

De cosas y de sujetos ¿todos tenemos un poco?

Después de la interpretación ¿hay lugar para otra “cosa” que no sea “interpretación”? Confrontación entre ontologías planas, simétricas y relacionales, y la filosofía del lenguaje apeliana

Do we all have a little bit of things and subjects?

After interpretation, is there a place for another "thing" than "interpretation"? Confrontation between flat, symmetrical and relational ontologies, and the apelian philosophy of language

Eduardo Ovidio Romero

Universidad Nacional de Villa Mercedes – Universidad de Mendoza

Recibido: 13 de febrero de 2022

Aceptado: 3 de mayo de 2022

Resumen

El presente trabajo, que se inscribe dentro del campo de filosofía teórica y del lenguaje, se propone el objetivo fundamental de volver a plantear el problema de la interpretación y la constitución del *sentido* en el debate ontológico actual en arqueología. Para ello pretende problematizar críticamente desde la filosofía del lenguaje en general, y la filosofía apeliana en particular, la posibilidad de ir más allá de la interpretación (*after-interpretation*). Una vez superado el debate procesualismo post-procesualismo en arqueología ¿queda todavía lugar para plantear el problema de la interpretación y la cultura material? ¿Es posible volver a considerar, por un lado, la propuesta del giro lingüístico en filosofía, según la cual el lenguaje es *irrebasable* en la función de constitución de *mundo* y de sentido y, por otro lado, la pretensión propia de las ontologías planas y relacionales en arqueología de un *más allá de la interpretación y el sujeto*? Y, por último: ¿tiene la filosofía del lenguaje apeliana rendimiento y pertinencia para ingresar en este debate actual?

Palabras clave: giro lingüístico, arqueología, filosofía del lenguaje apeliana

Abstract

This paper, which is part of the field of theoretical philosophy and philosophy of language, has the fundamental objective of raising again the problem of interpretation and the constitution of meaning in the current ontological debate in archaeology. To this end, it aims to critically problematise the possibility of going beyond interpretation (after-interpretation) from the perspective of the philosophy of language in general, and Apelian philosophy in particular. Having overcome the processualism-postprocessualism debate in archaeology, is there still a place for posing the problem of interpretation and material culture? Is it possible to reconsider, on the one hand, the proposal of the linguistic turn in philosophy, according to which language is unassailable in its function of constituting the world and meaning, and, on the other hand, the claim of flat and relational ontologies in archaeology of a beyond interpretation and the subject? And, finally: does the Apelian philosophy of language have the performance and relevance to enter this current debate?

Keywords: linguistic turn, archaeology, apelian philosophy of language

Introducción

El presente trabajo, que se inscribe dentro del campo de filosofía teórica y del lenguaje, se propone el objetivo fundamental de volver a plantear el problema de la interpretación y la constitución del *sentido* en el debate ontológico actual en Arqueología. Para ello pretende problematizar críticamente desde la filosofía del lenguaje en general, y la filosofía apeliana en particular, la posibilidad de ir más allá de la interpretación (*after-interpretation*). Una vez superado el debate procesualismo post-procesualismo en arqueología ¿queda todavía lugar para plantear el problema de la interpretación y la cultura material? ¿Es posible volver a considerar, por un lado, la propuesta del giro lingüístico en filosofía, según la cual el lenguaje es *irrebasable* en la función de constitución de *mundo* y de sentido y, por otro lado, la pretensión propia de las ontologías planas y relacionales en arqueología de un *más allá de la interpretación y el sujeto*? Y, por último: ¿tiene la filosofía del lenguaje apeliana rendimiento y pertinencia para ingresar en este debate actual? Para responder a este problema y a estos interrogantes se abordan en 1) ciertas consideraciones generales referidas al giro ontológico en Arqueología y ontologías planas o relacionales aplicadas al mencionado campo disciplinar, en 1.2) se pretende profundizar el problema ontológico en Arqueología desarrollando conceptos y definiciones clave aportadas por Alberti en distintos trabajos de este autor, en 2) se

contraponen los desarrollos precedentes con el giro lingüístico en la Filosofía del siglo XX y desde la recepción que Apel realiza del mismo. Finalmente, en las consideraciones finales, se propone una idea, siempre abierta y discutible, en relación con el trabajo en general y la problemática planteada en particular.

1. De dualismos, cosas y simetrías. Consideraciones generales en torno al problema de las *ontologías planas o relacionales* en Arqueología.

