



*LENGUAJE Y COMPRENSIBILIDAD.*

*Acerca de la traducción del contenido semántico del discurso religioso*

*Gonzalo Scivoletto*

e-mail: scivolettog@yahoo.com.ar

*Resumen*

Entre las condiciones marco para la realización de un discurso práctico se cuenta la posibilidad de utilizar un lenguaje común o “universalmente comprensible” para todos los afectados que participan del discurso. Esta condición se vuelve más compleja en la medida que los interlocutores provienen de comunidades lingüísticas o formas de vida muy extrañas entre sí. Por lo tanto, el propósito de este trabajo es reflexionar sobre las características y dificultades que tiene la aplicación de la ética del discurso o, más precisamente, la institucionalización del discurso práctico en contextos interculturales complejos o semánticamente densos. Para ello, en el primer punto se presenta a través de un ejemplo -el concepto de mito- la diferencia entre el malentendido conceptual y el desacuerdo (teórico o práctico). En el segundo punto, se analizan dos fragmentos de Habermas para mostrar las dificultades respecto del carácter que tienen las pretensiones de sentido o comprensibilidad y su eventual resolución en un discurso hermenéutico. En el tercer punto, se presentan algunas reflexiones sobre la traducción como un posible criterio para la resolución de disputas de sentido o comprensibilidad -para ello se toma como caso de análisis las

intervenciones de Habermas sobre la traducción del lenguaje religioso en la esfera pública.

Palabras clave: Interculturalidad, Institucionalización, Discurso.

*Abstract*

One of the framework conditions for the realization of a practical discourse is the possibility of using a common or "universally understandable" language for all those involved in the discourse. This condition becomes more complex to the extent that the interlocutors come from linguistic communities or life forms very strange to each other. Therefore, the purpose of this paper is to reflect on the characteristics and difficulties of applied discourse ethics or, more precisely, the institutionalization of practical discourses in complex or semantically dense intercultural contexts. First, the difference between conceptual misunderstanding and disagreement (theoretical or practical) is presented through an example - the concept of myth -. In the second point, two fragments of Habermas are analysed to show the difficulties regarding the character that the claims of sense or comprehensibility have and their eventual resolution in a hermeneutical discourse. In the third point, some reflections on translation are presented as a possible criterion for the resolution of claims of meaning or comprehensibility -for this, Habermas's interventions on the translation of religious language in the public sphere are taken as a case of analysis.

Key words: interculturality, institutionalization, discourse.

Original recibido / submitted: 09/2017

aceptado/accepted: 09/2017

## **Introducción**

En el análisis sobre pretensiones de validez en un discurso práctico (único medio legítimo para la resolución de conflictos normativos) no sólo han de tenerse en cuenta, desde la perspectiva del filósofo ético-discursivo, los presupuestos contrafácticos de la argumentación, sino también el lenguaje como *medio* en el que las razones en tanto argumentos son presentadas. Entiendo que el análisis sobre este medio que es el lenguaje puede ser denominado *hermenéutico-trascendental*. El punto de partida para un análisis hermenéutico-trascendental del lenguaje es su carácter de *apertura* o de constitución del sentido, expresado en la dimensión *proposicional* del acto de habla. (Böhler, 1982)<sup>1</sup> Ya en este punto de partida nos encontramos con la dificultad de que sabemos que, por un lado, el sentido es un presupuesto contrafáctico de la argumentación, pero, por otro lado, el sentido está constituido por un lenguaje empírico, histórico-contextual. En otra tradición, esta paradoja se ha planteado en términos de la dificultad que conlleva sostener que “el sentido determina la referencia”, una dificultad que ha sido caracterizada como problema de la *inconmensurabilidad* (de los lenguajes, teorías, esquemas conceptuales, etc.). (Lafont, 2002, 2010) Desde mi punto de vista, una forma de abordar y resolver esta cuestión es apelando a los propios recursos que la pragmática trascendental ofrece a tal efecto, y entiendo que ello puede ser resumido en la cuestión de la resolución discursiva de la pretensión de comprensibilidad o de sentido en un discurso hermenéutico. Sin embargo, este asunto reviste no sólo un interés teórico para el filósofo ético-discursivo (o el lingüista interesado en teoría de los actos de habla, por ejemplo), sino también un interés práctico para la *institucionalización* del discurso práctico en el mundo real, puesto que la deliberación en el mundo real no se da entre pretensiones de validez, sino entre sujetos que *hablan* un lenguaje (¿o son hablados por él?) y elevan tales pretensiones. Pero si el lenguaje es algo más que la mera forma en la que se presenta un argumento, y, por lo tanto, no pudiera separarse tan fácilmente entre forma y contenido (o simplemente no pudiera separarse, lo que nos instalaría en

