

# Reflexión y lenguaje. Perspectivas de la transformación pragmático-trascendental de la filosofía kantiana<sup>1</sup>

Andrés Crelier\*

## Resumen

El trabajo discute el papel del lenguaje en la tradición de la filosofía trascendental. En la primera parte, se muestra ante todo el carácter a-lingüístico de las categorías del pensamiento en la filosofía kantiana; se señalan luego las dificultades teóricas a las que conduce el carácter dualista de esta posición reflexiva y se reconstruye finalmente la solución de Fichte a estas aporías. En la segunda parte, se aborda y se discute la transformación de la filosofía kantiana propuesta por la *pragmática trascendental* centrándose, ante todo, en el carácter lingüístico de las *categorías* del conocimiento válido. Se intenta mostrar los riesgos teóricos de absolutizar el papel del lenguaje en el proceso cognoscitivo y se propone, a modo de conclusión, una distinción entre teoría del conocimiento kantiana y fundamentación fichteana del conocimiento.

## Palabras clave

Kant - reflexión trascendental – lenguaje - pragmática trascendental

## Abstract

The paper discusses the role of language in the tradition of transcendental Philosophical tradition. The first part points at the non-linguistic nature of the categories of understanding in Kantian philosophy; after that, it points out the

---

<sup>1</sup> CONICET / Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). Correo electrónico: andrescrelier@yahoo.com.ar. Recibido el 10/03/2010.

\* Una primera versión de este trabajo fue leída y discutida en el *IV Coloquio Latinoamericano sobre "Ética del Discurso. Interrogantes, articulaciones, convergencias"*, organizado por la Fundación ICALA en noviembre de 2009 en Río Cuarto. Agradezco especialmente los comentarios de Alberto Damiani, Daniel Kalpokas y Adrián Bertorello, que me ayudaron a repensar y reelaborar diversas cuestiones.



theoretical difficulties posited by the dualist character of this viewpoint; finally, it presents the Fichtean solution to these aporias. In the second part, the paper addresses and examines the transformation of Kantian philosophy posited by “Transcendental Pragmatics”, focusing especially on the linguistic nature of the “categories” of valid knowledge. It aims at appraising the theoretical risks of absolutizing the role of language in the cognitive process; to conclude, it advances a distinction between the Kantian theory of knowledge and the Fichtean foundations of knowledge.

### Key words

Kant – Transcendental Reflection – Language – Transcendental – Pragmatics

### Introducción

La filosofía trascendental se presenta, desde sus inicios en Kant, como una tarea reflexiva que tematiza el alcance y los límites del conocimiento humano. Este proyecto, que busca reconstruir y justificar las condiciones de posibilidad del conocimiento válido, ha tenido una historia filosófica de una densidad asombrosa, como se advierte ante todo en el *idealismo alemán*.

Es posible afirmar que quienes en la actualidad pretenden desarrollar una filosofía trascendental, como es el caso de la *pragmática trascendental* iniciada por Karl-Otto Apel, deben tener en cuenta al menos dos cuestiones: por un lado, las posibles limitaciones de la empresa reflexiva propia de la filosofía kantiana, y, junto con ello, las propuestas superadoras del idealismo alemán; por el otro, el papel del lenguaje en la reflexión, algo que Kant podía desatender pero que luego del *giro lingüístico* no resulta legítimo ignorar. La pragmática trascendental hace justamente de esas dos exigencias el eje de su propuesta transformadora, obligando a una *reflexión estricta* sobre las condiciones *actuales* de posibilidad del conocimiento válido, que son ahora las condiciones de un juego de lenguaje determinado (la argumentación).

Esta transformación filosófica del kantismo es el tema del presente trabajo. La aproximación a la discusión no será ni puramente histórica ni puramente sistemática, aunque el interés central no es interpretar de manera correcta algún momento histórico sino discutir determinadas tesis y defender, en ese marco, una posición determinada.

Concretamente, el trabajo está dividido en dos partes. En la primera, se intenta mostrar el carácter a-lingüístico que poseen las categorías del pensamiento en el contexto de la reflexión trascendental kantiana. Se indican además las dificultades teóricas y especialmente el déficit de *auto-reflexión* a los que conduce el carácter dualista de esta propuesta; y se reconstruye finalmente, de manera algo sumaria, la solución ofrecida por Fichte a estas aporías. En la segunda parte, el trabajo aborda la transformación de la filosofía trascendental kantiana propuesta por la *pragmática trascendental*, centrándose ante todo en el carácter lingüístico de las *categorías* del conocimiento válido. Acto seguido, en lo que constituye el corazón del trabajo, se discuten el sentido y alcance de los presupuestos pragmático-trascendentales del conocimiento. Se defiende en ese marco una serie de tesis acerca de la relación entre conocimiento válido y lenguaje, las cuales apuntan a diferenciar ambas instancias, oponiéndose con ello a algunas posiciones derivadas del *giro lingüístico*. Esta diferenciación conduce a mostrar los *riesgos* teóricos de absolutizar el papel del lenguaje en el proceso cognoscitivo. Finalmente, se propone a modo de conclusión una distinción entre teoría del conocimiento kantiana y fundamentación fichteana del conocimiento.

## **1 Reflexión sin lenguaje en Kant**

### **El lenguaje y las categorías del pensamiento**

Una manera de considerar la relación entre el lenguaje y las categorías del pensamiento en Kant es señalar que existen al menos dos interpretaciones contrapuestas. Para iniciar la reconstrucción histórico-conceptual que funcionará como marco de la presente discusión, expondré a continuación dichas interpretaciones, y tomaré partido por la segunda de ellas.<sup>2</sup>

Según la primera de ellas, entonces, el pensamiento estaría para Kant necesariamente ligado con el lenguaje. El conocimiento empírico,

---

<sup>2</sup> Mis referencias principales para reconstruir ambas posiciones son Lütterfelds, W., 2004 y Leserre, 2008. Lütterfelds expone y defiende la primera de estas posiciones. Leserre, 2008, por su parte, ofrece un panorama completo tanto de la posición de Kant sobre el lenguaje –en su obra pre-crítica y crítica– como de las tradiciones interpretativas sobre la posición kantiana, y en este marco defiende la segunda de las opciones que presento.

en tanto que combinación de un elemento intuitivo y uno conceptual, requiere de la actividad espontánea del entendimiento, el cual elabora los conceptos puros que están en la base de todo conocimiento, las categorías. Kant piensa que la lista correcta de las categorías puede hallarse siguiendo el hilo conductor de la tabla que incluye todos los tipos de juicio. Más importante aún, piensa que las categorías se formulan en juicios (como “todo cambio tiene una causa”), y el juicio es precisamente la unidad de análisis kantiana, el *factum* o punto de partida que Kant tiene siempre a la vista en su filosofía crítica.

En el propio marco de la filosofía crítica, parece entonces natural considerar que los conceptos categoriales, producto del pensamiento, no pueden expresarse sin lenguaje, de modo que entre ambas instancias existiría una unión *a priori*. Kant mismo se acerca a este punto de vista en sus lecciones de lógica, al afirmar que no podemos comprendernos a nosotros mismos y a los demás sin lenguaje.<sup>3</sup> En suma, asumir una unión entre categorías y lenguaje indicaría que ambas instancias son condición de posibilidad de la experiencia.

Si bien esta interpretación pone de relieve el modo en que Kant se adelanta en alguna medida, mediante indicaciones programáticas y sugerencias, al *giro lingüístico*—en el que, según la interpretación de Lütterfelds (2004, p. 155), Kant ya se mueve *irreflexivamente*)— se encuentra sesgada por la concepción, heredada del siglo XX, según la cual un juicio está necesariamente conformado por una secuencia lingüística (más allá de la perspectiva desde la cual se la observe: enunciado, proposición, oración, etc.).

Por ello, y pasando ya a la segunda interpretación, conviene recordar qué es un juicio para Kant más allá e independientemente de su expresión mediante el lenguaje. Se trata de un *acto puro* del entendimiento consistente en llevar de una manera determinada los conocimientos dados a la autoconciencia, de modo que el conocimiento adquiera una unidad y validez objetiva (Kant, 1998, § 19). Esta actividad representa una función general del pensar que puede ser llevada a cabo de diversos modos (las

---

<sup>3</sup> Kant, I., *Kants Handschriftlicher Nachlass* (Band III) *Logik*, EA XVI, 840; R 3444; citado por Leser, 2008, p. 49.

categorías) y que requiere del concurso de la intuición sensible (espacio y tiempo puros). Por ejemplo, la diversidad de representaciones dadas puede ser llevada a la conciencia de acuerdo con la regla categorial de la sustancia, que requiere considerar que algo permanece en el tiempo bajo los cambios de la percepción (dicho en una versión *esquemática*). La capacidad de sintetizar las representaciones se realiza entonces según categorías, las cuales constituyen los diferentes conceptos de unidad de síntesis, y es independiente de su aplicación en una experiencia particular y de su expresión en un juicio lingüísticamente formulado. Se trata de una misma función que produce la unidad de las representaciones en el juicio y en la intuición, que Kant asocia con la actividad espontánea y conceptual del entendimiento (Kant, 1998, A 79 / B 104-105). En suma, si la síntesis unificante es considerada un acto puro del entendimiento, no hay entonces necesidad de entrelazarla con el lenguaje.<sup>4</sup>

En este sentido, Kant indica –y en esto se aleja de las sugerencias arriba expuestas– que las categorías son independientes del lenguaje, pues éste pertenece al ámbito de las convenciones humanas. En una amplia medida, Kant recibe y comparte el modelo designativo del lenguaje, que tiene una tradición filosófica que se remonta a la Antigüedad. En concordancia con esta tradición, el lenguaje es un instrumento del conocimiento, no una condición trascendental de la experiencia. El lenguaje atañe a la designación y a la relación empírica entre las palabras y las cosas. Si bien los juicios se formulan necesariamente mediante el lenguaje, se trata de un momento ulterior. *Antes* de ese momento debe producirse una acción a-lingüística según reglas que tampoco tienen en principio un carácter lingüístico.