En “Arqueología después de la interpretación”, de Jones y Alberti, se plantea, en parte, el estado de reflexión ontológica de la Arqueología más allá del debate procesualismo / postprocesualismo y se indica que hay “posición que acepta del carácter completamente constitutivo y relacional de todas las prácticas” (Jones, Alberti, 2017, p. 1).

En este sentido, es que considero sumamente esclarecedora la pregunta que refiere a “¿qué tipo de trabajo está involucrado en la co-emergencia de la interpretación y la realidad, y qué rol juegan los materiales en este proceso?” (Jones, Alberti, 2017, p. 1). Esto es, una vez que se asume como superado el dualismo de la sustancia cartesiana, que de algún modo impregna buena parte de la reflexión ontológica y filosófica de la modernidad, se habilita la pregunta por la co-emergencia, o co-constitución de las diversas posiciones de sujeto y de la cultura material (o *las cosas* en un sentido amplio), en una

especie de relación en la cual la capacidad, o agencia, deja de estar del lado exclusivo del sujeto.

Arnold sostendrá que “La propuesta alternativa es que existen muchos mundos naturales, en un “multinaturalismo” (sensu Viveiros, 1998, 2004) que se experimenta en trance, en ritos y al consumir alucinógenos.” (Arnold, 2017, p. 6); y será justamente en este contexto ya no solamente multicultural sino también multinatural que recuperará la noción andina de *crianza mutua*. “Recientemente se ha retomado como parte de esta esfera de ideas el interés antropológico en la noción andina de “crianza mutua” (*uywaña*, en aymara) como una manera recíproca de criarse en el mundo, entre la familia o entre el cerro guardián y otros sitios sagrados del paisaje, y los humanos, animales y plantas bajo su dominio” (Arnold, 2017, p. 9). De este modo la agencia, en términos clásicos como capacidad de acción y afectación, únicamente reservada *al agente* (ya siempre humano), se desplaza también a *las cosas*. En palabras del autor “Este debate surge con respecto a las ideas sobre el animismo y también con respecto a la noción en boga de *agency* o agencialidad: ¿son elementos extraños a la materia del mundo y su dinámica o son elementos que forman parte de esta dinámica? Se afronta aquí el debate dualista cartesiano clásico entre el espíritu y la materia como dos cosas separadas” (Arnold, 2017, p. 10).

De esta manera, y en una toma de posición por lo que se entiende por agencia, Ingold (2011) señala que los objetos no son fijos,

estáticos. Por el contrario, es correcto denominarlos como “cosas”, como elementos activos cuyas propiedades se desenvuelven en la historia y se van entrelazando con sujetos, con otras cosas, con el medio en la “malla” que describimos con anterioridad (Ingold, 2011). En este sentido, Arnold comenta que “Para este autor, la noción de agencialidad forma parte de esta misma lógica cartesiana binaria. Según su percepción, los humanos y los objetos existen y actúan en campos de fuerzas (Ingold recurre aquí al trabajo de Deleuze y Guattari en *Miles plateaux*), participando constantemente en matrices de materiales en transformación.” (Arnold, 2017, p. 10). En otras palabras, adjudicarle agencia o agencialidad a los objetos o a la cultura material podría ser, o al menos existe el riesgo, una nueva forma de antropomorfismo, esto es, de continuar y perpetuar la posición de dominio pretendida por el sujeto de la modernidad. A diferencia de ello, nociones como la de malla, flujo o ensamble, refieren a configuraciones dinámicas, las cuales dan lugar siempre a nuevas reconfiguraciones, en las cuales los objetos, esto es, las cosas que componen la cultura material, los sujetos, “las” naturalezas, etc. se relacionan entre sí, interactúan y se retroalimentan en campos diversos, pero de forma simétrica o plana. De este modo se lograría el desplazamiento de quien fuera el *ordenador semántico* del mundo y el sentido en la tradición clásica y moderna, a saber, el desplazamiento o descentramiento final del *sujeto*.