la cuestión mencionada de la inconmensurabilidad), más compleja y acuciante se volvería la posibilidad del entendimiento en un discurso práctico cuanto más ajenos sean los lenguajes de los sujetos entre sí. Con ello no me estoy refiriendo meramente a una *lengua* como sistema de signos, puesto que aquí y ahora por ejemplo dos interlocutores pueden compartir un código, por ejemplo el inglés, español o alemán, pero los lenguajes, entrelazados con formas de vida, en los que han sido socializados, pueden ser muy diferentes entre sí. De lo contrario, reduciríamos el problema de la comprensibilidad a un problema meramente de gramaticalidad o código lingüístico.

En otra ocasión he utilizado como ejemplo para ilustrar estas consideraciones la discusión que se desarrolló en Francia respecto del uso del *velo* de las mujeres musulmanas en establecimientos educativos (laicos). Las recientes intervenciones de Habermas respecto del papel de la religión en la esfera pública se presentan como una plataforma mucho más rica para la problemática descrita en el párrafo anterior. Fundamentalmente, una cuestión, de las muchas aristas que ofrece la problemática del postsecularismo, es particularmente significativa: la traducción del contenido semántico del discurso religioso a un “lenguaje secular”. Se trata de una tarea que, en cierto sentido, atañe y forma parte de la tarea que históricamente ha desempeñado, y podría seguir desempeñando, la filosofía, a saber, la “lingüistización de lo sagrado”. Según entiendo, la traducción, al menos aquí, es vista por Habermas no como la transmisión o reformulación del sentido entre campos semánticos equiparables, sino que es entendida como la publicidad o el carácter de hacer público un sentido que se encuentra, por así decir, *encapsulado*. El “lenguaje secular” sería aquel, entonces, que es “universal”, accesible a todos y todas, aquél que se ha liberado de la raigambre puramente comunitaria del sentido.

A continuación, dividiré mi exposición en dos puntos. En el primero, retomaré algunos puntos centrales de la cuestión de la pretensión de sentido o comprensibilidad en un discurso hermenéutico. Este marco es necesario para poder contextualizar y abrir el problema que aquí nos ocupa: la traducción del contenido semántico del discurso religioso.