---

<sup>4</sup> Esta visión general es compartida por Daniel Leserre, quien afirma taxativamente lo siguiente: “La idea de una identidad, sea ésta entendida como fuere, entre categorías del lenguaje y categorías del pensamiento, es ajena a la filosofía crítica de Kant” (Leserre, 2008, p. 84 *et passim*). En esto se opone a Wilhelm Lütterfelds, quien considera que Kant advirtió una unidad *a priori* entre pensamiento y lenguaje, aunque no ofreció un modelo adecuado para entender esa unidad (Lütterfelds, 2004, pp. 153-155). Creo que Leserre está en lo cierto, entre otras razones por las siguientes: 1) desde el punto de vista histórico, la tesis de Lütterfelds tiene poco apoyo textual: tan sólo algunos comentarios relativamente *marginales* de Kant, frente a pasajes más importantes, resaltados por Leserre, en la propia *Crítica*; 2) desde el punto de vista sistemático, si el lenguaje es considerado en su pluralidad histórica, se trastoca la concepción atemporal de la razón; y si se considera que tiene la misma naturaleza que las categorías, no agrega nada a la investigación crítica.

Así pues, la asociación entre representaciones que hace posible el lenguaje es empírica y supone la capacidad trascendental de síntesis (Kant, 1998, B 140; Leserre, 2008, pp. 102-103). La síntesis *más alta* u originaria, pues es la que acompaña necesariamente a todas las demás, es la que realiza la autoconciencia. Esto quiere decir que todas mis representaciones son justamente eso, *mis* representaciones. Y el hecho mismo de que estén unidas en mí mismo indica ya el carácter sintético de esta acción. Con otras palabras, las representaciones no son unidades absolutas independientes sino que tienen ante todo una relación con una única conciencia. Pero la autoconciencia une las representaciones no arbitrariamente sino de una manera determinada. El *modo* en que las representaciones se unen en una autoconciencia está reglado, y las reglas son las categorías (los conceptos de unidad de síntesis).

Kant sugiere por cierto que el sistema de las categorías puede considerarse el fundamento del lenguaje humano y que sería posible elaborar a partir de ellas una *gramática trascendental* (Kant, 1964, p. 78 en Leserre, 2008, p. 92). Esta consideración, que ha sido fértil en consecuencias teóricas, no altera sin embargo el hecho de que las categorías siguen siendo, en la óptica kantiana, diversos modos de llevar a cabo actos a-lingüísticos por parte del entendimiento. En todo caso, la relación trascendental que pudiera haber entre las categorías y el lenguaje es entre el fundamento y lo fundamentado, pero nunca una relación de identidad.

Por otro lado, no deja de ser interesante que la síntesis categorial, que permite organizar las representaciones en objetos, sea independiente del lenguaje pero debe poder comunicarse. En la *Crítica del Juicio* Kant afirma que la comunicabilidad del conocimiento es una condición de su objetividad, dado que de otro modo sólo estaríamos ante un mero juego subjetivo de las facultades representativas (Kant, I., *Crítica del Juicio*, B 65, 15-20). Con esto, Kant se adelanta a la superación del solipsismo que, como es el caso de la pragmática trascendental, señala el carácter comunicable y lingüístico del conocimiento. Sin embargo, estas consideraciones, así como la tesis expresada por Kant en una de sus lecciones acerca de que no podemos pensar sin lenguaje, aluden a condiciones materiales del conocimiento, no a condiciones de carácter trascendental.

Resumiendo: la interpretación que me parece correcta, la acción

sintetizante<sup>5</sup> –necesaria para el conocimiento objetivo–, es considerada por Kant fuera de su formulación lingüística concreta, como un momento que puede realizarse incluso sin lenguaje, aunque deba poder ser comunicada. La verosimilitud de la perspectiva kantiana (que no deja de ser problemática) puede ilustrarse con el *conocimiento* animal y la percepción humana. Aclarando que Kant no consideraría pertinente atribuir a entes no racionales la capacidad intelectual de generar conceptos categoriales, puede sin embargo pensarse que los mamíferos más complejos aplican conceptos de sustancia cuando tienen relaciones con objetos, pues *saben*, por ejemplo, que éstos permanecen en el tiempo más allá de que los perciban o no. Y la percepción humana parece también incluir aspectos no lingüísticos, de modo que el ámbito del conocimiento empírico sería más amplio que el del lenguaje.<sup>6</sup>

### Las aporías del dualismo kantiano

Dejando a un lado provisoriamente la cuestión de la relación entre el pensamiento y el lenguaje, continuaré esta reconstrucción histórica enfocándome ahora en algunos problemas generales surgidos del planteo kantiano, pues éstos serán, precisamente, determinantes para la versión transformada de la filosofía kantiana ofrecida por Apel y sus seguidores.

Para Kant, la síntesis categorial a-lingüística y espontánea debe contar con una materia sobre la cual ejercerse. De allí la necesidad de postular un elemento recibido pasivamente por el sujeto de conocimiento.

---

<sup>5</sup> Dejo sin discutir la compleja cuestión acerca de qué facultad es para Kant la que lleva a cabo la síntesis, expresando con ello la espontaneidad de todo conocimiento (si se trata del entendimiento que juzga o de la imaginación). Más allá de este problema, lo que aquí resulta relevante es poner el foco en el carácter en principio a-lingüístico de la acción sintetizante.

<sup>6</sup> Una perspectiva actual que considera que los conceptos de sustancia no implican la posesión de un lenguaje es la de Millikan. Para esta autora, si bien el lenguaje interactúa con el repertorio conceptual de modo muy fuerte, no está presente siempre ni necesariamente en el conocimiento, lo cual se advierte en los humanos pre-verbales y en diversos animales, como la evidencia empírica ha mostrado en una creciente cantidad de experimentos. Por otro lado, en el marco de su teoría realista (o “externalista”) sobre lo que significa poseer conceptos de sustancia –básicamente, una habilidad de seguimiento (*tracking*)–, Millikan pone en pie de igualdad al lenguaje con los otros sentidos. Así, el seguimiento de sustancias (y la propia percepción) puede hacerse por cualquiera de esas vías (Millikan, 2004, 6, pp. 84-94).

Este elemento es la multiplicidad que, en primer lugar, es *reunida* en una intuición singular, y en segundo lugar, es sintetizada conceptualmente.

Como es sabido, esto da lugar a un dualismo que se encarna en una diversidad de nociones en oposición. La oposición básica es quizás la que enfrenta la dimensión activa o espontánea del sujeto a la pasiva (el entendimiento a la sensibilidad, las funciones de pensar a la capacidad de intuir) (cf. Kant, 1998, A50 / B74). La primera de ellas da cuenta de los conceptos puros o reglas que rigen la síntesis de las representaciones; la segunda explica el elemento dado, la multiplicidad recibida (y la capacidad de recibirla).

En un sentido gnoseológico, se trata de explicar el proceso de conocimiento a partir de las mencionadas facultades; la espontaneidad que produce conceptos y la receptividad que recibe pasivamente intuiciones, cada una de las cuales contiene una multiplicidad de representaciones. Este último elemento es clave para explicar el proceso, pues sin esa multiplicidad la síntesis no tiene sobre qué ejercerse. La deducción trascendental aspira a mostrar que esta multiplicidad se encuentra necesariamente bajo las categorías y finalmente bajo la unidad de una conciencia (la apercepción trascendental).

Pero esto implica que lo verdaderamente múltiple, disperso, desorganizado, es incognoscible en cuanto tal. Conocer es realizar una síntesis y por ende transformar la materia recibida, que nunca puede conocerse tal cual es. Así, la doctrina de la síntesis precisa, paradójicamente, postular elementos inaccesibles para el conocimiento según la propia doctrina.

A esto se le suma que la propia noción de una acción sintetizante resulta problemática, pues el tiempo –una de las formas de la intuición pura– es uno de los elementos utilizados para enlazar la multiplicidad intuida, de manera que la síntesis no puede estar a su vez sometida al tiempo. El problema es cómo concebir una acción sin tiempo.

La otra interpretación del mencionado dualismo es ontológica y consiste en distinguir entre fenómeno y cosa en sí. En el esquema kantiano, la cosa en sí *afecta* a la sensibilidad, con lo cual Kant estaría aplicando la categoría de causalidad a aquello que no entra por definición de la filosofía crítica dentro del campo de la experiencia posible. Pero aunque Kant no aplicara esta categoría, realiza sin dudas juicios sobre la *cosa en sí*, habla sobre lo que al parecer no tiene sentido hablar, traspasando en



cierto modo los límites que el criticismo impone a todo conocimiento. Naturalmente, una manera de aproximarse a esta difícil cuestión es traer a colación la distinción entre conocer y pensar, y señalar que Kant no pretende de ningún modo expresar conocimiento acerca de las cosas en sí mismas, pero indica que tenemos necesidad de suponerlas y en tal medida podemos pensarlas. Existe así toda una serie de conceptos que expresan estos modos de pensar la cosa en sí: como correlato incognoscible del objeto empírico, como concepto meramente negativo que indica los límites de nuestra sensibilidad (noumeno en sentido negativo), como concepto positivo que indica el objeto de una sensibilidad diferente de la nuestra (noumeno en sentido positivo), como concepto problemático que no encierra contradicciones, etc.

