

# KARL-OTTO APEL Y LA CRÍTICA DEL SENTIDO

## *Karl-Otto Apel and the Critique of Meaning*

GUSTAVO SALERNO\*

Universidad Nacional de Mar del Plata  
CONICET - Argentina

### RESUMEN

El trabajo destaca el influjo que ejerce en Apel la llamada *crítica del sentido* desarrollada por Wittgenstein y Peirce. Reconstruimos los fundamentos del reconocimiento de un *a priori* lingüístico y de la radicalización semiótico-anropológica que conduce a la concepción de que el hombre puede entenderse como pensamiento-signo. Mostramos además cómo cree Apel que éste se halla inserto en el contexto de un medio supraindividual en el que forja su propia individualidad. Desde esta perspectiva, tiene que realizarse una transformación de la función sujeto en función intérprete de los signos, lo cual permite una nueva respuesta frente al problema de la intersubjetividad.

*Palabras clave:* Karl-Otto Apel, crítica, sentido, intersubjetividad, lenguaje.

### ABSTRACT

This work emphasizes the influence in Apel of the named Critique of Meaning developed by Wittgenstein and Peirce. We reconstruct the foundations of the recognition of a linguistic *a priori*, and of the semiotic-anthropological radicalization, that leads to the conception that man can be understood as thought-sign. It also shows the way Apel believes that such thought-sign is inscribed in the context of a supraindividual environment, where it develops its own individuality. From that approach, a transformation of the subject function in the interpreter function of the signs has to be done in order to create a new answer to the problem of intersubjectivity.

*Keywords:* Karl-Otto Apel, critique, meaning, language, intersubjectivity.

## 1. Planteamiento del problema

Desde hace aproximadamente cuarenta años Karl-Otto Apel viene promoviendo una *transformación* de la filosofía. Se trata de una original pretensión en la que se busca, básicamente, una aproximación a algunos logros destacados de la filosofía contemporánea lingüística y hermenéutica con la *quaestio iuris* planteada por Kant. Al mismo tiempo, la transformación apeliiana consiste en un “programa”, y esto significa por lo pronto que (*i*) apunta a ser

---

Artículo recibido: 27 de marzo de 2008; aceptado: 26 de julio de 2008.

\* [salguz@gmail.com](mailto:salguz@gmail.com)

una alternativa ante las “actas de defunción” del carácter eminente de la filosofía, o de la así llamada *prima philosophia*, y (ii) resulta de un cierto horizonte crítico de confluencia que promueve un diálogo entre corrientes y tradiciones variadas del pensamiento, las cuales por sí mismas se muestran como contradictorias u opuestas.

Uno de los modos en que se muestra la necesidad de la transformación mencionada es el de la problemática concerniente al tipo de subjetividad puesta en juego en el proceso de la interpretación de los signos; o, si se prefiere, la cuestión de cómo evitar que la tarea hermenéutica pierda de vista su validación universal. Fue ante todo el análisis de los logros y de las dificultades de la transformación de la fenomenología en Heidegger y de su radicalización en Gadamer lo que orientó tempranamente a Apel hacia la idea de una hermenéutica trascendental: ya en su escrito de habilitación (1963) concibió la posibilidad de ésta como resultado de una investigación del lenguaje en la tradición humanista, si bien, conforme se produce su distanciamiento respecto al ideario de *Sein und Zeit* (cf. sobre todo 1985 II 217-264, 1989, 1998), comienza a madurar una propuesta original en el pensamiento contemporáneo. En efecto, si se tienen en cuenta también los giros lingüístico y pragmático de la filosofía, ya no resulta suficiente hacer depender la *validez intersubjetiva* de una racionalidad monológica y estructuralmente asilada, sino que ésta tiene que ser ampliada a propósito de que, como seres argumentantes, nos hallamos insertos ya siempre en una comunidad de comunicación. Apel llega a esta constatación conforme integra en su proyecto filosófico las perspectivas de Wittgenstein y de Peirce, próximas éstas si se las concibe a cada cual como *crítica del sentido*.

Sin embargo, ello no es resultado de una trayectoria homogénea y sin desplazamientos. De hecho, en el comienzo de su trayectoria intelectual, Apel entendía que –frente a Th. Litt– se puede comprender la historia del ser mediante la posibilidad abierta por el futuro. En realidad, no se trataba tanto de la dialéctica reflexiva que postulaba un “pensar hacia el final” para recuperar la unidad del espíritu, sino más bien de concebir que la comprensión y la interpretación tenían como condición de posibilidad el proyecto (*Entwurf*) de la posibilidad de ser (*Seinskönnen*). El trasfondo de esta postura se encontraba en el rechazo a la viabilidad de la autopenetración reflexiva total en virtud de la idea de que “también la filosofía pertenece en su *logos* lingüístico a la situación histórica concreta” (Apel 1963 46). De allí que Apel sostuviera que el modo de pensar científico-técnico tiene su origen en la crítica nominalista del lenguaje y en la idea de una *mathesis universalis*, puesto que, frente a ello, el pensamiento lingüístico hermenéutico trascendental abrevaba en las fuentes de la mística del *logos* y del humanismo (cf. *id.* 68-82).

El abandono de este punto de partida tendrá lugar conforme se produce la superación de la fascinación por la “apertura del ser” proveniente de la filosofía heideggeriana. En rigor, la preocupación de Apel por una hermenéutica trascendentalmente orientada perdurará e incluso se profundizará mediante una nueva respuesta a la pregunta por el *sujeto de la interpretación* tal como resulta posible desde la semiótica. Ello significará integrar la analítica hermenéutica con la crítica del sentido proveniente de la pragmática peirceana, a través de la cual a su vez se encuentra la posibilidad de desarrollar una transformación semiótica de la filosofía kantiana. No obstante, la lectura apeliana de Heidegger se realiza, en principio, en términos de una confrontación de la filosofía hermenéutico-lingüística inspirada en aquél y la tradición analítica del lenguaje. De este último enfoque destaca el interés en la filosofía inicial de Wittgenstein y, ante todo, en el cambio de su pensamiento hacia lo que se ha llamado la filosofía del *ordinary language*.

Sólo de este modo podría darse a su vez una nueva respuesta a la pregunta por el sujeto de la interpretación o al problema de la *intersubjetividad*. Al ensayar una reconstrucción de esta posibilidad, estaremos en condiciones de brindar hacia el final de nuestro trabajo una apreciación valorativa, al menos provisoria, de la recepción y estrategia de integración apeliana.

## 2. Apel y las “filosofías” de Wittgenstein

Al ocuparse de la filosofía de Wittgenstein, Apel contradecía el estándar que en las universidades alemanas existía respecto a los “grandes pensadores”. Junto al estudio de Peirce, interesarse en Wittgenstein tenía que aparecer para la tradición continental como una flagrante contradicción: no sólo existía un virtual desconocimiento de los postulados característicos de la filosofía analítica y del pragmatismo en general, sino que la idea que de ellos se había formado resultaba ajena al canon de filosofía perenne, el cual, a lo sumo, se extendía hasta Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, Apel se ha esforzado por mostrar que el programa de transformación de la filosofía que diseña consiste en la aproximación y confluencia de los logros de algunos enfoques que aparentemente son opuestos y contradictorios. Ello significa, por lo pronto, que no se limitó a impartir clases sobre Wittgenstein y Peirce. Su originalidad siempre radicará en haber intentado asimilar los postulados fundamentales de cada uno de ellos al marco de la filosofía trascendental, concretamente, como síntomas de la posibilidad y necesidad de transformar el alcance de ésta.

Por lo que respecta a Wittgenstein en particular, Apel halló en el desarrollo de sus propuestas una constante indicación acerca de la dependencia de todo pensar y comprender respecto de la intersubjetividad que posibilita el lenguaje, algo que, por otro

lado, reencontraba en sus lecturas de Heidegger y de la hermenéutica de Gadamer. La corriente diferenciación que suele hacerse entre el Wittgenstein del *Tractatus* y el de las *Investigaciones filosóficas*, en el que se advierte la ampliación (o, más bien, la profundización) del *linguistic turn* hacia el *pragmatic turn*, nos permitirá estructurar nuestra exposición de la interpretación apeliana en cuanto al interés mencionado.

