¿Quién articula? ¿El Dasein? ¿O es que el mundo se encuentra *siempre ya* “articulado” por el lenguaje natural? En palabras del propio Heidegger: “¿Es el lenguaje un útil a la mano dentro del mundo, o tiene el modo de ser del Dasein, o ninguno de los dos?” (*Ser y Tiempo*, 166). Según Lafont, “es el lenguaje [lenguaje natural] lo que proporciona al *Dasein* la inteligibilidad, es decir, la comprensión del ser que constituye su estado de abierto”³². Esto lleva a la autora a pensar que la relación de fundamentación *Rede-Sprache* es insostenible, sobre todo por la doble caracterización del ser del lenguaje como *mundano* y como *ente intramundano*. Como testimonio de esta incoherencia Lafont reproduce una nota marginal a *Ser y Tiempo* del propio Heidegger, la cual reza: “al lenguaje le es esencial el *arrojamiento*”. Con ello, volvemos nuevamente a lo que se había afirmado sobre el estatuto del signo, también el lenguaje le disputa al Dasein su supuesta preeminencia.

3. Lingüístico y pre-lingüístico

No es objetivo de este trabajo abordar todas las críticas, que son numerosas y profundas, a la obra de Lafont. Sin embargo, hay algunos puntos que resultan relevantes para nuestro objetivo general, esto es, la reconstrucción e interpretación de la filosofía de Heidegger por parte de Apel como un proceso de “detrascendentalización” de la filosofía cuya explicación se encontraría en la teoría de la verdad como *aletheia* y en la confusión, según Apel (y Lafont), de la constitución del sentido con la justificación de la validez. Específicamente, nos concentraremos en dos puntos planteados por Taylor Carman en un simposio dedicado a la obra de

³² Lafont, op. cit., pp. 98-99.

Lafont que estamos comentando. Luego, analizaremos la réplica de la autora.

La crítica de Carman es sistemática, pues apunta al núcleo de la obra, esto es, a que la articulación de la comprensibilidad (*intelligibility*) se realice “*solo en el lenguaje*” (destacado en el original)³³. Para ello se ocupará de criticar los dos momentos que analizamos anteriormente: la estructura del signo y la relación entre lenguaje y discurso. Respecto de lo primero, podríamos comenzar por dos simpáticos ejemplos que propone Carman a favor de su interpretación de Heidegger: “atarse los cordones” y “cepillarse los dientes”. ¿Qué tipo de mediación signica o simbólica podríamos encontrar en tales acciones? El “cordón”, por ejemplo, es un útil, un “ser para” atarse los zapatos y estos, a su vez, son el útil que sirve para que el Dasein camine. El cordón es un ente “a la mano” (*Zuhandenes*). El cordón aparece *como (als)* cordón dentro de un plexo de sentido. Ahora bien, según Carman, Lafont “interpreta el estatus trascendental del signo de un modo ‘radical’ y ‘generaliza’ lo que Heidegger entiende como algo ‘excepcional’ o especial. Es decir que ‘los cordones’ o ‘el cepillo de dientes’ nunca podrían manifestarse como útil comprensible *en ausencia de signos*”³⁴.

Carman sostiene que Lafont entendió al revés la relación entre el signo y el útil de Heidegger: “Lo que él [Heidegger] dice es que la estructura del signo tiene que ser clarificada sobre la base del funcionamiento del útil, no viceversa...”³⁵. La discusión entre Carman y Lafont sobre el estatuto del signo puede resumirse en dos formas de interpretación, reñidas entre sí: la primera es una interpretación *pragmática*, mientras que la segunda es de tipo *hermenéutica*. En efecto, luego de una disquisición exegética, dice Carman: “si las peculiaridades de los signos parecen una llave única con la que abrir la secreta constitución ontológica de los entes en general, estamos en peligro de ignorar el fenómeno –*las cosas mismas*– a favor de un esquema interpretativo prefijado...”³⁶. Por lo tanto, concluye, la estructura de la

³³ Carman, T., “Was Heidegger a Linguistic Idealist?”, *Inquiry* 45, 2002, p. 206.

³⁴ Carman, op. cit., p. 207.

³⁵ *Ibíd.*, p.208.

³⁶ *Ibíd.*, p. 209.

significación (*Bedeutung*) “no tiene nada que ver con signos o el lenguaje; es simplemente la relación pragmática teleológica entre el útil (el ‘con-el cual’), una situación práctica (un ‘en-la cual’), un objetivo próximo (un ‘hacia-que’), un fin más general (un ‘en-orden a’) y el sentido último (‘por mor de qué’)”³⁷.

Volvemos a aquella conocida expresión heideggeriana de que “sólo a partir de las ‘significaciones’ brotan las palabras”. Pero estas “significaciones”, repetimos, no tienen nada que ver (aún) con el lenguaje. Y con ello ingresamos en el segundo punto de la crítica: la distinción discurso/habla.