Estas posibilidades abren ciertamente un amplio campo de discusión filosófica que no es posible abordar aquí. Basta, sin embargo, con señalar que en tanto incognoscible, la cosa en sí resulta un concepto aporético, especialmente si se tiene en cuenta que el conocimiento en sentido estricto es conocimiento empírico (o de sus condiciones), fuera del cual resulta dudoso hablar de *cosas*.

Dejando entonces a un lado este complejo problema, podemos resumir las aporías kantianas señalando que, por un lado, la multiplicidad de la materia sensible recibida resulta inaccesible según los supuestos de la teoría kantiana del conocimiento; y, por el otro, la cosa en sí resulta difícilmente conceptualizable según los supuestos de la *metafísica crítica*.

### **El déficit auto-reflexivo en Kant y la solución fichteana**

La filosofía kantiana tiene un carácter auto-reflexivo en tanto es la razón la que explora sus propios alcances y límites. Además de exponerlo en estos términos generales, Kant se refiere más concretamente a la reflexión –para introducir sus conceptos característicos (*Reflexionsbegriffe*) – como enfocada no en los objetos para obtener de ellos conceptos sino en las condiciones subjetivas bajo las que podemos obtener conceptos (Kant, I., 1998, *Anfibología de los conceptos de reflexión*, A 260 y ss. / B 316 y ss.). Las preguntas propias de la reflexión atañen entonces a cuáles son las fuentes del conocimiento o, dicho con otros términos, a qué facultades

cognoscitivas pertenece una representación determinada.<sup>7</sup>

Sin entrar en la problemática específica que se abre con estas preguntas, interesa ahora indicar algunas dificultades generales de este planteo reflexivo. Ante todo, puede afirmarse que su carácter dualista se encuentra en una tensión irresuelta –que genera aporías como las resumidas en el apartado anterior– porque uno de los elementos –pensamiento e intuición– puja por anular al otro. Así, la tesis de que el *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones señala la imposibilidad de concebir representaciones que escapen de algún modo al pensamiento, ya se trate de una multiplicidad aún no organizada o de una cosa en sí.

Inversamente, si se postula una multiplicidad de impresiones que le es dada al entendimiento a través de la sensibilidad, debe pensarse en una multiplicidad en principio no sintetizada (aunque este *en principio* no debe entenderse necesariamente de modo temporal). Y resulta entonces necesario mostrar que, para que esta multiplicidad constituya una experiencia, debe encontrarse bajo las categorías y el yo sintetizante, siendo el entendimiento el que une (sintetiza) el contenido de esta multiplicidad de impresiones. Esta es la tarea de la *deducción trascendental*, que culmina con la mencionada tesis del *yo pienso* y equivale a una orientación idealista en la filosofía kantiana, la cual toma la forma de una auto-reflexión; es decir, una vuelta reflexiva del sujeto sobre sí mismo.

La piedra de toque del sistema, lo que permite establecer límites para la razón humana y sus pretensiones, es la tesis crítica acerca de que el conocimiento auténtico es conocimiento empírico (o sus condiciones *a priori*), el cual es explicado mediante el mencionado dualismo. Pero la teoría kantiana misma no es una combinación de intuición y pensamiento, y por ende no es conocimiento en sentido auténtico. Quizás por esa razón Kant no se abocó a explicar, como sí lo hicieron sus continuadores con una reflexión trascendental *especulativa* e inmanente, la posibilidad de la reflexión sobre la posibilidad del conocimiento empírico. Esta situación equivale a un déficit en la fundamentación de la propia filosofía

---

<sup>7</sup> En el marco de la filosofía kantiana, la *Anfibología de los conceptos de reflexión* introduce una teoría del doble sentido de los conceptos, que pueden considerarse conceptos fenoménicos o conceptos nouménicos.

trascendental (Aschenberg, 1982, p. 46). Los límites al conocimiento con sentido deberían poder auto-aplicarse y ese no es el caso. En los enunciados kantianos no hay un factor intuitivo pues se trata de enunciados filosóficos que tienen como *objeto* el proceso del conocimiento o, más bien, sus condiciones trascendentales. Pero este *objeto* no se conforma mediante la conjunción de los dos elementos que, según el criticismo, son la fuente de todo conocimiento. En suma, la auto-reflexión y la consiguiente aplicación del criticismo a sí mismo socavan la validez de la propia teoría.

El elemento que está generando los mencionados problemas es, como se sugirió, el elemento recibido pasivamente, dado al sujeto y que, como sugiere el esquema kantiano, procede de las cosas tal cual son en sí mismas. De este modo, si se quiere continuar con la propuesta kantiana, una posible vía consiste en rechazar la multiplicidad desorganizada y la *cosa en sí*. Este paso ha sido dado por diversos pensadores en una época inmediatamente posterior a la publicación de la *Crítica* (Beiser, 2002, p. 2). En tal sentido, puede afirmarse que Kant no ha podido detener –ni aún en vida– las consecuencias filosóficas extraídas con toda coherencia por sus propios seguidores, quienes profundizaron la vertiente idealista en detrimento de otros elementos clave del sistema crítico.

Si ponemos la mirada en la dimensión ontológica se observa algo análogo. Si bien la *cosa en sí* debería ser rechazada por los propios presupuestos kantianos, sirve para explicar el origen y fundamento del elemento pasivo del conocimiento, la intuición sensible, y para hacer más *verosímil* la ontología que se desprende del sistema. Por esa razón, Jacobi ha señalado la paradoja consistente en que el sistema kantiano precisa de la cosa en sí, pero con la cosa en sí no es posible permanecer en este sistema (Jacobi, 1980, p. 304). Surge entonces la siguiente pregunta: si se elimina este elemento y se pretende continuar desarrollando una filosofía trascendental coherente: ¿en qué se desemboca? La compleja filosofía fichteana es una respuesta posible, aunque no la única, pues el idealismo alemán *in toto* puede entenderse como una respuesta a esta pregunta. Según Fichte, queda solamente el elemento espontáneo, activo, configurador. Queda el yo. (Fichte, 2002; Navarro, 1975).

En Kant puede darse algo que no procede del yo, de la autoconciencia, pero no en Fichte, para quien no hay ya distinción entre *a priori* y *a posteriori*. Estas palabras de Fichte lo dicen claramente: “Según la doctrina de la ciencia toda conciencia está determinada por la *autoconciencia*; es decir, todo lo que se presenta en la conciencia, está fundado, dado y producido por las condiciones de la *autoconciencia*; y absoluta y totalmente no hay ninguna razón de ello fuera de la *autoconciencia*” (citado por Navarro, 1975, p. 146).<sup>8</sup>

La anulación del dualismo va de la mano, naturalmente, de una teoría del conocimiento. Lo múltiple dado en una intuición no tiene ya un verdadero lugar. La *producción del mundo* se explica a partir de la actividad del yo, que se pone absolutamente a sí mismo, enfrentándose en un segundo momento a un *no-yo*. En momentos ulteriores, mediante una compleja serie de oposiciones entre el yo y el no-yo surge la experiencia y se explica el realismo en el que nos movemos.

Visto de otro modo, la anulación de la cosa en sí –justificada por una *crítica sensata del sentido*– conduce a la necesidad de que todo se piense ahora desde el yo. Esto no significa que no haya realidad más allá de él, sino que cuando pienso una realidad independiente de mi pensamiento, tengo que tener en cuenta que no deja de ser una realidad pensada. Ciertamente, es pensada como independiente, pero es *pensada* (lo cual trae una serie de consecuencias idealistas). Por ello podemos hablar de un giro *reflexivo* impuesto por los seguidores de Kant a partir de su propio planteo (particularmente la tesis de la apercepción, según la cual el *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones). En palabras de Fichte: “las representaciones tienen que estar acompañadas no por el ‘yo pienso’, sino por aquello en lo que se transforma éste mediante la reflexión, por la *reflexividad* determinada, la cual, al realizarse, se convierte en el ‘yo pienso’” (Navarro, 1975, p. 91).

---

<sup>8</sup> Debe aclararse, sin embargo, que esta condicionalidad absoluta, por parte de la autoconciencia, es en Fichte un tema mucho más complejo de lo que expuse aquí. Beiser piensa que si bien Fichte sostuvo un programa fundacionalista, en el sentido de que creía posible deducir tanto la forma como el contenido del objeto de la experiencia a partir de un principio primero, también sostuvo tesis anti-fundacionalistas. Así, pensó que toda deducción encuentra un límite frente a las cualidades sensibles básicas y sostuvo la primacía de la razón práctica por sobre la inferencia puramente teórica. Cf. Beiser, F., 2002, p. 235 y ss.

## **2. La reflexión en el *medium* del lenguaje: la pragmática trascendental como transformación reflexivo-comunicativa de la filosofía kantiana.**

### **El déficit de fundamentación de la filosofía fichteana y la concepción lingüística de las categorías del conocimiento**

La transformación pragmático-trascendental de la filosofía crítica puede presentarse a partir de la problemática reconstruida. En tal sentido, puede establecerse claramente un nexo entre la propuesta de Apel y la filosofía de Fichte en el carácter fundacionalista de ambas. Así, luego de referirme a este último autor, expondré la transformación operada por la vertiente trascendentalista que me interesa discutir.

Continuando las intenciones de Reinhold, la filosofía de Fichte aspira a mostrar un principio fundamental para el sistema trascendental. Kant había descrito un complicado proceso de conocimiento, dando prioridad funcional a algunos elementos sobre otros, pero sin buscar un punto de partida absoluto, aunque esto último estuviese de algún modo implícito en sus tesis sobre la apercepción trascendental. Algunos discípulos de Kant, en parte debido a las críticas escépticas dirigidas a este último, creyeron necesario reconstruir la filosofía trascendental a partir de un fundamento que resultara innegable. En este sentido, Fichte sostiene que la auto-posición absoluta del yo puede mostrarse de manera *lógica* a partir de cualquier contenido de conciencia que se tome como punto de partida de la demostración.