### 2.1. *Los límites de la formalización del lenguaje*

Apel se acerca a Wittgenstein en el marco de una crítica al positivismo lógico, más precisamente, a la formalización del lenguaje que éste promueve. En dicho contexto, frente a los atolladeros que al parecer produce el lenguaje natural que empleamos, el primer Wittgenstein (1973) entendía que la filosofía debía ocuparse en mostrar su forma lógica, la cual permite formular proposiciones con sentido acerca de todo hecho en el mundo. Se trata de una teoría sintáctico-semántica basada en el presupuesto del carácter isomórfico de los signos del lenguaje y de la realidad (en rigor, de los estados de cosas –*Sachsverhalten*– que la conforman), de modo que la ciencia pueda formular y construir proposiciones con sentido respecto de aquello de lo que se ocupa.

Tanto Frege como Russell se habían esforzado por clarificar y dotar de la máxima precisión a las definiciones y argumentaciones de las matemáticas, y establecieron que ello sólo era posible a través del señalamiento de sus estructuras lógicas. Dicha pretensión requería, para tales efectos, de un simbolismo que despejara toda oscuridad y ambigüedad, y este horizonte significó el germen del pensamiento de Wittgenstein. En efecto, en la época del *Tractatus* la lógica se convertía no sólo en la clave de un tipo cualquiera de lenguaje, sino, especialmente, en el de la ciencia. Wittgenstein entendía que lo que hace inteligible lo que decimos y aquello sobre lo que hablamos, o sea los hechos del mundo, es la lógica, la cual determina lo que puede ser dicho *con sentido* y se presenta con carácter de homogeneidad, es decir, ayuda a definir el *espacio lógico válido* para cualquier estructura lingüística. La tarea consistía, por tanto, en investigar y determinar los pasos que debían darse para suministrar una base sólida al lenguaje, ya que éste torna inteligible lo que señala cuando excede aquello que es capaz de figurar. Y, además, había que constatar que el lenguaje que habla de los hechos del mundo es el que propiamente interesa a la ciencia, con lo que la propuesta aparecía resuelta mediante análisis lógico lingüístico en *crítica* (cf. Wittgenstein 1973 4.0031, 71)<sup>1</sup>.

1 Citamos, luego del año de publicación, el número del párrafo de la obra en su edición original y (separado por un coma) el número de paginación en la traducción utilizada.

La tricotomía wittgensteiniana del sentido tiene la siguiente estructura: puedo reflejar al mundo en figuras. Una figura del mundo es mi pensamiento; la expresión de mi pensamiento se da en el lenguaje; el lenguaje debe tener una estructura ínfima y una conexión con la realidad que es la forma lógica; hay una forma lógica esencial, que es la proposición; puedo llegar al análisis de la proposición a través de la proposición elemental; la proposición elemental está formada por nombres<sup>2</sup> que señalan los objetos del mundo; la relación entre nombres (estructura lingüística) y objetos (estructura ontológica) es isomórfica. De tal modo, lo que está dentro de esta estructuración tiene sentido (*Sinn*), y lo que se dice fuera de ella es, o bien carente de sentido (*sinnlos*), o bien sin sentido (*unsinnig*). En el último caso la figura no representa estado de cosas alguno, lo que no convierte a tal proposición en falsa, sino, en realidad, en una *pseudo*-proposición.

Lo peculiar de esta posición (extensiva para Apel a todo el positivismo lógico) es que con ella asoma la idea de que la filosofía se vale de un medio lingüístico *intersubjetivamente válido*, pero que, no obstante, no puede comunicar contenidos sino sólo estructuras formales. En este tránsito de la crítica tradicional del conocimiento (Kant) a la crítica del lenguaje se advierte, como acabamos de sugerir, una fuerte sospecha respecto a que las proposiciones y preguntas filosóficas no son falsas, sino absolutamente sin sentido debido a que no se comprende la lógica de nuestro lenguaje. Y es que, en tanto el lenguaje es una figura de los hechos, y a cada hecho sólo le corresponde una forma lógica (es decir, lo que la figura debe tener en común con la realidad para poder figurarla por completo; *cf. id.* 2.18, 47 y 4.128, 97), en una proposición un hecho sólo puede ser figurado *una vez*. Ello equivale a decir que existe un único lenguaje: un lenguaje que no figure o no represente hechos no es propiamente tal. Y al lenguaje no le resulta posible figurar su propia figuración de los hechos (su propia forma lógica): ésta puede ser mostrada, pero no expresada. Tiene lugar, por tanto, una cierta confluencia entre Wittgenstein y Heidegger en la problematización del sentido de la metafísica como representación paradigmática del suelo del que se nutre toda filosofía, lo que coloca al pensador del que ahora nos ocupamos en el horizonte de la filosofía trascendental. En efecto, para Apel,

[El primer] Wittgenstein trata de definir la frontera entre lo que, según Kant, es accesible a la razón teórica y lo que constituye la ilusión trascendental del uso indiscriminado de la razón mediante la distinción lógico-lingüística entre sentido y sinsentido, entre lo que se puede decir y lo que sólo se muestra. (Apel 1985 I 226)

2 Para una distinción de los *nombres* en términos del *Tractatus* y de los nombres propios del lenguaje ordinario, véase Valdés, M. (1989).

De este modo, en el *Tractatus* se revela el giro lingüístico de la *prima philosophia* como giro semántico-trascendental; más precisamente: se explicita el punto supremo de la autonomía onto-semántica, y de la irrebalsabilidad metodológica del lenguaje, lo cual, según Apel, constituye un hiato irreversible para la filosofía contemporánea (Apel 1994 191-195)<sup>3</sup>.

Sin embargo, a la par de la “garantía” que proporcionaba el modelo del lenguaje-cálculo, consistente en que así se disponía de un medio homogéneo para alcanzar la validez intersubjetiva de nuestras afirmaciones acerca del mundo, también se mostraban para Apel las insuficiencias de esta concepción. Por lo pronto, en la línea de Leibniz, la sintaxis lógica y la semántica lógica de los lenguajes formalizados conducía a:

[U]na neta separación entre la problemática del sentido (esto es, de la referencia) y de la verdad de las proposiciones, o de los “pensamientos”, por una parte, y, por otra parte, la “fuerza” de las expresiones en las situaciones de comunicación, la cual se hace efectiva en el ámbito psico-social. (Apel 1994 282)

Esta abstracción, a través de la “fuerza”, de la dimensión pragmática del lenguaje permitía la representación de que la validez intersubjetiva del sentido y de la verdad podían darse con independencia de la comunicación lingüística.

En conexión con lo anterior, si era cierto que “entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que acaece” (Wittgenstein 1973 4.024, 75), entonces para Apel el problema de determinar la posible verificación de dicha proposición quedaba enteramente irresuelto. Ello seguía dependiendo de la postulación *a priori* del carácter representacional de las proposiciones elementales y de las funciones de verdad que permiten comprender proposiciones más complejas. Pero una tal dependencia también comportaba el presupuesto de una *abstractive fallacy*, la cual, por cierto, es una de las aporías fundamentales de la filosofía que no ha iniciado o completado el giro lingüístico en la dirección de un giro pragmático (a la que hay que agregar el “solipsismo metodológico” y el “olvido del *logos*”).

Por el momento nos interesa destacar que Wittgenstein (y, en conexión con éste, la filosofía analítica en general), representa para Apel otra certificación a favor de que “el rival más importante” del

3 Apel tiene presente la afirmación de Wittgenstein en las *Vermischte Bemerkungen* (1977) respecto a que “el límite del lenguaje se demuestra en la imposibilidad de describir el hecho que se corresponde a una oración... sin repetir justamente la oración. (Aquí se trata de la solución kantiana de la filosofía).” Una reproducción casi literal de esta posición se encuentra también en Apel 1998 413-457.

*a priori* de la conciencia (es decir, del paradigma de la modernidad extendido desde Descartes hasta Husserl) es el *a priori* del lenguaje. Precisamente en la fundamentación del carácter irrebalsable de la mediación lingüística, Apel había encontrado lo más destacado de la hermenéutica heideggeriana y gadameriana, y un camino fecundo para replantear el problema de la intersubjetividad.

