

EL ORIGEN DEL LENGUAJE EN LA TRADICIÓN HERMENÉUTICA

COMENTARIO A ANDRÉS CRELIER,
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DEL LENGUAJE,
BUENOS AIRES, BIBLOS, 2013, 284 PP.

Leticia Basso Monteverde
CONICET/AAdIE, Argentina
leticiabassomonteverde@gmail.com

Andrés Crelier piensa su obra como un estudio introductorio a ciertas cuestiones filosóficas del lenguaje, revisadas a la luz de la hermenéutica contemporánea. Especialmente profundiza en el tratamiento del lenguaje de la hermenéutica fenomenológica o -como prefiere llamarla- ontológica de Heidegger y la hermenéutica filosófica de Gadamer. En estos casos, ahonda en la configuración significativa del mundo y en la comprensión inmediata del lenguaje como elemento fundante y productivo del acontecer humano.

Crelier realiza un análisis crítico de estas propuestas pues, más que nada, le interesa problematizar determinados rasgos de estas concepciones del lenguaje que surgen de la posición filosófica a tomar. Debido a que para comprender el sitio que ocupa el lenguaje y su función en el marco de una teoría filosófica se requiere explicitar una serie de discusiones en las cuales aflora y se delimita tal asunto. Por este motivo, revisa los antecedentes, las proyecciones y las objeciones hechas a tales concepciones. Al respecto, el autor señala que el recorte temático e histórico fue pensado de acuerdo al hilo conductor y los argumentos que presenta. De este modo, la reflexión que desarrolla en su escrito se plasma a través de lineamientos claros y problemas centrales del lenguaje, que -según él- también pueden encontrarse en la filosofía analítica.

En el primer capítulo tuvo en cuenta los orígenes modernos del tema. La idea de Crelier fue distinguir las diversas maneras de abordar al lenguaje. A propósito diferencia la concepción moderna del lenguaje que lo restringe al poder de la razón a-lingüística de la concepción romántica que identifica razón con lenguaje. (Cf. p. 16)

Acercas de la lectura instrumentalista del lenguaje, destaca el proyecto de la constitución de una lengua perfecta. Esta primera vía interpretativa rechaza la existencia de una relación natural entre lenguaje y pensamiento. Por lo tanto, considera que el lenguaje se instituye de manera arbitraria y bajo ciertas convenciones que tienen por objetivo encontrar la forma más adecuada de explicitar aquello que la razón alberga.

No obstante, esta lengua perfecta debe desprenderse de toda referencia a las lenguas naturales y tiene que representar objetos que justamente no son de su naturaleza. Crelier rescata dos emprendimientos específicos de influencia baconiana: (1) la idea de signos (carácter real) que refieran directamente a los conceptos o las cosas y (2) la suposición de un repertorio de nociones primarias a las cuales se remita la lengua perfecta. De este modo, a través de cuatro casos muestra que el proyecto de la lengua perfecta va de la mano de una clasificación ontológica cerrada e incompleta. Pues bien, el inventario no puede dar cuenta de todos los entes que la innovación tecnológica aporta o, incluso, pierde de vista algunos objetos que escapan a la catalogación empleada.

Ahora bien, Crelier presenta la caracterización universalista del lenguaje que propone Leibniz. En este caso, cambia un poco el panorama porque Leibniz -a diferencia de los otros representantes de la lectura instrumentalista- considera que las lenguas naturales no son prescindibles en el proyecto de una lengua perfecta. Para este filósofo el significado de los signos no es del todo convencional porque refleja lo que los hombres experimentan. De este modo, los signos están vinculados con la realidad -al menos, en el sentido práctico de las cosas. Leibniz se concentra en un lenguaje que comprenda los caracteres universales a través de las relaciones que expresan los primitivos en las nociones básicas. Los signos deben encargarse de representar la estructura formal de las cosas y, por esto, deben indicar las combinaciones, más que las sustancias allí aludidas. Así pues, el algebra será el mecanismo apropiado para dar cuenta de las relaciones que los números, como signos, codifican. Crelier dice que en esta teoría "...nuestra habilidad para desenvolvemos [...] depende de la capacidad

para comprender el orden natural...” (p. 28) Por esto, es primordial para Leibniz fundar el lenguaje en lo racional.