En este sentido, por ejemplo, Arnold, se pregunta en relación a cuál sería la diferencia entonces entre una antropología en general y la –“nueva”- antropología de la vida. La respuesta que da, considera, sintetiza los puntos centrales que estoy intentando desarrollar hasta este momento, de acuerdo a lo anterior, el autor sostiene: “Cambia la propia agencialidad del juego. En vez de privilegiar la agencialidad del antropólogo como ‘conocedor’ del mundo del ‘Otro’, se privilegia la agencialidad del ‘Otro’ en sus posibilidades de ser y estar en el mundo de una manera diferente, y la comunicación de este otro tipo de agencialidad al lector a través de la traducción antropológica u otras formas incluso más directas (la autobiografía o la novela autobiográfica del sujeto “Otro”, etc.)” (Arnold, 2017, p. 25). Es en este punto donde existe un encuentro entre los principales autores aquí señalados, e incluso algunos a los que he referido, pero solamente por elipsis, como Ingold y Latour (1993 – 1994), a saber: la capacidad transformativa de los objetos, de la cultura material o simplemente de las *cosas no humanas* que se ubican en un plano de simetría con el registro de lo humano en sentido tradicional. De esta forma se estaría logrando, en la opinión de estos autores, superar ciertos dualismos clásicos de la modernidad (cartesianos y poscartesianos) y, que en realidad pueden ser rastreados hasta el pensamiento de la antigüedad clásica griega (platónica y neoplatónica), como, por ejemplo: materia y forma, cuerpo y alma, sujeto y objeto, naturaleza y cultura, para citar

solamente algunos de los más representativos.

2. Ontología de la Arqueología

En su texto *Arqueologías de la ontología*, Alberti realiza una clasificación posible que divide básicamente en dos polos la situación teórica de la disciplina. Cabe destacar que el propio autor refiere a que esos dos puntos de partida de la situación actual en el campo disciplinar se encuentran interconectados por múltiples y variadas posiciones intermedias o que intentan síntesis entre sí, en palabras del propio autor: “Hay una distinción importante entre la nueva metafísica arqueológica y el interés antropológico reciente con la alteridad ontológica. La primera inscribe un amplio arco de cambio, trazando su génesis a través de Heidegger y Latour. El último, influido por Viveiros de Castro, es de hecho un giro abrupto. Ambos son críticamente ontológicos tornando hacia una mirada reflexiva sobre lo arqueológico. Los arqueólogos metafísicos, sin embargo, siguen una trayectoria más convencional, basada en alternativas dentro de la tradición intelectual occidental. Las aproximaciones son más asimilables por esta razón. La aproximación inspirada en la antropología ontológica pretende reconfigurar la arqueología teórica y conceptualmente sobre la base de la teoría indígena (Alberti y Marshall 2009; Alberti 2014a; Fowles 2013). En medio hay un creciente volumen de trabajo interesado en ontología, pero no necesariamente de manera crítica” (Alberti, 2017, p. 2). En este contexto, es el propio Alberti quien señala que intentará moverse

por una línea intermedia y que pretende recuperar lo mejor de ambos enfoques, a los cuales y, por otro lado, no los considera opuestos sino posiblemente complementarios.

En este sentido, Alberti continúa intentando esclarecer el modo cómo se utiliza generalmente la noción de Ontología en Arqueología, puntualmente sostiene: “En la arqueología, la ‘ontología’ es a menudo sinónimo de realidad misma, ‘lo que hay’, o las afirmaciones de las personas acerca de la realidad, ‘un conjunto fundamental de entendimientos acerca de cómo es el mundo’ (Harris y Robb 2012, p. 668). La diferencia básica es ésta: se puede conceptualizar la ontología como una ‘creencia sobre’ la realidad de la gente o se puede conceptualizar a la ontología como una realidad de la gente, sus compromisos ontológicos reales.” (Alberti, 2017, p. 2). Aquí el propio autor que estamos desarrollando advierte el riesgo de *fundir* y *confundir* la noción de ontología con la noción de cultura. Al *culturalizar* la ontología y diluirla, por ejemplo, en un sistema de creencias, comportamientos o elementos cosmovisivos o de orientación en el mundo compartidos por grupos e individuos se corre el peligro de hacer que la noción pierda rendimiento analítico, esto es, devenga superflua con respecto a nociones como, sistema de creencias, modo de estar en el mundo, historia y cultura. Desde la crítica filosófica y los aportes de la Ontología Fundamental, desarrollada por M. Heidegger en el siglo XX resulta posible sostener que el texto deja sin explorar al menos una vía, a saber, la noción

de ontología como la estructura de la constitución del sentido en el mundo, devenida del encuentro del *Dasein* con *die Welt*. Dicho muy sencillamente, en este caso, ontología no es analogable a cultura, sino que ontología es la descripción y estudio de las precondiciones necesarias para que exista tanto la cultura, como la historia y las distintas visiones de mundo. Ontología, en estos términos, es la indagación estrictamente filosófica por las condiciones de posibilidad del sentido y la comprensión que se profundan en el encuentro del existente humano y el mundo, como red semántica que se abre y preexiste al *Dasein* pero que a la vez cada *Dasein* hace suyo desde estructuras que posibilitan ese apropiarse, por ejemplo, la proyectualidad del *Dasein*. (Heidegger, 2003) Si no nos equivocamos aquí, sería posible y necesario para prevenir el problema desarrollado anteriormente, mantener un criterio de demarcación que impida culturizar a la noción de ontología y que permita su comprensión y desarrollo como disciplina filosófica y teórica.