## **I. Sentido y discurso hermenéutico**

A comienzos de los años 1960, Apel caracterizó su tarea filosófica como un intento de retomar la pregunta kantiana por la validez del conocimiento, pero asumiendo el núcleo central del giro lingüístico (hermenéutico), esto es, la idea de que la constitución histórico-fáctica del sentido se encuentra siempre ya dada en un horizonte de precomprensión, tal como mostró Heidegger y luego Gadamer. La publicación de *Verdad y método* motivó a Apel a una investigación sobre la justificación de la validez y la posibilidad de un “progreso de la comprensión” contra la defensa gadameriana de un comprender “siempre diferente” (Apel, 1998: 571ss.). A esta primera etapa, Apel la denominó hermenéutica trascendental. Luego, hacia fines de los años 1960, sobre todo con la incorporación de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, dicho programa se amplió a una pragmática trascendental del lenguaje. Sin embargo, desde nuestro punto de vista entendemos que ambas etapas no son, precisamente, meras etapas sucesivas, sino dos dimensiones complementarias de lo que finalmente Apel denominará semiótica trascendental. Siguiendo a Burckhart, hoy es posible afirmar que “[l]a hermenéutica explicita el sentido (*Sinn*) susceptible de validez (*geltungsfähigen*) -o mejor, digno de validez (*geltungswürdigen*). El tema de la pragmática trascendental es el de la estructura invariante de la validez misma que subyace a la fundamentación, por ejemplo la estructura invariante de la afirmación” (Burckhart, 2000: 27). La hermenéutica entonces se refiere a un aspecto de contenido material, el *interpretandum* mismo, la cosa sobre la que se habla, mientras que la pragmática remite a una dimensión formal. Si bien esta forma de entender la división del campo de la semiótica trascendental no se encuentra explícita en Apel, sí es cierto que al menos en el ámbito de la filosofía práctica Apel se ha referido a una dimensión hermenéutico-trascendental complementaria a la pragmática: “En la medida que comprender a otras personas (y esto significa, interpretar sus expresiones culturalmente impregnadas) es una parte de la razón comunicativa, y de aquí, de solidaridad discursiva con otros, podríamos hablar también de un aspecto hermenéutico-trascendental de la transformación pragmático-trascendental del kantismo. Ahora bien, el giro hermenéutico-trascendental de la filosofía contemporánea nos compele, creo, a ampliar nuestra corresponsabilidad primordial de

considerar los intereses de otras personas a grupos o comunidades colectivas” (Apel, 1997: 206).

Como se puede observar, tal dimensión hermenéutica se encuentra en relación con la comprensión de las expresiones de un interlocutor en tanto argumentante en un discurso. La comprensión es un momento de la argumentación. Pero la argumentación se realiza en el medio de un lenguaje fáctico e histórico, cuyos significados son “previos” al sujeto, por lo que todo lo que pertenece a ese sentido es constituido por el lenguaje en tanto “metainstitución de todas las instituciones que pueden llegar a ser fundadas por los seres humanos” (Apel, 2009: 71). Es decir que la intersubjetividad viene asegurada por el lenguaje que nos precede como sujetos, y nos constituye como tales. “El lenguaje como el *medium* de los signos expresa aquí, por así decirlo, comparado con la conciencia trascendental, el a priori de la corporalidad intersubjetiva del conocimiento ligado a signos y del propio pensamiento que ya desde su punto de partida depende de los signos. En este último presupuesto se apoya también la posibilidad de pensar adecuadamente la interna relación de significado y validez” (Apel, 2009: 92).

Esta aprioricidad del lenguaje, de los signos, por definición convencionales, anterior a toda objetivación, plantea la dificultad de tematización del lenguaje mismo. Esta sería la tarea de las “ciencias hermenéuticas” en tanto ciencias del entendimiento (*Verständigung*) intersubjetivo (Apel, 2009: 93). Sin embargo, ¿en qué sentido puede pensarse como “objetivable” el *medium* del lenguaje si el propio Apel reconoce que la intersubjetividad comunicativa es en principio no objetivable,<sup>2</sup> esto es, en la medida que la condición de posibilidad de la “objetivación” de la intersubjetividad comunicativa presupone ya “el entendimiento con los otros sobre el sentido y la validez del lenguaje y del mundo lingüísticamente interpretado” (Apel, 2009: 94)?