### 2.2. Los “juegos del lenguaje” y el problema del descriptivismo

La aporía fundamental de la concepción que venimos tratando radicaba por tanto (como ya era claro para Russell)<sup>4</sup>, en que el lenguaje, que sólo muestra y se muestra a sí mismo como metalenguaje, no puede ser comprendido desde el lenguaje natural, sino que se requiere a su vez otro metalenguaje acerca de la forma de hablar de la filosofía, y así *ad infinitum*. Sin embargo, según Apel, en su filosofía tardía Wittgenstein mismo sentó bases para llevar adelante una auténtica revolución en el modo de pensar, al mostrar el carácter apriorístico del lenguaje en la dependencia de todo significado respecto del *uso* cotidiano de aquél. Por lo pronto, frente al modelo “mentalista” típico de la filosofía moderna, para el cual sólo es cierto lo evidente para mí en la experiencia interna (con lo que, en definitiva, no sólo todo lo que tengo por existente podría ser “meramente un sueño”, sino que además el lenguaje volvía a limitarse a la función de designación), los trabajos posteriores de Wittgenstein hicieron notar que “no se puede adivinar cómo funciona una palabra. Hay que *examinar* su aplicación y aprender de ello”. Y además: “‘seguir una regla’ es una práctica. Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla” (Wittgenstein 1988 §§ 304 y 202)<sup>5</sup>.

Lo principal de esta nueva perspectiva en nuestro contexto es que, para Apel, se explicita que “la evidencia de mi experiencia interna es ahora algo irrelevante si de lo que se trata es de una comprensión del mundo y de sí mismo válida intersubjetivamente” (Apel 1998 464). Frente al modelo de fundamentación concienical de la filosofía moderna (tanto de la gnoseología, la ciencia y la ética), el criterio de lo objetivo estará en dependencia del acuerdo intersubjetivo, no fáctico sino típico-idealmente posible. En otras palabras, la intersubjetividad como criterio de validación de toda pretensión se desarrollará en Apel en el marco del análisis reflexivo de los presupuestos ideales de la comunicación lingüística, más precisamente, en una comunidad *ideal* de comunicación. En la medida en que

4 Cf. Russel (1973).

5 Citamos por año de publicación de la obra y número de parágrafo según la traducción utilizada.



Apel hace suyas las tesis y prolonga las derivaciones de esta renovada concepción wittgensteiniana, puede caracterizarla como una radicalización de la sospecha en la carencia de sentido de las proposiciones de la metafísica y, además, como el marco en el que se inspira un nuevo paradigma de *philosophia prima* y de la ampliación del *logos*.

Para el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* la función referencial o designativa de las palabras es sólo un “juego de lenguaje” entre otros, que no goza de privilegio alguno. Más bien, el caso es que el filósofo debe partir de las formas de vida y de la *praxis* que en ellas tiene lugar para poder determinar el significado de una expresión. Si se considera este desplazamiento respecto de su posición inicial, se produce por este lado también una crítica profunda a la filosofía orientada por la función trascendental de la conciencia solitaria que se rige por la percepción inmediata intelectual, es decir, por sus evidencias paradigmáticas. Así, en el *Tractatus* se afirmaba:

[E]n realidad, lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto; sólo que no puede *decirse*, sino mostrarse. Que el mundo es *mi* mundo, se muestra en que los límites *del* lenguaje (*el* lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de *mi* mundo. (Wittgenstein 1973 5.62, 163)<sup>6</sup>.

El sujeto, de este modo, toma el lugar del lenguaje trascendental, y con esta identificación no existe posibilidad alguna de reflexividad. Frente a ello se instala el hecho de que la imposibilidad de un lenguaje privado explicita que nos encontramos ya siempre intersubjetivamente vinculados mediante usos, técnicas y costumbres que perviven en el lenguaje mismo. Por ello:

[N]o puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc... Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica. (Wittgenstein 1988 §199)

6 Aquí se trata de que “es una condición del habla que mi lenguaje se refiera a objetos independientes de mi mismo. Si estos objetos son irreales, entonces lo soy yo también, porque es sólo en mi habla acerca de ellos donde aparece mi yo. El yo, como recuerda Wittgenstein, no es él mismo un objeto. Pero entonces el solipsismo es evidentemente confuso. Propiamente entendido aboca al realismo. Porque el solipsista, al desear negar la realidad independiente del mundo, al mantener que sólo él y sus ideas son reales, tiene la idea de su yo como un objeto que está, por así decir, sobre y contra un mundo irreal. Pero cuando se da cuenta de la confusión de esto, cuando ve que no puede existir un objeto semejante a aquel que él considera que ha de ser su yo, el mundo reaparece como la única realidad en la que su yo puede manifestarse a sí mismo” (Mounce 1983 118-119). De ello sigue que Wittgenstein afirme: “vemos aquí cómo el solipsismo llevado estrictamente coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él” (1973 5.64, 165).



No obstante, el progreso que representa el “viraje” en el pensamiento de Wittgenstein no deja de provocar nuevos inconvenientes. La problemática que hay que enfrentar ahora consiste en que la lógica del lenguaje y del mundo se hace depender de una variedad infinita de juegos de lenguaje que *de facto* funcionan en la *praxis* comportamental humana como fuente de toda regla. Es decir, aparece el problema del criterio de validación del propio discurso filosófico que hablará acerca de la multiplicidad de los juegos lingüísticos. Incluso para un Apel influido por la analítica existencialista, la objeción tenía que expresarse en los siguientes términos:

[N]o es posible describir un juego de lenguaje fáctico operante sin antes haber entrado ya en la comunicación, a través de una precomprensión del sentido en general –sin duda siempre ya “mediada” y concretizada lingüísticamente–, con los seres humanos que participan en ese juego lingüístico. (Apel 1985 I 170)

El impulso de este rechazo, por otra parte, se proyectará en Apel hacia aquellas posturas que, inspiradas en la filosofía wittgensteiniana, enlazan con una crítica radical de la razón, puesto que ven en las pretensiones y los rendimientos de ésta uno de los “grandes relatos” que la posmodernidad ha superado. Tal es el caso según Lyotard, para quien correspondería hablar de un pluralismo irreductible de los juegos de lenguaje, ya que estos –como las justificaciones– son siempre locales, en tanto la idea de una racionalidad consensual-comunicativa

[A]parece como un último intento a gran escala de mantener la “totalizadora” idea de reconciliación del idealismo alemán (o de la tradición marxista) –y por tanto, también la idea de la unidad de verdad, libertad y justicia–. (Wellmer 1993 58)

Wittgenstein afirma que “la expresión “juego de lenguaje” (*Sprachspiel*) debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” y, además, especifica que llamará también “juego de lenguaje” “al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (1988 §§ 23 y 7). Como recuerda Lenk, no hay en realidad en Wittgenstein una “definición” concreta y determinada acerca de lo que deba entenderse con la expresión *Sprachspiel*, sino sólo indicaciones sobre lo que es común a todos ellos: están emparentados, en ellos (más bien, entre ellos) existe cierto aire de familia (*cf.* Lenk 2005 11-49). Pero estos parecidos no son marcas que pervivieran estáticamente en las significaciones de cada juego lingüístico, sino, al contrario, surgen de la *praxis* (lingüística y extralingüística), puesto que se identifican con “formas de vida”. Apel verá que con ello se supera el primado gnoseológico otorgado a la certeza subjetiva de la experiencia

interna (característico de la filosofía moderna de la conciencia), en favor de un lenguaje compartido con otros, es decir, intersubjetivamente articulado, que permite el seguimiento y el control de las reglas que se usan.

Provisoriamente es preciso destacar los dos siguientes rendimientos para el programa filosófico apeliano de la crítica del sentido promovida por el filósofo vienés. Por un lado, Wittgenstein promueve (o, si se quiere, colabora con) una transformación de la filosofía de la conciencia, puesto que se ha percatado que cualquier tipo de relación de designación en particular, y todo tipo de relación significativa en general, presuponen un sistema lingüístico de referencia. Más aún, Wittgenstein da lugar a la aparición de “*lo otro*” que se enfrenta a la razón desde sí misma tal como había resultado posible a partir de la crítica freudiana, si bien,

[M]ientras en la destrucción psicológica del sujeto se trataba del descubrimiento de fuerzas libidinosas (y poder social) en el seno de la razón, en la destrucción filosófico-lingüística del subjetivismo se trata del descubrimiento de un *cuasi-factum*, previo a toda intencionalidad o subjetividad: sistemas lingüísticos de significaciones, formas de vida, un mundo que en cierta forma se nos abre lingüísticamente. (Wellmer 1993 83)

