

Lenguaje y comprensión intercultural

Language and Intercultural Understanding

Gonzalo Scivoletto
Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

Recibido: 25/06/2015

Aceptado: 29/11/2015

Resumen

En este trabajo se propone una forma de abordar la interculturalidad a partir de la ética discursiva de Karl-Otto Apel. Para ello se toma como hilo conductor la concepción hermenéutica del lenguaje y las dificultades que se presentan en la comprensión entre “culturas” o formas de vida extrañas. Primero se expone la relación fundamental entre comprensión y argumentación, luego la reconstrucción de la teoría de los actos de habla por parte de la pragmática formal (Habermas) o trascendental (Apel) para indicar las dificultades de conceptualizar el sentido o comprensibilidad *como* pretensión de validez. A partir de ese diagnóstico se ofrece una solución *hermenéutico-trascendental* tanto en lo que se refiere a la posibilidad de resolver “disputas de sentido”, en un discurso *hermenéutico*, como a las consecuencias prácticas que ello presenta para conflictos normativos interculturales.

Palabras clave: Comprensión intercultural; Conflictos normativos; Pretensión de sentido; Hermenéutica; Ética discursiva.

Abstract

In this paper, a way to address multiculturalism from the discourse ethics of Karl-Otto Apel is proposed. The thread for this is hermeneutics conception of language and the difficulties to understand “cultures” or strange life forms. First the fundamental relationship between understanding and argumentation is exposed, then the reconstruction of the theory of speech acts by formal (Habermas) or transcendental (Apel) pragmatics to indicate the difficulties of conceptualizing the meaning or sense *as* a validity claim. From that diagnosis, one transcendental *hermeneutic* solution to resolve both “disputes sense” in a hermeneutical discourse as intercultural conflicts is offered.

Keywords: Intercultural understanding; Regulatory conflicts; Claim of meaning; Hermeneutics; Discourse ethics.

Introducción

En el campo de la filosofía práctica, fundamentalmente en la ética normativa, pero también en la teoría de la democracia, de los derechos humanos o la interculturalidad, la *ética discursiva* viene desempeñando desde los años 1970 un rol fundamental tanto en el ámbito internacional como en América Latina en particular (Fornet-Betancourt, R. 2008). Esto se debe, a nuestro juicio, a la radicalidad, sistematicidad y potencialidad que posee esta teoría en cuanto, por así decir, *programa* de investigación. Radicalidad, porque su fundamentación presupone un

cambio paradigmático en la concepción misma de la filosofía y de su lugar en la historia. Esto se expresa, por ejemplo, en el intento de Apel de reconstruir normativamente la historia de la filosofía en tres paradigmas de filosofía primera (Apel, K.-O. 2013) que, al mismo tiempo, sienta las bases para una reconstrucción normativa de la historia de la cultura (moralidad, derecho, política, etc.) (Apel, K.-O. 2013, 349–364). Por su parte, el carácter sistemático se refiere no sólo a la relación entre filosofía práctica y teórica (o mejor, entre filosofía práctica y filosofía primera postmetafísica) sino también a la interrelación

entre fundamentación y aplicación al mundo “real”, esto es, a la situación fáctico-histórica (Apel, K.-O. 2001, 77-115). En efecto, la ética discursiva es autoconcebida como una ética de la corresponsabilidad referida a la historia, donde, por lo tanto, la evaluación de la situación y la aplicabilidad cumplen un papel determinante. Finalmente, en este último aspecto se abren las grandes posibilidades de desarrollo y de amplitud hacia las ciencias sociales y la crítica cultural en general, pues la ética discursiva no se agota en la problemática de la fundamentación. La realización de discursos prácticos para la resolución de intereses de carácter normativo supone, por un lado, el compromiso político para que los presupuestos idealizantes de la argumentación, la participación de todos los afectados en igualdad de condiciones discursivas y corresponsabilidad en el planteamiento de toda información o intereses relevantes a la discusión, se realicen de manera efectiva. Por otro lado, supone una articulación entre teoría y praxis, en especial, de una colaboración estrecha entre filosofía y ciencias particulares.

Este trabajo propone un desarrollo interno posible de la ética discursiva, el cual puede tener relevancia en la problemática intercultural¹. En sentido estricto, se trata de la problemática de la realización del discurso práctico cuando los participantes en dicho discurso pertenecen a mundos de vida extraños o radicalmente diferentes entre sí². Esta cuestión puede ser caracterizada, siguiendo al propio Apel, como el aspecto hermenéutico (trascendental) de la transformación pragmático-trascendental de la ética kantiana que se propone la ética discursiva (Apel, K.-O. 1997). Sin embargo, no se abordarán

aquí los aspectos históricos de tal problemática, los cuales se sitúan en torno a la crítica apeliana a la hermenéutica filosófica, en particular Heidegger y Gadamer³ (como tampoco se realizará una exposición de la fundamentación pragmático-trascendental o de la parte B de la fundamentación propuesta por Apel). Por el contrario, el trabajo se circunscribe al mencionado ámbito hermenéutico trascendental como clave de apertura de la ética discursiva a la problemática de la comprensión del (lenguaje del) otro.

1- Comprensión y argumentación

Si bien no es objetivo de este trabajo ingresar en los aspectos arquitectónicos de la filosofía de Apel, es importante aclarar al menos qué se entiende por hermenéutica *trascendental*. A comienzos de los años 1960, Apel caracterizó su tarea filosófica como un intento de retomar la pregunta kantiana por la validez del conocimiento, pero asumiendo el núcleo central del *giro lingüístico (hermenéutico)*, esto es, la idea de que la constitución histórico-fáctica del sentido se encuentra *siempre ya* dada en un horizonte de precomprensión, tal como lo mostró Heidegger y luego Gadamer. Precisamente, la publicación de *Verdad y método*, motivó a Apel a una investigación sobre la *justificación de la validez* y la posibilidad de un “progreso de la comprensión” contra la defensa gadameriana de un comprender “siempre diferente”. A esta primera etapa, Apel la denominó hermenéutica trascendental. Luego, hacia fines de los años 1960, sobre todo con la incorporación de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, dicho programa se amplió a una pragmática trascendental del

1 Si bien la problemática de la interculturalidad está implícita en la ética discursiva, no hay demasiados trabajos que la aborden explícitamente. Como antecedente y punto de partida en Apel, tal vez pueda mencionarse a Apel, K.-O. 1997; 1998, 609-647.

2 Se utiliza la expresión “mundo de vida” o “forma de vida”, para evitar la reificación de los grupos o “culturas”. Como afirma Peter Winch: “It is in any case misleading to distinguish in a wholesale way between ‘our own’ and ‘alien’ cultures; parts of ‘our’ culture may be quite alien to one of ‘us’; indeed some parts of it may be *more* alien than cultural manifestations which are geographically or historically remote. I see no reason why a contemporary historical scholar might not feel himself more at home in the world of medieval alchemy than in that of twentieth century professional football” (Winch, P. 1997, 198).