En el caso de Habermas, la pretensión de comprensibilidad ha tenido en el desarrollo de la pragmática formal una posición ambigua. Por un lado, parece restringirse a la buena forma gramatical y pragmática y, en tal sentido, se encontraría fácticamente resuelta en el hecho mismo de la comunicación, pues de lo contrario la comunicación fracasaría. El sentido o comprensibilidad (inteligibilidad) es, en este aspecto, una condición de posibilidad irrebasable para la argumentación. Por otro lado, el sentido o comprensibilidad también parecen

incluir problemas de interpretación. A modo de ejemplo, puede observarse el siguiente pasaje de la Teoría de la acción comunicativa: “En un sentido distinto pero también reflexivo tenemos, por último, la forma de comportamiento de un intérprete que ante dificultades de comprensión pertinaces, se ve movido, para ponerles remedio, a convertir en objeto de comunicación los medios mismos de entenderse. En relación con esto llamamos racional a una persona que se muestra dispuesta al entendimiento y que, ante las perturbaciones de la comunicación reacciona reflexionando sobre las reglas lingüísticas. Por un lado, se trata de ver si las manifestaciones simbólicas son inteligibles o están bien formadas, es decir, si las expresiones simbólicas son correctas, esto es, si han sido producidas de conformidad con el sistema de reglas generativas. Por otro lado, se trata de explicar el significado de las manifestaciones –una tarea hermenéutica, de la que la práctica de la traducción representa un modelo adecuado-. Se comporta irracionalmente quien hace uso dogmático de sus propios medios simbólicos de expresión. Por el contrario, el discurso explicativo es una forma de argumentación en que ya no se supone o se niega ingenuamente que las expresiones simbólicas sean inteligibles, estén bien formadas o sean correctas, sino que el asunto se convierte en tema a título de una ‘pretensión de validez’ controvertida” (Habermas, 2010: 47).

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

de expresiones simbólicas en un sentido amplio. Es decir, constituiría la arena del conflicto de las interpretaciones. Ahora bien, lo que no dice Habermas es cuál es el criterio de resolubilidad en este segundo nivel. En el primero, basta con apelar a las reglas mismas del lenguaje, pero en el caso de interpretaciones en disputa, ¿cuál es el criterio de validez de la interpretación? Por ejemplo, imaginemos que un interlocutor afirmara: “no es justo que las personas sin empleo o con empleo informal reciban una asignación o pensión por hijo”. En tal caso, otro interlocutor podría preguntar: “¿Qué entiende usted por *justo* (justicia)?” En tal caso el discurso práctico debe dar, por así decir, un paso atrás y convertirse en un discurso hermenéutico.<sup>3</sup> La objeción o pregunta del interlocutor no apunta a si el enunciado está correctamente formulado, como si el otro interlocutor hubiese dicho algo así como “las cobrar personas justo asignación no” (un enunciado ininteligible, que no hace sentido), sino al significado. Ahora bien, en caso de que ambos interlocutores manifiesten dos concepciones diferentes de justicia, ¿cuál es el criterio mediante el cual es posible determinar el “significado correcto”? El problema que se presenta aquí es que precisamente la constitución de sentido se encuentra articulada por un lenguaje y forma de vida, una pre-comprensión.

Mientras dos interlocutores se encuentren en actitud performativa, el lenguaje, dice Habermas, “permanece en una peculiar *semitrascendencia* [...] permanece a sus espaldas. Frente a él los hablantes no pueden adoptar una posición extramundana. Y lo mismo cabe decir de los patrones de interpretación cultural que en ese lenguaje son transmitidos” (Habermas, 2010: 603). Ahora bien, “si los participantes no pueden adoptar in actu la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos [mundo externo – actos de habla asertóricos], de las normas [mundo social – actos de habla directivos] o de las vivencias [mundo interno – actos de habla expresivos], sobre que es posible el entendimiento” (Habermas, 2010: 605), entonces: ¿en qué sentido podemos seguir afirmando que es posible la resolución de pretensiones de sentido, las cuales se refieren al medio mismo del entendimiento (actos de habla comunicativos) que se encuentran “de espalda” a los sujetos? En este punto aparece el problema de la traducibilidad de las expresiones simbólicas, puesto que dos interlocutores en un discurso, en tanto que se encuentran ya en una situación comunicativa y, por lo tanto, por un lado, ya se entienden (de otra manera no podrían siquiera “detectar”