Sin entrar en los detalles de su argumentación, me interesa destacar dos falencias en este intento, la primera de las cuales es reconocida por el propio Fichte. Éste admite que no puede *demostrar* el principio de su filosofía, más precisamente, la *intuición intelectual* o conciencia inmediata; es decir, la intuición de sí mismo en el acto de ponerse a sí mismo. Esto, para Fichte, no se puede demostrar conceptualmente ni desarrollar a partir de conceptos.

Así como un ciego de nacimiento tendría que ver por sí mismo qué son los colores para comprenderlo y no tiene sentido explicárselo, cada uno debe probar por sí mismo poniéndose en el lugar adecuado en donde sea posible la intuición intelectual del acto del cual surge el yo (Fichte, J., 1996, pp. 305-306).

Pero si cada uno tiene que comprobar esto por sí mismo, también

cada uno puede *decidir* sobre cuestiones de fundamentos sin necesidad de prueba intersubjetiva alguna. Aquí se puede ver entonces un *resto de decisionismo* que los *argumentos de la irrebasabilidad*, del *siempre ya* heideggeriano retomado por Apel pretende evitar, señalando que no podemos evitar asumir determinados presupuestos y que esta asunción no depende de la decisión (por ejemplo, la de ponerse en el lugar adecuado), pues está presupuesta en toda decisión (el *ser-en-el-mundo* de Heidegger es un buen ejemplo de ello). Acorde con esto, la pragmática apeliana cree posible una prueba conceptual e intersubjetiva que permite reconstruir estos presupuestos.

La segunda falencia puede advertirse desde el *paradigma del lenguaje* que, al menos desde inicios del siglo XX, exige otro punto de partida para la reflexión filosófica. El yo fichteano es en principio un yo sin lenguaje y separado de los otros yos. La propia idea de una *intuición intelectual* que no puede desarrollarse conceptualmente (aunque la propia filosofía fichteana vaya en ese sentido) ubica al yo en un terreno poco asible. Durante el siglo pasado se ha insistido en que una reflexión consecuente sobre las condiciones del yo debe descubrir que la propia reflexión, y por ende todo sujeto que reflexiona y piensa, ha sido socializada en una comunidad de comunicación en donde se habla un determinado lenguaje. Donde había un individuo aislado capaz de conocer por sí mismo sin tener ninguna relación con los otros, se coloca ahora un ámbito intersubjetivo y una estructura comunicativa.

La filosofía del siglo XX ha tenido en cuenta esta falencia y, al margen de las diversas críticas al solipsismo moderno, ha intentado subsanarlas mediante una continuación consecuente de la tendencia reflexiva e idealista. Cuando se afirma que los problemas filosóficos son problemas del lenguaje, que conviene empezar observando qué sucede en el lenguaje corriente, o qué características tendría que tener un lenguaje artificial perfecto, o cuando se señala que el ser que puede ser dicho es lenguaje, se está sustituyendo un término por otro, pero se está conservando el planteo. Podría afirmarse que en la relación necesaria entre el yo y cualquier realidad concebible se sustituye el yo por el lenguaje. No hay tratamiento de los problemas de la realidad que no sea a la vez un tratamiento de su expresión en el lenguaje. Dicho en términos heideggerianos: el lenguaje es la casa del ser. El *idealismo* se conserva sustituyendo

al sujeto por la comunidad lingüística.

Las recepciones de la propuesta kantiana no son por supuesto la excepción. En la filosofía analítica, Strawson y Bennett realizan una transformación semanticista del criticismo. Strawson, particularmente, reinterpreta el proyecto kantiano como la búsqueda de aquellos elementos que cualquier concepción concebible de la experiencia debe poseer para tener significado (Strawson, 1975). No importa ya la explicación de los procesos psicológicos que llevan a ello: el vocabulario de las facultades es desterrado y deja su lugar a un análisis del *significado* que necesariamente debe atribuirse a toda experiencia.

De manera análoga, aunque ya no desde una perspectiva semántica, Apel propone indagar cuáles son los presupuestos necesariamente implícitos en la dimensión pragmática del lenguaje. Por cierto, Apel sigue hablando de síntesis, ahora realizada por un sujeto comunitario que elabora el conocimiento válido, pero en definitiva lo que importa es el resultado de la síntesis. Digo esto porque postular una síntesis constitutiva del conocimiento requiere una tematización de los elementos que intervienen en ella, incluyendo algún elemento análogo a la intuición kantiana, a la multiplicidad desorganizada y en última instancia a la *cosa en sí*, elementos criticados por el propio Apel a tono con la crítica del sentido, especialmente tomada aquí de Peirce.

En tal medida, Apel admite que la evidencia perceptiva tiene un rol central en el conocimiento, pero señala que por sí misma resulta insuficiente. Siguiendo a Peirce, indica que, sin una interpretación lingüística, la evidencia fenomenológica no es en absoluto una evidencia de conocimiento. Y la evidencia misma es abordada principalmente a través de una tematización semiótica, concretamente a través de los términos indexicales del lenguaje. (Apel, 1995, p. 51 y ss.)

Más que una nueva doctrina dualista de la síntesis, la empresa de Apel es una reconstrucción de los presupuestos *a priori* implícitos en una de las dimensiones del lenguaje, la pragmática.<sup>9</sup> Esta reconstrucción es realizada mediante una reflexión actual sobre y desde la argumentación ya

---

<sup>9</sup> Cf. Apel, Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache, en Apel, K.-O, 1999, vol. 2, pp. 330-357. Apel piensa que la tarea de la *filosofía primera* no consiste ya en una reflexión acerca de las *representaciones*, los *conceptos* o la *conciencia* sino en una reflexión sobre el *significado* o *sentido* de las expresiones lingüísticas en su uso (Apel, 1999, p. 333).

constituida o ya reglada. La justificación de las *categorías* no es genética ni apela al lenguaje de las facultades en alguna variante contemporánea, sino que es en todo caso *lógica*, pues su objeto son proposiciones pragmáticas que todo uso del lenguaje con sentido debe presuponer como válidas.

La base de prueba es más fuerte que en el semanticismo de Strawson. En efecto, el proyecto de reinterpretación de la filosofía kantiana propuesto por este último autor no deja de ser paradójico, pues a pesar del rechazo total del psicologismo kantiano (es decir de todo lo referido a las facultades trascendentales), su base de prueba no es otra que aquella concepción de la experiencia que podamos hacernos inteligible (Strawson, 1975). Así, Strawson pretende ciertamente elucidar las condiciones constitutivas de toda experiencia, las cuales involucran por ejemplo un entramado espacio-temporal independiente de todo estado psicológico. Sin embargo, como argumenta Beiser, la justificación de este proyecto neokantiano se apoya en última instancia en los límites humanos de representarnos dichas condiciones (Strawson usa de hecho expresiones como *lo que podemos concebir*). De modo que no se pone en juego otra cosa, para esta justificación, que nuestras capacidades y limitaciones psicológicas (Beiser, 2002, pp. 176-179). Nos movemos entonces dentro del ámbito de las creencias inteligibles básicas y resurge el problema, enseguida remarcado en el ámbito analítico, de que los estados psicológicos no tienen necesariamente una validez objetiva, ni siquiera cuando podemos concebirlos como irrebables o *privilegiados* (Stroud, 1968). La indagación del plano pragmático apunta, en cambio, a reconstruir una estructura comunicativa involucrada en toda formulación de creencias, incluida la investigación actual sobre ellas.

Lo que importa es que este paso dado por la filosofía apeliana está justificado del siguiente modo: el elemento insustituible para toda conceptualización de la realidad y para todo conocimiento no es el yo o la conciencia sino el lenguaje (entendido como el sistema de signos que utilizamos en nuestra acción comunicativa) y lo que éste supone. Toda tematización posible del yo o de la conciencia debe hacerse por medio del lenguaje, y el lenguaje presupone una estructura intersubjetiva y un sujeto comunitario. A su vez, todo rechazo radical de estos presupuestos, que aspire a ser significativo para la discusión, emplea necesariamente el lenguaje y reconoce con ello los presupuestos negados.



Como resultado, se profundiza y se enriquece el giro reflexivo post-kantiano. La profundización consiste en cubrir el déficit auto-reflexivo todavía presente en Kant y en Fichte. El ámbito del pensar con sentido, mediado necesariamente por el lenguaje, es presentado como irrebable. No se trata de una situación a-conceptual en la que podamos decidir involucrarnos o no, ni de principios fundamentales cuya demostración dependa de que nos ubiquemos en determinada situación. Se apunta a mostrar (en un sentido que sigue siendo por otra parte muy fichteano) que cuando pretendemos pensar desde afuera la posibilidad de pensar con sentido, ya lo estamos haciendo. Y pensar con sentido involucra una serie de presupuestos; en primer lugar, que los pensamientos son en principio comunicables mediante el lenguaje. La reconstrucción apeliana de los presupuestos comunicativos saca a la luz que todo pensar con sentido implica haber sido socializado en una comunidad real de comunicación e implica postular, de manera contrafáctica, una comunidad ideal como criterio de validez de nuestros enunciados.

