

## LA COMUNIDAD DE LOS ACTORES RACIONALES. DISCURSOS Y SUBJETIVIDAD EN LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE

*THE COMMUNITY OF RATIONAL ACTORS.  
DISCOURSE AND SUBJECTIVITY IN TRANSCENDENTAL  
PRAGMATICS OF LANGUAGE*

**Leandro Paolicchi\***

Universidad Nacional de Mar del Plata  
Mar del Plata-Argentina

*Recibido 15 de septiembre 2013/Received September 15, 2013  
Aceptado 13 de diciembre 2013/Accepted December 13, 2013*

### RESUMEN

En el artículo se aborda el rol del discurso en la constitución y comprensión de las acciones humanas desde el punto de vista de la pragmática trascendental del lenguaje. Allí, se hace foco especialmente en las consecuencias que se siguen, en términos de subjetividad, del rechazo del discurso para esta forma de concebir las acciones (I). Luego de la discusión de una crítica que puede hacerse a este planteo (II), se aborda largamente el papel del lenguaje en la concepción de una acción y del actor que la lleva a cabo, desde el punto de vista de la pragmática trascendental (III). Finalmente se extraen algunas conclusiones (IV).

**Palabras Clave:** Pragmática, Acción, Discurso, Subjetividad, Razón.

### ABSTRACT

*The article discusses the role of discourse in the constitution and understanding of human actions from the point of view of the transcendental pragmatics of language. It focuses on the consequences that follow, in terms of subjectivity, the rejection of discourse to this form of conceiving actions (I). After a discussion of a critic that can be done to this outline (II), is discussed at length the role of language in the conception of an action and the actor that carried it out from the point of view of the transcendental pragmatics (III). Finally we draw some conclusions (IV).*

**Key Words:** Pragmatic, Action, Discourse, Subjectivity, Reason.

### I. La acción intencional y sus compromisos normativos

Cuando es posible dejar al descubierto un sistema de pretensiones de validez tales como las que Habermas (1976) reconstruye en los actos de habla también en las acciones *prima facie no lingüísticas* de los hombres (como, por ejemplo, abrir una ventana o salir a correr por el parque)<sup>1</sup> se puede, a partir de allí, identificar el momento en el que se hace explícita un cierto tipo de *normatividad*

en esas acciones. Pues si se establece que con todas las acciones el actor eleva pretensiones de validez ello significa también que estas *deben* poder ser respaldadas mediante razones. El actor *debe* poder responder con argumentos a una pregunta por la validez de sus acciones, es decir, a un cuestionamiento en torno a la validez de las pretensiones elevadas con su acción (no lingüística).

Si yo frente a una acción que otro individuo realiza cuestiono verbalmente alguna de las pretensiones de validez por ella elevadas, él *debe* poder

\* Tucumán 2287 8° C. CP: 7600 - Mar del Plata. Buenos Aires - Argentina. E-mail leandropaolicchi@yahoo.com

dar argumentos que justifiquen su accionar, que respalden sus pretensiones. Así, por ejemplo, si a una persona que va a sacar a pasear al perro le digo que no existe ningún lugar habilitado para ello debe responderme de alguna forma señalando que hay una plaza a siete cuadras o que, aunque no hay una plaza, existe un lugar cercano especialmente reservado para que los perros paseen o, simplemente, que lo paseará por la cuadra, aunque no esté permitido legalmente, porque el perro lo necesita. Es decir, frente a mi cuestionamiento de sus pretensiones, debe poder contraponerle argumentos y razones que den fundamento a su pretensión.

Este caso no manifiesta tanta relevancia como el referido a quien eleva una pretensión de *corrección normativa*. Por lo menos desde un punto de vista ético. Quien eleva una pretensión de corrección normativa debe poder también respaldar su pretensión con argumentos válidos y razonables. Pensemos en una situación que sea abiertamente pasible de un reproche moral, por ejemplo, alguien acepta un soborno para no hacer una inspección en un local nocturno que no tiene las condiciones para ser habilitado. Cuando se enfrenta a esta persona y se le cuestiona su acto diciéndole que su acción es moralmente incorrecta, pues con ella está poniendo en peligro la vida de cientos de personas, se pone en cuestión la pretensión de validez que esta persona eleva con su acto, a saber, que está permitido aceptar sobornos a cambio de omitir inspecciones. En esta ocasión, ella está en la obligación de defender su acción con argumentos, con razones que den cuenta de por qué hizo lo que hizo. Él puede esgrimir, por ejemplo, que en su comunidad este tipo de prácticas son habituales u otros razonamientos parecidos. En todo caso, está *obligado* a hacerlo, más allá de la plausibilidad de los argumentos esgrimidos. La normatividad en este caso *se hace explícita* en el cuestionamiento de las pretensiones de validez *que alguien eleva, no discursivamente, sino con su acción no lingüística*. Esta situación da lugar directamente a un discurso explícito sobre pretensiones de corrección normativa, es decir, a un discurso *práctico*.