un problema en el sentido o comprensibilidad de sus expresiones), pero, por otro lado, se “malentienden” (de lo contrario no discutirían acerca del sentido de sus expresiones), deben poder llegar a un significado común para poder discutir cualquier pretensión de validez. Y así como en el discurso teórico o en el práctico se deben poder ofrecer razones o argumentos, también en el caso de la traducción debe poder ofrecerse argumentos (en principio falibles) que justifiquen tal o cual significado. Por otra parte, si el sentido o la comprensibilidad no fuesen susceptibles de resolución argumentativa deberían ser excluidos del sistema de las pretensiones de validez. Este no es el caso porque, tanto en el nivel básico del funcionamiento correcto del lenguaje, el sistema de reglas, como en el nivel del significado de las expresiones simbólicas, es posible aducir argumentos sobre la forma gramaticalmente correcta (en un sentido amplio, que incluye el nivel sintáctico-semántico y el pragmático) y los significados más adecuados. Según Habermas, “[s]ólo en raras ocasiones, esto es, sólo cuando dejan de responder como recursos, desarrollan la cultura y el lenguaje esa peculiar resistencia que experimentamos en las situaciones en las que el entendimiento queda perturbado. Entonces se vuelve necesaria la labor de reparación de traductores, intérpretes o terapeutas” (Habermas, 2010: 615). Los conflictos interculturales expresan, en un nivel sincrónico, un modelo ideal de este tipo de “perturbaciones del entendimiento” y, en un nivel diacrónico, la comprensión de tradiciones culturales lejanas en el tiempo; pero sin duda no son las únicas ocasiones. También en la comunicación cotidiana podemos encontrarnos con situaciones en las que las matrices de interpretación sedimentadas en el lenguaje impiden el entendimiento. Es decir que, a mi juicio, no se trata de “raras ocasiones”, sino de un problema constante que la comunicación y el discurso deben asumir como elemento fundamental en la discusión argumentativa sobre pretensiones de validez.

## **II. Traducción y contenido semántico del discurso religioso**

La introducción en este contexto del término “discurso religioso” abre un campo excesivamente amplio de cuestiones que, según entiendo, Habermas divide en dos capítulos: la relación entre filosofía y religión y el problema político de la convivencia intercultural y del rol de las comunidades religiosas dentro de

un Estado entendido como secular. (Habermas, 2015: 135) Sin embargo, hay una relación entre ambas cuestiones ya desde el momento que los ciudadanos (religiosos y seculares) tienen que presentar argumentos o razones para apoyar o criticar sus posiciones políticas. El problema que presentan las contribuciones religiosas a la esfera pública política es que vienen formuladas en un lenguaje que, en principio, se encuentra “encapsulado”. Con ello quiero decir que el contenido material de las razones en tanto argumentos se encuentra, *prima facie*, formulado en un lenguaje aceptado por y dirigido a una determinada comunidad que, por otra parte, establece como criterio de pertenencia la aceptación de un número determinado de “verdades” en principio resignificables, pero no cuestionables. Habermas propone una “cláusula de traducción” a dichas comunidades, la cual consiste en traducir sus respectivas contribuciones a un “lenguaje de acceso universal, antes de que su contenido pueda encontrar entrada en las deliberaciones de aquellas instituciones políticas que toman decisiones jurídicamente vinculantes” (Habermas, 2015: 136). Con ello se alcanzaría, por así decir, una salomónica solución política, que el mismo Habermas sostiene que para algunos es demasiado y para otros demasiado poco. Las comunidades religiosas, según Habermas, no los individuos por separado, deberían entonces secularizar sus razones, esto es, formularlas en un lenguaje “público”. En este sentido, según entiendo, las comunidades religiosas deberían institucionalizar comunidades de traducción para que sus pretensiones de validez sean traducidas a un lenguaje secular a fin de obtener el pasaporte de ingreso a la esfera pública política.