En suma, si Kant había establecido una separación entre las categorías del pensamiento y el lenguaje, ahora el lenguaje y sus presupuestos resultan irrebables. Puede trazarse una analogía señalando que el sujeto kantiano a-lingüístico es sustituido por un sujeto lingüístico comunitario y que las categorías del pensamiento son sustituidas por los presupuestos lingüísticos que necesariamente estructuran nuestro conocimiento. Dado que esta transformación continúa el giro reflexivo que busca superar el déficit de fundamentación más arriba indicado, no tienen lugar los elementos *dogmáticos* –al decir de Fichte– como el de la cosa en sí y la multiplicidad desorganizada. Como es sabido, Apel recurre a la *crítica del sentido* de Peirce para insistir en que no tiene sentido hablar con el lenguaje de una realidad incognoscible e inarticulable mediante el lenguaje (Apel, 1997, p. 48 y ss.).

### **Sentido y alcance de los presupuestos pragmático-trascendentales**

La continuación pragmático-trascendental del giro reflexivo tiene como uno de sus puntos centrales la propuesta de *fundamentación última* del conocimiento. Apel aborda adecuadamente el problema de los fundamentos del pensamiento con sentido mediante la reconstrucción y fundamentación de los presupuestos necesariamente asumidos al

argumentar (el marco en el que se resuelven las diversas pretensiones de validez, como la verdad o corrección moral de un enunciado). No discutiré en lo que sigue cuál es el mejor modo de entender y defender la fundamentación, sino que me abocaré a una problemática relacionada con su naturaleza y alcances.<sup>10</sup>

Por *fundamentos* debe entenderse ante todo aquellos presupuestos que incluso el escéptico radical, imaginado sólo para fines filosóficos, debe aceptar para expresar su postura simbólicamente, es decir mediante el lenguaje en un sentido amplio. Justamente, la figura del escéptico que niega la posibilidad de la fundamentación –ya sea mediante un acto de afirmación, ya sea mediante un mero gesto de rechazo– sirve para mostrar que su negación debe reconocer la validez de las reglas argumentativas para conservar el sentido de una negación. Y si hasta el escéptico radical debe reconocer determinadas reglas, podemos concluir que esas reglas poseen validez incondicional. El contenido particular de estos presupuestos puede reconstruirse también con la ayuda de formulaciones de carácter escéptico, enfocadas en cada caso en los enunciados que se busca fundamentar (Kuhlmann, 1985).

Esta propuesta fundamentadora logra refutar al escepticismo correspondiente y establecer presupuestos argumentativos de validez incondicional para todo pensar y conocer con sentido. Sin embargo, creo que es preciso delimitar con mayor precisión el carácter de estos presupuestos. Señalaré entonces cuatro especificaciones o cualificaciones de los presupuestos pragmático-trascendentales, lo cual llevará a una distinción, central en este trabajo, entre fundamentación y teoría del conocimiento:

1) Sobre la *lingüística de los presupuestos*. Para este punto servirá de ayuda la siguiente pregunta: entre los presupuestos reconstruidos en el proceso de fundamentación última ¿se encuentra el de que estos presupuestos reconstruidos argumentativamente son a su vez lenguaje?<sup>11</sup>

<sup>10</sup> En trabajos anteriores discutí cuál es, a mi modo de ver, la manera adecuada de entender la fundamentación (cf. Crelier, 2009).

<sup>11</sup> Entiendo por lenguaje, aquí y en lo que sigue, un sistema de signos articulado en tres niveles: sintáctico, semántico y pragmático (lo cual no quita que se puedan analizar también otros niveles, como el sistema de los fonemas). De todos modos, en varios pasajes de este trabajo resultará también adecuada una definición más amplia de

Creo que la respuesta es negativa, lo cual se puede ver en casos puntuales: por ejemplo, si puedo mostrar –en términos apelianos *fundamentar*– que en todo enunciado afirmativo debo suponer la pretensión de verdad, no se sigue que esta pretensión sea en sí misma un fragmento de lenguaje (entendido del modo que sea). Otros ejemplos pueden ser el principio de no contradicción y las categorías en el sentido kantiano (sean cuales fueren las auténticamente válidas). Estas últimas pueden considerarse condiciones de posibilidad del lenguaje sin que ellas mismas posean una naturaleza lingüística (así era de hecho en Kant).

Esta restricción permite entender mejor el hecho de que los actos humanos que *no* implican un uso actual del lenguaje –es decir, que no pueden considerarse actos de enunciación que utilizan el sistema lingüístico– pueden implicar los mismos presupuestos reconstruidos de manera pragmático-trascendental a partir de una reflexión sobre el lenguaje. Por el contrario, si se piensa que los presupuestos mismos son lenguaje actual, se alimenta la sospecha de que los actos con sentido que las personas realizan *sin* un uso actual del lenguaje permanecen ajenos a la validez de dichos presupuestos. Si esto último fuera así, la ética del discurso sería una ética para la argumentación, entendida esta última –como se lo ha hecho a menudo– como una práctica ocasional. Pero como los presupuestos son presupuestos del *sentido*, entonces debo considerarlos implícitos en toda acción que se considere con sentido, incluso las acciones *mudas*. Como señala la ética discursiva, la exigencia de reconocer al otro como alguien con iguales derechos está implícita en toda acción humana y no sólo en la acción comunicativa explícita (aunque no hay espacio aquí para desarrollar esta discusión).

Esta cualificación de los presupuestos no quita de ningún modo que éstos puedan (y que *deban poder*) ser explicitados lingüísticamente. Resulta esencial insistir (como más abajo) en la posibilidad, *ya* presente en los presupuestos mismos, de ser reconstruidos mediante el lenguaje. Si bien un *presupuesto* es por definición algo *implícito*,

---

lenguaje, como la de “sistema simbólico”. Aclaro esto último para adelantarme a las objeciones que, sobre la base de definiciones más laxas como esta última, intenten evitar algunas de las conclusiones vertidas.

no es de ningún modo trivial señalar la *necesidad* de que puedan ser explicitados de ese modo.

El hecho de que esto no sea algo trivial está representado por la verosimilitud de la tesis contraria; a saber, que existen presupuestos pragmáticos no explicitables mediante el lenguaje. Esta tesis, que puede dar lugar a una objeción a la pragmática trascendental, se sustenta en que el conocimiento no proposicional que consiste en una capacidad práctica, el *know how* de bailar o andar en bicicleta, es por lo general un conocimiento complejo que no podemos agotar con palabras. Para responder a esta objeción, se puede distinguir entre una descripción completa del hecho físico y del conocimiento allí implicado, por un lado, y la explicitación de su sentido intersubjetivo general, por el otro. Así, una cosa es poder describir todos los procesos involucrados en andar en bicicleta –una empresa efectivamente imposible<sup>12</sup> y otra diferente es poder decir qué tipo de acción realizo en general –*andar en bicicleta, no pretender atropellar a nadie*, etc.–. Este sentido general es condición incluso de que pueda identificar el acto en cuestión *como* tal o cual acto, dentro de cuyo marco puedo encarar una descripción de sus detalles (cognoscitivos y físicos).<sup>13</sup>

Este *sentido general* de los actos con sentido, sean o no actos lingüísticos, tiene a su vez que poder desarrollarse discursivamente, como proponen explícitamente algunos representantes de la pragmática trascendental. Así, Damiani desarrolla la idea de un *saber de la acción* (*Handlungswissen*), según la cual las acciones no lingüísticas de los seres humanos están acompañadas por la posibilidad de un discurso que las interprete y eventualmente las juzgue (Damiani, 2009). Según esto, todo actor de una acción no lingüística es un potencial interlocutor capaz de

---

<sup>12</sup> Naturalmente, la empresa imposible es la descripción, no andar en bicicleta.

<sup>13</sup> Estoy de acuerdo con la tesis clásica de G. Ryle (de tono kantiano) acerca de que existiría un regreso si pretendiera explicar toda regla –como por ejemplo una proposición lingüística– mediante el recurso a una regla. De este modo, es preciso concluir que en la base misma de todo uso de reglas (incluido por supuesto el lenguaje) está la acción, el *know how* (Ryle, 2005). Lo que me interesa aquí es la posibilidad de explicitar con palabras ese tipo de “conocimiento-acción”; más precisamente, la necesidad de que las acciones humanas en general sean explicitables en su sentido general. La pragmática trascendental insiste con razón en esto, pues las reglas en cuestión son condición de sentido de lo reglado por ellas.

responder por el sentido y corrección de sus actos.

Respecto de esta propuesta, es de destacar su carácter de discurso *virtual*, el hecho de que se *podría* desarrollar una explicación o justificación lingüística de la acción. Lo presupuesto no es lenguaje actual, sino que el lenguaje podría expresar lo que hago sin palabras. No se exige que el discurso implícito que podría desarrollarse en una descripción, explicación o justificación de la acción ya esté desarrollado. No es una condición de mi acto de salir de paseo que yo lo haya pensado con palabras, que me lo haya dicho o se lo haya comunicado a alguien, sino que sea capaz de hacerlo. Naturalmente, tampoco es condición del sentido de toda acción animal que haya sido efectivamente formulada por palabras.