Lo interesante aquí es que parece existir un *continuo* entre la acción no verbal y la acción explícitamente discursiva. Es decir, no solo el interlocutor discursivo está implícito en el actor (Damiani, 2007: 14) sino que nuestro rol de sujetos actuantes y nuestro rol como sujetos de habla –receptores de pretensiones de validez, dice Böhler– no son en

absoluto separables (Böhler, 1985, p. 298). Como sujetos de acción, elevamos con nuestras acciones determinadas pretensiones de validez. Debido a esto, estamos obligados a responder por nuestras acciones, esto es, a la defensa mediante argumentos de aquellas pretensiones de validez que elevamos con esas acciones cuando alguien pone en cuestión nuestras pretensiones.

Sin embargo, aquí no termina el establecimiento de los compromisos normativos que implica realizar una acción con sentido o intencional. Teniendo en cuenta cómo se concibe la constitución del sentido sobre el trasfondo de la pragmática trascendental del lenguaje (Apel, 1983, p. 420; Böhler, 1986, p. 267; Böhler, 2003, p. 16) pueden ahora comprenderse más acabadamente algunas afirmaciones de Apel en torno a la figura del escéptico que no argumenta, es decir, alguien que cuando se confrontan las pretensiones elevadas con su acción rechaza el discurso como salida al conflicto y justificación de su accionar. Una vez que se han establecido sobre base firme las obligaciones de los actores (de comportarse como interlocutores discursivos en caso de que las pretensiones de validez implícitas sean objetadas), es posible determinar las *consecuencias* que se siguen para quienes *rehúyen* el discurso en la instancia de confrontación de pretensiones de validez.

De acuerdo con lo establecido por la pragmática trascendental del lenguaje *toda experiencia* se da en el marco irrebasable de una comunidad de lenguaje (Apel, 1973, I, pp. 328; II, p. 114; 1997, pp. 52-53). De esta manera, el lenguaje funciona a modo de instancia trascendental en donde se explicita todo sentido y donde también se da como posibilidad todo pensamiento y toda acción. De esto se sigue que, no solo las acciones como tales no pueden identificarse y realizarse sin la referencia a un discurso posible, sino incluso el actor no puede identificarse *a sí mismo* sin la referencia a este. En efecto, Apel ha afirmado explícitamente (1998, p. 74) que un sujeto no puede cerciorarse de su propia existencia sin el recurso al lenguaje. En este sentido, el individuo también en el pensamiento solitario debe asegurarse de su existencia en referencia al juego trascendental del lenguaje.

Ahora bien, esto solo puede tener como consecuencia que quien *rehúye* al lenguaje en cualquiera de sus formas solo puede hacerlo al alto precio de negarse a sí mismo, no solo como argumentante, sino también como actor y en última instancia su propia identificación *como ser racional*, es decir,

como un ser que puede saber lo que hace y dar razones de ello. Esto ha sido repetido por Apel en varias oportunidades. Así por ejemplo ha dicho:

El hombre puede retirarse de esta institución [la metainstitución del juego trascendental del lenguaje] al precio de una pérdida de la posibilidad de su autoidentificación como un ser que *actúa significativamente* –por ejemplo en el suicidio por desesperación existencial o en el proceso patológico de la pérdida paranoico-autista (*paranoisch-autistischen Selbstverlusts*). (Apel, 1998, p. 76).

Más adelante ha dicho también: “[El rechazo de la argumentación] es un acto de autonegación y en último término de autodestrucción”. (1998, p. 77) Es decir, quien en una instancia de confrontación de pretensiones de validez rechaza el discurso, se niega a sí mismo los recursos de su propia identificación como actor y en última instancia podríamos decir cómo ser perteneciente a la “comunidad de actores racionales”, entendida esta como la comunidad de los seres que *realizan acciones con sentido* o que *actúan significativamente*, como dice Apel en el primer fragmento citado, y que pueden dar razones que *justifiquen* o *den cuenta de su accionar*. Con ese acto de rechazo el actor se excluye a sí mismo de la comunidad de los actores racionales.

En verdad debe decirse que existen múltiples escenarios en los cuales el actor debe rechazar el discurso como solución a los conflictos y está *justificado* en su rechazo (Apel, 1984: 630 y ss.). Ha sido uno de los grandes hallazgos de Apel en llamar la atención sobre este tipo de situaciones. Explícitamente para Apel hay casos en los cuales el principio del discurso no puede ser aplicado y no obstante dicho principio continúa siendo perfectamente válido. Entre las situaciones que Apel menciona como justificatorias de esta excepcionalidad se encuentran todas aquellas en las cuales no están garantizadas las condiciones de simetría entre los interlocutores. Es decir, cuando no se cumplen las condiciones ideales que aseguran una igualdad de derechos entre todos los participantes en el discurso. Cuando no se dan estas condiciones ideales para ingresar a los discursos el actor *no debe* prestarse a la argumentación y *está justificado* en su reserva.

Otras circunstancias especiales se agregan a las mencionadas aquí como justificación del rechazo del discurso. Apel menciona aquellos casos en los cuales el actor, además de considerar que no están

dadas las condiciones para ingresar al discurso, ha contraído un compromiso previo con lo que él llama un “sistema de autoafirmación” entre los que califica a la familia, la propia comunidad o el Estado, entre otros posibles. Si el actor considera que con su acción de entrar en un discurso pone peligro alguno de los sistemas con los cuales ha contraído una responsabilidad previa también está justificado en negarse a entrar en la argumentación. A estas dos situaciones podrían agregarse algunas otras. Por ejemplo, el caso de un actor que está dispuesto a argumentar, pero no está seguro que el resto de los actores esté dispuesto también a hacerlo.