Ciertamente, esta visión formal de la lengua perfecta ya no sería cerrada porque al dirigirse a las relaciones propias de las cosas, tendría las herramientas necesarias para continuar codificando nociones derivadas o entidades nuevas. La lengua perfecta podría evolucionar porque se concentraría en lo metodológico y no en una ontología finita de objetos clasificados de acuerdo a ciertos accidentes. Pareciera que el camino viable se encuentra en “la ciencia general de las formas” que proyectó Leibniz, porque al posicionarse en las modalidades el estudio habilita la posibilidad de nuevas conexiones de los primitivos. Sin embargo, no se puede negar que la simbolización numérica y el criterio de clasificación son tareas sumamente complicadas y seguramente insostenibles en algún punto del estudio. Por ende, Crelier señala que hay razones precisas para el fracaso de estos proyectos y de la concepción instrumentalista del lenguaje en general.

Por otro lado, Crelier sostiene la importancia de una revisión de algunos aspectos de la doctrina kantiana, alegando su implícita contribución a la concepción del lenguaje. Crelier dice que podría parecer extraño detenerse en Kant para analizar un tema que, evidentemente, fue evitado por dicho filósofo y, más aun, con la intención de recorrer la lectura hermenéutica del asunto. No obstante, en el libro descubre una serie de razones fundamentales para sostener la necesidad de abordar a Kant. Razones que, en sentido estricto, influyen un tipo de interpretación particular de la hermenéutica y, en sentido amplio, “abren una posibilidad nueva para pensar el lenguaje”. (p. 44)

Crelier afirma que Kant se posiciona entre las dos concepciones hasta ahora mencionadas porque la filosofía trascendental pone al lenguaje junto a la razón. Kant considera que más que emprender la tarea de crear una lengua perfecta, hay que explicitar el lenguaje propio de la razón. En este sentido, el lenguaje es de orden constitutivo de la experiencia; otra facultad y condición de posibilidad. Para Crelier, Kant personifica una bisagra entre la concepción del lenguaje según el modelo de la razón (Leibniz y el instrumentalismo) y la concepción de la razón según el modelo del lenguaje (Humboldt y la hermenéutica). (Cf. p. 45) Puesto a que, desprende dos interpretaciones contrapuestas del lenguaje de la doctrina kantiana. La primera es la consideración del lenguaje como ins-

trumento *empírico* de designación y, la segunda, la lectura *trascendental* a partir de las categorías como el lenguaje de la razón.

Respecto de la primera, vinculada a la concepción instrumental, sostiene que el lenguaje corresponde a la facultad de designación (*Bezeichnungsvermögen*). No obstante, inscribe el proceso de designación en un plano empírico y restringido a la lengua natural. De esta manera, se pierde la necesidad de construir una lengua perfecta porque ésta no sirve para codificar la complejidad inherente a los conceptos metafísicos. La lengua natural proporciona cierta familiaridad y nos brinda los criterios para clasificar o descomponer lo que tenemos ante los ojos. Aunque, tal herramienta está subordinada a condiciones trascendentales (*a priori*) que le brindan la posibilidad de conocer los objetos de la experiencia a partir de una oferta perceptible y continua para toda simbolización (el concepto). En clave hermenéutica, se diría que las facultades le ofrecen el horizonte de sentido en el cual el lenguaje es empleado. Así pues, el lenguaje - como instrumento designador- depende de las facultades de la razón, que sintetizan los objetos para toda empresa lingüística. Entonces, en esta interpretación de la doctrina kantiana hay una separación entre la razón (universal y necesaria) y el lenguaje (particular y contingente).

Respecto de la segunda lectura, Crelier señala que Kant también presentó argumentos para sostener la unidad entre pensamiento y lenguaje -en el sentido de un lenguaje de la razón. Para Kant existe una relación fuerte entre juicios y categorías, esta relación no puede desconocer la articulación lingüística del pensamiento. Pues indudablemente, el sujeto se comprende por medio del lenguaje. Por lo tanto, en el nivel puro de las categorías se puede encontrar una forma de articulación compatible con el lenguaje (una especie de estructura *a priori* de todo lenguaje). Sería absurdo afirmar que las categorías en las cuales se funda nuestra comprensión de las cosas -cosas de las que hablamos en la experiencia- estuvieran totalmente aisladas del juzgar y el significado lingüístico. De lo contrario, para qué el filósofo se esforzó en encontrar una comprobación de la síntesis entre los conceptos puros y los objetos. Está claro que a Kant le preocupaba dar cuenta de la continuidad entre lo trascendental y lo empírico¹.