Apel recuperará lo fundamental de esta observación, pero sin ver a la lingüisticidad como algo “otro” de la razón, sino incluyendo a ambos en una recuperación y ampliación del logos. Por otro lado, según nuestro filósofo, Wittgenstein no tuvo en cuenta la estrecha dependencia del lenguaje con la temporalidad o historicidad del comprender, en la medida en que se ocupó de construir “modelos funcionales” de distintos juegos de lenguaje, ciertamente los más elementales, que permitieran la *descripción* del uso del lenguaje. Es decir, si bien el entrelazamiento de lenguaje y formas de vida hace que toda teoría del significado basada en la denominación sólo sea posible en la medida en que “el lenguaje hace fiesta” (cf. Wittgenstein 1988 §38) –y, en realidad, bajo esta condición surgen todos los *pseudoproblemas* filosóficos–, Wittgenstein ha conducido a la siguiente situación: la filosofía (incluso con los “auténticos” problemas que a ella le cabe formular) parece disolverse en la pura descripción de los juegos de lenguaje que acontecen. Con este “criptobehaviorismo” resulta que

[N]o se comprende cómo se llega realmente a un juego de lenguaje sobre los juegos de lenguaje, y los diferentes juegos estarían sencillamente unos al lado de otros como los tipos de conducta de las diferentes especies animales: faltos de comunicación y sin reflexión alguna sobre su propia actividad y la de los otros. (Apel 1985 1 169)

Asimismo, asoma en la última afirmación otro problema que ya hemos mencionado (coimplicado –según Apel– también en Heidegger): Wittgenstein debería haber podido validar intersubjetivamente su propio discurso en estricta reflexión, y ello significa: no sólo preguntar por las condiciones de posibilidad del *pseudo*-juego de la metafísica (y de toda filosofía que avanza más allá de los límites del juego de lenguaje en el que está inserta), sino también por los presupuestos del propio juego de lenguaje crítico-terapéutico-descriptivo.

Lo acuciante que en definitiva nos interesa destacar como corolario provisional de esta aproximación a Apel a través de su relación con Wittgenstein, se presenta, precisamente, en dependencia de un concepto preciso: ¿cómo articular la irrebasabilidad de una *intersubjetividad* concreta, fáctica e histórica, y la irrebasabilidad de la pregunta sobre la validación *intersubjetiva* de todo discurso filosófico? En Apel esta problemática deberá investigarse en términos de una *dialéctica* entre comunidad real e ideal de comunicación.

### 3. El influjo de Peirce para una transformación de la filosofía

Sólo expositiva y analíticamente hemos demorado nuestra atención a la recepción que realiza y la influencia que tiene en Apel la filosofía de Peirce. El problema central que Apel ha asumido en toda su trayectoria intelectual (el de transformar el punto de partida kantiano para responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez), recibió en la época de trabajo docente en Kiel (1962-1969) un impulso decisivo a partir del estudio de la obra del filósofo norteamericano. Este influjo tuvo, como el propio Apel reconoce, dos consecuencias fundamentales.

En principio, junto al Wittgenstein posterior, Peirce representaba la confirmación de que la transformación buscada tenía que llevarse adelante de modo pragmático-lingüístico. No obstante, esta virtual confluencia se mostraba a la vez como una alternativa,

[P]ues en Peirce, la dimensión normativa de las ideas reguladoras de Kant no está reducida, como al parecer ocurre en Wittgenstein, a “hábitos” convencionales del uso fáctico del lenguaje y de las formas de vida fácticas, sino que mantiene su función contrafáctica de orientación para el posible progreso de los procesos de racionalización. (Apel 1999 18)

En segundo lugar, Peirce permitía –como por otra parte resultaba también posible para todo pensamiento enrolado en el *linguistic turn*– la superación del solipsismo, característico del paradigma moderno de la conciencia, mediante la idea de una comunidad comunicacional. Lo novedoso consiste en que este nuevo “sujeto” del conocimiento:

[N]o es –como en el “comunitarismo” post-wittgensteiniano– una cierta comunidad fáctica con una “base de consenso” meramente “contingente” (Rorty), sino que es una comunidad ilimitada e ideal de comunicación, como sujeto, postulado contrafácticamente, de un consenso último”. (Apel 1999 18)

En tanto se repara en ello, podemos constatar al mismo tiempo que dos notas se destacan conforme se estudian los textos dedicados al pensamiento peirceano, y ello se evidencia especialmente cuando se lo hace atendiendo con especial referencia a la cuestión de la intersubjetividad: (a) el *continuo influjo de Peirce* desde los primeros artículos de Apel hasta los trabajos más recientes (incluso en aquellos referidos al problema específico de la fundamentación de la ética); (b) el *carácter invariante de la interpretación* de Apel respecto de aquel, lo cual significa que desde el comienzo de su producción (y a diferencia, por ejemplo, de lo que sucede en relación a Heidegger) han quedado sentadas las ventajas y las dificultades que Apel encuentra en dicha propuesta filosófica (siendo las primeras más significativas que las segundas).

Por entre los trabajos disponibles resulta del todo provechoso tener en cuenta una obra en la que Apel trata exclusivamente de Peirce (cf. 1997), circunstancia que sólo se repite en toda su bibliografía en el caso de su tesis doctoral sobre la filosofía heideggeriana (aunque con la ya mencionada “transformación” del propio pensamiento de Apel). En el prólogo a la edición española de este trabajo se halla una peculiar autorreferencia del desarrollo intelectual de Apel:

[E]n Charles S. Peirce veía [...] a un continuador de Kant que había renovado, en el contexto del Pragmatismo americano, los fundamentos de la filosofía trascendental en general, en el sentido de una transformación semiótica trascendental (crítica del sentido). Esta transformación de la filosofía trascendental [...] servía por aquel entonces a mis intereses sistemáticos fundamentales por refundamentar la filosofía teórica y práctica. En este marco, Peirce pudo tener, junto a Heidegger y Wittgenstein –e incluso como contrapeso y alternativa a ambos pensadores–, un alcance paradigmático en la reconstrucción de la filosofía trascendental como *prima philosophia*, que yo consideraba posible y necesaria. (Apel 1997 12; cf. 1988 378)

Tomando entonces aquel texto como referencia central, destacaremos tres aspectos del influjo peirceano en Apel: (i) el proyecto general de una filosofía trascendental semióticamente interpretada; (ii) la clasificación signica triádica propuesta por Peirce y la tesis de la cognoscibilidad (o de lo cognoscible *in the long run* en el marco del realismo crítico del sentido), y (iii) la idea de una comunidad

ilimitada de interpretación. Nos referiremos con algún detalle a estos tres tópicos inmediatamente, y en torno a ello mencionaremos otros elementos relevantes que se hallan conexos con cada cuestión.

### 3.1. *Sobre la interpretación semiótica de la filosofía trascendental*

El proyecto transformador de la filosofía para Apel tuvo una influencia decisiva en la figura de Peirce, más exactamente en su idea de la formación de consenso en la “comunidad de investigadores.” Esta *community* se comprendería, por cierto, como una comunidad de experimentación y de interpretación que vendría a suplir el modelo apriórico-solipsista de la ciencia: a través de un consenso veritativo metódicamente controlable (*qua* concreción del sujeto kantiano), quedaría reemplazado el criterio de autoridad para la validación del conocimiento. Si bien esta afirmación es cierta, se instala a su vez en una cierta manera de concebir la recepción que Peirce realiza de la filosofía trascendental kantiana, a través de la cual se realiza además un cotejo con los primeros avances del “giro lingüístico”. Veamos sucintamente lo fundamental de este trasfondo.

En la semiótica peirceana existe para Apel una decisión triplemente articulada que la destaca por sobre otras propuestas: “la imposibilidad de una reducción del sentido, de la intención del sentido y de la comprensión del sentido a una conducta empírica” (Apel 1997 27). Ello significaba que la preocupación que en la lingüística del siglo XIX y XX venía teniendo lugar por la dimensión pragmática del lenguaje, no podía reconducirse a los intereses del behaviorismo o de la psicología, sino que tenía que ser tematizada en el contexto de una semiótica que pudiera dar cuenta de la interacción social y de la experiencia posible mediante el estudio del uso cotidiano del lenguaje. En efecto, para Apel, a pesar de la relevancia que tiene el cambio interno que se produce en el pensamiento de Wittgenstein (y más bien por este mismo desplazamiento), resultaba insuficiente concebir que la tarea de la filosofía se limitara a la descripción y a la terapéutica de los problemas de nuestro lenguaje. Sin embargo, frente a este *commonsensism* pragmático, en Peirce podía encontrarse un *critical commonsensism*, con el cual se evitaba, tanto la hipostasiación del sentido común, como el olvido de una reflexión crítica sobre él. Con esto se muestra ya una cierta diferencia respecto del *linguistic* y del *pragmatic turn*; pero ¿en qué medida ello tiene que ver con una transformación de la filosofía trascendental?