Más allá de estos casos especiales, cuando están dadas las condiciones ideales para que los actores accedan a la argumentación y no lo hacen, carecen de justificación para su rechazo. Para estos actores vale perfectamente lo que hasta aquí se viene diciendo acerca de quienes se niegan a entrar en cualquier tipo de discurso cuando son cuestionadas o criticadas las pretensiones de validez elevadas con su acción. Nuevamente, quien en una instancia de confrontación de pretensiones de validez rehúsa cualquier forma de argumentación se niega a sí mismo los recursos para identificar sus actos como *verdaderos actos con sentido*, se niega los medios para identificarse a sí mismo como un *actor* y, por último, pierde la posibilidad de identificarse a sí mismo como ser *racional*.

Es interesante remarcar que esta consecuencia que tiene el rechazo de la argumentación en términos de daños a la subjetividad es reconocida también por quienes criticaban duramente los planteos de la pragmática trascendental y la ética del discurso. Así por ejemplo, Wellmer califica de “irracional” a una persona que rehúye constantemente la argumentación (1986, pp. 105 y ss.). Las consecuencias son en sí similares a las que también Ilting había pensado para quien rehúye el reconocimiento de un “sistema de normas” fáctico (1982, pp. 633 y ss.). Cuando alguien no reconoce un sistema de normas al que otros prestan su reconocimiento en verdad no las considera obligatorias, pero con ello está sustrayéndose a la posibilidad de ser reconocido como persona y se excluye de la comunidad que podría prestarle ese reconocimiento. Es decir, como ha remarcado Øfsti (1992, p. 303), *no se puede huir de la coerción a la justificación en ningún ámbito de la acción humana si queremos retener para nuestras acciones y nuestra subjetividad el rasgo*

de la humanidad. Pues un punto en común en la argumentación de la pragmática trascendental del lenguaje es que quien rechaza la argumentación constantemente se excluye a sí mismo de la comunidad de los seres racionales y asemeja su comportamiento al de un animal (Øfsti, 1992, p. 304).

Finalmente entonces aquí queda al descubierto el alcance más amplio al que puede llegar la pragmática trascendental del lenguaje, considerada ella no ya en un sentido *estricto* como reconstrucción de los presupuestos de la argumentación, sino en un “sentido amplio” como una reconstrucción trascendental también de *nuestras acciones no lingüísticas*<sup>2</sup>. Con ello queda también aclarado cuál es el verdadero alcance de una consideración pragmático-trascendental del lenguaje y qué debe entenderse por *irrebasabilidad* en este punto. Sobre esta última noción no se explayará este trabajo, pero aquí debe quedar en claro que una consideración de este tipo sobre el lenguaje significa que en él no solo está la posibilidad de una constitución de todo sentido, sino que él también implica la siempre posible elevación, discusión y defensa de pretensiones de validez en el discurso explícito. Como ha dicho acertadamente Øfsti, que ha dado aquí con el núcleo de la cuestión: “Lo irrebasable (*Das nichthintergehbare*) sería en este sentido la en principio siempre *posible* –y en caso de conflicto en principio siempre *exigible*– transición a una prueba discursiva de pretensiones de validez.” (1993, p. 74). Es decir, el hecho de que el lenguaje sea una condición irrebasable significa que no puede atribuirse un sentido a nuestros actos lingüísticos, a nuestras acciones no lingüísticas y al mundo sin la presuposición de una articulación lingüística de este sentido. Pero ello significa al mismo tiempo la siempre posible transición a una instancia de resolución discursiva de pretensiones de validez y en los casos de un conflicto explícito, esta transición es siempre *exigible*. Si la irrebasabilidad significa la presencia del lenguaje en toda constitución del sentido, está también allí presente la posibilidad de una resolución discursiva de pretensiones de validez.

Para finalizar este punto entonces, parece existir un paralelo entre quienes intentan negar los presupuestos ineludibles del discurso *argumentativamente* y quienes intentan hacerlos simplemente *actuando*. En el primer caso, quienes intentaban discutir y poner en duda la validez de las reglas del discurso recaían necesariamente en una inconsistencia

pragmática (Kettner, 1993, pp. 187-211; Jay, 1989) y por lo tanto se ubicaban fuera de la comunidad de los argumentantes. Quienes pretenden rechazar o rehuir de las coerciones discursivas que impone el lenguaje en el ámbito del actuar con sentido se niegan a sí mismos los medios con que identificar no solo sus acciones (y con ello comprender concretamente qué están haciendo), sino a sí mismos como sujetos capaces de saber lo que hacen y dar cuenta de ello. Con esto se ubican claramente fuera de la comunidad de los actores racionales y les quitan a sus acciones el rasgo de humanidad que les es inherente.