¹ Téngase en cuenta que esta preocupación sigue siendo fundamental en la hermenéutica bajo la forma del círculo de comprensión de la vivencia.

Sin embargo, hay que destacar que en esta segunda interpretación el lenguaje adquiere -al estilo de Leibniz- un carácter universal y formal. En síntesis, Crelier subraya que si se coloca al lenguaje natural a la altura de la razón, ésta última se destrascendentaliza. Pero si se considera al lenguaje de la razón trascendental se recae otra vez en el conflicto propio de una separación entre lenguaje y pensamiento.

En el último inciso del capítulo, referido a la metacrítica de Hamann al *a priori* del lenguaje, Crelier presenta cómo dentro del círculo kantiano emerge un pensador que presenta una tesis fuerte en contra de la purificación de la razón y a favor de la futura interpretación hermenéutica del lenguaje. Hamann ha sido la figura que introdujo el pensamiento romántico y se posicionó en contra de la lectura de Kant. De este modo, pronunció: "la razón es lenguaje" y "sin palabra, ni razón ni mundo" (Cf. Crelier p. 58)

Así pues, el pensador habla de tres purificaciones que sufrió la razón: (1) la independencia de la tradición y las costumbres, (2) la liberación de la experiencia y la inducción cotidiana y (3) la separación del lenguaje. Esta última es la que le interesa criticar a Hamann. Habidas cuentas, para él todo el proceso del pensar parte del lenguaje. Por consiguiente, a la inversa de Kant, considera que toda la estructura trascendental se funda en el lenguaje (entendido como lengua natural). Hamann opina que tal prioridad del lenguaje puede analizarse en el plano *a posteriori* y en el *a priori*. Al respecto, Crelier destaca que lo más discutible es encontrar cuáles son las cualidades *a priori* del lenguaje en la intuición (sonidos y letras) y en el entendimiento (significado de las palabras y su institución). En este caso, se complica sostener que estos ejemplos de la distinción sean *a priori*. Uno tendería a considerarlos como un producto de la tradición y el uso. Por este motivo, Crelier señala que Hamann distingue entre palabras y significados determinados (particulares) e indeterminados (universales) - aludiendo a su versión subjetiva empírica y su versión objetiva trascendental. Por lo tanto, el lenguaje afecta el proceso entero del conocimiento.

Con todo, lo principal es destacar la transformación del carácter *a priori* del lenguaje a partir del interés por el cruce sintético. El lenguaje es *a priori arbitrario* porque su realidad es histórica y fáctica, y *a posteriori necesario* pues es la condición de posibilidad y elemento constitutivo del conocimiento. De esta manera, Crelier indica que la razón se despurifica al inscribirla en la lengua natural dependiendo, entonces, del devenir histórico. Estas conclusiones no son

otra cosa que una puesta al descubierto del meollo propio de la filosofía trascendental.

Finalmente, Crelier analiza las teorías de Herder y Humboldt acerca de la lengua natural y su relación con la razón. Crelier inscribe estas teorías en la concepción hermenéutica del lenguaje. Aquí el lenguaje pasa a ser un factor constitutivo del mundo y su conocimiento. Sin embargo, tal lenguaje no posee una naturaleza *a priori* (en el sentido clásico) sino que se vale de una lectura histórica que recoge del devenir de la experiencia las claves necesarias para articular lo dado. De este modo, el lenguaje es cuasi trascendental porque determina tanto el origen como el fin de la experiencia. Ya no es un instrumento sino la materia y la forma de la práctica.

Ahora bien, una diferencia sustancial entre Herder y Humboldt consiste en que Herder presenta un estudio genético del lenguaje y Humboldt afirma que no existe un punto cero del lenguaje. El primero, inicia su investigación en el orden de lo natural y distingue a los hombres de los animales. Herder plantea que el lenguaje es un elemento central a través del cual el sujeto aprende a conceptualizar su realidad; le da sentido. De este modo, reflexión y lenguaje van de la mano gracias a la interpretación biologicista que rescata del hombre la amplitud del campo de acción, la libertad de elección y la falta de instintos como detonantes de la actividad compensatoria que ejerce el animal humano. Por lo tanto, el tratamiento se contextualiza en un recorrido en donde el lenguaje es una invención co-originaria al pensamiento. Por el contrario, para Humboldt el lenguaje está emparentado con lo social; es algo que le está dado ya al hombre desde siempre y que, por eso, determina la experiencia. Para este pensador el lenguaje es estrictamente el de una comunidad. Está marcado por la tradición de un pueblo y por una serie de figuras del mundo particulares que configuran la experiencia de cierta manera. Por ende, para Humboldt todo es lenguaje o se comprende a partir de él. No hay una realidad independiente del lenguaje de cada uno. Aquí se habla de un "idealismo lingüístico" y se indica la irrebasabilidad del lenguaje. Al punto de sostener -al estilo analítico- la preponderancia de referencias indirectas por sobre las directas².