Si continuamos con algunos puntos clave de los desarrollos de Alberti en su texto, nos encontramos con una definición y distinción que a los fines del presente trabajo nos resulta fundamental, a saber y en palabras del propio autor: “Las aproximaciones ontológicas críticas están unidas en su cuestionamiento de la capacidad de la ontología moderna de la sustancia cartesiana – la visión de que el mundo está dividido en dos tipos de sustancias, materia extendida y pensamiento – para explicar plenamente el mundo material.

Fundamentalmente, la metafísica alternativa consiste en ontologías relacionales. Más que hechas de objetos discretos o piezas de materia, todas las cosas están constituidas por sus relaciones.” (Alberti, 2017, p. 4). Es justamente este un núcleo que podríamos considerar compartido por las diversas ontologías críticas que superan el debate procesual-postprocesual en Arqueología, en resumidas cuentas, este núcleo podría conceptualizarse como un pasaje y descentramiento de la *sustancia* hacia la *relación*, en donde lo que es, no lo es por identidad y referencia a lo mismo, sino por relación y referencia a lo otro en tanto que polo relacional del, por ejemplo, un ensamble. En palabras de DeLanda: “ontología plana, hecha exclusivamente de individuos únicos y singulares, que difieren en la escala espacio-temporal, pero no de estado ontológico” (2004).

Si bien, los desarrollos de los autores precedentes son numerosos y superan lo presentado hasta este momento en el presente trabajo, a los fines de la investigación y lógica interna del mismo, consideramos que hemos logrado conceptualizar, al menos en líneas generales, el giro ontológico en la Arqueología contemporánea. En tal sentido, y para presentar el pretendido contrapunto con la recepción del giro lingüístico en la Filosofía contemporánea, en la versión de Karl-Otto Apel, es que por motivos de extensión y de lógica interna de la presentación, le proponemos al lector pasar al segundo momento del trabajo.

3. Heidegger, Wittgenstein y Apel, nuevo paradigma de la reflexión filosófica giro lingüístico y giro semiótico de la Filosofía contemporánea

En este punto nos proponemos abordar los aspectos más destacados del giro lingüístico en la Filosofía del siglo XX. De este modo, y una vez esclarecidos estos tópicos, estaremos en condiciones de exponer con el rigor necesario el giro semiótico que concibe Apel y en el cual se sintetizan y superan, para el autor alemán las obras tanto de Kant y Peirce, como de Heidegger y Wittgenstein. Todo lo anterior se orienta a intentar responder las preguntas planteadas en la introducción y el título del presente trabajo, a saber: ¿acaso después de la interpretación no hay *solamente* más interpretación?

En unas de las últimas actualizaciones de la periodización de los paradigmas de *filosofía primera*, Apel (2002) plantea un interrogante de gran relevancia para este trabajo, a saber: “¿En qué consiste propiamente el momento dogmático de la *metafísica* tradicional que obliga a llevar a cabo una crítica coherente de la metafísica? Y lo que parece aún más importante: ¿en qué consiste ese otro momento que, en su calidad de instancia imprescindible de la *filosofía primera*, se presupone necesariamente como irrebasable en la crítica y transformación de la metafísica, siendo por ello indiscutible bajo pena de autocontradicción preformativa?” (Apel, 2002, p. 36).

El primer momento de la filosofía, en cuanto metafísica, está signado por un tipo de conceptualización, explicación, etc. que Apel denomina “onto-teológico”. La dimensión óptica de lo Uno, que tiene que pensarse como un *todo limitado*, remite hacia atrás, a lo que ya en el mito era objeto de diversas *explicaciones de mundo*. La dimensión óptica, al menos desde Aristóteles -según Apel-, tiene un doble sentido: se refiere, por una parte, al *conjunto total del ente*, que es pensable como contingente, y, por otro lado, al *ente supremo*, el cual se concibe justamente como la *causa no contingente del ente* (más tarde conceptualizado como *Dios creador*).