3 Los principales textos de Apel sobre esta problemática son: Apel, K.-O. 1979; 1985; 1998, 459-607; 2008. Para los aspectos más metodológicos, en cuanto a la interpretación, véase Böhler, D. 1981. Para una visión de conjunto: Crelier, A. 2010, 226 ss.; Scivoletto, G. 2015; Borrelli, M. 2010. También es muy importante, aunque aborde sólo a Habermas y deje de lado a Apel: Lafont, C. 2002.

lenguaje. Sin embargo, desde nuestro punto de vista entendemos que ambas etapas no son, precisamente, meras etapas sucesivas, sino dos dimensiones complementarias de lo que finalmente Apel denominará *semiótica trascendental*. Siguiendo a Burckhart, hoy es posible afirmar que “[l]a hermenéutica explicita el sentido (*Sinn*) susceptible de validez (*geltungsfähigen*) –o mejor, digno de validez (*geltungswürdigen*). El tema de la pragmática trascendental es el de la estructura invariante de la validez misma que subyace a la fundamentación, por ejemplo la estructura invariante de la afirmación” (Burckhart. 2000, 27). La hermenéutica entonces se refiere a un aspecto de contenido material, el *interpretandum* mismo, la cosa sobre la que se habla, mientras que la pragmática remite a una dimensión formal. Si bien esta *forma* de entender la división del campo de la semiótica trascendental no se encuentra explícita en Apel, sí es cierto que al menos en el ámbito de la filosofía práctica Apel se ha referido a una dimensión hermenéutico–trascendental complementaria a la pragmática:

En la medida que *comprender* a otras personas (y esto significa, interpretar sus expresiones culturalmente impregnadas) es una parte de la *razón comunicativa*, y de aquí, de solidaridad discursiva con otros, podríamos hablar también de un aspecto *hermenéutico–trascendental* de la transformación *pragmático–trascendental* del kantismo. Ahora bien, el giro hermenéutico–trascendental de la filosofía contemporánea nos compele, creo, a ampliar nuestra corresponsabilidad primordial de considerar los intereses de otras personas o grupos o comunidades colectivas (Apel, K.–O.1997, 206).

Como se puede observar, tal dimensión hermenéutica se encuentra en relación con la comprensión de las expresiones de un interlocutor en tanto argumentante en un discurso. La comprensión es un momento de la argumentación. Pero la argumentación se realiza en el medio de

un lenguaje fáctico e histórico, cuyos significados son “previos” al sujeto, por lo que todo lo que pertenece a ese sentido es constituido por el lenguaje en tanto “metainstitución de todas las instituciones que pueden llegar a ser fundadas por los seres humanos” (Apel, K.–O. 2009, 71). Es decir que la intersubjetividad viene asegurada por el lenguaje que nos precede como sujetos, y nos constituye como tales.

El lenguaje como el *medium* de los signos expresa aquí, por así decirlo, comparado con la conciencia trascendental, el *a priori de la corporalidad intersubjetiva del conocimiento ligado a signos y del propio pensamiento que ya desde su punto de partida depende de los signos*. En este último presupuesto se apoya también la posibilidad de pensar adecuadamente la *interna relación de significado y validez* (Apel, K.–O. 2009, 92).

Esta aprioricidad del lenguaje, de los signos, por definición convencionales, anterior a toda objetivación, plantea la dificultad de tematización del lenguaje mismo. Esta sería la tarea de las “ciencias hermenéuticas” en tanto ciencias del entendimiento (*Verständigung*) intersubjetivo (Apel, K.–O. 2009, 93). Sin embargo, ¿en qué sentido puede pensarse como “objetivable” el *medium* del lenguaje si el propio Apel reconoce que la intersubjetividad comunicativa es en principio no objetivable⁴, esto es, en la medida que la condición de posibilidad de la “objetivación” de la intersubjetividad comunicativa presupone ya “el entendimiento con los otros sobre el sentido y la validez del lenguaje y del mundo lingüísticamente interpretado” (Apel, K.–O. 2009, 94)?

Ahora, si el sentido se encuentra circunscrito al ámbito de una determinada lengua, de modo que “los límites del lenguaje son los límites de mi mundo”, ¿no queda también la validez circunscripta a dicha lengua? De hecho es así si no consideramos la posibilidad de acceso o de dirección hacia un ámbito extralingüístico. Así

4 Al respecto, afirma Apel: “Por cuanto *sabemos* también en el nivel de la objetivación de segundo grado, que jamás un sujeto de conciencia solo, en base a sus funciones de conciencia (Kant, Husserl), está capacitado para la tematización de “algo como algo”, y que esto solamente es posible bajo los presupuestos comunicativos del entendimiento intersubjetivo en un lenguaje” (Apel, K.–O. 2009, 93).

pues, la relación entre significado y validez abre la problemática de la relación entre lenguaje y mundo. Según Apel, entonces,

...con el término validez, se entiende en general en filosofía no simplemente la validez del significado tal como se halla fijado a través del uso del propio lenguaje, sino algo que va más allá de esto: algo que tiene que ver con la *referencia del lenguaje al mundo*, como por ejemplo la validez de las oraciones proposicionales en el sentido de la verdad. Recién con esto aparece evidentemente la posibilidad de plantear la cuestión sobre las relaciones –externas o internas– entre significado lingüístico y validez, y la posibilidad de tematizar, al mismo tiempo, la *referencia del lenguaje al mundo* (Apel, K.–O. 2009, 71).

Es importante aclarar que cuando Apel se refiere al significado lingüístico lo hace en relación con oraciones y no con palabras, y a partir de allí, en línea con la filosofía analítica, lo vincula con la verdad. En una primera etapa de aquella tradición, por ejemplo en el neopositivismo, el significado se reducía a la función expositiva o representativa del lenguaje proposicional. De tal modo, sólo podía tener sentido una oración en la medida que pudiera ser verificada. Así, se restringía tanto la función representativa como el concepto mismo de verificación a constatación empírica. Precisamente la teoría de los actos de habla produce una verdadera revolución en este sentido, pues permite observar que toda oración del lenguaje, también los enunciados asertóricos (que se refieren a hechos o estado de cosas), posee una dimensión representativa o expositiva, y una dimensión performativa “que determina de manera convencional la ‘fuerza ilocutiva’ de la oración” (Apel, K.–O. 2009, 76). Mientras que el contenido proposicional de una oración *p* puede permanecer idéntico, la parte performativa establece una diferencia *modal*. Por lo tanto, el significado lingüístico de una oración

no está determinado por la función expositiva o representativa sino por la doble estructura performativo–proposicional. De esta manera, el concepto de verificación se ve ampliado: así como en la primera etapa de la filosofía analítica se hablaba de las *condiciones de verdad* de las proposiciones, ahora hablamos de las *condiciones de validez* de los actos de habla. En cuanto a la verificación, como las condiciones de validez no se reducen a la función representativa o expositiva del lenguaje, ya no puede ser entendida desde el modelo empirista de la evidencia y la correspondencia (puesto que por principio en los enunciados no asertóricos es imposible tal tipo de verificación), sino desde el modelo de las *condiciones de aceptabilidad*. En otras palabras, la validez de un enunciado se determina por el consenso en un discurso. Pero antes de continuar en esta dirección, que atañe a la posibilidad de la resolución discursiva de la pretensión de sentido, es importante reconstruir el esquema habermasiano de la tricotomía de las funciones del lenguaje, pretensiones de validez y relaciones con el mundo.