² Ya veremos que con la hermenéutica y su seguimiento de la máxima "a las cosas mismas" esto puede descartarse.

No obstante, ambos autores sientan las bases para la perspectiva hermenéutica del siglo XX que traduce la estructura del lenguaje en el lema "algo como algo". Así pues, Herder y Humboldt se alejan de la lectura instrumentalista y meramente designativa para integrar el significado y la referencia en una sola unidad. El carácter funcional que adquiere el lenguaje (con la lectura formal de "algo como algo") ya no se sustrae de la vida, sino que se enraíza en ella (con la atención en lo material y fáctico). Ahora, las cosas a las que el hombre se refiere no se ven ni a través de los ojos de un realista ni de un idealista porque materia y forma convergen haciendo que lo trascendental se temporalice y lo empírico trascienda. Vale la pena rescatar un pasaje del libro de Crelier: "...mientras la materia lingüística abre una diversidad de mundos y no acepta validez universal de ningún tipo, la forma comunicativa, anclada en una disposición humana fundamental, tiene un carácter universal y fundamental" (p. 86) Esta dualidad inherente a lo dado y lo producido será un elemento clave para la interpretación heideggeriana del sentido.

El problema que presenta esta mirada es ¿cómo hacer para dar lugar a una cuota de objetividad? Si la lengua que constituye el mundo es la lengua de cada pueblo o la lengua que se forma con uno, se dificulta sostener un horizonte de sentido común. Pareciera que la referencia se relativiza y la perspectiva decanta en un idealismo también "ontológico". Aunque, tal idealismo podría rechazarse partiendo del principio de intersubjetividad dialógica que estructura para Humboldt al habla (*Rede*). Humboldt hace que el habla y con ella el diálogo, sean condiciones previas para todo pensamiento. De esta manera, se supone que todo sentido y articulación de mundo parte de un trasfondo dialógico que asegura la objetividad de lo dado. Así pues, para Humboldt el lenguaje condiciona cada momento o faceta de la configuración de nuestra realidad y de la que compartimos. Para Crelier está sería una concepción holista del lenguaje opuesta al atomismo de la concepción instrumentalista. Dado que, a pesar de encontrar diversas concepciones de mundo cada una de ellas se inscribiría en una totalidad dialógica que las haría viables mas allá de ellas mismas.

Lo principal dentro de esta discusión sobre el lenguaje y, en particular, respecto de la defensa de esta lectura "idealista u holista" se encuentra en la distinción específica -que aporta la hermenéutica contemporánea- entre una objetividad ya producida y una intersubjetividad a producirse. La "pre-comprensión

del mundo" heideggeriana-gadameriana y la idea de una "comunidad de comunicación" apeliana ofrecerán las nuevas pautas para visitar este problema.

Luego de introducir en el segundo capítulo una descripción de algunos aspectos de las teorías de Heidegger y Gadamer en torno al recorrido de la problemática del lenguaje desarrollada en el libro, Crelier retoma la discusión que se desprende de la lectura trascendental en el ámbito del giro lingüístico de la pragmática de Apel. Allí se detiene en los motivos específicos que acusan de idealista a la perspectiva hermenéutica. Frente a estos la pragmática trascendental postula sus razones y establece formas para entablar una comunicación que vele por la objetividad del conocimiento y la intersubjetividad de sus actores.

Esta propuesta pierde de vista, sin duda alguna, el complejo entramado de sentido que -para Heidegger y Gadamer- precede a toda posible relación entre los hombres o entre sus mundos. La hermenéutica y su descripción fenomenológica descubren la estructura formal que constituye a las vivencias, y aporta la unidad y el sostén de los actos en el plano originario³. Crelier no explica en su libro que este nivel primario de análisis parte de una comprensión distinta de lo trascendental, con la cual la pragmática no comulga. Heidegger funda lo trascendental en lo fáctico y, por ende, se desliga del rasgo subjetivo que podría decantar en la crítica de un idealismo. La hermenéutica ha desacreditado con fuerza a la visión subjetivista que pierde de vista lo dado y que precisa llevar a cabo una comprobación para contrastar la evidencia de los actos. De este modo, aquello que el *Dasein* experimenta mantiene en juego lo personal y lo meramente dado.