De acuerdo con el autor alemán (Apel, 2002, p. 37), este es el punto en que se aplica la crítica kantiana a la metafísica dogmática “...en cierto modo como continuación de la idea de Siger de Barvante, quien ya percibió que la pregunta por la causa presupone ya la distinción entre una determinada causa posible y lo causado, y que por este motivo no puede plantearse con sentido respecto al ente en su conjunto”. Son característicos de este modo de pensar no sólo la pretensión de retrotraer la diferencia entre verdadero y falso a relaciones intramundanas descriptibles, sino también la comprensión del trabajo filosófico de la *fundamentación de la validez*, como si se tratara de derivar algo a partir de algo distinto, como en la *explicación* empírica o la *demostración* lógico-matemática. La consecuencia de esta interpretación, según Apel, es que no es concebible una *fundamentación última*, ya que cada instancia de derivación es susceptible de una

derivación anterior, y así *ad infinitum*. Las únicas alternativas a este regreso que se consideran en este paradigma son el *círculo lógico* o la dogmatización (*petitio principii*) de una premisa como auto-evidente.

El segundo paradigma de filosofía primera es el de la *filosofía trascendental de la conciencia* (de la conciencia del objeto y de la auto-conciencia), cuya característica es que en él la pregunta filosófica por *las condiciones de posibilidad de una comprensión del ser objetivo* -y por eso *intersubjetivamente*- *válido* se diferencia, por vez primera, de toda derivación o explicación del ente contingente, que son reservados como problemas propios de las ciencias empíricas.

Dentro del tercer paradigma Apel introduce a Nietzsche y Peirce, como contrapuntos de la evolución posterior a Hegel. Peirce insistió, juntamente con Hegel, en que el conocimiento humano, tanto el de las ciencias de la naturaleza como el de la filosofía, tenía que contar con la verdad de los conceptos generales; esto es: no con la existencia de universales, pero sí con la captación de la *realidad* de los universales como leyes; pero, a diferencia de Hegel, “negó que el filósofo pudiese captar definitivamente como un hecho, por así decirlo: *ex post*, esa dimensión de lo general real que, en cuanto *esse in futuro* permanece todavía inacabada” (Apel, 2002, p. 45).

Sintetizando: el *quid* del tercer paradigma es, precisamente, que yo mismo puedo constatar que la evidencia de la conciencia alcanzable para mí es ya siempre evidencia lingüísticamente interpretada, en el sentido de

la *comprensión del mundo y de la comprensión de sí*. En esa medida, en el pensamiento *qua* argumentación con pretensión de validez dependo siempre de la *comunidad de interpretación*, co-originaria a mí. Esto significa que la *evidencia para mí* no garantiza todavía la *validez intersubjetiva de la verdad*. En resumen: dado que toda nota evidente es ya siempre *evidencia lingüísticamente interpretada*, depende ya siempre de una comunidad de interpretación que es co-originaria.¹

También se presentaría como erróneo describir el significado de la verdad como la mayor coherencia conceptual posible entre todas las interpretaciones conceptuales del mundo, ya que toda interpretación lingüística de éste, capaz de distinguir *el único mundo real de los muchos mundos posibles*, tiene que contar no sólo con la evidencia conceptual o teórica de las oraciones proposicionales en general, sino también con la *evidencia de los juicios de percepción* -acreditable deíctica e icónicamente-, como posible correctivo de ellas. De lo contrario se constituiría como un orden de coherencia que no poseería semántica alguna, es decir, estaríamos ante un puro orden sintáctico que no explicará al *único mundo real*. “En los procesos de interpretación del mundo surgen una y otra vez conflictos entre los criterios de verdad de la *evidencia* y la *coherencia*, siempre insuficientes por separados” (Apel, 2002, p. 47).

¹ En este sentido, Apel explica: “Sin embargo, si se hace transparente ese presupuesto del segundo paradigma de filosofía primera, se comprende que, cuando en mi pensamiento se trata de sentido intersubjetivamente válido,

Es decir, al entender de Karl-Otto Apel el problema típico de la filosofía moderna puede exponerse mediante el siguiente razonamiento, a saber: “Solo es realmente cierto -ésta es la presuposición fundamental- lo que es evidente para mí en la experiencia interna. No la existencia de cosas o personas en el mundo externo, sino sólo *que yo aquí y ahora creo percibir algo*. Por lo tanto, los verdaderos objetos de mi conciencia son mis *sensaciones* o, en el mejor de los casos, mis *representaciones* del mundo externo; y las cosas y personas del mundo externo o compartido son, en el mejor de los casos, el resultado de mis inferencias legítimas sobre la base de los datos inmanentes de la conciencia (...) Al fin y al cabo, *todo* lo que tengo por realmente existente podría estar *meramente en mi conciencia*, por ejemplo, *ser meramente un sueño*; o el *ser de las cosas* podría consistir *meramente* en que yo las *percibo*, etcétera” (Apel, 2002: 54) Apel rastrea los antecedentes de este *núcleo* del pensamiento moderno en San Agustín y en el occamismo de la Baja Edad Media (Apel, 2002, p. 54 ss.)