2- Comprensión, validez y referencia al mundo

Del análisis de la intersubjetividad comunicativa o del entendimiento comunicativo (*Verständigung*) Habermas, siguiendo a Bühler, divide en tres las funciones del lenguaje: la función expositiva (que se refieren a cosas o estados de cosas, es decir, las proposiciones en sentido estricto), la función expresiva (del hablante) y la función apelativa (esto es, referida a un destinatario). A cada una de estas funciones le corresponde un mundo de referencia. Así a la primera función el mundo “externo” o de los objetos o estados de cosas, a la segunda el mundo interior o subjetivo y a la tercera el mundo social de la interacción. Por último, sostiene Apel, “como *diferenciación*⁵ de la pretensión de sentido o comprensibilidad de los actos de habla las tres pretensiones de validez universales específicas”

5 Se destaca esto para, precisamente, enfatizar el carácter derivado y, por así decirlo, “estilizado” que tienen el resto de las pretensiones de validez respecto de la pretensión de sentido o comprensibilidad. Si el sentido o la comprensibilidad no se reducen a la mera competencia lingüística, es decir, a la “buena forma gramatical”, entonces en última instancia todo discurso teórico o práctico está dirigido al entendimiento, esto es, al restablecimiento del acuerdo (*Einverständigung*) necesario para la interacción social.

(Apel, K.-O. 2009, 94). Tales pretensiones de validez son: la pretensión de verdad expresada en actos de habla asertóricos o constatativos, la pretensión de corrección normativa, por ejemplo de actos de habla directivos, con relación a las normas del mundo social, y la pretensión de veracidad o sinceridad en cuanto autoexpresión de la subjetividad del hablante.

Habermas distingue, además, entre la comunicación en el mundo de la vida y el discurso argumentativo. En el discurso argumentativo se tematiza, esto es, se vuelven explícitas las pretensiones de validez de los actos comunicativos que, dice Apel, han sido *entendidos* pero no *aceptados* (Apel, K.-O. 2009, 95). Según Habermas, en la interacción y comunicación del mundo de la vida la coordinación de la acción “tiene lugar, *normalmente* sobre la ‘fuerza social vinculante’ que tienen las pretensiones de validez en la medida que no sólo son entendidas sino aceptadas” (Apel, K.-O. 2009, 95). Aquí aparece una diferencia importante entre Apel y Habermas, puesto que Apel coincide con las críticas “realistas” que se le realizan a Habermas, en el sentido de que este último “idealiza” la interacción social, esto es, como si *realmente* (¡empíricamente!) la interacción fuese posibilitada sólo sobre criterios de validez. Es decir, fácticamente, en el mundo de la vida, la formación de consenso viene dada tanto por pretensiones de validez como por negociaciones encubiertas o abiertamente estratégicas⁶. Por ello, la estrategia de Apel no parte de una reconstrucción o de un análisis “sociológico” sobre la interacción en el mundo de la vida, como en Habermas, sino del análisis reflexivo sobre los presupuestos del discurso argumentativo. Es sólo mediante el discurso argumentativo que pueden dirimirse *legítimamente* las pretensiones de validez que los hablantes elevan mediante sus actos de habla. Los tipos de discurso, a saber, el teórico (referido a la verdad de una proposición) o el práctico (referido a la legitimidad de una norma), priorizan una determinada función del lenguaje o de un tipo de acto de habla, aunque los demás elementos se encuentran también presentes. En la ética discursiva ha habido un importante debate acerca de la posibilidad de resolver pretensiones de veracidad o sinceridad,

en cuanto basadas en actos de habla expresivos, pero que ya se encuentra, a nuestro juicio, resuelto (Damiani, 2007). Ahora, sobre la pretensión de sentido o comprensibilidad entendemos que se pueden señalar algunos aspectos problemáticos, a partir de los cuales es posible, a su vez, observar las dificultades que entraña la intercomprensión o comprensión intercultural como condición básica de la argumentación.

3- Pretensión de comprensibilidad

La pretensión de comprensibilidad ha tenido en el desarrollo de la pragmática formal de Habermas una posición ambigua. Por un lado, parece restringirse a la buena forma gramatical y pragmática y, en tal sentido, se encontraría fácticamente resuelta en el hecho mismo de la comunicación, pues de lo contrario la comunicación fracasaría. El sentido o comprensibilidad (inteligibilidad) es, en este aspecto, una condición de posibilidad irrebasable para la argumentación. Por otro lado, el sentido o comprensibilidad también parecen incluir problemas de interpretación. A modo de ejemplo, puede observarse el siguiente pasaje de la *Teoría de la acción comunicativa*:

En un sentido distinto pero también reflexivo tenemos, por último, la forma de comportamiento de un intérprete que ante dificultades de comprensión pertinentes, se ve movido, para ponerles remedio, a convertir en objeto de comunicación los medios mismos de entenderse. En relación con esto llamamos racional a una persona que se muestra dispuesta al entendimiento y que, ante las perturbaciones de la comunicación reacciona reflexionando sobre las reglas lingüísticas. Por un lado, se trata de ver si las manifestaciones simbólicas son inteligibles o están bien formadas, es decir, si las expresiones simbólicas son correctas, esto es, si han sido producidas de conformidad con el sistema de reglas generativas. Por otro lado, se trata de explicar el significado de las manifestaciones –una tarea *hermenéutica*, de la que la práctica de la

6 Sobre la tesis del “parasitismo” de Habermas y la crítica de Apel no podemos ingresar plenamente aquí. Para ello ver, Apel, K.-O. 1998, 701-725.

traducción representa un modelo adecuado-. Se comporta irracionalmente quien hace uso dogmático de sus propios medios simbólicos de expresión. Por el contrario, el discurso explicativo es una forma de argumentación en que ya no se supone o se niega ingenuamente que las expresiones simbólicas sean inteligibles, estén bien formadas o sean correctas, sino que el asunto se convierte en tema a título de una 'pretensión de validez' controvertida".