En opinión de Apel, “Peirce entiende los ‘presupuestos’ trascendentales de Kant, en primer lugar, según el modelo de los ‘postulados’ de la razón práctica y, en segundo lugar, como meras convenciones hipotéticas y provisionales” (Apel 1997 32). Con ello se señala el aspecto decisivo que la interpretación apeliiana realiza de la filosofía de Peirce, ya que, a diferencia de la lógica trascendental

kantiana que se comprende como un análisis de la conciencia (y, en virtud de ello, como crítica del conocimiento), la semiótica peirceana parte de un análisis de los signos que permite presentarse como *crítica del sentido*. De este modo, las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento (científico) no pueden hacerse depender de la formalización sintáctica y semántica de la relación teoría-hechos (según el modelo sujeto-objeto), sino a través de un análogo a la “unidad trascendental de la conciencia”: la dimensión pragmática de la interpretación de los signos, a través de la cual se da un paso decisivo hacia la *intersubjetividad*. Al transformar y ampliar semióticamente la filosofía trascendental kantiana, Peirce evitaba reducir los conceptos y teorías a “*brute facts*” (como sucede en el positivismo y en la lógica de la ciencia), ya que ahora se hace necesaria una verificación de aquellos a través de los datos de la experiencia. De allí que Apel haga explícita la tesis principal de su interpretación en los siguientes términos: “entender el enfoque de Peirce como una transformación semiótica de la ‘lógica trascendental’ kantiana” (Apel 1985 I 157).

Frente al modelo trascendental basado en los principios de la conciencia del *ego*, la transformación llevada adelante por Peirce toma la forma de una radicalización semiótico-antropológica en la que *el hombre mismo es un pensamiento-signo*. En efecto, todo contenido concienical es una marca signica que se incorpora en un proceso intersubjetivo mediante el cual puede obtener sentido y validez. Según Apel, aquí se pone en juego la identidad del “yo” consigo mismo, si es que ésta se sigue haciendo depender de la arbitrariedad de una voluntad carente de toda remisión simbólica hacia la realidad y los otros, puesto que se pasa por alto que existe una articulación y enriquecimiento recíprocos entre las interpretaciones y el significado de las palabras, y entre éstas y las interpretaciones posibles. La transformación semiótica del análisis trascendental supone ampliar entonces la relación diádica pensamiento–realidad, considerando la mediación que ya siempre tiene lugar en ella por medio del lenguaje. De este modo, el hombre halla su identidad:

[E]n la medida en que él mismo se integra literalmente –con su organismo y, en sentido amplio, con todas las palabras de su lenguaje– en el proceso de pensamiento, se deja él mismo utilizar como un signo, y recibe así de la consistencia de este proceso de pensamiento supraindividual su identidad consigo mismo, la identidad del “Yo pienso” kantiano. (Apel 1997 70)

Apel entenderá que éste es un paso fundamental para la transformación semiótico-trascendental de la “función sujeto” en “función intérprete” (de los signos).

Por otro lado, debe agregarse que si el conocimiento ya no guarda relación con una “afección” de parte de las cosas en sí,

esto se debe a que Peirce lo concibe como “mediación” de una opinión consistente sobre lo real. Es decir: en la *representación* de los hechos exteriores (en el “encuentro” del sujeto con el objeto) obtenemos de ellos indicios sígnicos que “son reducidos a la unidad de una proposición consistente sobre el hecho exterior a través del descubrimiento de un predicado bajo la forma de un símbolo interpretativo (*‘interpretant’*)” (Apel 1997 44). Aquí se advierte para Apel una transformación semiótica del concepto moderno de conocimiento mediante inferencia hipotética, que permite realizar una deducción metafísico-trascendental de las categorías fundamentales: primeridad (la *cualidad* carente de relaciones en la que se expresa algo en su ser-así –*Sosein*– por medio de un signo, el ícono); segundidad (la *relación* de los signos con los objetos denotados a la que le corresponde el signo índice); y terceridad (la *representación*, o relación triádica, en la que se produce la mediación de algo para un intérprete: el símbolo)<sup>7</sup>. La irreductibilidad de cada una de las categorías señala, por tanto, la diferencia esencial que Apel encontrará en Peirce frente a otras perspectivas del giro lingüístico en las que la dimensión pragmática e interpretativa del uso de los signos es relegada o infravalorada, bien en la construcción de modelos semántico-formales, bien en la delegación de su estudio a las ciencias empíricas. Ello es posible, por tanto, si, transformando a Kant, la crítica del conocimiento puede ser entendida como crítica del sentido.

### 3.2. Clasificación sígnica triádica y cognoscibilidad

Según Peirce, todo intento cognoscitivo tiene que ser interpretado como un signo y, a su vez, todo intento de interpretar un signo remite a un signo necesitado de interpretación. En efecto, para el filósofo norteamericano un signo es aquello que representa alguna cosa para alguien (interpretante) en algún aspecto o cualidad. Lo fundamental de este *semioticismo* (expuesto él mismo a crítica por parte de Apel, como veremos más adelante) es que viene a manifestar la tridimensionalidad de la función sígnica, y ello significa que, además de los *signos*, tiene que existir una *realidad* a ellos coordinada y una *interpretación* de los mismos en una comunidad ilimitada. De este modo tiene lugar una ampliación de la base bidimensional de la semántica lógica que se orienta por proposiciones abstractas, ya que si, como ésta pretende, para hablar con sentido debemos identificar en el mundo real un objeto lingüísticamente mentado, ahora ello depende del uso del lenguaje interpretativo que realiza

7 Apel se refiere a la posición presentada por Peirce en Pierce (1867). A su vez, en el marco de una “lógica de la investigación”, las tres categorías y los tres tipos de signos se encuentran coordinadas con tres tipos de inferencia: la deducción con la “terceridad”, la inducción con la “segundidad” y la abducción con la “primeridad”.



un hablante u oyente. Por tanto, con Peirce, la relación sígnica tiene que presentarse al mismo tiempo como una relación del conocimiento mediado por signos.

El presupuesto de esta indicación es el siguiente:

[E]l único pensamiento [...] que posiblemente puede conocerse es el pensamiento formulado sígnicamente. Pero el pensamiento que no puede conocerse no existe. Todo pensamiento, consiguientemente, debe formularse necesariamente sígnicamente. (Peirce 1931-1958 5, 251)<sup>8</sup>

Con ello se establece una crítica radical al modelo mentalista orientado en la determinación de la validez de los pensamientos a partir de la intuición introspectiva que es capaz de llevar adelante la conciencia por sí sola. Es decir que, como señala Apel, [T]odo pensamiento formulado con signos tiene su realidad, no en una visión instantánea y carente de relaciones, sino en la interpretación de un pensamiento-signo por medio de un pensamiento que le sucede en el tiempo, el cual, a su vez, se convierte en un signo para otro pensamiento, y así hasta el infinito. (Apel 1997 69)

La semiótica de Ch. Morris (1998 y 2004), articulada tridimensionalmente en sintaxis, semántica y pragmática, complementaba la lógica de R. Carnap (1988 y 1990) –quien aceptó finalmente las propuestas del primero–, aunque concebía la dimensión pragmática como objeto posible de la ciencia empírica, redundando así en la *abstractive fallacy* característica del “paradigma clásico” de la relevancia del *logos* del lenguaje. La teoría lingüística de K. Bühler (1934) y la distinción de éste de las tres funciones principales de los signos (expositiva, expresiva y apelativa) en cuanto símbolos, síntomas y señales, tampoco otorgaba a la dimensión pragmática la significación trascendental que Apel encontrará en la transformación impulsada por Peirce. Éste –a quien Apel considera “el Kant de la filosofía americana”– propuso la semiótica de base tridimensional preparada por Morris como fundamento de una lógica de la investigación, que habría de entenderse como reconstrucción crítica de la *Crítica de la Razón Pura*. Lo más destacado de esta empresa peirceana consistió, según la perspectiva de Apel, en que hizo posible –frente a la “lógica de la ciencia”– el discernimiento de la problemática de las *condiciones de la validez* y la de la posibilidad del conocimiento científico a través de la *tematización de la instancia intersubjetiva* presupuesta en la dimensión pragmática. Sólo si se tiene presente ello, puede comprenderse que para Peirce el “punto supremo” de la deducción trascendental kantiana no guarde dependencia al-

8 Referimos a los *Collected Papers* de Peirce, como es habitual, indicando años de publicación, número de volumen y, luego de una coma, de paginación.

guna con la unidad de las representaciones (*Vorstellungen*) de una conciencia, sino más bien con la representación (*Repräsentation*) sígnicamente mediada de los objetos intersubjetivamente válida, la cual puede alcanzarse en la dimensión pragmático interpretativa<sup>9</sup>. Dicha *Repräsentation* consiste para Peirce en una inferencia; y si se ha partido de que todo pensar se encuentra sígnicamente mediado, entonces también hay que agregar que *todas las acciones humanas* comportan un carácter lógico-inferencial.