El anterior *nodo* del pensamiento moderno - propio del primero y segundo paradigma de *filosofía primera*- puede ser considerado como *pre-wittgensteniano* y *pre-heideggeriano*. La *revolución del modo de pensar* que ha tenido lugar con Heidegger y Wittgenstein se puede ilustrar de modo más claro desde la perspectiva del *a priori* del “juego de lenguaje” de la filosofía del segundo Wittgenstein, más

estoy obligado de antemano al desempeño de estas pretensiones de validez en una comunidad de argumentación por principio ilimitada” (Apel, 1986, 2002).

exactamente: desde la perspectiva de la famosa tesis de que es imposible un “lenguaje privado” o de que “uno solo” no puede seguir una regla (Wittgenstein, 1988, pp. 138-242, 243-363) Visto desde esta perspectiva, lo que precisamente para la filosofía posterior a Occam o a Descartes era lo único *cierto* del conocimiento humano -*la evidencia de mi experiencia interna*- es ahora algo irrelevante, dado que de lo que se trata, en este punto, es de una comprensión del *mundo* y de *sí mismo* válida intersubjetivamente.

Con lo anterior, no se cuestiona la existencia de la *certeza subjetiva de la experiencia interna*, por ejemplo: la certeza de que siento dolor o la *certeza cartesiana* de que pienso o de que tengo una determinada representación. Lo único que se niega es que se pueda *privilegiar gnoseológicamente* esa certeza, en cuanto certeza meramente subjetiva, y que se le conceda un *primado gnoseológico*- frente al *conocimiento intersubjetivamente válido del mundo externo*. Es decir, en la interpretación que Apel realiza de *Ser y Tiempo* persiste, como coordinada básica de orientación, la dimensión, siempre ya en juego, de la “temporalidad” o “historicidad” de todo comprender. “El ‘ser ahí’ no logra sustraerse jamás a ese cotidiano estado de interpretado (...) En él, por él y contra él se alcanza todo genuino comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo. Lo que pasa no es que en cada caso un ‘ser ahí’ no influido ni extraviado por este ‘estado de interpretado’ se halle puesto ante la tierra llana de un ‘mundo’ en sí, para limitarse o contemplar lo

que le haga frente” (Heidegger, 2003, p. 189). Esta cita contiene la clave, para Apel (Apel, 2002, pp. 52-90), de una *Hermenéutica del lenguaje* y remite a la “estructura del ser en el mundo comprensor” del *mundo de la vida*, “en cada caso ya” abierta lingüísticamente y preacuñado comunicativamente.

Ahora bien, esta instancia de *radicalidad ontológica de la hermenéutica* (Chiappe, 2004, pp. 43-50), no ha sido entendida muchas veces por ciertos tipos de discursos objetivantes. En estos de lo que se trata es de la adopción de un distanciamiento puramente teórico-óntico del ente, en tanto que puro “ser ante los ojos”, lo cual implicaría algo así como una “desmundanación” (Apel, 2002). Es decir: se disuelve el plexo de la “referencia sgnica” del *mundo de la vida*, en el sentido de la conformidad o significatividad del ente; y, en tal sentido, para el mero “mirar fijamente” lo “ante los ojos”, ya no se puede pensar una “síntesis hermenéutica” del “dejar ser algo como algo”, por lo cual se suprime también la base para la síntesis predicativa del *logos apofántico*. En este orden Apel sostiene: “Se podría decir que también para que nos pueda salir al encuentro ‘algo como algo’ hay que presuponer que el ente nos puede herir como algo en un nexo pragmático de conformidad; y para esto, a su vez, hay que presuponer, según Heidegger, que el ser ahí humano en tanto que ser en el mundo, puede abrir la significatividad del mundo dentro del horizonte del ‘pre-ser-se’ en el modo de la ‘cura’ y del ‘tener que hacer curándose de’ ” (Apel: 1998, 63). En tal sentido es posible agregar que, entre el mundo de conformidad existencial,

referido al ser en el mundo, en cada caso mío o en cada caso nuestro y, en esa medida, pre-estructurado subjetivo-perspectivista e históricamente; y el caso límite de la “desmundanación”, el cual representa el correlato del mero mirar fijamente las cosas (es decir de la completa falta de compromiso con la praxis de la vida), entre estos dos polos tematizados por Heidegger, se constituye la comprensión del mundo, propia en Occidente, de la ciencia *objetiva*, potencialmente válida intersubjetivamente.