(Habermas, J. 2010, 47)

En este pasaje, Habermas relaciona la pretensión de sentido con el comportamiento racional. En un aspecto, no actúa racionalmente quien no está dispuesto a revisar los medios mismos de la comunicación, esto es, quien no quiera discutir *tanto* la inteligibilidad (*Verständlichkeit*) o la buena forma (*Wohlgeformtheit*) de los enunciados *como* el *significado* de tales expresiones bien formadas. Desde nuestro punto de vista, esto debe llevarnos a distinguir entre sentido/sin sentido y equivocidad o multiplicidad del sentido (significado). Es decir, un enunciado con sentido (no-absurdo) puede ser multívoco o "comprensible de diversas maneras". El discurso explicativo o hermenéutico abarcaría los dos niveles. En el primer nivel, el sentido abarcaría tanto la dimensión sintáctico-semántica como pragmática, algo así como el grado 0 de la comprensión. La autocontradicción performativa⁷ es el modelo ejemplar de la condición pragmática del sentido, en la medida que simplemente quien incurre en ella no logra que su discurso *haga sentido*. En el segundo nivel, se elevarían y resolverían *in the long run* las pretensiones de validez de las interpretaciones de expresiones simbólicas en un sentido amplio. Es decir, constituiría la arena del conflicto de las interpretaciones. Ahora bien, lo que no dice Habermas es cuál es el criterio de resolubilidad en este segundo nivel. En

el primero, basta con apelar a las reglas mismas del lenguaje, pero en el caso de interpretaciones en disputa, ¿cuál es el criterio de validez de la interpretación? Por ejemplo, imaginemos que un interlocutor afirmara: "no es *justo* que las personas sin empleo o con empleo informal reciban una asignación o pensión por hijo". En tal caso, otro interlocutor podría preguntar: "¿Qué entiende usted por *justo* (*justicia*)?" En tal caso el discurso práctico debe dar, por así decirlo, un paso atrás y convertirse en un discurso hermenéutico⁸. La objeción o pregunta del interlocutor no apunta a si el enunciado está correctamente formulado, como si el otro interlocutor hubiese dicho algo así como "las cobrar personas justo asignación no" (un enunciado ininteligible, que no hace sentido), sino al *significado*. Ahora bien, en caso de que ambos interlocutores manifiesten dos concepciones diferentes de justicia, ¿cuál es el criterio mediante el cual es posible determinar el "significado correcto"? El problema que se presenta aquí es que precisamente la constitución de sentido se encuentra articulada por un lenguaje y forma de vida, una pre-comprensión.

Pero para analizar con un poco más de detalle en qué sentido la comprensibilidad puede ser entendida como *pretensión*, por lo tanto susceptible de resolución argumentativa en un discurso, es necesario dar un rodeo a través de otras pretensiones. Por ejemplo, Damiani ha examinado la situación peculiar de la pretensión de sinceridad/veracidad y su posible resolución argumentativa. El problema que se presenta en la pretensión de sinceridad es cómo determinar mediante un discurso (ya que en sentido estricto sólo en un discurso pueden legitimarse o fundamentarse las opiniones) si un hablante es sincero o no. Es decir, se pueden ofrecer razones o evidencias de que un enunciado es verdadero o falso en un discurso teórico (por supuesto que tales razones son por principio falibles) o en un discurso práctico acerca de la legitimidad

7 A diferencia de la contradicción en sentido usual, por ejemplo afirmar p y $\neg p$ simultáneamente y en un mismo sentido, la contradicción pragmática se refiere a la contradicción entre el plano proposicional p y el plano performativo M de un acto de habla (M_p). Por ejemplo, quien afirme "mi tesis no tiene ninguna pretensión de verdad" incurriría en una inconsistencia pragmática pues el contenido de lo afirmado se contradice con la acción realizada, esto es, afirmar, y toda afirmación eleva una pretensión de verdad.

8 Por supuesto que esta es una descripción meramente analítica, puesto que en realidad el discurso argumentativo es una unidad en la que todas las pretensiones de validez (sentido, verdad, corrección, sinceridad) se encuentran entrelazadas, aunque predomine o se explicita una de ellas.

de normas o acciones mediante el consenso de todos los afectados, pero no es tan fácil *prima facie* afirmar que se puede resolver si lo que dice un hablante es lo que “realmente” quiere decir. Para Damiani, un primer paso para resolver esta cuestión es tener en cuenta la referencia al mundo presente en cada caso. La pretensión de verdad y la pretensión de corrección normativa tienen un aspecto común: ambas se refieren a un “mundo común y compartido, al que todos los posibles interlocutores deben poder tener acceso [...] tanto el mundo natural como el mundo social son de acceso público” (Damiani, A. 2007, 69). Ahora bien, en el caso de la comprensión del sentido, a nuestro juicio, también se trata de un “mundo común y compartido”, esto es: el lenguaje mismo mediante el cual nos comunicamos. Nadie tiene un acceso privilegiado al lenguaje en la medida que ya somos en el lenguaje y el lenguaje es, por definición, público. Sin embargo, el lenguaje no es un medio abstracto, sino que es un sistema de reglas y significados ya constituidos, es decir, el acceso al lenguaje depende precisamente del lenguaje. En otros términos, “somos” en el lenguaje. Esto ha sido aclarado correctamente por Habermas cuando sostiene que “el lenguaje y la cultura, ni coinciden con los conceptos formales de mundo, de que se sirven los participantes en la interacción para definir en común una situación, ni tampoco aparecen como algo intramundano” (Habermas, J. 2010, 603). Es decir, hay una diferencia radical entre el medio del entendimiento, el lenguaje, y el concepto formal (tridimensional) de mundo. Mientras dos interlocutores se encuentren en actitud performativa, el lenguaje, dice Habermas, “permanece en una peculiar *semitranscendencia* [...] permanece a sus espaldas. Frente a él los hablantes no pueden adoptar una *posición extramundana*. Y lo mismo cabe decir de los patrones de interpretación cultural que en ese lenguaje son transmitidos”. (Habermas, J. 2010, 603). Ahora bien, “si los participantes no pueden adoptar *in actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos [mundo externo – actos de habla asertóricos], de las normas [mundo social – actos de habla directivos] o de las vivencias [mundo interno – actos de habla expresivos], sobre que es posible el entendimiento” (Habermas, J. 2010, 605), entonces: ¿en qué sentido podemos seguir afirmando que es