## II. ¿Una negación de la libertad práctica?

A lo dicho anteriormente puede hacerse la siguiente crítica: si es posible reconstruir una obligación también en las acciones y el lenguaje (y potencialmente también el discurso) está allí en cada acción solitaria, no nos queda margen para la libertad propiamente dicha. La crítica diría: no parece existir la libertad, en el sentido de la llamada libertad para el mal, si vivimos constantemente bajo la coacción del discurso. No podemos elegir *no* optar por el discurso, pues el discurso está potencialmente allí en cada elección que realizamos. Todas nuestras acciones se desarrollarían bajo la coacción del discurso del cual no hay forma de escapar y si el discurso está constituido necesariamente por presupuestos normativos no habría forma de eludirlas, no habría forma de no estar obligados por las reglas de la argumentación, *no habría manera de optar*. Lo que esto traería como consecuencia es que las reglas del discurso no podrían ser entendidas finalmente como *morales*. Pues si no existe la libertad y no podemos dejar de cumplir las reglas del discurso, qué sentido tendría *exigir* su cumplimiento. La moralidad está definida por la libertad y la posibilidad de cumplir (o incumplir) sus preceptos.

El problema de la libertad en el ámbito práctico ha sido mencionado por Apel siempre que se ha tratado el problema de la realización práctica de la razón o de los presupuestos de la argumentación. Pero en algunas ocasiones, cuando Apel aborda esta cuestión, no ha continuado indagando si no es posible reconstruir *también* en las acciones de los hombres en el mundo de la vida un sistema de pretensiones de validez donde asentar una obligación como la que es posible reconstruir en los actos de

habla. Por lo que para Apel el ámbito de una libertad para el mal parece comenzar allí en donde termina el discurso y comienzan las acciones en apariencia no lingüísticas de los hombres. Podríamos decir que para Apel el discurso no puede en última instancia “determinar” a la voluntad *a entrar en la argumentación*, aunque sí fundamentar tal decisión. En este sentido, Apel ha hablado, haciendo referencia a Peirce, de un “compromiso ético” que sería necesario para el funcionamiento de las reglas de la argumentación (1973, II, p. 327). En resumen: para Apel siempre queda un *resto* de voluntad en el ámbito de las acciones humanas que da cuenta de la libertad práctica que se tiene para entrar o no en los discursos. Sin perjuicio, obviamente de la validez de las reglas de la argumentación como principios normativos.

La extensión de la obligatoriedad que se ha propuesto en este trabajo no afecta esta libertad ni contradice la libertad práctica de la que parecemos gozar *obviamente* en todas las acciones de nuestra vida diaria. Ello sería absurdo. Lo que se ha desarrollado aquí puede ser entendido consecuentemente como un ejercicio de *fundamentación* de una obligación en las acciones de los individuos de igual manera que los planteos pragmáticos clásicos han buscado reconstruir una obligatoriedad dentro del discurso, es decir, para aquellos que toman parte en una argumentación. En suma, lo que se ha expuesto es una *extensión* en la reconstrucción de un saber performativo hacia las acciones no explícitamente lingüísticas y con ello se ha tratado de mostrar cómo es posible encontrar allí también un esquema de pretensiones de validez dando *fundamento* a una obligatoriedad *fuera* del discurso. Pero ello no significa de ninguna manera negar la libertad práctica que tenemos de actuar *de acuerdo* con lo que la pragmática en sentido amplio reconstruye o *contra* ello. Más bien, por el contrario, habría que decir que resta *también aquí* todavía un problema de realización práctica. Como se ha dicho (Böhler, 2004, p. 119), es otra cuestión muy importante cómo se lleva a cabo aquello que se reconstruye *también en las acciones no lingüísticas*. En este sentido, la mencionada crítica estaría completamente injustificada, pues como había mencionado Apel, siempre existe un compromiso *práctico* o *ético* que no puede determinarse mediante la argumentación y, en este último caso específicamente, mediante la reconstrucción de pretensiones de validez en las acciones. Siempre existe la necesidad de un “salto”

entre la teoría y la praxis. Aun en este último caso en que se reconstruya también una obligación fuera del discurso.

Sin embargo, esto no significa tampoco que aquí se anule la validez de todo aquello que se ha reconstruido a través de la pragmática trascendental en un sentido amplio. En este sentido, debe considerarse como una de las adquisiciones más significativas de la pragmática trascendental del lenguaje la idea de que el lenguaje o el discurso no es una praxis excepcional que los hombres solo bajo circunstancias muy restringidas ponen en práctica, como dice Øfsti (1992). Más bien, cómo se ha dicho anteriormente, *el discurso es el ámbito que constituye la condición irrebalsable de todo pensar y actuar con sentido y también de todo conocimiento intersubjetivamente válido de la experiencia y de nuestras propias acciones*.

### III. La idea de un lenguaje completo y el ámbito de la razón

Es importante entonces remarcar, para que permanezca como una de las conclusiones relevantes de este trabajo, la idea de que el discurso, el juego de la argumentación, no es un juego de lenguaje como cualquier otro, sino *la condición de posibilidad de la aparición de un sentido en todo pensamiento y en toda acción*. Esta idea, que está en el centro de la crítica trascendental del sentido de la pragmática trascendental del lenguaje de Apel, ha sido destacada en numerosas ocasiones por el propio Apel y sus discípulos (Böhler, 1985, pp. 305 y ss.; Kettner, 1996, p. 434). Sin embargo, me gustaría resaltar aquí la conexión que ella tiene con la problemática tratada en este artículo de la continuidad en la obligatoriedad de las reglas del discurso y en último término con la forma de entender las acciones *no lingüísticas* bajo la óptica de la pragmática trascendental del lenguaje.