Al respecto, hay que subrayar que la hermenéutica fenomenológica de Heidegger transformó el sentido clásico de lo trascendental pues retomó de la doctrina kantiana la importancia de la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo⁴. De esta manera, lo trascendental ya no se reduce a condiciones de posibilidad de la experiencia por parte de un sujeto, sino a condiciones que abarcan además

³ Crelier no dice que pese a la crítica a la filosofía de la conciencia husserliana hay en esta interpretación de Heidegger una influencia indudable del concepto del presente viviente y el flujo de las vivencias de su maestro. En realidad esta pre-estructura significativa de lo dado no debería tenerse por idealista o relativista, si se ve su carácter práctico, singular e histórico, porque para Heidegger se inserta y funda en la manifestación del todo unitario del acontecer de vivencias.

⁴ Como se mencionó previamente, a Heidegger le interesa mostrar que el sentido de las cosas depende del cruce de lo ya constituido y lo producido por el hombre. Crelier pondrá en este cruce al lenguaje porque dentro de su interpretación rescatará dos versiones: la que vincula al lenguaje con un aspecto constitutivo-originario y la que refiere el lenguaje al aspecto constituyente-derivado.

el plano del objeto -entendido entonces como lo que se muestra y no lo que se representa. El sentido de las vivencias y la reconstrucción que de éstas realiza la hermenéutica, tiene en cuenta todos los factores que confluyen en el proceso. Por eso, no precisa de una verificación de la relación entre lo dado y lo representado porque, de hecho, son lo mismo. De esta forma elimina la posibilidad de un idealismo. Por lo tanto, toda preocupación por la dimensión comunicativa del lenguaje -en el sentido apeliano- es un tema derivado, es decir, simplemente subsidiario al trasfondo originario que los filósofos plantean.

En la hermenéutica el lenguaje tiene un papel activo en el proceso de configuración del entorno significativo de las vivencias. Un sentido que va de la mano del carácter histórico que sedimenta una tradición y conecta el acontecer humano con el flujo de la vida misma. En este sentido, el lenguaje es un elemento constituyente del mundo, es decir, es parte del mundo en cuanto a que lo modela (re-significa o actualiza). Pero para sostener que este sea un elemento constitutivo del mundo y del hombre mismo, hay que valerse del proceso de realización fáctica de lo trascendental (es decir, de la consideración del lenguaje como un modo de ser esencial que se realiza en la experiencia) porque, de otro modo, el plano originario excede al lenguaje.

La idea heideggeriana de una pre-comprensión en la cual el *Dasein* se encuentra de entrada siendo en el mundo, implica un tipo particular de relación con las cosas (similar en algún aspecto a la lectura moderna). Puesto a que la pre-comprensión heideggeriana alude a una instancia originaria de carácter pre-lingüístico en la cual tenemos de forma implícita una orientación, disposición y articulación inteligible de lo dado. Esta instancia que Heidegger quiere recuperar y hacer explícita a través de un tipo distinto de objetivación a la teórica, no es lo mismo que el nivel teórico en el cual el *Dasein* -siguiendo sí la interpretación de Humboldt- tiene una relación con las cosas condicionada (marcada por presupuestos). El mundo que experimenta el *Dasein* viene cargado de "significados" que determinan nuestra experiencia. No obstante, este momento en el cual el *Dasein* experimenta lo dado a partir de conceptos previos (lingüísticamente modelados) que limitan el "sentido" de la vivencia tiene, más bien, que ver con su carácter derivado⁵.

⁵ Se hace difícil acordar con Crelier en el punto de que lo originario sea "la base misma del lenguaje" (Cf. p. 132), llevando a considerar a esta instancia primaria como no pre-lingüística. Hay una distancia importante entre lo que los modernos entienden por lenguaje y lo que Heidegger entiende por sentido o

Entonces, la idea de una pre-comprensión que habilita cierto horizonte común de sentido a las experiencias de todos y que libera a Heidegger de la crítica de un idealismo, no está vinculado con su concepción del lenguaje (en el sentido tradicional) sino con el ámbito originario pre-lingüístico. Esto deja en evidencia, el papel que el lenguaje tendría para Heidegger respecto de la configuración de mundo y la condición previa del trasfondo de objetividad que tiñe todas las vivencias de los hombres⁶.