2) Sobre la *mediación lingüística del conocimiento*. Entre los presupuestos mencionados ¿se encuentra el de que todo conocimiento debe estar de hecho mediado por el lenguaje en un sentido actual? Como se argumenta más arriba, la respuesta es negativa. Lo que debe suponerse es que todo conocimiento es en principio *expresable* –y en tal medida *comunicable*– mediante el lenguaje, pero no que se encuentra de hecho ya mediado. El conocimiento animal y el conocimiento humano perceptual son ejemplos de conocimiento no mediado de manera actual por el lenguaje (no son *experiencia comunicativa* actual). Por supuesto, en tanto se trata de conocimiento, en ambos casos debe poder expresarse y comunicarse mediante el lenguaje su *contenido virtual*.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Mi tesis es independiente del problema de si existe contenido cognoscitivo no conceptual, por ejemplo en la percepción. Tan sólo me interesa sostener la tesis más modesta de que existe contenido cognoscitivo conceptual no mediado de manera actual por el lenguaje. Por otro lado, en una lectura de una primera versión de este trabajo, Adrián Bertorello me ha señalado que la obra de arte es un ejemplo de conocimiento no expresable por el lenguaje, pues, según su modo de ver, el sentido de ésta resulta inagotable por medio del lenguaje. No abordaré los complejos problemas filosóficos acerca de la relación entre arte y lenguaje; tan sólo quisiera indicar dos sentidos de “expresable mediante el lenguaje” que están aquí en juego. El primero de ellos alude a lo expresable de manera adecuada. Por ejemplo: “Yo afirmo mediante la siguiente proposición que *p*” expresa adecuadamente una parte del contenido pragmático implícito en una afirmación. El segundo sentido alude a aquello que es expresable de modo indeterminado, y como ejemplo puede darse justamente la obra de arte, que posee una apertura tal que admite infinitas interpretaciones (no se considera correcto hablar de la interpretación definitiva y adecuada, por ejemplo, de *El Quijote*). En el

Para indicar qué se pretende decir con *conocimiento válido* independientemente de su formulación lingüística, veamos un ejemplo concreto: imaginemos –como se ha hecho a menudo– que alguien es abandonado muy niño en una isla desierta sin haber sido socializado en el seno de una comunidad. Imaginemos que sobrevive y es capaz de desarrollar allí un estilo de vida que incluye al menos cubrir las necesidades básicas. Concediendo que no puede haber lenguaje privado, se trata de alguien que no posee un lenguaje articulado, un sistema de signos, que pueda usar para comunicarse con otros o para resolver argumentativamente las pretensiones de validez de su conocimiento. ¿Significa esto que no puede reconocer objetos, establecer inferencias entre situaciones y resolver así diversas cuestiones de la vida práctica? Es evidente que podría hacerlo: que podría identificar y volver a identificar lugares y objetos como árboles, animales o alimento, que podría establecer relaciones de inferencia entre diversas situaciones, acontecimientos, objetos o agentes, y que podría, sobre la base de ello, resolver exitosamente problemas prácticos. En tal medida, tiene sentido pensar que posee un *conocimiento válido* de su entorno. Por supuesto, además de no haber sido siquiera formulado lingüísticamente, este conocimiento no ha sido testeado y tiene un carácter falible (como por otra parte todo conocimiento empírico). Pero, ¿puede quitársele toda *validez* a este tipo *precario* de conocimiento no (re) elaborado por una comunidad científica? Nuevamente, la respuesta es no; podrían existir para este sujeto criterios, si no públicos al menos no meramente subjetivos, de la validez de este conocimiento, por ejemplo de su carácter verdadero (es verdad, para esta persona, que tal cosa es el caso). Una buena razón (no concluyente ni suficiente) para considerar válido un conocimiento de este tipo es que a menudo conduce al éxito práctico. Esto último es entonces un indicio de que nuestro personaje hipotético no se equivoca siempre, cumpliendo así el papel de reforzar la certeza, que en el caso científico se obtiene a través de confrontar argumentos. Por supuesto, el conocimiento en cuestión podría (y tiene que poder)

---

primer sentido, “expresable” alude a que cierto contenido implícito puede ser expresado cabalmente; en el segundo, a que el contenido manifiesto se encuentra abierto a una infinidad de interpretaciones posibles.

desarrollarse lingüísticamente, ya sea por parte de la persona involucrada ya sea por parte de un observador. Como se adujo, una condición del conocimiento es que sea *expresable*, pero no que esté ya expresado, o que estén dadas las condiciones materiales para ello.<sup>15</sup>

Puede objetarse que se da aquí por sentado una noción de *conocimiento válido* poco defendible. Así, la perspectiva apeliana sobre el conocimiento, inspirada en Peirce, señala que la validez (la verdad de un enunciado o su corrección moral son para Apel los dos tipos principales) sólo puede ser determinada por una comunidad ideal de comunicación, la cual toma la forma de una meta a largo plazo de la investigación, que según entiendo no es realizable de manera empírica. Esta definición es correcta para cierta clase de conocimiento *científico*, que debe necesariamente suponerla, pero no para todo conocimiento de la *realidad*, por las siguientes razones. Primero, porque si recién al final del proceso es posible asegurar la validez del mismo, el proceso mismo no puede empezar, dado que es preciso suponer la validez de algunos supuestos cognoscitivos (al menos los que conforman el marco de la investigación) para poder avanzar hacia la meta. Segundo –esta es una razón de índole *pragmatista*–, el éxito práctico en nuestro trato con el mundo es ya un indicio de la validez de (parte de) nuestro conocimiento, sin que sea a menudo necesaria una confirmación ulterior. Tercero, porque se confunde la fundamentación con la validez: una comunidad ideal podrá confirmar la validez del conocimiento, pero éste lo era antes e independientemente de esa fundamentación.

En tal medida, existe conocimiento válido independientemente de la tarea de resolver argumentativamente las pretensiones de validez. Esta última tarea puede dar mayor o menor certeza sobre la validez de conocimiento (en particular su verdad o corrección), pero no lo va a hacer más o menos válido. Como señala Kuhlmann, ningún argumento ni fundamentación hará (más) falso o verdadero a un enunciado. La fundamentación tiene más bien que ver con la *seguridad*, las razones

---

<sup>15</sup> Naturalmente, este ejemplo imaginario fue elaborado por mí gracias a que poseo lenguaje, lo cual me ha permitido someterlo a discusión por parte de una comunidad de argumentantes. Sin embargo ¿implica esto que debo atribuir al sujeto del ejemplo todas estas condiciones que me permiten a mí formular el ejemplo? Creo que no.

ofrecidas en cada caso son *indicadores* de la verdad y la corrección pero no estas cosas mismas (Kuhlmann, 1985, p. 57 y ss.).

Por supuesto, existe una conexión íntima entre la pretensión de que un enunciado es verdadero y la tarea de dar razones, es decir, entre la validez y la fundamentación. Esta conexión ha sido claramente expresada ya desde la Antigüedad y puede expresarse así: quien enuncia algo como verdadero asume que cuenta con razones. Puesto que se trata de algo implícito, la tarea de dar razones no tiene que estar actualmente expresada; más aún, puede ser aportada por el intérprete o el observador. Así, en el caso de los seres no lingüísticos que no son capaces de expresar sus pretensiones de validez y que de todos modos las resuelven de manera práctica (puesto que las acciones pueden tener éxito o no), tanto la pretensión de validez como la resolución de la misma mediante razones pueden ser legítimamente expresadas por quien interpreta esa acción. El lenguaje intencional que aplicamos al interpretar la conducta de los niños aporta mejores explicaciones de la misma que el conductismo. Del mismo modo, un animal no lingüístico puede dar indicios de que tiene una creencia que pretende verdadera a través de su conducta práctica.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Ha habido una compleja discusión sobre el tema de si puede afirmarse que los animales no lingüísticos tienen creencias. Uno de los autores salientes en esta discusión es Davidson, para quien la atribución de creencias conlleva una serie de presupuestos. Según él, debo suponer que quien tiene una creencia es capaz de distinguir entre creencias verdaderas y falsas, lo cual sólo tiene sentido en el contexto de la interpretación, proceso que supone, a su vez, un ámbito público de verdad y un lenguaje. En suma, para tener una creencia debo ser miembro de una comunidad lingüística (Davidson, D. 1984, p. 169). Acuerdo en general con esta posición pero no con el carácter actual que tienen los diversos eslabones de este “argumento trascendental” (dado que analiza las condiciones necesarias del hecho de atribuir creencias). Hay condiciones aquí señaladas que los seres no lingüísticos pueden cumplir, como distinguir entre creencias verdaderas y falsas, lo cual puede “leerse” a través de su conducta (un animal puede advertir que tenía una creencia falsa y corregirla; por ejemplo, no buscar más huesos enterrados al lado izquierdo del árbol). Esto no supone que el animal participa ya como intérprete en una comunidad de comunicación actual sino solamente que sus creencias *podrían* (más aún, deben poder) desarrollarse lingüísticamente en una tal comunidad. En parte por esto, Alasdair MacIntyre propone referirse a los animales “superiores” (delfines, monos, etc.) como seres pre-lingüísticos más que a-lingüísticos, que poseen ya una serie de pre-condiciones de la racionalidad, como la capacidad de tener creencias e incluso razones de sus creencias (cf. MacIntyre, 2001, “¿Pueden tener creencias los animales que carecen de lenguaje?”, pp. 45-60). En términos generales, las conclusiones de este trabajo son similares a las que extrae MacIntyre luego de examinar los argumentos más relevantes de Davidson y otros autores de esta polémica.



A la objeción de que no tenemos acceso a la interioridad de estos seres ni ellos mismos pueden expresar con palabras el contenido de su conocimiento, podemos responder que tampoco en el caso de los seres lingüísticos la interioridad es un ámbito transparente y que pueda funcionar como fundamento de certeza filosófica. El criterio para la interpretación y asignación de intenciones y pretensiones es, en ambos casos, público e intersubjetivo. De este modo, los presupuestos reconstruidos por la fundamentación pragmático-trascendental están presentes allí también, en tanto se trata de procesos de pensamiento y de conocimiento.