posible la resolución de pretensiones de sentido, las cuales se refieren al medio mismo del entendimiento (actos de habla comunicativos) que se encuentran “de espalda” a los sujetos? En este punto aparece el problema de la traducibilidad de las expresiones simbólicas, puesto que dos interlocutores en un discurso, en tanto que se encuentran ya en una situación comunicativa y, por lo tanto, *por un lado*, ya se entienden (de otra manera no podrían siquiera “detectar” un problema en el sentido o comprensibilidad de sus expresiones), pero, *por otro lado*, se “malentienden” (de lo contrario no discutirían acerca del sentido de sus expresiones), deben poder llegar a un significado común para poder discutir cualquier pretensión de validez. Y así como en el discurso teórico o en el práctico se deben poder ofrecer razones o argumentos, también en el caso de la traducción debe poder ofrecerse argumentos (en principio falibles) que justifiquen tal o cual significado. Por otra parte, si el sentido o la comprensibilidad no fuesen susceptibles de resolución argumentativa deberían ser excluidos del sistema de las pretensiones de validez. Este no es el caso porque, tanto en el nivel básico del funcionamiento correcto del lenguaje, el sistema de reglas, como en el nivel del significado de las expresiones simbólicas, es posible aducir argumentos sobre la forma gramaticalmente correcta (en un sentido amplio, que incluye el nivel sintáctico–semántico y el pragmático) y los significados más adecuados. Según Habermas, “[s]ólo en raras ocasiones, esto es, sólo cuando *dejan de responder como recursos*, desarrollan la cultura y el lenguaje esa peculiar resistencia que experimentamos en las situaciones en las que el entendimiento queda perturbado. *Entonces se vuelve necesaria la labor de reparación de traductores, intérpretes o terapeutas*” (Habermas, J. 2010, 615). Los conflictos interculturales expresan, en un nivel sincrónico, un modelo ideal de este tipo de “perturbaciones del entendimiento” y, en un nivel diacrónico, la comprensión de tradiciones culturales lejanas en el tiempo; pero sin duda no son las únicas ocasiones. También en la comunicación cotidiana nos encontramos permanentemente con situaciones en las que las matrices de interpretación sedimentadas en el lenguaje impiden el entendimiento. Es decir que, a nuestro juicio, no se trata de “raras ocasiones” sino de un problema constante que la

comunicación y el discurso deben asumir como elemento fundamental en la discusión argumentativa sobre pretensiones de validez.

4- Hermenéutica trascendental como norma práctica

La discusión precedente sobre la posibilidad de resolución argumentativa de pretensiones de sentido no sólo tiene un interés, por así decir, “sistémico”, es decir, en relación con la teoría general de los actos de habla y la pragmática, sino que tiene una relevancia fundamental para la filosofía práctica. La defensa que aquí se presenta del *discurso* hermenéutico cobra relevancia en el ámbito de la ética discursiva, tal como lo había mostrado ya Dietrich Böhler en su artículo “Transzendentalpragmatik und die kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft” (*Pragmática trascendental y la moral crítica. Sobre la posibilidad y el significado moral de una autoaclaración de la razón*). Böhler realiza una reconstrucción de la fundamentación de la pragmática trascendental y sus implicancias morales, tomando algunos motivos de Platón y de la filosofía trascendental moderna. La reflexión pragmático-trascendental sobre los presupuestos de la interacción comunicativa toma el lugar, por decirlo así, de la autoaclaración de la “razón pura”. Pero entre tales presupuestos de carácter normativo, Böhler afirma que hay un principio de complementación de la pragmática trascendental, la cual se orienta primariamente por la dimensión *performativa* del acto de habla, que concierne a la parte *proposicional* del acto de habla. Tal complemento, sostiene, es de naturaleza hermenéutico-trascendental (Böhler, D. 1982, 109). La expresión política de tal principio tiene la forma de una esfera pública mundial (*Weltöffentlichkeit*).

El análisis de Böhler toma como punto de partida un pasaje del *Critón* de Platón en el que Sócrates afirma: “Porque en lo que a mí respecta no sólo ahora sino siempre he procedido de modo tal que jamás he hecho caso a ninguna otra argumentación que aquella que, al reflexionar, me parece la mejor” (*Critón* 46 b). Este es el principio máximo de la argumentación, en el cual podemos descubrir las siguientes características trascendentales. En primer lugar, quien argumenta ya ha ingresado en un juego de lenguaje que, como todo juego de lenguaje, tiene sus reglas constitutivas, en este caso la “regla del mejor argumento”. En el texto, Sócrates invita a Critón a dialogar, esto es, a evaluar las diferentes razones. De manera significativa, el texto griego dice “*logoi*”, las razones o “*logoi*” son la máxima autoridad, es decir que es el mejor argumento el que ha de mandar. En efecto, “el principio metodológico que plantea Sócrates consiste en desechar, como razones argumentales, la de autoridad... o la de cantidad..., y hacer jugar en todo momento la persuasión de un lado y la aceptación convencida de otro” (Eggers Lan. 1973, n. 32).

Ahora bien, hay otro término fundamental en el texto platónico. Se trata del término *homología*, al cual Eggers Lan traduce como “convenio” y lo explica en el contexto del diálogo con las leyes y la polis hacia el final del *Critón*. La homología es la esencia misma del diálogo porque éste es esencialmente *vinculante*, es decir que no se puede romper luego con lo que antes se ha convenido. Böhler, aunque no repara en este aspecto filológico, sí señala el carácter *metaconvencional* del principio del discurso, esto es, la idea de que, dado que el mejor argumento es el que manda, la autoridad *de hecho* (instituciones sociales vigentes, las leyes, “la opinión de la mayoría”, etc.) puede ser sometida a un examen crítico producto de la autonomía de la

9 Esto es lo que permitiría el paso de una moral convencional a una posconvencional, proceso que no sólo es de tipo lógico-moral, sino también histórico. En esto específicamente consiste, para Apel, la Ilustración, en la capacidad de autodistanciarse críticamente de la tradición, pero ello no se restringe a la Ilustración europea moderna. En ese sentido, no hay ninguna razón para pensar que la Ilustración no sea un proceso de autoaprendizaje moral que se haya dado o pueda darse en otras tradiciones culturales no-europeas. La discusión ingresa aquí al terreno de la historia social, y por lo tanto, de carácter empírico. El propio Apel se refiere en una entrevista a la investigación doctoral que realizara uno de sus alumnos sobre el confucianismo y la ética discursiva. Desde hace algunos años, además, se viene trabajando en relación con Habermas (Apel es prácticamente ignorado en estos asuntos) y el concepto de “modernidades múltiples” (Reigadas. 2013).

argumentación⁹. De lo anterior se deriva otra característica de tipo “metodológica”. El estándar de validez de la norma dependerá de dicha evaluación argumentativa, y así el procedimiento del diálogo se convierte en el criterio de justicia de la norma. Para Böhler, entonces, “el principio del logos implica una regla de autonomía de la argumentación” (Böhler, D. 1982, 83). La legitimidad normativa de la acción, entonces, no puede ser derivada de las normas ya establecidas, sino que debe ser determinada por el consenso de los participantes en la discusión. Sin embargo, tal discusión debe permanecer abierta a todo participante que ofrezca, a su vez, nuevas razones. Por lo tanto, “el principio del logos contiene (*enthält*) la idea de la comunidad ilimitada de argumentación y el deber de anticiparla” (Böhler, D. 1982, 84).