Para ser fieles al planteamiento del problema tal y cómo aparece en *La Transformación de la Filosofía* (1985), o en *Semiótica trascendental y filosofía primera* (2002), es posible reconstruir la problemática desde los postulados wittgenstenianos. En este orden, Apel observa: “Sólo hay que fijarse en que la absolutización -desde la fundación griega de la ontología- del juego de lenguaje de la *denominación de objetos* e incluso *estados de cosas*, que el propio Wittgenstein, llevó al extremo en la teoría de la figuración del mundo del *Tractatus*, fue puesta radicalmente en cuestión en su posterior concepción de *juegos del lenguaje*” (Apel: 1998, p. 70).

Es pertinente aclarar: no es que el segundo Wittgenstein rechace por completo la concepción de la *denominación* y de la correspondiente *definición ostensiva* -en la interpretación de Apel-. Sin embargo, cayó en la cuenta de que se trataba de un juego de lenguaje muy particular, el cual presupone ya siempre otros juegos de lenguaje, estos, a su vez, tienen que estar entretejidos con la praxis de una forma de vida.

En el *parágrafo* XXX y XXXI de las *Investigaciones Filosóficas*, Apel lee : “La definición ostensiva explica el uso -el significado- de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje (...) Tiene uno que saber (o poder) ya algo para poder preguntar por la denominación (...)” (*Parágrafo* XXX) “Cuando se le muestra a alguien la pieza del rey de ajedrez y se dice ‘Este es el rey’, no se explica con ello el uso de esa pieza -a no ser que él ya conozca las reglas del juego- sino solamente, en este último extremo: la forma de una pieza (...) Sólo pregunta por el sentido de la denominación quién ya sabe servirse de ella” (*Parágrafo* XXXI) (Apel, 1985, pp. 217-264). Lo que se pone de manifiesto hasta aquí es lo que en Wittgenstein es expuesto como una teoría de la constitución del significado por medio de la denominación, desligada e independizada del contexto pragmático de los juegos de lenguaje entretejidos con formas de vida, es un correlato directo del nivel, descrito por Heidegger, de la comprensión del mundo en el modo deficiente del mero “mirar fijamente” lo ante los ojos.

Consideraciones finales

Si se intentaran resumir los diversos desarrollos previos del presente trabajo en términos semióticos, entonces sería posible postular con Apel una *pragmática del signo* propia de las lenguas naturales que se constituiría en *metalenguaje último*. Por ejemplo, la problemática de la interpretación de lenguajes artificiales-formales -*problema de la traducibilidad*- lo que muestra es que un

orden deductivo formal y general no puede ser trasladado a los entes de un modo inmediato "...sino sólo por la mediación de la interpretación del mundo presente en todo momento en el lenguaje corriente como metalenguaje último" (Apel, 1985, p. 165).

Por esta razón el *primado gnoseológico* de la experiencia interna (o el supuesto gnoseológico del mundo externo) no es justificable. Esto es dado que, nuestras pretensiones de validez, no sólo con respecto a su posible *verdad*, sino anteriormente, con respecto a su *contenido significativo* comprensible, están ligadas a la presuposición de un *lenguaje compartido con otros* y, en esa medida, se encuentra también ligado a la anticipación de la posibilidad de un seguimiento *de la regla pública y controlable*. En este *a priori del juego de lenguaje de la comprensión, intersubjetivamente válida* de algo como algo reside, para Apel, el *nuevo paradigma de la filosofía*.

Ahora bien, un horizonte todavía más amplio para la comparación "se abre si partimos heurísticamente de la 'destrucción' que Heidegger llevó a cabo de la ontología del puro 'ser ante los ojos' o de la 'objetividad' del ente" (Apel, 2002, p. 62). En tal sentido, en términos propiamente heideggerianos es posible resumir el problema del siguiente modo: "aquello dentro de lo cual del comprender refiriéndose" o "aquello sobre el fondo de lo cual del permitir que hagan frente entes en la forma de ser de la conformidad" (Heidegger, 2003: 101). Es decir, Heidegger -según lo entiende Apel- resume este concepto de una constitución pre-teórica del *mundo de*

la vida en términos de los grados elementales del uso teórico del lenguaje. En este orden el filósofo de la Selva Negra observa: "Entre la interpretación todavía enteramente embozada en el comprender del 'curarse de' y el caso opuesto extremo de una proposición teórica sobre algo 'ante los ojos', hay múltiples grados intermedios. Propositiones sobre sucesos del mundo circundante, descripciones de lo 'a la mano', 'informes de la situación', admisión y fijación de un 'hecho', pintura de un estado de cosas, narraciones de lo acaecido. Estas clases de 'frases' no son reducibles a proposiciones teóricas sin alterar esencialmente su sentido. Tienen, como las proposiciones teóricas mismas, su 'origen' en la interpretación del 'ver en torno'" (Heidegger, 2003, p. 177).