Más allá de esta conexión entre fundamentación y validez, creo que se puede distinguir entre las condiciones irrebables de la justificación: las reglas del discurso, por un lado, y los diversos elementos y aspectos que hacen a un conocimiento válido, por el otro. Esto no significa recaer en el solipsismo porque las reglas para resolver pretensiones de validez son lingüísticas e intersubjetivas. Sólo me interesa señalar que en el proceso de conocimiento están involucrados elementos no lingüísticos (aunque presumiblemente de carácter conceptual); se trata de elementos que resultan determinantes para la validez del conocimiento y que permiten que cierto tipo de conocimiento, como el perceptivo, sea válido en aspectos relevantes independientemente de la fundamentación lingüística que hagamos.

3) La tercera cuestión, estrechamente ligada con la anterior, atañe al *campo de constitución* de los presupuestos. Creo que en la reconstrucción de presupuestos debo distinguir entre aquellos que son condición de todo uso del lenguaje con sentido y aquellos que son condición del conocimiento en general, más allá de que se encuentren o no mediados de manera actual por el lenguaje (por ejemplo, por categorías lingüísticas que permitan describir una percepción). Entre los primeros está el presupuesto de que debo pertenecer a una comunidad real de comunicación, en donde he aprendido a pensar a través de un lenguaje determinado. Pero la reflexión mediante el lenguaje puede llevarme a descubrir presupuestos más *básicos*, tan básicos que incluso un ser a-lingüístico debe utilizarlos para conocer (si aceptamos que es capaz de conocer). Por ello, la fundamentación pragmático-trascendental es también una fundamentación *del conocimiento válido*.

Un perro que juega con una pelota *sabe*, cuando esta se encuentra fuera de su campo de visión, escondida por ejemplo detrás de un mueble, que el objeto sigue existiendo más allá de las percepciones actuales. Sabemos que lo sabe por su conducta o, dicho en términos un tanto más cautos, afirmar que posee un tal conocimiento es parte de ofrecer una buena explicación de esta conducta. En términos kantianos, el animal aplicaría algo así como la categoría de sustancia: aquello que puede existir como sujeto y nunca meramente como predicado (Kant, 1998, B 149), cuyo “esquema” es la “permanencia de lo real en el tiempo” (Kant, 1998, A 144 / B 183) y cuyo principio es que “en todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia”.<sup>17</sup>

Así, una reflexión compleja, necesariamente articulada mediante el lenguaje, que debe en tal medida reconocer todas las condiciones y presupuestos de las comunidades real e ideal de comunicación (en términos de Apel), puede reconstruir condiciones del conocimiento que también son válidas para seres no lingüísticos, los cuales no precisan reconocer la totalidad de los presupuestos de las mencionadas comunidades.

4) Sobre la *suficiencia cognoscitiva* de los presupuestos. Para la cuarta consideración ayuda ahora la siguiente pregunta: las condiciones descubiertas mediante reflexión trascendental a partir del punto de partida mediado por el lenguaje, ¿agotan todos los aspectos del conocimiento válido en todas sus variantes? Creo que la respuesta es nuevamente que no. Estas categorías pueden considerarse condiciones necesarias pero no suficientes del conocimiento. Las reglas no producen lo reglado por ellas. Como ejemplo, sirve tener en cuenta la percepción sensorial (me refiero a la percepción misma y no a su reconocimiento en el marco de categorías que permitan realizar una descripción de la misma, lo cual

---

<sup>17</sup> Como me ha señalado Daniel Kalpokas, quizás sea más adecuado afirmar que aplican conceptos de sustancia, dicho en plural. En efecto, los animales no lingüísticos son capaces de una variedad de conductas que podemos denominar “cognoscitivas”, como reconocer al dueño, discriminar entre diversos tipos de alimento y, como en el ejemplo, relacionarse activamente con diversos objetos. Quizás no subyace a todos esos usos uno común, lo cual permitiría extraer sus notas generales. En este sentido, Millikan habla de “plantillas de sustancia” (*substance templates*) y de sustancias en plural, entre las que sobresalen las clases, la materia y las personas o animales (cf. Millikan, 2004, capítulo 5, pp. 69-83).

necesariamente involucrará lenguaje). Si bien la percepción puede estar estructurada en nosotros mediante categorías lingüístico-culturales, no se explica por completo mediante ellas y parece requerir algo análogo a la intuición kantiana. Lo mismo puede pensarse de los animales no lingüísticos, cuya actividad cognoscitiva podría estar determinada por categorías no lingüísticas que, de todos modos, resultarían condiciones insuficientes para el conocimiento.<sup>18</sup>

En suma, si nos centramos en el nivel del lenguaje, aceptando que en el caso humano resulta una condición necesaria para elaborar un conocimiento *científico* finamente articulado, puede plantearse que los otros elementos necesarios para el conocimiento son los siguientes: por el lado de las condiciones, las categorías básicas a-lingüísticas de las que se ha hablado; y por el lado de lo condicionado, los elementos dados empíricamente.

### **Algunos riesgos de absolutizar el papel del lenguaje en el proceso cognoscitivo**

Las cuatro cualificaciones indicadas no hacen mella en la fundamentación pragmático-trascendental, y, a mi modo de ver, ayudan a clarificar el sentido y alcance de los presupuestos de la dimensión pragmática del lenguaje, permitiendo identificar tres riesgos teóricos de la fundamentación o, dicho con algo más de precisión, tres errores que acarrear concepciones aporéticas o dificultades conceptuales innecesarias.

1) Uno de estos riesgos es considerar que las condiciones del lenguaje son a su vez lenguaje. Esto tiene dos consecuencias: primero, como señalé más arriba, sugiere la objeción acerca de la *impotencia de los presupuestos*, que sólo condicionarían el lenguaje, dejando fuera las acciones humanas con sentido que no hayan actualizado esa potencialidad humana. Pero también, en segundo lugar, esto puede conducir a una absolutización del lenguaje por el lado de las condiciones. Si toda reflexión está mediada por el lenguaje y descubre a su vez condiciones

---

<sup>18</sup> Alberto Damiani me ha señalado acertadamente que mi tesis, en este punto, equivale a la diferenciación apeliiana entre hipótesis empíricas y presupuestos trascendentales. Estos últimos proporcionarían un marco en el cual formular hipótesis con contenido empírico, *testables* experimentalmente.

últimas de carácter lingüístico (en un sentido actual), se cae en un regreso, o, mejor, en un *círculo inferencial* en donde el lenguaje no deja de remitir al lenguaje. Esto resultaría perjudicial para la fundamentación, que en realidad busca reconstruir –naturalmente mediante el lenguaje– condiciones pragmático-trascendentales *del* lenguaje.

2) El segundo riesgo consiste en *absolutizar* el lenguaje en el sentido de considerarlo un medio necesario (ya sea en el sentido de instrumento o en el de *medium*) para conocer la realidad. Si bien todo conocimiento debe poder expresarse mediante el lenguaje, no todo conocimiento efectivo se encuentra de hecho y actualmente mediado por el lenguaje. Considerar el lenguaje en un sentido actual como condición necesaria de todo conocimiento válido implicaría sostener que los seres no lingüísticos no pueden conocer y que la percepción sensorial humana se encuentra en todos sus aspectos mediada por el lenguaje.<sup>19</sup> Esta suerte de idealismo lingüístico se enfrenta, pues, con una serie de contraejemplos de relevancia. Otra forma de expresar lo anterior es hablar de una *nivelación* de los presupuestos, que se produce cuando se considera que las condiciones de la articulación lingüística del conocimiento condicionan también todo conocimiento. Esto lleva a sostener que las categorías del conocimiento *en general* son lingüísticas y que, por ende, el lenguaje es constitutivo de la realidad en un sentido absoluto (con las consecuencias mencionadas).

3) Respecto de lo condicionado, los presupuestos son condiciones necesarias del conocimiento, pero no son condiciones suficientes que proporcionen también la *materia* del mismo. Si se las piensa también como condiciones suficientes, se las absolutiza en cuanto al contenido y se corre el riesgo de desembocar en una postura idealista que deja sin explicar el proceso de conocimiento. Si bien Kant abre las puertas para un desarrollo idealista de la filosofía trascendental, siempre pensó que el conocimiento necesita un elemento material dado, recibido pasivamente,

---

<sup>19</sup> Insisto en que no rechazo la posibilidad de que todo conocimiento tenga necesariamente un carácter “conceptual”, lo cual lleva a otra discusión. De este modo, mi trabajo asume una distinción entre lenguaje y sistema conceptual, pero de ningún modo una diferenciación entre conocimiento y sistema conceptual.

proveniente de las cosas mismas, y se opuso al *idealismo empírico* que veía en Berkeley (volveré más abajo sobre esta cuestión).

### **Fundamentación fichteana y teoría kantiana del conocimiento**

Las especificaciones referidas al sentido y alcance de los presupuestos descubiertos mediante una reflexión sobre la dimensión comunicativa del lenguaje parecen contradecir las conclusiones del giro reflexivo-lingüístico, expuestas más arriba, al menos en los siguientes puntos:

1) Según la propuesta reconstructiva aquí elaborada, el lugar del yo sería ocupado en la filosofía trascendental contemporánea por el lenguaje, pero el lenguaje parece ser un punto de partida más débil, pues no todas las condiciones del lenguaje son condiciones del pensamiento y conocimiento con sentido; y el lenguaje mismo no lo es, al menos en un sentido actual. Así, he señalado aquí que el lenguaje no puede considerarse como condición constitutiva del conocimiento en todos los sentidos de *conocimiento*. Como vimos, hay seres no lingüísticos que no disponen de un lenguaje articulado que les posibilite comunicar el conocimiento pero aplican categorías cognoscitivas (al menos, las mejores explicaciones de su conducta son aquellas que les atribuyen conocimiento; por ejemplo, conocimiento perceptivo y ligado con determinada capacidad de acción). Estas consideraciones y ejemplos parecen debilitar el giro reflexivo en su forma contemporánea.