Gadamer se encarga de retomar el sentido dialógico de la comprensión en Humboldt, incorporando nuevamente el lenguaje -en el aspecto material de la enunciación- al plano constitutivo. Aquel que Heidegger descuida al no tematizar en profundidad el asunto de la intersubjetividad en el plano de la constitución del mundo. En efecto, para Gadamer la causa de la intersubjetividad permanece en lo originario. Pues bien, el filósofo plantea al lenguaje más allá del sujeto, en el plano supra-subjetivo del acontecer. El hombre vive en la lengua y comprende al mundo de forma lingüística. De esta manera, el ámbito de objetividad en el cual se maneja surge de una "fusión de horizontes" que proporciona la historia misma. Por lo tanto, el lenguaje condiciona la experiencia y modela la tradición abriendo perspectivas -como Humboldt creía.

Según Apel este relativismo genera un problema porque en toda conversación o interpretación de textos -por dar un ejemplo gadameriano- intervienen distintas lecturas. La falta de primacía de una sobre otra genera la imposibilidad de acceder a una versión dominante que logre corregir o sostener una postura válida frente a otras. No obstante, Gadamer sostiene que el lenguaje no debe tomarse como un instrumento para articular algo extra-lingüístico. El asunto en cuestión encamina la conversación o el cruce de perspectivas hacia una verdad. La lengua termina siendo lo que compartimos porque nos fuerza a encontrar junto al otro el sentido. Crelier afirma que: "En la experiencia hermenéutica, no pueden separarse forma lingüística y contenido transmitido (...) el entendimien-

significatividad. Sin embargo, dado a que para Heidegger las vivencias son de carácter histórico y, por ende, de entrada se experimentan a partir del legado que la tradición aporta, podría decirse que en un comienzo -cronológicamente hablando- el *Dasein* entiende lo dado a través de conceptos lingüísticamente definidos. Ahora, este es un plano distinto del nivel originario del sentido de las cosas que el filósofo alemán quiere rescatar.

⁶ Crelier, por su parte, quiere ir más allá de la distinción sentido-significado y entender la articulación inteligible de lo dado como un tipo de concepción del lenguaje. Así cuestiona "...qué fenómeno se identifica propiamente con el lenguaje -¿la sintaxis, la materialidad de las palabras, el significado de los términos expresados en el habla, etc.?-'" (p. 111)

to es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida” (Cf. p. 150)

Ahora bien, hasta qué punto se puede hablar de una lingüisticidad originaria si las diversas perspectivas históricas de lo dado no permiten habilitar una respuesta acabada. Pareciera que nuevamente el lenguaje se entiende en su carácter formal. De otro modo, el contenido realizado es una versión singular de la comprensión de un hecho. Pero, para Gadamer las versiones no dejan de ser una presentación lingüística ya dada. Esta es una de las paradojas que Crelier quiere rescatar de la postura gadameriana: hablamos del lenguaje como una estructura compartida y potencialmente infinita o una forma eventual y finita de lo realizado. Hay una tensión entre la interpretación particular y el sentido potencial de lo no dicho que la figura de la conversación presenta con claridad y que para la hermenéutica no representa un problema sino la forma adecuada de ver el mundo.

En el tercer capítulo del libro, Crelier destaca que Apel hará un aporte significativo a la filosofía hermenéutica del lenguaje porque retomará el problema hermenéutico -de la pretensión del acceso a una lingüisticidad universal a través de la perspectiva finita de la lengua natural e histórica- para encontrar una salida. Eso sí, como anteriormente se dijo, a partir de una lectura kantiana tradicional. Para Apel la hermenéutica cometió el error de dejar fuera de su tratamiento la cuestión de la *validez del conocimiento*. Apel considera que en la pre-estructura de comprensión juegan un papel esencial las condiciones de posibilidad establecidas, pues regulan toda comunicación viable y todo principio de verdad.