En esta última cita se trata, al menos en un aspecto, justamente de lo que se había mencionado más arriba, esto es, la adopción de un distanciamiento puramente teórico-ontológico del ente, en tanto que puro "ser ante los ojos" implica una "desmundanación" y por lo tanto es ontológicamente imposible. Las ontologías planas o relacionales, al menos en algunas de sus versiones más radicales, correrían este riesgo de desmundanizar a la comprensión, intentando sostener la posibilidad de una *vibrancia* de no ente, de la cosa en sí misma y por fuera, de alguna manera, de la trama ya siempre significativa del lenguaje natural. Es decir, la capa de precomprensión, ya siempre lingüísticamente articulada y articulable del *mundo de la vida*, en tanto "ver en torno", es lo originario y originante de nuestro trato con

los entes, ya sean ideales o empíricos. En este sentido es posible afirmar que el lenguaje no es un mero rodeo tedioso para arribar a la cosa, sino que se devela como esenciante. En este orden, y si se permite el juego de palabras, es posible sostener que la *esencia* del lenguaje es *esenciante* y por lo tanto la lingüisticidad del *mundo de la vida* se presenta como irrebalsable ontológica y metodológicamente.

Finalmente cabe destacar que el giro ontológico en Arqueología puede, en opinión del autor del presente trabajo, ser retomado como una indicación epistemológica y metodológica con respecto al *trato con la cultura material*. La indicación de *humildad ontológica* resulta comprensible y es relevante dentro de los límites desarrollados anteriormente y que prevengan de una desmundanación del ente con respecto a la trama ya siempre significativa e irrebalsable de la constitución lingüística del sentido y el comprender humano. Es por esta indicación que la filosofía del lenguaje en general, y la filosofía del lenguaje apeliana en particular, tienen plena vigencia y relevancia en torno a la discusión contemporánea de la ontología de la arqueología. De lo contrario, o si se intentara proceder de otro modo, se correría el riesgo de desconocer que después de la interpretación solo hay más lenguaje, sentido e interpretación.

Referencias

Alberti, B. (2017), *Arqueologías de la ontología*, texto en PDF traducido de "Archaeologies of Ontology", en: Annual

Review of Anthropology, 2016, 45: 163-179. Traducción Andrés Laguens, octubre de 2017

Apel, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, 2 T., Madrid: Taurus

Apel, K.-O. (1994), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto

Apel, K.-O. (1998), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós / I.C.E. – U.A.B.

Apel, K.-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis

Arnold, D. (2017), *Hacia una Antropología de la vida en los andes*. En: *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, La Paz (Bolivia)

Chiappe, A. (2004), *Las sendas del caminante. La fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger y la pragmática trascendental*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA

DeLanda M. (2004) *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London: Continuum

Heidegger, M. (2003), *el ser y el tiempo*, FCE, Buenos Aires

Ingold, T. (2011), *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. Routledge, London

Jones, A., Alberti, B. (2017), *La Arqueología después de la interpretación*, texto en PDF traducido de: "Archaeology after Interpretation". En: *Archaeology after Interpretation. Returning Materials to Archaeological Theory*, editado por Benjamin Alberti, Andrew Meirion Jones y

Joshua Pollard, Left Coast Press, Inc.,
Walnut Creek, California, EE. UU., 2013.
Cap. 1: 15-35. Traducción: Andrés
Laguens, agosto 2017

Wittgenstein, L. (1988), *Sobre la certeza*,
Barcelona: Gedisa

Eduardo Ovidio Romero es Profesor de Grado
Universitario y Licenciado en Filosofía (UNRC
y UMaza), Magister en Administración de
Empresas (UES 21), Doctor en Ética
(Universidad Avanzada, La Florida, EEUU).
Doctorando en UCA- Argentina, Becario Tipo
I y Tipo II del CONICET, Categoría II en
investigación (DIUM-UM), Profesor Adjunto
Ordinario en la Universidad Nacional de Villa
Mercedes, Profesor Titular en la Universidad
de Mendoza.

Correo electrónico: eduardo.romero@um.edu.ar