Por otro lado, hemos aludido (aunque no desarrollado todavía) a la relevancia que Apel otorga a Peirce para la superación de una aporía interna característica de la filosofía kantiana. En efecto, Peirce defiende una teoría realista de los universales que permite despejar el “residuo” metafísico –todavía corriente en Kant– de la existencia de cosas en sí incognoscibles, las cuales se entienden ahora sólo como una ficción sin-sentido mediante la *máxima pragmática*<sup>10</sup>. En la filosofía peirceana se interpreta el sentido del “giro copernicano” como el pasaje de una visión nominalista a una realista de la realidad, con lo que instalarse en el camino trascendental señalado por Kant significa una problematización de la *validez* de toda experiencia posible: por ello el postulado de cosas incognoscibles tiene que ser definitivamente rechazado (cf. 1931-1958 8.15 y 5.452). Esta postura se halla complementada por una “metafísica evolucionista” que se articula en postulados hipotéticos falseables, si bien sus conceptos generales pueden mostrar validez objetiva *in the long run* en una comunidad sin límites definidos de los sujetos cognoscentes<sup>11</sup>. Con

9 Se ha hecho usual en Apel traducir el término “*representation*” utilizado por Peirce como *Repräsentation* (que guarda estricta correspondencia con la categoría de “terceridad”, es decir, con la relación triádica en la que se interpreta “algo como algo” en dependencia de la mediación simbólica y, por tanto, intersubjetiva) para distinguirlo de *Vorstellung* (como sentido propio del léxico kantiano).

10 “Consideremos qué efectos, que puedan tener presumiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra percepción. Entonces nuestra concepción de esos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto.” (Peirce 1878). Años más tarde, el filósofo y psicólogo William James hará suya esta proposición en los siguientes términos: “[p]ara lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos de un objeto, por consiguiente, necesitamos sólo considerar qué efectos concebibles de orden práctico puede implicar el objeto; qué sensaciones podemos esperar de él y qué reacciones habremos de preparar. Nuestra concepción de tales efectos, sean inmediatos o remotos, es, pues, para nosotros, todo nuestro concepto del objeto, si es que esta concepción tiene algún significado positivo” (1984 47).

11 Ello ocurre, según Peirce, de acuerdo a un “plan” estructurado en tres etapas: el “tijismo” (la concesión de un margen al azar (*chance*), sólo eliminable en la encarnación de la razón en los “hábitos” de la comunidad), el “sinejismo” (que muestra la validez objetiva de las generalizaciones inductivas *qua* idénticas a la continuidad en la evolución), y

ello queda señalado un aspecto concomitante a la transformación peirceana de Kant, en la medida en que los postulados científicos ya no quedan determinados por sus condiciones lógico-trascendentales, sino a través de un proceso inferencial *falibilista*. Es decir, los principios constitutivos de la experiencia, en el sentido de Kant, son interpretados como principios regulativos que, a su vez, pueden mostrarse en el tiempo como constitutivos.

Como crítica del sentido, para la filosofía peirceana el conocimiento depende de la posibilidad de formarnos una opinión (*representation, belief*) cuya validez excede el marco de la síntesis trascendental de la apercepción (Kant). Por tanto, el criterio de validación del significado (y de lo real) no puede ser sino el conocimiento posible, la *cognoscibilidad*:

[M]ás allá de todo conocimiento, y por oposición a éste, puede pensarse una realidad desconocida pero cognoscible; pero más allá de todo conocimiento posible, y también por oposición a éste, sólo está la auto-contradicción. Expresado brevemente: la *cognoscibilidad* (en el más amplio sentido) y el ser no sólo son metafísicamente lo mismo, sino que además son términos sinónimos. (Peirce 1931-1958 5.257; cf. Apel 1985 I 166-167; 1993: ap. 1.2.2; 1994 97-98)

La teoría de la realidad que se sigue de esta crítica del sentido se opone a todo realismo dogmático y metafísico, en la medida en que lo real aparece como aquello en lo que, *in the long run*, se convertirán nuestras informaciones y razonamientos. Como ha sido aludido y se ampliará seguidamente, dicha “confirmación” depende de la *ultimate opinion* de la *comunidad* ilimitada de interpretación, y no ya de la que alcanza con evidencia la conciencia solitaria.

Es importante insistir en que la teoría de la realidad peirceana no significa algo así como una demostración de la existencia de aquella, sino una clarificación del sentido. Por tanto, al menos en *este* aspecto, Peirce conecta con Heidegger y Wittgenstein en torno al llamado “escándalo” de la filosofía: dudar de la existencia de la realidad carece de sentido, ya que en tal cuestionamiento se la ha presupuesto. Apel se hará eco de la estructura fundamental de esta concepción, al diseñar su concepto de *autocontradicción performativa* en el marco de una reflexión trascendental sobre aquello que hemos presupuesto ya siempre al argumentar. Por lo pronto, se trata en definitiva de que la exigencia de una demostración de la existencia de la realidad se torna superflua, ya que ella viene resuelta por el principio de la cognoscibilidad. Y, por lo mismo, la diferenciación kantiana entre noúmeno y fenómeno queda superada en la distinción entre lo actualmente conocido y

---

el “agapismo” (que fundamenta el “*evolutionary love*” en la causa final del *summum bonum*). Acerca del “falsacionismo metodológico” en Peirce, véase Apel 1995 40ss.

lo infinitamente cognoscible. Esta teoría de la realidad enlaza en Peirce con una determinada teoría de la verdad que, Apel también incorporará críticamente en su programa de transformación. Nos referimos a que desde la filosofía peirceana la verdad queda también identificada con la posible validez intersubjetiva del conocimiento, la cual podría ser asegurada definitivamente por medio de la interpretación y la formación de consenso en la comunidad ilimitada de investigación.

### 3.3. Comunidad ilimitada y crítica del sentido

Los aspectos anteriormente destacados interesan en la medida en que se integran en, y a su vez muestran su dependencia del siguiente aspecto. A partir de la problematización del método idóneo para fijar una creencia que sosegara nuestras dudas y nos permitiera evitar tanto el relativismo como el escepticismo, Peirce concibió que la instancia adecuada a este respecto es aquella en la que “la conclusión última de cada hombre sería la misma” (cf. 1931-1958 5,384) si el debate se prolongara *in the long run* en el marco de una *comunidad* ilimitada. Ello quiere decir que, ateniéndose a las reglas normativamente vinculantes de dicha comunidad, y disponiendo del tiempo suficiente, sería posible alcanzar una *ultimate opinion* válida intersubjetivamente. En otras palabras, el consenso que se busca tiene que tener lugar en el marco de una comunidad sin límites definidos, a la que Peirce entiende como “principio regulativo” en el sentido de Kant. Si ello es correcto –como piensa Apel–, se advierte que el carácter peculiar de la transformación semiótica impulsada por Peirce consiste en sostener el interés por la problemática de las condiciones de posibilidad y de validez del conocimiento (Kant), si bien entendiendo a la vez como insuficiente que aquellas dependan de las capacidades y funciones de una (sola) conciencia trascendental y no del acuerdo intersubjetivo. De este modo se evidencia que el estudio de los límites de nuestra capacidad para conocer como crítica de la razón pura, adopta la forma de una *crítica del sentido* sógnicamente mediado.

El concepto clave que venimos destacando en la recepción apeliana de la filosofía de Peirce es el de *comunidad*. En efecto, éste consideraba que “el origen mismo del concepto de realidad muestra que ese concepto comporta ya la idea de *comunidad*, una comunidad sin límites definidos, pero capaz de propiciar un crecimiento positivo del conocimiento” (cf. 1931-1958: 5,311). Como superación del marco concienical de la filosofía moderna, Apel destaca que así se vislumbra la encarnación de la racionalidad en el sentido de un principio normativo e ideal, algo que la comunidad real finita no puede alcanzar si no distingue entre lo efectivamente conocido y lo cognoscible *in the long run*. De este modo, lo real (como también

la verdad) se convierte en el objeto de la *ultimate opinion*, no dada ciertamente aquí y ahora, sino en el progreso que es capaz de alcanzar la comunidad ilimitada.