2) Si bien hay condiciones básicas de todo pensar y conocer que podemos reconstruir desde el medio del lenguaje y con la ayuda del mismo, se trata de condiciones necesarias pero no suficientes del conocimiento. Esto abre la puerta para volver a plantear la necesidad de postular un elemento material del conocimiento, recibido pasivamente.

He defendido la tesis de que estas conclusiones no implican una crítica de la *fundamentación última*, sino en todo caso una crítica de que ésta sea capaz de dar cuenta de todos los aspectos que intervienen en el proceso de conocimiento, concebido en todas sus variantes (perceptivo, práctico e incluso proposicional). Intentaré resumir las conclusiones y esbozar una propuesta a partir de allí.

En primer lugar, respecto del sentido y las limitaciones de una teoría trascendental del conocimiento al estilo kantiano, sucede lo siguiente. He

argumentado que la explicación kantiana del conocimiento, cuyo punto de partida es dualista, conlleva un déficit de auto-reflexión o auto-fundamentación. Si se concibe el conocimiento como una combinación de dos elementos heterogéneos, queda sin justificar la propia teoría del conocimiento, la cual no es resultado de la combinación exigida para todo conocimiento. Esta consecuencia parece ser un resultado inevitable del punto de partida.<sup>20</sup>

En segundo lugar, y con respecto al sentido y alcance de la fundamentación, la filosofía post-kantiana y, contemporáneamente, la pragmática trascendental, han superado, a mi juicio, el déficit recién señalado, exigiendo de entrada una auto-coherencia entre el punto de partida irrebalsable (la argumentación, en el caso de Apel) y los presupuestos allí implicados. Sin embargo, esta superación no significa *per se* una explicación adecuada del proceso de conocimiento en todas sus acepciones. En tal medida, se corre el riesgo de absolutizar el lenguaje, como cuando se lo concibe como condición necesaria y suficiente de todo conocimiento, no sólo el conocimiento *intersubjetivamente válido* sino, por ejemplo, también el conocimiento perceptual. De este modo, el giro reflexivo y lingüístico conlleva entre otros el riesgo idealista de negar otras condiciones del conocimiento ligadas con la *materia* y ya no con las reglas para conceptualizarla.<sup>21</sup>

La tesis de este trabajo se puede expresar así: existiría un déficit auto-reflexivo en la teoría kantiana del conocimiento y un déficit en

---

<sup>20</sup> En este trabajo se tiende a ver en Kant un teórico del proceso de conocimiento y no tanto de la estructura *a priori* del mismo, lo cual representa una opción interpretativa aquí no explorada. A su vez, se interpreta la teoría kantiana como no fundacionalista, al menos en el fuerte sentido fichteano. Esto deja a un lado otra interpretación, la de ver ya en la Deducción Trascendental un intento no sólo por explicar y justificar diversas tesis acerca del proceso (o la estructura) *a priori* del conocimiento sino también por fundamentarlo. De hecho, tanto Reinhold como Fichte se reivindican kantianos y ven los primeros pasos de su fundamentación trascendental en la propia obra de Kant. Nuevamente, se trata de una posibilidad interpretativa que merece ser discutida con más detalle que aquí.

<sup>21</sup> Respecto de la materia cognoscitiva como elemento inaccesible que, de todos modos, sería preciso postular, vale aclarar que cuando Apel rechaza la “cosa en sí” siguiendo a Peirce, lo hace sobre la base de una concepción del conocimiento como una construcción de hipótesis mediada por el lenguaje y que incluso en el marco de esta concepción piensa posible darle un lugar a la “cosa en sí”, entendida como la diferencia entre el consenso fáctico y el consenso ideal (Apel, 1985, p. 355).

cuanto a una explicación adecuada del conocimiento en la fundamentación auto-reflexiva. Creo que esta situación paradójica caracteriza la filosofía trascendental: cuanto ésta más profundiza en la auto-justificación coherente de sus presupuestos, más deja sin explicar aspectos *realistas* del conocimiento, y cuanto más se enfoca en explicar el proceso cognoscitivo *desde afuera*, más quedan sin justificar sus propios presupuestos. Pienso que el arco abierto por esta paradoja incluye tanto a Kant como a la transformación de la filosofía trascendental propuesta por Apel.

Me parece, sin embargo, que la explicación del conocimiento, por un lado, y la fundamentación, por el otro, apuntan en direcciones en cierto modo diferentes y que no debería haber en principio incompatibilidad entre ambos proyectos. Mientras que la fundamentación reconstruye el marco en el que se dan razones para apoyar enunciados con pretensiones cognoscitivas, la teoría del conocimiento postula hipótesis o tesis filosóficas, algunas de ellas de carácter trascendental, sobre los aspectos más generales o relevantes del proceso y la estructura del conocimiento, en sus diferentes variantes.

En pocas palabras, creo que se puede seguir un camino kantiano para la teoría del conocimiento y un camino fichteano para la fundamentación, sin necesidad de confundir ambas tareas. Así, la teoría del conocimiento no puede deslegitimar la tarea auto-reflexiva propia de las vertientes filosóficas más *idealistas*. Pero, por otro lado, cuando la reflexión sobre los propios presupuestos avanza sobre la teoría del conocimiento, surgen las aporías del idealismo consecuente, el cual atribuye a todo objeto del pensamiento las condiciones del propio pensar, atribución que no siempre está justificada. Por ejemplo, entre las condiciones materiales de mi pensar actual está mi cuerpo particular, pero no puedo atribuir esta condición ni a los objetos pensados por mí ahora ni a los demás seres pensantes o cognoscentes. Cuando advierto esto, advierto a la vez que mi auto-reflexión es también capaz de auto-delimitarse o auto-limitarse, determinando condiciones generales y universales y otras contingentes, aunque necesarias para mi pensar actual. Y así como pienso condiciones que sólo rigen para mí, puedo pensar que otros seres capaces de conocer *no* están sometidos a *toda* la serie de condiciones que rigen mi pensar actual. Como mencioné, los animales no han desarrollado un lenguaje como el que a mí me permite pensar, pero pueden sin embargo aplicar categorías y realizar inferencias.

En suma, por un lado, las *mejores explicaciones* del conocimiento deben incluir condiciones que no sean las del conocimiento lingüísticamente articulado. No se trata, por supuesto, de volver a una metafísica moderna o incluso medieval ignorando nuestra contribución subjetiva y específicamente lingüística al conocimiento. Se trata de un supuesto explicativo y no necesariamente de una concepción metafísica. Creo que Kant se movía ya en ese hilo delgado que separa, por un lado, una serie de supuestos analíticos imprescindibles para explicar el conocimiento empírico y, por el otro, la postulación de entidades metafísicas en el sentido de un realismo indefendible (algo que siempre intentó evitar).

Por otro lado, la fundamentación reflexiva debe tener en cuenta, tal como lo ha hecho Apel, aquellos aspectos irrebasables de todo pensar y conocer con sentido, como el de que todo conocimiento válido debe poder expresarse mediante el lenguaje (aunque no sea necesario que esté ya mediado por el lenguaje). Desde el punto de vista auto-reflexivo es posible, como señalé, auto-delimitar el alcance de las condiciones reconstruidas y también es posible determinar en qué sentido y de qué modo estas condiciones son aplicables al objeto de pensamiento y de conocimiento.

### Referencias Bibliográficas

- Apel, K.-O. (1995). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, K.-O. (1997). *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor.
- Apel, K.-O. (1999). Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache. En: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Hay traducción castellana: (1985) *La transformación de la filosofía*. 2 vols. Madrid: Taurus).
- Aschenberg, R. (1982). *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Beiser, F. C. (2002). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism*. Harvard University Press.
- Crelier, A. (2009). La pragmática trascendental entre la teoría y la reflexión. En: Michellini, D. J., Hesse, R. y Wester, J. H. (eds.). *Ética del discurso. La pragmática trascendental y sus implicancias prácticas*.



- Río Cuarto: Ediciones del ICALA-Alexander von Humboldt.
- Damiani, A. O. (2009). *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*. Feiburg-München: Karl Alber.
- Davidson, D. (1984). Thought and Talk. En *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: (pp. 155-170). Oxford University Press, (Hay traducción al español: (1995) *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona: Gedisa).
- Fichte, J. G. (1996). Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben. En Fichte, J. G., *Ausgewählt und vorgestellt von Günter Schulte*, München: Deutscher Tachenbuch Verlag.
- Fichte, J. G. (2002). *Doctrina de la Ciencia*. Barcelona: Biblioteca Grandes Pensadores.
- Jacobi, F. H. (1980). *Werke*, F. Roth y F. Köpper (eds.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1821/1964). *Metaphysik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg-München: Karl Albert.
- Leserre, D. (2008). *La comprensión del lenguaje en la Crítica de la razón pura de I. Kant*. Buenos Aires: Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli-Academia Nacional de Ciencias.
- Lütterfelds, W. (2004). Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie. En Heidemann -Engelhard (Hrsg.), *Warum Kant heute?*. Berlin: Walter de Gruyter.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós.
- Millikan, R. (2004). *On Clear and Confused Ideas*. Cambridge University Press.
- Navarro, B. (1975). *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*. México D. F.: FCE- Universidad Autónoma de México.
- Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.
- Strawson, P. (1975). *Los límites del sentido: un ensayo sobre la «Crítica de la razón pura» de Kant*. Madrid: Revista de Occidente.
- Stroud, B. (1968). Transcendental Arguments. *The Journal of Philosophy*, LXV (9), 241-256.