Creo que esta versión del problema adolece de una serie de dificultades. En primer lugar, una de las principales dificultades que se presentan con las llamadas contribuciones religiosas no es primeramente el lenguaje en el que están basadas, sino el carácter dogmático de dichas contribuciones, esto es, la falta de disponibilidad para reconocer que el sentido, la verdad o lo correcto puede no ser necesariamente el que se corresponde a su posición inicial. En otras palabras, el problema consiste en la pretensión de infalibilidad acerca de sus expresiones que reclaman ciertas instituciones religiosas. En este punto, coincido con Maeve Cook en distinguir entre proposiciones autoritarias y no autoritarias. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en la trampa de un secularismo estratégico, es decir, en la mera reformulación del lenguaje

teológico a través del lenguaje del derecho o de la ciencia con fines no de elevar una pretensión de validez normativa “genuina”, sino de presentar una posición ya asumida de antemano como absoluta e infalible de forma más atractiva para oídos seculares. Sin duda el lenguaje, como he afirmado, es un elemento a tener en cuenta en la realización de un discurso práctico, y por ello la necesidad de que ese discurso esté acompañado de un discurso hermenéutico, pero en el caso de los discursos religiosos no es este el problema fundamental.

La cuestión del lenguaje semánticamente encapsulado, por así decir, no es cuestión que atañe sólo a los discursos religiosos. A mi modo de ver, cualquier “discurso” se encuentra cargado semánticamente por entramados conceptuales o matrices de interpretación. (Wellmer, 1994) En una entrevista, Habermas aclara su crítica al modelo laicista de separación entre Estado e Iglesia afirmando que: “lo que debe salvaguardarse es que las decisiones del poder legislativo, del ejecutivo y del judicial estén no sólo *formuladas* en un lenguaje universalmente accesible, sino también que estén *justificadas* sobre la base de razones aceptables por todos universalmente” (Habermas, 2015: 101-102). Si bien es posible distinguir entre *formulación* y *justificación*, resulta difícil imaginar qué es un lenguaje “universalmente accesible”. Tal vez se podría afirmar que, por ejemplo, si las pretensiones vienen formuladas en un lenguaje teológico, entonces, ese lenguaje “cerrado” debería “abrirse” a otras comunidades de no creyentes y de diferentes creencias. Pero esa supuesta apertura o desencapsulamiento es en realidad una resignificación en otro entramado simbólico, o en otro texto, que debe realizarse cada vez que ocurra el malentendido, y ello no sólo sucede con los lenguajes religiosos, sino con cualquier forma de vida. La necesidad de los *discursos hermenéuticos* radican en esta dificultad de comprensión y de necesidad de *aclaración del sentido*, pero, desde mi punto de vista, puede haber tanta necesidad de aclaración para un lenguaje religioso como uno vegano o *new age*. ¿En qué radica entonces el énfasis en los lenguajes religiosos, y en particular, de las “grandes religiones mundiales”?

Otra manera de enfocar este asunto es, entonces, a través del valor que ha de otorgársele a las creencias religiosas y su relación con la filosofía. Si bien es innegable que las grandes cuestiones de la filosofía pueden ser retrotraídas genealógicamente a cuestiones religiosas, teológicas o metafísicas, uno puede

preguntarse por qué habría de seguir indagándose en un contenido semántico que, al menos para un pensamiento posmetafísico, se encuentra ya superado o, en palabras del ¿anterior? Habermas: “desde entonces [desde Hegel] carecemos de alternativas al pensamiento posmetafísico” (Habermas, 1988: 39). Ello no implica, por supuesto, negar el valor histórico-cultural y de autocomprensión que tal tarea supone, del mismo modo que tampoco implica una censura previa respecto del potencial semántico de los discursos de la mitología y la religión (en tanto capaces de, como el arte, *aperturas de sentido*) y, en sentido estricto, de cualquier cosmovisión en general. Pero así como no puede limitarse a priori, tampoco puede otorgársele a priori a la religión algún tipo de privilegio cognitivo. Por ejemplo, ya en *Pensamiento posmetafísico* Habermas afirmaba: “Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión” (Habermas, 1988: 62-63).