Que el lenguaje sea una instancia trascendental, funcionando a modo de condición de posibilidad de la constitución de todo sentido y conocimiento, significa que solo podemos llevar a cabo una acción con sentido, y podemos comprenderla como tal en el marco de una *comunidad* de lenguaje. Debemos presuponer *necesariamente* la existencia de una comunidad real e ideal de comunicación en la atribución de todo sentido, ya sea en las acciones lingüísticas –como las de este escrito, así como en las no lingüísticas– siempre desde la doble

perspectiva del observador y del actor. Hasta aquí llegan las aseveraciones de Apel.

No obstante, retomar aquí la noción del discurso como juego trascendental y condición de posibilidad de sentido y conocimiento intersubjetivamente válido resulta indispensable por otros dos motivos. Primero, para poder explicar una serie de conceptos que han aparecido en este trabajo, como por ejemplo los anteriormente mencionados “observador” y “actor”. Y, segundo, porque permite entender acabadamente qué implica concebir una acción intencional sobre el trasfondo de la crítica trascendental del sentido de la pragmática trascendental del lenguaje, cuáles son los compromisos normativos que se asumen al comprenderla de esta manera y cuáles son las consecuencias que conlleva para la subjetividad el rechazo del discurso en cualquiera de sus formas.

Respecto del primer punto, en este trabajo se mencionó que era característica del planteo pragmático trascendental la reconstrucción de un sistema común de presupuestos reconocidos necesariamente tanto por el *actor* en el plano de las acciones como también por el *observador* de esas acciones. Por caso, todo el ejercicio teórico que se puso en práctica con este artículo. Aquellas acciones (discursivas) que aquí se realizaron, aquellas pretensiones de validez que con este escrito se elevaron también era necesario reconocerlas en las acciones no discursivas. Esta *doble perspectiva* se correspondía con aquel otro paralelismo fundamental que se intentó llevar adelante aquí, a saber, entre el plano del interlocutor discursivo y el actor en el mundo de la vida.

Pues bien, como se ha destacado de manera acertada, la adopción de *todos* estos roles es precisamente posible porque el lenguaje en sí mismo no es un juego igual a otros, sino la condición de posibilidad de considerar algo así como una diversidad de juegos, incluida una multiplicidad de juegos de lenguaje (Øfsti, 1993, p. 75). La comunicación y la competencia comunicativa en sí misma hacen que sea posible la consideración de diferentes juegos de lenguaje y el “pasaje” o el “movimiento” entre esos diferentes juegos. En la medida en que el lenguaje adquiere esta condición de perspectiva desde donde es posible considerar algo así como una diversidad de juegos de lenguaje, es también lo que nos da la capacidad para adoptar estos diversos papeles. La posibilidad de movernos entre estos diferentes tipos de roles, que como Apel ya había remarcado, está dada con el aprendizaje mismo del lenguaje,

exige considerar al lenguaje como una condición *trascendental* que no debe ser confundida con la multiplicidad *empírica* de los juegos posibles.

En este sentido, han sido muy importantes los intentos de desarrollar a partir de esta idea apeliana la noción de un “lenguaje completo” (Øfsti, 1992, 1993, 1994). Bajo esta idea se ha intentado describir al lenguaje no en su condición empírica, sino en tanto instancia que permite una serie de “movimientos” o “desplazamientos”. El primero, que surge rápidamente en relación con la idea wittgensteniana de una diversidad de juegos de lenguaje, es aquel que permite, no solo tener una *idea* de una diversidad de juegos de lenguaje, sino también tomar una *distancia* de esta multiplicidad y proceder *comparativamente* respecto de estos juegos y algunos de los rasgos que los caracterizan. Así, se ha hablado del lenguaje como el “espacio” que permite estos “movimientos” o “pasos” entre los diferentes juegos así como los movimientos entre los roles del observador y del participante en una interacción que tiene la intención de *comprender* a esta última (Øfsti, 1993, p. 75).

Pero con esta capacidad para distanciarse-implicarse en este juego de la comprensión, que es necesario cuando nos enfrentamos al problema de la comprensión de las acciones humanas como lo hemos tratado a lo largo de este trabajo, se alcanza *también* una dimensión *crítica* que queda al descubierto con el uso del lenguaje. Este punto también ha sido destacado con gran énfasis por Apel y Habermas. Con el aprendizaje del lenguaje no solo se adquiere una capacidad para distanciarse (y luego volver a implicarse en función de las necesidades de la comprensión), sino también con esta capacidad podemos adquirir una dimensión *crítica* que se descubre *inherente* a nuestro uso del lenguaje. Es decir, en la medida en que nuestro lenguaje nos permite tomar distancia de nuestras propias manifestaciones lingüísticas y de nuestras acciones en general podemos reflexionar acerca de ellas, valorarlas y criticarlas en función de diferentes parámetros como, por ejemplo, si pueden lograr o no los objetivos para los cuales han sido realizadas o si se adecuan o no a la situación en la cual han sido hechas. Esta facultad para distanciarse y valorar *críticamente* sus propias manifestaciones es *esencial* al lenguaje humano.