Pero en el diálogo argumentativo hay un reconocimiento del otro como interlocutor discursivo, es decir, como igual a mí en el sentido de que puede discutir y criticar, y también que puede tener razón. El principio del logos contiene entonces la obligación dialógica (*dialogische Verpflichtung*) de reconocer al interlocutor como un par. Las tres normas implícitas en el principio del logos, o de la argumentación, se expresan de la siguiente manera.

Norma 1: “Cuando argumentas, debes tener por válido (*gelten lassen*) sólo argumentos y no una instancia extraña a la argumentación” (Böhler, D. 1982, 101)

Norma 2: “Esfuézate (*bemühen*) siempre por argumentos que también serían capaces de obtener consenso en una comunidad ideal de argumentación y por circunstancias (*Verhältnisse*) tales que se acerquen cada vez más (*näher kommen*) a las estructuras y condiciones de una comunidad ideal de argumentación” (Böhler, D. 1982, 105).

Norma 3: “Observa (*achten*) y trata (*behandeln*) a cada otro, que sigue las reglas del juego de

lenguaje de la argumentación, como interlocutor de la argumentación (*Argumentationspartner*) igual en derechos (*gleichberechtigten*), capaz de dar cuenta de (*zurechnungsfähigen*) y capaz de verdad (*warheitsfähigen*)” (Böhler, D. 1982, 106).

A estas tres normas fundamentales se le agregará una cuarta, que es precisamente la norma de naturaleza *hermenéutico–trascendental* a la que nos venimos refiriendo. El punto de partida para la introducción de la misma es el rol peculiar que cumple el *discurso hermenéutico* o explicativo en relación con los discursos teórico y práctico. Estos últimos se encuentran mutuamente imbricados¹⁰. Es decir, los discursos prácticos dependen materialmente, e incluyen, discursos teóricos, y los discursos teóricos presuponen para su constitución acuerdos relativos a intereses, objetivos, planes, etc. En el primer caso, la descripción de la situación resulta decisiva para la definición de acciones. Por ejemplo, para temas ecológicos o bioéticos, como el aborto, es necesario establecer cuestiones empíricas tales como el tiempo de degradación de determinada sustancia o el momento de formación de la corteza cerebral. Sin embargo, ambos discursos, teórico y práctico, dependen a su vez del “*entendimiento explicativo sobre el sentido*” (*explikativen Verständigung über den Sinn*) de necesidades, intereses, formas de vida o tradiciones culturales y normas representadas en la descripción de la situación” (Böhler, D. 1982, 108–109). En otras palabras, el discurso hermenéutico concierne a la auto–interpretación de los actores involucrados y a la interpretación de la situación. Sobre todo en el caso de conflictos interculturales, aunque no exclusivamente allí, la posible toma de decisión respecto de una norma *no sólo* presupone la realización de un discurso práctico, es decir, no basta con decir “discutan y vean”, pues los interlocutores pueden no ser conscientes de la situación hermenéutica en la que se encuentra cada cual y la necesidad de aclarar el sentido de los

10 En sentido estricto, el *discurso* es uno y el mismo que asume diferentes formas conforme a la pretensión de validez que esté en discusión. El discurso es, por definición, reflexivo, autocrítico y “expansivo”. Al respecto, dice Apel: “Si se reflexiona de manera pragmático–trascendental (o aquí igualmente, hermenéutico–trascendental) sobre la dimensión subjetiva–intersubjetiva del diálogo que pertenece al discurso de fundamentación o justificación, entonces resulta claro que este discurso, en tanto *crítico–autoreflexivo* lleva implícito la posibilidad, si se enfrentan dificultades de comprensión del sentido, de expandirse (*erweitern*) hacia un *discurso hermenéutico* del entendimiento (*Verständigung*) sobre intenciones de sentido, fundamentos de opiniones y acciones posibles” (Apel, K.–O. 1979, 281).

nombres, conceptos, necesidades, intereses, etc. A ello se podría objetar que tal acuerdo respecto del sentido se encuentra siempre ya virtualmente resuelto en el discurso práctico y que, en caso de *malentendido* es el propio discurso (mediante los interlocutores que participan de él) el que “dispara” un proceso de restablecimiento del entendimiento (*Verständigung*). Sin embargo, el entendimiento (*Verständigung*), posibilitado por la base de un lenguaje común, precisamente por el carácter polisémico de este último, no es un entendimiento “transparente” e “inmediato”. Lo que intentamos señalar es que en los discursos prácticos no puede “esperarse” a que ocurra el malentendido para que los interlocutores realicen la pregunta “¿qué significa X?”, puesto que el malentendido puede no ocurrir nunca, o peor, puede ocurrir pero pasar inadvertido. La discusión de pretensiones de validez en un discurso no es, en sentido estricto, entre pretensiones de validez sino entre *sujetos* (socio-culturalmente constituidos) que *elevan* dichas pretensiones. Si se quiere evitar o disminuir el riesgo de imponer la propia comprensión y por lo tanto malinterpretar las expresiones simbólicas es necesario entonces que el discurso hermenéutico acompañe virtualmente al discurso práctico y no sólo aparezca en caso de “anomalía”. Si no entendemos mal, es en este sentido que Böhler afirma en el texto mencionado que hay una complementariedad (no subsidiaridad) entre pragmática trascendental y hermenéutica trascendental.

Ahora, la condición de posibilidad para el entendimiento acerca del sentido no puede provenir de otro lugar más que de la perspectiva de los propios participantes en el discurso, no hay significados preeminentes o “más verdaderos”. Ese espacio de constitución normativa del sentido es lo que Böhler denomina esfera pública (*Öffentlichkeit*), que, como tal, debe permanecer abierto y abarcar virtualmente a todo interlocutor posible, es decir, se trata de una esfera pública *universal* (Böhler, D. 1982, 112). La cuarta norma, entonces, se formula como sigue:

Norma 4: “Esfuérzate siempre por una comunicación para la crítica y ampliación del horizonte de comprensión de tus argumentos, y esfuérzate por realizar tales precondiciones para el acuerdo [para] que se aproximen cada vez más a la realización de una mejor esfera pública mundial posible” (Böhler, D. 1982, 111).

En conclusión, según Böhler, la reflexión hermenéutico-trascendental posee entonces una gran importancia “tanto para la lógica de la validez (*Geltungslogik*) del discurso en general y del discurso práctico en particular como para una crítica del alcance (*Tragweite*) moral de la pragmática trascendental” (Böhler, D. 1982, 112). Esto es así porque permite observar que la discusión acerca de las normas sustantivas o materiales en un discurso sólo es posible mediante un entendimiento (*Verständigung*) que adopta, desde un punto de vista político-institucional, la forma de una discusión argumentativa “dentro” de una esfera pública (*Öffentlichkeit*). En tal sentido, el principio hermenéutico-trascendental tiene un carácter *constitutivo* y *regulativo* de la razón práctica. *Constitutivo* porque la lógica de la validez establece que para que una norma sea válida deben el o los afectados ofrecer razones que se confrontan con las razones de otros afectados, pero “la reflexión trascendental lleva a la conclusión de que el sentido real de las pretensiones de aquellos posibles afectados no puede ser determinada (*ermitteln*) teórico-monológicamente, sino comunicativa o cuasi comunicativamente (mediante procedimiento autocríticos hermenéuticos)” (Böhler, D. 1982, 113). Sin embargo, aunque el principio de un acuerdo último en una comunidad ideal de comunicación es operativo, desde ya, en la práctica misma de la argumentación, y por ello es constitutivo, al mismo tiempo, es cabalmente irrealizable en tanto idea regulativa. Pero esta irrealizabilidad no anula su efecto orientativo, crítico, en la praxis.