No obstante, el filósofo presenta una lectura trascendental de la hermenéutica que traiciona el punto inicial de la fenomenología hermenéutica heideggeriana: la descripción inmediata de lo dado. Heidegger se posiciona, justamente, en contra de la visión fenomenología trascendental husserliana que plantea una mirada gnoseológica y propone la *epojé* para despegarse de las contingencias sensibles que enturbian el objeto de estudio. *Epojé* que, en algún sentido, Apel aprueba al introducir un nivel de análisis y fundamentación extra-histórica en el cual se logra un progreso del conocimiento, que permite afirmar tesis universa-

les⁷. Por el contrario, el filósofo de la Selva Negra abandona las pretensiones de validez universal y descarta el proceso de verificación, en pos de efectuar un retroceso hacia una instancia originaria pre-normativa. En este sentido, presenta -y parece que Apel omitió esto- otra forma de comprender la noción de verdad, los enunciados, y hasta la lógica. Incluso, tal como se mencionó más arriba, las nociones de trascendental y *a priori* se transforman profundamente para desligarse de los matices meramente subjetivos y gnoseológicos a los que la lectura apeliana subscribe. De hecho, en el período de los cursos de Marburgo (1923-28), en el cual se incluye a *Sein und Zeit*, Heidegger resignifica estos conceptos e introduce la idea de una lógica hermenéutica que interpreta el mundo o lo viviente bajo la óptica fenomenológica aquí naciente. Por consiguiente, Apel no hace otra cosa más que retroceder a un estado primitivo, claramente superado por Heidegger.

Sin embargo, Crelier destaca que Apel no deja de preocuparse por el destino de la filosofía -si se siguen posturas que destrascendentalizan el tratamiento al punto de hacer relativa e histórica la verdad. Por lo tanto, el autor también pierde de vista el esfuerzo heideggeriano por encontrar otra manera de entender las estructuras trascendentales que sintetizan lo dado -incluso, en el segundo período de su obra. Pues, la universalidad de sus estructuras se mantiene, aunque se entiendan éstas en otro plano semántico. Heidegger mantendrá siempre la contraposición entre el contenido particular (ente) y la forma universal de lo dado (ser). Este será su modo de ver lo trascendental. A propósito, a la pregunta de Crelier que dice: ¿Es suficiente considerar que el *a priori* de la facticidad es la condición de validez de una hermenéutica como la heideggeriana? Se responde que mientras se tenga por *a priori* al conjunto de lo particular y lo universal (es decir, a la realización de la síntesis) podrá tenerse por válida la propuesta. Pero, según Apel hace falta algo más. Para lograr la validez del conocimiento introduce nuevamente la mediación sígnica que aportaría una etapa semiótica de interpretación lingüística convencional. Así, se alcanzan la universalidad y la intersubjetividad que él sostiene como necesarias. De este modo, la objetividad de aquello que conocemos se obtiene de la consecuente

⁷ En tal caso, para Apel la argumentación y validez de los enunciados dentro de una comunidad real (histórica) deben fundarse en el nivel trascendental de una comunidad ideal de comunicación que regula y da estabilidad al conjunto de presupuestos y razones establecidas.

intervención del lenguaje. Diluyéndose, entonces, la gran contribución de la vía hermenéutica. Esto es, la unidad de las cosas, el pensamiento y el lenguaje.

Finalmente, en el último capítulo del libro Crelier se detiene en dos posibilidades encubiertas por la versión idealista de la filosofía hermenéutica del lenguaje. La primera de ellas se refiere al inconveniente de que en un lenguaje formal como el de las ciencias matemáticas, se prescindiera de la lengua natural. Dado que en algún momento de la praxis matemática hay que discutir o explicar determinados aspectos haciendo uso de la lengua histórica y natural. Por otro lado, la segunda de ellas apunta a la dificultad que aparece cuando en las ciencias cognitivas se intenta sostener la tenencia de mundo en animales no humanos. Pues bien, si para la hermenéutica toda comprensión se maneja en el plano lingüístico, los animales carentes de habla no podrían entender o manejarse en su entorno e incluso comunicarse. Para Crelier estos dos casos decantan en dos objeciones hechas al idealismo hermenéutico: "De un lado, existe la sospecha de que no todo lo comprendido tiene un carácter lingüístico [...] y, del otro lado, no todas las capacidades cognitivas y volitivas de quienes conocen o comprenden están configuradas lingüísticamente o sometidas a categorías lingüísticas" (p. 216).

Ahora bien, la perspectiva hermenéutica del lenguaje no puede reducirse a una lectura idealista. El trabajo de la hermenéutica va más allá de la lectura gadameriana y apeliana, en su versión más radical. Pues bien, del hecho de que todo evento u objeto de la experiencia pueda ser explicitado lingüísticamente - afirmación que incluso puede tambalear si uno se adentra en la obra heideggeriana, por ejemplo. No se sigue, que el lenguaje preceda necesariamente a todo ámbito de la experiencia o dimensión de la vida. Más allá de los ejemplos proporcionados por Crelier acerca de las conductas de animales no humanos y de niños pequeños, puede encontrarse en la base fundante de la hermenéutica contemporánea y en otras lecturas que la influenciaron, la preocupación por dilucidar la relación entre el nivel pre-lingüístico de la experiencia y la capacidad para objetivarlo⁸.