En primer lugar, Carman señala como evidencia textual acerca de la diferencia entre el discurso y el lenguaje, el hecho de que en *Ser y Tiempo* el discurso incluye una serie de fenómenos que difícilmente podrían entenderse como mero lenguaje: el “silencio”, el “escuchar” o el “llamado de la conciencia”. Ahora bien, Carman insiste además en lo extraño o “sin sentido” que resultaría decir que una cosa esté “fundada en sí misma”, tratando de salvar así la acusación de inconsistencia de Heidegger que realiza Lafont. Si lenguaje y discurso fuesen, en última instancia, tan sólo el mismo fenómeno desde perspectivas analíticas diferentes, sería absurdo, según Carman, decir que el discurso es el fundamento del lenguaje. En *Ser y Tiempo*, según este autor: “el lenguaje no es idéntico al discurso, sino que está fundado en él y qel significado lingüístico es parasitario de un tipo de significación pragmática que nada tiene que ver con signos o palabras”³⁸.

Y es aquí donde, finalmente, llegamos al corazón de la interpretación “pragmatista”, que equipara la interpretación del discurso o habla de Heidegger con la concepción del significado del segundo Wittgenstein: “Las palabras son ellas mismas ya una parte integrada de una práctica, una costumbre, una institución”³⁹. Es decir que, en lugar de pensar al Dasein como una versión venida a menos del sujeto trascendental, debemos

³⁷ *Ibíd.*, p. 210.

³⁸ *Ibíd.*, p. 212.

³⁹ *Ibíd.*, p. 214.

pensarlo como ser histórico, fácticamente arrojado, donde “...la comprensión del ser está determinada... por prácticas sociales colectivas en toda su contingencia óptica”⁴⁰.

En cuanto a las *réplicas* de Lafont, quisiéramos partir de la cuestión de lo “pre-lingüístico”. La autora señala, en primer lugar, lo curioso que resulta pensar que Heidegger queriendo referirse a algo “pre-lingüístico” utilizara nada menos que el término *Rede*. Como ya dijimos, dicha palabra traduce el término griego *lógos*, pero *Rede* es utilizado tanto en esta forma sustantiva como en su forma verbal, *reden* (“hablar”, “discurrir”); por lo tanto, resulta difícil imaginar, prosigue Lafont, algo así como una forma de hablar (*reden*) “pre-lingüística”. Por otra parte, Heidegger jamás utiliza el término “pre-lingüístico” o expresión alguna semejante. Pero el argumento más contundente tal vez sea el siguiente. En *Ser y Tiempo* Heidegger describe los elementos esenciales del *discurso*: (1) el “sobre qué” (*Woriiber*) del discurso, es decir aquello sobre lo que se habla; (2) lo hablado en cuanto tal, es decir, lo que se dice en el habla; (3) la comunicación (*Mitteilung*), es decir, lo que “hay de común” en el co-encontrarse y en el co-comprender (es posible la comunicación porque el *Dasein* es inmediatamente ser-con⁴¹ los otros *Dasein*). Por último, (4) la notificación (*Bekundung*). Ahora bien, Lafont refiere que en un texto anterior (“Historia del concepto de tiempo”), Heidegger utiliza exactamente la misma caracterización para definir la esencia del *lenguaje*. Con lo cual, surge obviamente la siguiente pregunta: “Si el lenguaje y el discurso son esencialmente lo mismo, ¿por qué Heidegger necesita distinguirlos?”⁴². Según Lafont, la distinción debe ser comprendida en paralelo a los fenómenos de la comprensión y la interpretación, en el sentido de lo “implícito y explícito”. Así como la interpretación es un “despliegue” de lo comprendido que no transforma o convierte eso

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ “el lenguaje no es la forma de unir a sujetos originalmente aislados, sino la expresión de este ser-con... sólo es posible que el *Dasein* se comunique mediante el lenguaje porque, por decirlo así, estaba de antemano comunicado” (Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 203).

⁴² Lafont, Cristina, “Replies”, *Inquiry* 45, 2002, p. 238.

comprendido en otra cosa, también el lenguaje es un “despliegue” del discurso. En conclusión: “la articulación de la comprensibilidad *tiene* que ser una articulación genuinamente *expresable* (*expressible* [*aussprechbare*]); pero además, *puede* serlo, porque “el discurso siempre ya ha sido expresado, es lenguaje”⁴³.

En cuanto al problema del signo y su estatus, creemos que a lo que apunta Lafont es a lo siguiente. ¿Por qué aparece en *Ser y Tiempo* esta disquisición sobre “el signo”? Si el signo es solamente un tipo especial de útil, “not exemplary or generalizable”, como dice Carman, ¿no podría haberse dejado de lado su análisis? ¿No podría develarse la estructura remisional del mundo, por decirlo así, simplemente a partir de la estructura del útil (del “martillar del martillo”)? Incluso cuando Carman pone como ejemplo el cepillarse los dientes o atarse los cordones, como vimos, explícitamente sostiene que se trata de situaciones que no necesitan de los signos; estos, en todo caso, “juegan un rol trascendental” para hacer fenomenología, por ejemplo, pero no para actividades tan triviales como aquellas. Según Lafont, con el análisis del útil solo no le alcanzaba a Heidegger para mostrar el concepto específico de “mundo” del Dasein, pues el *plus* que presenta el signo en comparación con cualquier otro útil es que aquel permite *explicitar* el plexo de referencias, permite mostrar un mundo. Cuando se utiliza el martillo no es necesario que se lo comprenda *en tanto que* martillo para ser utilizado, en cambio los signos deben ser comprendidos en su carácter de tales. Lafont dice que ella no interpreta al mundo como un “sistema de signos”, sino que para que haya un mundo compartido, es decir, para que pueda afirmarse el esencial *Mit-sein* del Dasein, ese sistema de relaciones que es el mundo debe poder ser expresable y comunicable. Por ello, Heidegger, al referirse a las “habladurías” (*Gerede*), puede decir lo siguiente:

Ordinariamente el discurso se expresa y ya se ha expresado siempre en palabras. *El discurso es lenguaje*. Pero entonces, *en lo expresado en el lenguaje subyace una comprensión e interpretación*. En su condición de expresado, el

⁴³ *Ibíd.*, p. 240.

lenguaje lleva en sí un estado interpretativo de la comprensión del Dasein. Este estado interpretativo, al igual que el lenguaje mismo, no se reduce a estar-ahí, sino que su ser es, también él, *a la manera del Dasein...* La expresión lingüística alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierto y, co-originiariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de los otros y del propio estar-en (*Ser y Tiempo* §35, 167. La cursiva es nuestra).

Es decir, hay un mundo compartido (un estar-en/-con) porque hay una pertenencia a una totalidad de significación, y es precisamente esta visión compartida (“estado de interpretado”) la que hace imposible “pensar sin supuestos” o acceder a “hechos” neutrales independientes del observador. No es otra cosa más que esto aquello a lo que Heidegger se refiere con el concepto de “pre-comprensión”. La “pre-comprensión” radica en la pertenencia a un lenguaje en cuanto articulación de la comprensibilidad.

A modo de conclusión

Una de las conclusiones principales a las que arriba Lafont, a la cual adherimos, es que, en última instancia el problema de lo lingüístico o pre-lingüístico, es decir, si existe una estructura de la significatividad previa al lenguaje, no tiene relevancia para los fines que ella misma se propone. En efecto, la cuestión central apuntaba al problema del relativismo y de la imposibilidad de conocer el mundo “objetivamente”, dicho de una manera simple. Pero lo cierto es que la postura pragmatista no resuelve el problema, sino que más bien lo desplaza hacia otro lugar. El problema sigue siendo, entonces, la verdad, el aprendizaje a partir de la experiencia y el progreso del conocimiento, puesto que independientemente de que el significado sea o no pre-lingüístico, lo cierto es que desde esta perspectiva igualmente “determina la referencia”. Por lo tanto, creemos que es indudable el diagnóstico de Lafont respecto de las consecuencias del giro lingüístico, y que las causas que ella señala en general son correctas. Ahora bien, no estamos tan seguros de que la solución al problema del relativismo post-giro lingüístico se encuentre en una “teoría de la referencia directa” ni

que sea esta una alternativa superadora libre de inconvenientes, como sí pretende Lafont. Si bien éste es un punto que no podemos desarrollar aquí, y por el momento es sólo una conjetura, nos resulta curioso que el propio Apel siga a Lafont en este punto⁴⁴ y termine defendiendo, por ejemplo, la suspensión misma del *como* hermenéutico “en algunos casos”: tal “suspensión” pondría en tela de juicio precisamente la *universalidad* de la estructura del “algo en cuanto algo”. En “Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen?”, Apel sugiere que es posible la corrección del sentido mediante la referencia, y que “una “hermenéutica filosófica” no sólo tiene que ver con el sentido intensional inmanente del lenguaje, sino también siempre con las pretensiones de validez objetivas que posee toda expresión con sentido”⁴⁵. Aquí es entonces donde Apel, aparentemente siguiendo a Lafont, se refiere a conceptos como los de “designadores rígidos” o “natural kinds” que limitarían o restringirían el “como” hermenéutico. En el mismo texto, afirma:

La comprensión (*Einsicht*) fundamental de Heidegger para el *giro lingüístico-hermenéutico* de la fenomenología, sobre la estructura del “como”... encuentra su correctivo en la circunstancia, la cual es muy posible, de utilizar nombres como *designadores rígidos* que relacionen en la referencia directa libre del “como” en la deixis (mediante de expresiones indexicales) lo dado designado (*bezeichnete Gegebene*)... Lo dado no es, en esta medida, reconocido todavía “como algo”⁴⁶.

Para terminar, simplemente hemos intentado en estas breves consideraciones finales dejar *enunciado* un problema que será motivo de un próximo trabajo: cómo conciliar, si es que tal cosa es posible, el *giro hermenéutico* de la filosofía contemporánea con una teoría de la referencia directa.

Recibido 03/2011; aceptado 06/2011.

⁴⁴ Al menos así lo entiende Lafont, quien ve una coincidencia de enfoques con Apel respecto de la teoría de la referencia directa. Véase, Lafont, C., *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Massachusetts, MIT Press, p. XVII n. 6.

⁴⁵ Apel, *Auseinandersetzung*, p. 582.

⁴⁶ *Ibíd.*