Los ejemplos de traducción del contenido semántico de los discursos religiosos que Habermas menciona, tales como Levinas, Bloch o Derrida, a mi juicio, son más una muestra de la capacidad filosófico-literaria de dichos pensadores que del contenido en sí a partir del cual tales pensamientos son elaborados. La propensión a buscar en las religiones o mitologías una fuente de sentido se debe, a mi juicio, a una suerte de “mito del origen”, esto es, al prejuicio de que habría una suerte de cercanía con la sabiduría o la verdad en aquellas cosmovisiones que no han sido particularmente contaminadas con la metafísica “occidental” o la “modernidad”. Lo que intento defender aquí es que no existe una frontera clara entre lenguajes religiosos y lenguajes seculares en cuanto a su contenido semántico, pues todo lenguaje mediante el cual se eleva una pretensión de validez conlleva matrices de interpretación sedimentadas, matrices que no están libradas a sí mismas (como mónadas), sino que están sometidas a la crítica de una comunidad ilimitada de interpretación.

## Notas

1. Apel habla de la complementariedad del logos performativo-comunicativo y del logos proposicional. (Apel, 2013: 141)
2. Al respecto, afirma Apel: “Por cuanto *sabemos* también en el nivel de la objetivación de segundo grado, que jamás un sujeto de conciencia solo, en base a sus funciones de conciencia (Kant, Husserl), está capacitado para la tematización de “algo como algo”, y que esto solamente es posible bajo los presupuestos comunicativos del entendimiento intersubjetivo en un lenguaje” (Apel, 2009: 93).
3. Por supuesto que esta es una descripción meramente analítica, puesto que en realidad el discurso argumentativo es una unidad en la que todas las pretensiones de validez (sentido, verdad, corrección, sinceridad) se encuentran entrelazadas, aunque predomine o se explique una de ellas.

## Referencias

- Apel, K.-O. (1997), “Plurality of Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View”, *Ratio Juris* 10, 2: 199-212
- Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (2001), *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Specially Today*, Leuven: Peeters.
- Apel, K.-O. (2008), “The hermeneutics of Being versus transcendental hermeneutics or transcendental pragmatics”, en *The Routledge Companion to Twenty Century Philosophy*, London and New York: Routledge, 736-783.
- Apel, K.-O. (2009), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Apel, K.-O. (2013), *Paradigmas de filosofía primera*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Böhler, D. (1982), “Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft”, en Kuhlmann, W. y Böhler, D. (eds.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Burckhart, H. (2000), *Nichthintergebarkeit und Unverzichtbarkeit einer diskursethischen Begründung von Moral*, en Burckhart, H. y Reich, K. (eds.), *Begründung von Moral: Diskursethik versus Konstruktivismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Cook, M. (2015), “Translating truth”, Disponible en <http://www.resetdoc.org/story/00000022223> (última consulta 30-10-2015).
- Habermas, J. (1988), *Pensamiento posmetafísico*, Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2010), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2015), *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid: Trotta.
- Lafont, C. (2002), *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, MIT Press.
- Lafont, C. (2010), “Dos argumentos transcendentales contra la tesis de la inconmensurabilidad”, en Giusti, M. (ed.), *Tolerancia*. Conferencias plenarias del XV Congreso Interamericano de Filosofía y el II Congreso Iberoamericano de Filosofía, Madrid.
- Petras, W. (2011), *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Zum Verhältnis von transzendentaler Hermeneutik und Transzendentalpragmatik in Kontexten einer zureichenden Vernunftbegründung*, Universität zu Köln (tesis doctoral inédita).
- Wellmer, A. (1994), *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y la ética del discurso*, Barcelona: Anthropos.