⁸ En efecto, el propio Heidegger en la primera etapa de su obra ha estudiado con intensidad el nivel pre-lingüístico de la experiencia -que en su momento denominó, para distinguirlo de la articulación predicativa, ámbito pre-mundano (*Vorweltliche*). El filósofo presentó la posibilidad de encaminar la investigación hacia una forma particular de objetivar ese ámbito pre-lingüístico de manera adecuada. Es decir, lograr explicitar esa dimensión originaria sin hacer uso de la posición teórica derivada. De allí, procede la famosa noción metodológica de la indicación formal (*formale Anzeige*). Recurso que Heidegger emplea para traslucir en un análisis metalingüístico el proceso de objetivación de lo pre-mundano, como se dijo, mo-

Crelier da cuenta de esto al final de su texto y presenta una exploración de la dimensión comunicativa pre-lingüística por medio de un análisis de la infraestructura del lenguaje convencional a partir de las teorías de Mead, Habermas y Tomasello. Puesto a que le interesa insistir en el estudio de la intersubjetividad inherente a esta faceta previa. Entonces, más que la pregunta por la objetividad de eso originario que el hombre experimenta en la vivencia cotidiana, quiere estudiar la génesis de la comunicación antes de toda predicación de la misma. De esta manera continúa con el tratamiento potencial de aquello que se delimita luego con el lenguaje a fin de concluir en la pregunta por la significatividad previa compartida.

Bajo esta temática problematiza la existencia o no de cierta conciencia de la identidad de significados para que pueda darse la comunicación o intercambio respecto de algo. En tal caso, además de la identidad ontológica hace falta una identidad de sentido que garantice la "validez intersubjetiva" -como sostiene Habermas. Al respecto, Crelier indica que la dificultad aparece cuando se quiere compatibilizar la dimensión normativa irreductible (de lo convencional) con la dimensión primitiva originaria (de lo pre-lingüístico).

En la teoría Mead existe un "significado objetivo o natural" -previo al ámbito público- que sostiene la infraestructura comunicativa. Ahora bien, para Crelier este significado recae en un "idealismo objetivo" que escapa a la conciencia de los participantes y desdibuja los límites de las conductas entre humanos y animales. Aquí se pierde el camino hacia una intersubjetividad lingüística. Por otro lado, en la teoría de Habermas naufraga la idea misma de una infraestructura previa porque el lenguaje convencional ya está en juego desde un inicio con la intersubjetividad requerida.

A todo esto, Crelier se pregunta: "¿Cómo describir entonces la génesis lógica del lenguaje, la estructura en la que se apoya y de la que se obtiene básicamente su significatividad? (p. 250) Crelier considera que se trata de una estructura objetiva y social compartida, pero no convencional. Con la teoría de Tomasello, Crelier se introduce en la descripción de esta infraestructura previa que permite la comunicación y que se caracteriza por su origen natural -a diferencia de la determinación histórica que para Crelier le imprime la hermenéuti-

mento previo a toda distinción teórica en donde lo dado se experimenta antes de su configuración lingüística.

ca al sentido originario. Así pues, Tomasello establece una postura intermedia entre Mead y Habermas al rescatar de la infraestructura tres condiciones: (1) la capacidad de señalar por medio de gestos, (2) las motivaciones y habilidades subjetivas que permiten leer gestos y (3) la emergencia de lo convencional. Con esto se logra un recorrido gradual de lo natural a lo convencional. En síntesis, Crelier destaca que "...un lenguaje histórico y convencional procede de una instancia pre-lingüística en donde ya funciona plenamente la comunicación." (Cf. P. 270) En este sentido, los humanos pueden comprenderse o llegar al mismo estado reflexivo sin siquiera encontrarse aún en la dimensión simbólica de lo lingüístico. Con esta tesis Crelier cierra el libro pero, a la vez, abre la discusión a una gran variedad de preguntas que siguen latentes bajo esta afirmación. Preguntas que deben ser atendidas porque mucho queda por decir del origen del lenguaje en las tradiciones aquí aludidas.