Según Peirce, en tanto pragmático, los resultados del conocimiento no quedan enclaustrados en habilidades cognitivas y procedimentales de un sujeto particular, sino que se muestran en el establecimiento de *habits of action* públicos. La idealidad, en este sentido, consiste en la completa ordenación de dichos hábitos en la comunidad ilimitada como complemento del imperfecto orden de las leyes de la naturaleza. La idea de una *comunidad*<sup>12</sup> *de comunicación* o *semiótico-trascendental* permitirá a Apel articular muchos de los logros que hasta el momento hemos destacado por separado. Así, por ejemplo, la función signica triádica (la relación de los signos entre sí, con los objetos que designan y con sus usuarios) encarna en la “síntesis de la interpretación” posible, no ya para un *ego* trascendental, sino para una comunidad sin límites definidos. En el marco de ésta tendría ahora lugar la búsqueda del entendimiento (*Verständigung*) con los demás acerca de algo como algo y respecto de todo interés práctico.

El acuerdo que se persigue –esto lo reconoce Apel en la línea de Heidegger y Gadamer– tiene lugar fácticamente en el marco de procesos de interpretación dependientes de la posición histórica en la que nos encontramos, y en virtud de la significatividad previamente “abierta” del mundo. Pero –con Peirce y frente a Wittgenstein– dicho entendimiento aspira a un consenso ideal según condiciones normativas. En otras palabras, la realización material e histórica de la *intersubjetividad* sólo puede plantearse de modo normativamente vinculante al progreso en el conocimiento, si puede postular como criterio de validez del mismo el ideal de un *acuerdo intersubjetivo* futuro. Apel entenderá dicha articulación en términos de una dialéctica entre comunidad real e ideal de comunicación. Así se justificará su reconocimiento acerca de que “la comunidad que Peirce presupone debe ser también real como ‘comunidad de interpretación’ lingüísticamente comunicativa (y, por tanto, como

12 Hay que destacar al mismo tiempo que otra de las referencias significativas en la formación del concepto apeliano de comunidad es la de Josiah Royce, ya que “fue el primero que concibió una aplicación de la semiótica de Peirce en el campo de la filosofía social y de la hermenéutica histórica” (Apel 1994 325). Las fuente de referencia principal de Apel es Royce (2001). El modelo triádico de la comunicación social que explicita Royce, recuerda Apel –“A (que está por el presente), aclara a B (que está por el futuro), lo que C (el autor, o texto, que está por el pasado) quiere decir, o significar”–, puede aplicarse a toda tradición cultural, e incluso al proceso interno de autocomprensión. Así, por ejemplo: “yo (A), me (B) clarifico acerca de lo que yo mismo (C) he querido propiamente significar con un pensamiento” (Apel 1994 326).

condición de posibilidad de las llamadas *Geisteswissenschaften*”), con lo que “ésta es la diferencia entre la filosofía trascendental de la ‘conciencia pura’, y una filosofía que, aparte del *a priori* de la reflexión [...] reconoce también el *a priori* del conocimiento comprometido o de la mediación a través de la praxis real” (1997 53). La posibilidad del acuerdo acerca de algo como algo y, sobre todo, respecto del discurso con pretensión de validez, tornan superflua la concepción meramente descriptivista de la filosofía.

La idea del entendimiento posible en el marco de la comunidad de comunicación se concreta en el propósito de alcanzar una mediación (*Vermittlung*) entre teoría y *praxis* (como así también entre los “tipos” de racionalidad inherentes a cada una de ellas), y entre el acontecer del sentido y la reflexión sobre las condiciones de validez. Es decir, se trata de no arrojar al olvido (como según Apel sucede en Heidegger y Gadamer) la *quaestio iuris* planteada por Kant, pero tampoco perdurar en dicho camino admitiendo una cosa en sí por principio incognoscible, o buscando su esclarecimiento en un metafísico “reino de los fines”. Además, a partir de Peirce podría ponerse en cuestión como carente de sentido, en razón de la reserva falibilista y del meliorismo (o del progreso *in the long run*) en el acuerdo acerca del conocimiento y la verdad<sup>13</sup>, la diferenciación entre principios constitutivos y regulativos. Esta distinción sólo resulta válida si se parte de la concepción de que los resultados de la ciencia (junto con sus enunciados fundamentales acerca de la objetividad de la experiencia) y la realidad en la que se despliegan todos los procesos de investigación e interpretación, son un objeto para un sujeto (trascendental).

Si se tiene presente ello, entonces, hay que concluir que:

[L]a “*ultimate opinion*” de la “*indefinite Community of investigators*” constituye el “punto supremo” de la transformación peirceana de la “lógica trascendental” kantiana. En él convergen el postulado semiótico de la *unidad* supraindividual de la *interpretación* y el postulado de la lógica de la investigación, que consiste en una *confirmación experimental de la experiencia in the long run*. El sujeto cuasi-trascendental de esta unidad es la *comunidad* ilimitada de *experimentación* que es, a la vez, la *comunidad* ilimitada de *interpretación*. (Apel 1985 II 164-164)<sup>14</sup>

13 Apel siempre ha considerado que Peirce es el fundador de la teoría falibilista y de la teoría del consenso, las cuales, en su filosofía, se presentan *cooriginariamente*. Cf. Apel 1995 38ss.

14 Como puede entreverse, la última afirmación es a la vez la respuesta que la pragmática trascendental ofrece a la pregunta por el sujeto de las ciencias sociales y empíricas. Sin embargo, aquélla no pretende invalidar las pretensiones de objetividad de éstas, sino que muestra la viabilidad de indagar por los presupuestos del conocimiento objetivo mismo y del discurso de las ciencias. Y es que el “nuevo” sujeto “está constituido por

En esta línea se orienta la respuesta apeliana al problema de la intersubjetividad.

#### 4. Consideraciones finales

El programa de transformación de Apel se muestra en la actualidad como uno de los intentos más significativos de revalorización y reconfiguración de la tarea filosófica. Por entre las múltiples referencias que utiliza para dar cumplimiento a tal propósito, en este trabajo sólo hemos abordado reconstructivamente la concerniente a la recepción e integración de la “crítica del sentido” procedente de Wittgenstein y Peirce, y esto en la medida en que se adecuaba al planteamiento del problema inicial: el del sujeto de la interpretación de los signos, o el de la intersubjetividad. Nos interesa ahora presentar respecto de ello algunas observaciones críticas que, sin pretender impugnar la viabilidad del proyecto apeliano, lo matizan y contraponen a otras interpretaciones posibles.

En primer lugar, considerando ajustada y pertinente la comprensión que Apel realiza del “primer” Wittgenstein –guiada entre otras cosas por el viraje en el pensamiento del propio autor a partir de la *Philosophische Untersuchungen*–, y reconociendo a la vez que es correcto que la filosofía tardía de aquél colabora en la comprobación de la irrebasabilidad de la mediación lingüística (si bien ahora en tanto todo significado depende del *uso* cotidiano del lenguaje, y no de su formalización lógica), y en la posibilidad de fundar un nuevo paradigma de *prima philosophia* que excede el marco concienzual o mentalista de la filosofía precedente; a pesar de ello decimos que es preciso tener en cuenta lo siguiente: existe en el propio Wittgenstein base textual para mostrar una cierta tensión interna (es decir, que no sólo se explicita reconstructivamente desde un marco teórico diferente) que, paradójicamente, relativiza su metodología descriptivista (o, como dice Apel, su “criptobehaviorismo”).

Si bien es cierto que “nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje” (Wittgenstein 1988 §130), y “queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden” (*id.* §132), Wittgenstein también se valió de juegos de lenguaje simples e idealizados, modélicos, inventados a menudo *ad hoc*, para la comparación y la contrastación entre la multiplicidad de ellos. Su finalidad es bien clara: aunque no reemplazan al lenguaje ordinario,

[R]emueven algunas dificultades causadas en el entendimiento de alguien al pensar que había captado el uso exacto de una palabra habitual. Es por eso también que nuestro método no consiste sólo en

---

una *comunidad real de experimentación y de interpretación*, en el que se presupone al mismo tiempo, como *telos*, una *comunidad ilimitada, ideal*” (Apel 1985 II 188).



enumerar los usos efectivos de las palabras, sino más bien en inventar deliberadamente nuevos usos, algunos de ellos en razón de su aspecto absurdo. (Wittgenstein 1958 28)

La paradoja a la que nos referíamos radica, por tanto, en que a la par del programa filosófico descriptivo (Wittgenstein 1988 §109) y del hecho de que “*ordinary language is allright*” (*id.* 1958 28), “es como si Wittgenstein mismo hubiera palpado la incompatibilidad de su tesis, de que el lenguaje cotidiano es perfecto y sólo se debiera describir, con la necesidad de inventar nuevos juegos de lenguaje modelos para fines de comparación y para solución de dificultades condicionadas por el lenguaje” (Lenk 2005 33)<sup>15</sup>.