5- Pretensión de comprensibilidad (sentido) y traducción

Finalmente, quisiéramos examinar un poco más en detalle la relación entre hermenéutica trascendental y pragmática trascendental, a fin de precisar, a su vez, la cuestión de la comprensión del sentido. Para ello, seguiremos algunas tesis planteadas por Burckhart.

Uno de los aportes centrales que realiza Burckhardt, para los fines de este trabajo, concierne a la pretensión de sentido y a su distinción entre inteligibilidad (*Verständlichkeit*) y comprensibilidad (*Verstehbarkeit*). La inteligibilidad no es discursiva, es decir, no es resoluble discursivamente puesto que se corresponde

con ese nivel más básico y fundamental de la estructura del lenguaje (*Rede*) que la presupone, esto es, su *Wohlgeformtheit* en el sentido de Habermas (Petras, W. 2011, 80). Es decir, se refiere a la gramaticalidad, siempre y cuando en dicha gramaticalidad se contemple la unidad sintáctico-semántica¹¹. La comprensibilidad, en cambio, sí es resoluble discursivamente, puesto que corresponde al campo del proceso de comprensión (*Verstehensprozesses*) dialógico-reflexivo. A nuestro juicio, esta distinción puede relacionarse con los dos niveles del *logos semantikos* (o de la constitución del sentido) que reemplaza la función representativa de la semántica referencial: “el nivel prerreflexivo del mundo de la vida, en el cual el sentido convencional de los símbolos conceptuales se determina implícitamente, a través del uso del lenguaje; y los procesos de formación explícita de consenso sobre definiciones conceptuales (en sentido amplio)” (Apel, K.-O. 2009, 237). Es decir, con el aprendizaje de una lengua se aprende, además de las *reglas* que la constituyen, una “imagen del mundo” (mundo en su tridimensionalidad: objetivo, social e interno subjetivo); pero también se aprende la capacidad de “modificar” esa imagen a través de una comunidad de interpretación y traducción. El discurso hermenéutico o explicativo es el tipo de discurso donde se examinan las pretensiones de validez acerca del sentido *siempre ya* constituido. La pretensión de comprensibilidad tiene la forma del *círculo hermenéutico*: sobre la base de una totalidad de sentido, que se corresponde con la estructura de una lengua natural (*Umgangssprache*), es posible comprender el sentido de todo acto de habla, pero a través del discurso hermenéutico para la aclaración del sentido de un acto de habla es posible modificar la precomprensión implícita de una lengua. Desde nuestro punto de vista, sólo en este sentido puede entenderse y convalidarse la tesis de Apel de que “tiene que ponerse en relación desde el comienzo la *pretensión de validez del sentido (Sinngeltungsanspruch)* con la *constitución*, mundo-vital y por lo tanto condicionada históricamente, *de sentido del mundo (lebensweltlich und damit geschichtlich bedingten*

Welt-Sinnkonstitution) (por ejemplo, la apertura de sentido lingüístico), sin querer reducir tampoco la dimensión independiente de la *justificación de la validez (Geltungsrechtfertigung)* al mundo de la vida” (Apel, K.-O. 1998, 689, nota 55).

Así entonces, se ven enfrentados dos *a priori*, igualmente originarios, por así decir: el *a priori* del lenguaje (*Sprachapriori*) o de la constitución del sentido y el *a priori* de la justificación de la validez (*Geltungsrechtfertigung*). El primero se refiere a la dimensión prerreflexiva de la praxis del mundo de la vida o dimensión “pragmático-histórica” (Böhler) y el segundo a la dimensión reflexiva “pragmático-dialógica”. Ambos principios tienen su origen en el doble principio implícito ya en la hermenéutica filosófica: el principio de la determinación histórica del intérprete por parte del *interpretandum* (en el sentido de una filosofía del ser como acontecimiento) con el principio de igualdad dialógica (a partir del primado socrático-platónico). Es de esta manera como creemos que debería entenderse el planteo arquitectónico final de Apel: ambos aspectos corresponderían a los ámbitos de una hermenéutica trascendental y una pragmática trascendental como partes complementarias de una semiótica trascendental.

La inteligibilidad (*Verständlichkeit*) es una *conditio sine qua non* del discurso argumentativo, y de la comunicación en general. En este sentido, se trata de un límite *negativo* y por ende irrebable. La comprensibilidad, en el sentido de *Verstehbarkeit*, en cambio es una dimensión positiva, apunta al *como* o *en tanto que* de la “definición conceptual” inserta en una “matriz interpretativa” (Wellmer). De este modo, como podría afirmarse desde una posición cercana a la hermenéutica, y también con Rorty, entendemos como una tarea propia de la filosofía y las ciencias humanas en general la proliferación del sentido, lo cual no significa necesariamente que todo sentido de lo mismo (*anything goes*). El principio normativo del comprender mejor (intuitivamente tan difícil de aceptar en nuestros días) tiene que ser entendido como un presupuesto de la actividad de comprender, no como un estado de cosas que efectivamente coincida

11 Tal es la crítica que le realiza Apel a Habermas: “Tampoco debería reducirse, en mi opinión, la *pretensión fundamental de validez del sentido* [...] al *estar bien formado gramaticalmente (grammatischen Wohlgeformtheit)* (Apel, K.-O. 1998, 689).

con “la realidad”. La realidad no es trascendente a la justificación. Cuando Apel, por ejemplo, se refiere a definiciones conceptuales utiliza ejemplos tales como el concepto *simultaneidad* en Einstein o *justicia* en el caso de Rawls. En estos casos puede observarse que no se trata de descripciones de lo que *en realidad* “simultaneidad” y “justicia” son, sino que se trata de, precisamente, definiciones, para las cuales se requieren complejas prácticas de justificación. Lo mismo puede decirse de los conceptos que componen los actos de habla mediante los cuales elevamos nuestras pretensiones de validez, y fundamentalmente en los discursos prácticos. Así por ejemplo la validez normativa de pretensiones tales como “la mujer tiene derecho a decidir sobre su propio cuerpo” (en el caso de una posición en defensa de la legalización del aborto) se basa en gran medida en lo que se entienda por “mujer”, y se puede mostrar justamente que la evolución del concepto o de la comprensión del sentido de “mujer” se encuentra ligada a las demandas regulativas (morales o jurídicas) históricas. Pero lo que se comprenda por “mujer”, e incluso “derecho” o “propio cuerpo”, no puede ser desligado de la pretensión de comprender mejor o más adecuadamente tales conceptos. La proliferación de sentidos, sea mediante experimentos mentales o sea mediante análisis histórico o antropológico, apunta a tener una visión más compleja, más rica en matices, más acabada, en última instancia, más adecuada o correcta de tales conceptos.