Pero si con el aprendizaje del lenguaje se adquiere esta competencia lingüística (*Sprachkompetenz*), posibilitadora de toda esta serie de movimientos entre

diferentes roles que pueden adoptar los individuos en el seno de los diferentes juegos lingüísticos, la noción de lenguaje completo puede pensarse como equivalente al concepto de razón. Ello sería perfectamente coherente con el giro lingüístico y con aquello que expresa la obra de Apel (y en algún punto la de Habermas). Como dice Øfsti, el espacio (*Spielraum*) del lenguaje completo podría ser también el espacio de la razón (1992, p. 307, 1993, p. 77).

Esta noción del ámbito del lenguaje como ámbito de la razón responde a la necesidad de pensar dicha noción como un lenguaje que permite, primero, la consideración de diferentes juegos de lenguaje y, segundo, el movimiento entre esos diferentes juegos, es decir, el entrar y salir de los diversos juegos de lenguaje. Pero también, en la medida en que permite este movimiento entre los juegos, es el presupuesto necesario para la *comprensión de las acciones* que se desarrollan en su seno. En verdad, no solo nos permite comprender las acciones, sino, desde el punto de vista aquí desarrollado, nos pone en condición también de valorar *críticamente* las acciones que se despliegan en los múltiples juegos de lenguaje. En este sentido, sin un lenguaje completo nos sería completamente imposible realizar estos dos desplazamientos antes mencionados. *Primero*, comprender una acción mediante la adopción de una actitud implicativa para con la forma de vida que se busca comprender, es decir, adoptar una actitud realizativa en términos habermasianos y *luego* poder formar un juicio crítico respecto de aquello que se ha intentado comprender.

Sin un lenguaje completo, que sería equivalente para nosotros al concepto de razón, también sería imposible realizar un ejercicio que ha sido fundamental y que está en el centro de los desarrollos de este artículo. Este movimiento consiste en la capacidad que tiene el actor *mismo* de tomar conciencia de su acción y de poder describirla y valorarla mediante el lenguaje. A esta capacidad Øfsti la llama “autoalcance del lenguaje” y la describe de la siguiente manera: *todo lo que puede ser hecho puede ser también descrito* (1993, p. 79).

De este modo, en toda acción con sentido, es decir, intencional, el actor es capaz de explicitar (si bien de un modo *fallible*) el contenido de su acción, dar cuenta de aquello que hizo, describir, al menos en sus rasgos generales, las características de su acción. Bajo este punto de vista, como bien se ha señalado (Øfsti, 1992, p. 308) no es suficiente para

ser calificado como un “actor” el tener un lenguaje que *solo* puede ser destinado a los rasgos de las situaciones donde se desempeña el actor. El ser calificado como un “actor”, es decir, una persona que lleva a cabo acciones con sentido (intencionales), implica ya que este individuo posee un lenguaje que puede volverse sobre sí mismo para describir aquello que él hace. El ser clasificado como un “actor” o a un acontecimiento como una “acción” implica ya el uso de un lenguaje que no puede ser solamente “unidireccional”, es decir, estar orientado únicamente hacia la descripción del mundo, sino que implica al mismo tiempo un autoalcance reflexivo que pone en condición al actor de *identificar, explicitar y observar críticamente* su accionar.

Esta última condición del actor significa también que los sujetos que realizan propiamente acciones deben poder manejar no solo un lenguaje que se ejecuta en la primera persona del singular o del plural, por ejemplo: “prometo devolverte la plata que me prestaste” o “vamos a cumplir con el plan tal como fue pensado”. Debe ser posible, en tanto seres humanos que han desarrollado un cierto grado de racionalidad y que por lo tanto no ejecutan meros movimientos corporales sino que realizan acciones, manejar un lenguaje que se conjuga también en la tercera persona del singular y del plural y en diferentes tiempos. Así por ejemplo: “él prometió devolverle la plata que le había prestado” o “ellos se comprometieron a realizar el plan tal como fue pensado”. De este modo, dentro del espacio que representa el lenguaje completo, la alternancia entre el rol del actor y el rol del observador que intenta describir o comprender una acción solo significa un cambio de deixis (Øfsti, 1992, p. 308). Es decir, solo un cambio en la persona, en los tiempos y en los pronombres con los cuales el lenguaje interviene en la acción a ser llevada a cabo, ya sea esta lingüística –como en la dimensión explícitamente descriptiva– o no lingüística como en la acción propiamente dicha.