Como decíamos más arriba, el propio Apel reconoce que el pensador vienés se ocupó de construir modelos funcionales de distintos juegos de lenguaje para la descripción de uso lingüístico. Ahora bien, según venimos viendo, con esta indicación sólo se objetiva la limitación de toda empresa descriptivista, pero nada se dice de la tensión o antagonismo que en el propio Wittgenstein existe entre tal propósito y sus especulaciones teórico-prescriptivas. Ello no da lugar únicamente a una autocontradicción performativa (que de hecho constata Apel), sino que a la vez invita a reconstruir, en el marco de una transformación de la filosofía, dicha contraposición, permitiéndose considerarla un asunto con el que se encuentra todo discurso con pretensión de validarse intersubjetivamente.

En segundo lugar se ha llamado la atención sobre tres aspectos que conciernen a la recepción de Peirce que Apel realiza. Éste concibe la perspectiva de la consecución *in the long run* de (o aproximación a) la verdad como una consecuencia de la *ultimate opinion* de la comunidad de investigadores –si bien ampliando el sentido de ésta (pues es a la vez una comunidad de comunicación e interpretación de todos los seres con competencia comunicativa)–. Pero “en modo alguno funciona como instrumento metódico de fijación de creencias necesarias para la acción real actual. Hay que insistir en que, según Peirce, de la comunidad de investigación es metódicamente imposible obtener seguridad para nuestras creencias” (Bello 1989 53). Por tanto, de dicha instancia no podría obtenerse, como espera Apel al transformar recíprocamente a Peirce y Kant,

<sup>15</sup> En efecto, según Lenk, “la introducción de su terminología del ‘juego del lenguaje’ y del concepto de juego significan entonces una reforma del uso del lenguaje y destrozan su mero programa descriptivo. Por tanto, o esencialismo o innovación, esta es la disyuntiva. Wittgenstein elige abiertamente la segunda” (2005 41), pues “no se interesó, en verdad, por la descripción como tal, sino la valoró sólo como un medio para la solución de los problemas filosóficos” (*id.* 47-48); por lo que hay que concluir: “la teoría del lenguaje de Wittgenstein es ella misma también filosófico-constructiva” (*id.* 48).

una norma últimamente fundada que hiciera las veces de canon procedimental para la resolución de los conflictos.

En sintonía con la observación anterior, todavía hay que considerar que, si uno de los puntos de apoyo de la transformación apeliana es la ampliación dialógica de la racionalidad, o la comprensión de ésta en términos comunicativos, no se sigue que la integración de Peirce a aquel programa permita comprender que las condiciones trascendentales de la comunidad de comunicación (que el propio Peirce colabora a poner de manifiesto) sean, a la vez, fuente de normas de acción. Si ello es correcto, de tal modo la *ultimate opinion*, que Apel quisiera hacer valer como criterio o canon del proceso de entendimiento, no puede asimilarse a los rendimientos de la razón comunicativa, la cual “posibilita una orientación por pretensiones de validez, pero no da ninguna orientación de contenido determinado para la solución de tareas prácticas, no es informativa ni tampoco práctica” (Habermas 1998 66, 75ss. y 1996 37-58). Finalmente, la crítica más encendida respecto a la interpretación apeliana de Peirce ha sido formulada por Wellmer (1994), para quien la concepción del progreso científico como proceso de crítica ininterrumpida del lenguaje, que tiene como idea regulativa un consenso final, presupone un lenguaje último y “correcto” que pueda cancelar (o, al menos, neutralizar) todas las diferencias en la comprensión mutua. Pero de esta forma,

[U]na filosofía trascendental que esté depurada por la pragmática lingüística y que –al igual que la de Apel– aspire a “generalizar” el principio regulativo peirceano de un consenso infinito de la comunidad de investigadores hasta convertirlo en la idea de una comunidad ideal de comunicación, habrá de permanecer cautiva de una concepción objetivista del conocimiento y de la experiencia, debido a su incapacidad para darse cuenta de la ficción dialéctica que rodea a las presuposiciones idealizantes de la mutua comprensión lingüística. (Wellmer 1994 108-109)<sup>16</sup>

La “crítica del sentido” torna viable un programa de transformación semiótico-trascendental de la filosofía, uno tal que excede a aquella sin justipreciarla con indiferencia. Como resulta obvio, su resultado tiene que ser evaluado en consonancia con los objetivos que se propone: rescatar un sentido eminente de la tarea filosófica que se muestre como alternativa respecto de los diagnósticos relativistas y escépticos del pensamiento que ha de validarse inter-

<sup>16</sup> En suma, el peligro que advierte Wellmer es el de que “lo que hace que en Peirce se dé una transformación de la filosofía trascendental es el hecho de que, en su ‘punto culminante’, su filosofía habría erradicado sistemáticamente el carácter lingüístico de la razón, tan reivindicado frente a Kant por la hermenéutica trascendental” (1994 114). Para una respuesta de Apel a este respecto véase Blanco Fernández (2004) 251-270.

subjetivamente. A pesar de que su recepción de las filosofías de Wittgenstein y Peirce no está exenta de algunas limitaciones (las cuales aquí sólo pudimos presentar brevemente), la pragmática trascendental de Apel encuentra, en la integración de los giros lingüístico-pragmático-hermenéutico de la filosofía contemporánea, una fuente original para revitalizar un proyecto que, antes de toda promesa o especulación utópica, pone a la razón ante sí misma como tribunal (Kant). Sólo que ahora este enjuiciamiento se articula en las voces de una comunidad de comunicación que ya siempre tenemos que presuponer; incluso para las críticas y objeciones a tal pretensión.

### **Bibliografía**

Apel, K.-O. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1963.

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

Apel, K.-O. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Apel, K.-O. „Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie“ (Forum für Philosophie Bad Homburg (Hr.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989: 131-175.

Apel, K.-O. „Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?“, en Schnädelbach & Kell.

Apel, K.-O. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires: Almagesto, 1994.

Apel, K.-O. “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, 1995.

Apel, K.-O. *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor Dis, 1997.

Apel, K.-O. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatische Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Apel, K.-O. “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Anthropos* 183 (1999): 12-19.

Ayer, A. J. *El positivismo lógico*. México: FCE, 1990.

- Bello, G. "El pragmatismo americano", en: Camps, 1989.
- Blanco Fernández, D., *et. al. Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 2004.
- Bühler, K. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1934.
- Camps, V., ed. *Historia de la ética*, tomo III. Barcelona: Crítica, 1989.
- Carnap, R. *Filosofía y sintaxis lógica*. México: UNAM, 1988.
- Carnap, R. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en Ayer.
- Lenk, H. y Skarica, M. *Wittgenstein y el giro pragmático en la filosofía*. Córdoba: Del Copista, 2005.
- Lenk, H. "La teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein", en Lenk & Skarica.
- Habermas, J. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, 1996.
- Habermas, J. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.
- Morris, Ch. W. *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Morris, Ch. S. *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Mounce, H. O. *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1983.
- James, W. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Madrid: Orbis – Hispanoamérica, 1984.
- Peirce, Ch. "On a New List of Categories", en: *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences VIII (1867)*: 287-298.
- Peirce, Ch. *Collected Papers*, C. Hartshorne, *et. al.* Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958.
- Valdés, M. "Nombres y objetos en el Tractatus", *Diánoia. Anuario de Filosofía* 35 (1989): 29-42.

- Schnädelbach, H. & Kell, G. *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*. Hamburg, Junius Verlag, 1993.
- Wittgenstein, L. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1973.
- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. México: Crítica, 1988.
- Wellmer, A. “De la dialéctica entre modernidad y postmodernidad: crítica de la razón después de Adorno”, en *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid: Visor Dis, 1993: 51-112.
- Wellmer, A. *Ética y diálogo*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- Royce, J. *The Problem of Christianity*. Catholic University of America Press, 2001.
- Russell, “Introducción”, en Wittgenstein 1973: 11-28.