BIBLIOGRAFÍA

1. Apel, Karl-Otto. 1975. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, 2ª ed., Bonn: Bouvier.
2. Apel, Karl-Otto. 1979. *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt: Suhrkamp.
3. Apel, Karl-Otto. 1985. *La transformación de la filosofía*. 2 Tomos. Madrid: Taurus.
4. Apel, Karl-Otto. 1988. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs Postkonventionellen Moral*. Frankfurt: Suhrkamp.
5. Apel, Karl-Otto. 1991. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
6. Apel, Karl-Otto. 1993. Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Coresponsibility. *The Journal of Religion*. 73 (4): 496-513.
7. Apel, Karl-Otto. 1996. *Selected Essays II: Ethics and the Theory of Rationality*. New Jersey: Humanities Press.
8. Apel, Karl-Otto. 1997. Plurality of Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View. *Ratio Juris*. 10 (2): 199-212.
9. Apel, Karl-Otto. 1998. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
10. Apel, Karl-Otto. 2001. *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Specially Today*. Leuven: Peeters.
11. Apel, Karl-Otto. 2004. El problema de la justicia en una sociedad multicultural. En Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo norte-sur*, 195-215. España: MAD.
12. Apel, Karl-Otto. 2007. *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas sobre la globalización*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
13. Apel, Karl-Otto. 2008. The hermeneutics of Being versus transcendental hermeneutics or transcendental pragmatics. En *The Routledge Companion to Twenty Century Philosophy*, 736-783. London and New York: Routledge.
14. Apel, Karl-Otto. 2009. *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
15. Apel, Karl-Otto. 2013. *Paradigmas de filosofía primera*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
16. Apel, Karl-Otto, y Dussel, Enrique. 2005. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
17. Arriarán, Samuel, y Sanabria, José (comps.). 1995. *Hermenéutica, educación y ética discursiva. En torno a un debate con Karl-Otto Apel*. México: Universidad Iberoamericana.
18. Böhler, Dietrich. 1981. Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode. En Fuhrmann, M. et al. (eds.), *Text und Applikation*, 483-511. München: Wilhelm Fink Verlag.
19. Böhler, Dietrich. 1982. Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft. En Kuhlmann, Wolfgang, y Böhler, Dietrich (eds.). *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzenden-*

- talpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*. Frankfurt: Suhrkamp.
20. Burckhart, Holger. 2000. Nichthintergebarkeit und Unverzichtbarkeit einer diskursethischen Begründung von Moral. En Burckhart, Holger, y Reich, Kersten (eds.). *Begründung von Moral: Diskursethik versus Konstruktivismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
21. Corredor, Cristina. 1999. *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Madrid: Visor.
22. Crelier, Andrés. 2010. *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*. La Plata: Edulp.
23. Crelier, Andrés. 2013. *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje*. Buenos Aires: Biblos.
24. Damiani, Alberto. 2007. Sinceridad y argumentación. En Michelini, Dorando et al. (eds.). *Ética del Discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, 65-80. Río Cuarto: Ediciones del ICA-LA.
25. Fornet-Betancourt, Raúl. 2008. Karl-Otto Apel y su presencia en la filosofía latinoamericana. En *Topologik*, 3.
26. Habermas, Jürgen. 1998. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
27. Habermas, Jürgen. 2010. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
28. Habermas, Jürgen. 2011. *Escritos de filosofía. Fundamentos de sociología según la teoría del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
29. Hinkelammert, Franz. 2004. La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica. En Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo norte-su*, 195-215. España: MAD.
30. Kettner, Matthias. 2012. Wir haben noch Fragen. En TSP 2.1 Workshop in Zaton (texto inédito)
31. Kuhlmann, Wolfgang. 1991. Acerca de la fundamentación de la ética del discurso. En Cortina, Adela, et al. (eds.). *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.
32. Lafont, Cristina. 2002. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. MIT Press.
33. Maliandi, Ricardo. 2006. *Ética: dilemas y convergencias*. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología. Buenos Aires: Biblos.
34. Maliandi, Ricardo. 2009. Emergencia y convergencia en ética. Implicaciones apriorísticas de la moral social. En Muñoz, M y Vermeren, P. *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires: Colihue.
35. Maliandi, Ricardo. 2010. *Discurso y convergencia. La ética discursiva de Karl-Otto Apel y el laberinto de los conflictos*. Buenos Aires: Oinos.
36. Mendieta, Eduardo. 2002. *The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethic*. USA: Rowman & Littlefield
37. Michelini, Dorando. 2007. *Bien común y ética cívica: Una propuesta desde la ética del discurso*. Buenos Aires: Bonum
38. Parret, Herman. 1993. *Semiótica y pragmática*. Buenos Aires: EDICIAL.
39. Petras, Wibke. 2011. *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Zum Verhältnis von transzendentaler Hermeneutik und Transzendentalpragmatik in Kontexten einer zureichenden Vernunftbegründung*. Universität zu Köln (tesis doctoral inédita).
40. Reigadas, Cristina. 2013. Habermas y Wuang Hui: Modernidad y sociedad mundial. Un diálogo intercultural. En Michelini, Dorando, y Lariguet, Guillermo (eds.). *Ética del discurso. Aportes a la discusión actual sobre la racionalidad práctica*. Río Cuarto: Ediciones del ICA-LA.
41. Roig, Arturo. 2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.
42. Scivoletto, Gonzalo. 2015. El impacto de Heidegger y Gadamer en la hermenéutica trascendental de Karl-Otto Apel. En *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 1: 7-26. Universidad de Málaga (España).
43. Wellmer, Albrecht. 1994. *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y la ética del discurso*. Barcelona: Anthropos.
44. Wester, Jutta. 2010. La resolución discursiva de la pretensión de sentido. Análisis exploratorio del debate Apel-Dussel con ayuda del análisis crítico del discurso. En Michelini, D. et al. (eds.), *Ética del discurso. Aportes a la ética, la política y la semiótica*. Río Cuarto: ICA-LA.
45. Winch, Peter. 1991. Para comprender una sociedad primitiva. En *Alteridades* 1 (1): 82-101. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
46. Winch, Peter. 1997. Can We Understand Ourselves? En *Philosophical Investigations* 20 (3), 193-204. Online ISSN: 1467-9205: Edited By H.O. Mounc.