Esta característica que presentan las acciones humanas y el lenguaje que interviene en ellas ha llevado a hablar de una *doble* “doble estructura” del habla (Øfsti, 1993, p. 81). La doble estructura del habla, tal como la había presentado Habermas (1976, pp. 224-227) hacía referencia a dos cosas. Por un lado, a la dimensión proposicional de los actos lingüísticos, es decir a su “contenido” y, por otro, al acto *performativo* en el que están incluidos esos contenidos proposicionales. Pues bien, a esta doble

estructura se agrega ahora *otra* doble estructura. Ella hace referencia, por un lado, a la dimensión performativa de la primera persona en la cual los individuos llevan a cabo sus acciones y, por otro, a la dimensión en la cual esas mismas acciones pueden ser *identificadas, descritas y evaluadas*. Es decir, esta última doble estructura explicita los dos niveles fundamentales en los que debe poder moverse quien realiza una acción. El mencionado nivel del actor propiamente dicho y el nivel del observador que identifica, describe o valora su propia acción o la de terceros.

Esta identificación de las acciones como algo propiamente humano en función de las cualidades que esta posee termina de evidenciarse con el último rasgo que es posible encontrar en ellas. Este último rasgo es de una gran relevancia normativa y es la contracara de aquella dimensión crítica que acompaña a todas nuestras acciones y que hace posible su valoración crítica. Esta particularidad es importante, pues el hecho de que una acción no solo abarque la dimensión performativa de la primera persona sino también la dimensión en donde esas acciones pueden ser identificadas, descritas y evaluadas, tanto por un observador externo como fundamentalmente por el propio actor, significa también que todo actor puede en principio *dar cuenta* de aquello que ha realizado. Es decir, el hecho de calificar a alguien como actor y a aquello que ha realizado como una “acción” implica con ello también que las acciones le pueden ser atribuidas a él específicamente. De esta manera, todo actor en la medida en que realiza “acciones” califica como un *agente moral responsable*. Así el plano normativo en las acciones muestra su costado jánico. Las acciones humanas pueden ser valoradas críticamente, no solo porque están acompañadas por un lenguaje que permite un distanciamiento crítico, sino también porque pueden y deben irremediablemente ser atribuidas *moralmente* a un actor.

#### IV. Algunas conclusiones

Por último, antes de concluir este trabajo, es relevante señalar que la noción de un lenguaje completo puede dar una respuesta acabada a una cuestión que preocupó desde el inicio a la pragmática trascendental del lenguaje y que es en verdad un importante problema para la filosofía desde hace mucho tiempo (Habermas, 1988, pp. 153-186). Esta cuestión se refiere concretamente a la *unidad* de la

razón. La hermenéutica y más recientemente en el tiempo las obras de Heidegger y Wittgenstein, que propiciaron el giro lingüístico y que en algún caso se habían propuesto una historización del sujeto trascendental kantiano, tuvieron como consecuencia un marcado historicismo y relativismo en gran parte de las corrientes filosóficas del siglo XX. Este relativismo hizo estallar la unidad de la razón que todavía podía percibirse en los sistemas filosóficos de la modernidad en una pluralidad de diversos juegos lingüísticos.

Pues bien, la idea de un lenguaje completo que representa ahora el lugar de la razón puede dar una solución adecuada al problema de la unidad de la razón. Es necesario presuponer la idea de un lenguaje completo para poder concebir la idea de diferentes racionalidades dispersas a lo largo de la historia. Representa en verdad una clara *inconsistencia pragmática* hablar de varias formas de razón, encarnadas en diversas configuraciones históricas, negando explícitamente la existencia de una razón unitaria que hace posible al nivel de la comprensión y del entendimiento la consideración de estas diferentes formas de racionalidad.

Asimismo, la idea de un lenguaje como lugar de la razón hace posible cerrar otra brecha que tradicionalmente se ha buscado cerrar de diferentes maneras. Esta brecha está presente incluso en Kant y consiste en la distinción entre razón teórica y razón práctica. A pesar de las intenciones explícitas de Kant de ligarlas al mencionar que la razón es una y que luego esta se realiza en la práctica, en su planteo dichas instancias aparecen separadas una de otra, e incluso en clara tensión entre sí. La idea de una comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de toda constitución del sentido y como condición de todo conocimiento intersubjetivamente válido aún de manera suficiente estas dos instancias en la medida en que la comunidad de argumentación, no solo funciona a modo de instancia de validez de todo conocimiento que se pretenda verdadero, sino que ella contiene al mismo tiempo condiciones normativas que son éticamente relevantes. De esta manera se reúnen claramente la instancia teórica de la razón con la instancia práctica de ella.

Finalmente entonces, este conjunto de características que definen la noción de lenguaje completo parece funcionar a modo de resumen perfecto de los puntos que se desarrollaron anteriormente. Pues en la medida en que el lenguaje

completo permite al actor tomar conciencia de su propia acción y, de este modo, poder describirla o valorarla críticamente y así diferenciarse del comportamiento meramente animal, define propiamente el ámbito de la “humanidad” en el que es posible ubicar a los sujetos que *actúan*. A la acción propiamente humana le es inherente que el actor comprende lo que hace, al menos *implícitamente*. En la medida en que *puede* comprender lo que hace (al menos de un modo *fallible*) puede *explicitarlo, describirlo y valorarlo*. Pero también por ello puede ser calificado como un agente moralmente responsable. Esto es un rasgo esencial de las acciones humanas, ya sean lingüísticas o no, y es algo de lo que carecen los animales, algo que nos separa tajantemente de ellos.

De esta manera quedan definidas un conjunto de características que terminan por dar respuesta a una serie de interrogantes en torno a la constitución humana misma. Como se ha dicho, el lenguaje aparece como el lugar de la razón. Estas dos instancias (el lenguaje y la razón) dan a las acciones –lingüísticas y no lingüísticas– una cualidad *específicamente humana* que las diferencia radicalmente de los

movimientos y los códigos animales. La moralidad y la dimensión normativa aparecen allí como rasgos *sobresalientes*. Sobre la base de esto último, el desarrollo y las conclusiones de este trabajo deben entenderse como la continuación de la idea de que al lenguaje y por lo tanto también al *pensamiento*, al *sentido* y en última instancia a la *acción misma* le es inherente una dimensión de *validez*, y en esta medida también de *crítica*, que se encuentra en nuestra *constitución misma como humanos*. Desde la perspectiva más amplia de la pragmática aquí desarrollada se podría responder a la pregunta de por qué ser morales diciendo, no solo que en la pregunta se ha ya presupuesto la respuesta, sino señalando que *la normatividad es una dimensión constitutiva de lo humano*. Parece vislumbrarse aquí una confluencia de las preguntas en las cuales Kant había centrado las tareas de la filosofía: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me es dado esperar? Todas ellas confluían en torno a la pregunta: ¿qué es el hombre? De alguna manera, la pragmática trascendental, al dar una respuesta a las primeras, da al menos una indicación parcial sobre la última.

## Referencias

- Apel, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie*. II B de. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1983). Lässt ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Ratioanlität sociales Kommunikation und Interaktion. En *Archivio di Filosofia*, 13, 275-434.
- (1984). Ist die philosophische Letzbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar? En K.-O. Apel et. al. (Hrsg.): *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik*, Bd. II (pp. 434-472). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch Verlag.
- (1997). *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor.
- (1998). *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhler, D. (1985). *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1986). Wohin führt die pragmatische Wende. Norwegische Diskussionsbeiträge in transzendentalpragmatischer Sicht. En Id., T. Nordenstam & G. Skirbekk (Eds.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* (pp. 261-316). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2003). Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl Otto Apels Athene im Rücken.
- En D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (Eds.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel* (pp. 15-43). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2004). Glaubwürdigkeit des Diskurspartners. Ein (wirtschaft-) ethischer Richtungsstoß der Berliner Diskurspragmatik und Diskursethik. En Bausch, Th., Böhler, D., Rusche, Th. (Eds.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?* (pp. 105-148). Münster: Lit Verlag.
- Damiani, A. (2007). El participante como actor e interlocutor. Un examen ético-discursivo. En *Cuadernos de Ética*, 22 (35). pp. 11-26.
- Habermas, J. (1976). Was heisst Universalpragmatik? En Apel, K.-O. (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. (pp. 174-272). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1988). *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ilting, K.-H. (1982). Der Geltungsgrund moralischer Normen. En Kuhlmann, W. & Böhler, D. (Hrsg), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik: Antworten auf Karl-Otto Apel*. (pp. 612-648). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jay, M. (1989). The Debate over Performative Contradiction: Habermas vs. the Post-structuralist. En Honneth, A., McCarthy, Th., Offe, C., Wellmer, A. (Eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. (pp. 171-189). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Kettner, M. (1993). Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche. En Dorschel, A., Kettner, M., Kuhlmann, W. & Niquet, M. (Eds.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*. (pp. 187-211). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1996). Gute Gründe. Thesen zur diskursiven Vernunft. En Apel, K.-O. & Kettner, M. (Eds.), *Die eine Vernunft und die viele Rationalitäten*. (pp. 424-464). Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Øfsti, A. (1992). Ist diskursive Vernunft nur eine Sonderpraxis? Betrachtungen zum "Verbindlichkeitstransfer" von transzendental-reflexiv (letz-) begründeten Normen. En Apel, K.-O. & Kettner, M. (Eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. (pp. 296-316). Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1993). Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik. En Dorschel, A., Kettner, M., Kuhlmann, W. & Niquet, M. (Eds.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*. (pp. 62-92). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1994). Sprachspiel versus vollständige Sprache. Einige Bemerkungen zum späten Wittgenstein, zur Übersetzung und Übersichtlichkeit, zum Handlungswissen und Diskurs. En Id., *Abwandlungen. Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*. (pp. 47-78). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- (2011). Actuar y Hablar. Apuntes preliminares para una teoría pragmático-transcendental de la acción. *Praxis Filosófica*, (32), 57-72.
- Wellmer, A. (1986). *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

## Notas

- <sup>1</sup> Por cuestiones de espacio, no puedo probar ni extenderme sobre esta cuestión tan importante en este trabajo y debo darla por supuesta para poder desarrollar las ideas que son objeto primordial de este artículo. Para abordar este punto puede remitirse a Habermas, J. (1976). Was heisst Universal pragmatik? En Apel, K.-O. (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. (pp. 174-272). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- <sup>2</sup> El concepto de pragmática trascendental "en sentido amplio" se refiere a la posibilidad de llevar el carácter reconstructivo de la pragmática sobre los presupuestos necesarios e irrebables, no solo de la argumentación con sentido, sino sobre el trasfondo más amplio de *las acciones humanas en general*. Véase Böhler, 1985, pp. 175-355.