

La Semiótica trascendental como Filosofía primera en K. O. Apel

INTRODUCCION

¿Se puede hablar todavía de F.^a 1.^a? ¿Qué tiene que ver la F.^a 1.^a con la Metafísica y con la Teoría del conocimiento? ¿Aporta algo la Semiótica trascendental en la construcción de una F.^a 1.^a con relevancia para la Metafísica y la Teoría del conocimiento? ¿En qué consiste la Semiótica trascendental?

La F.^a 1.^a se ha entendido de distintas maneras, pero ha estado ligada tradicionalmente a la Metafísica, en cuanto todos los intentos de F.^a 1.^a tienen la pretensión de ciencia universal y fundamental, de saber constructivo, desde la filosofía de Aristóteles hasta la actual filosofía analítica, como es el caso de Ernst Tugendhat¹, quien tiene la pretensión, en la actualidad, de lograr un marco de F.^a 1.^a desde el ámbito de la filosofía analítico-lingüística.

Pero todos los intentos de F.^a 1.^a ¿no han sido arrumbados por las ciencias formales y empíricas, por la crítica del sentido de las proposiciones filosóficas, por los proyectos deconstructores, el pensamiento negativo y los irracionalismos (tan seductores)?

¿Se puede y se debe prestar oído todavía a aquellos que

1. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

plantean la posibilidad de un saber filosófico constructivo, universal y fundamental, un saber teórico?

¿No es ésto, de nuevo, «metafísica» (con sus connotaciones peyorativas)? ¿Y no será recomendable aplicar aquí el aserto de Th. W. Adorno² de que «no es la hora de la filosofía primera, sino la de una filosofía última»?

¿Cómo, pues, insistir todavía en la búsqueda de lo que parece imposible?

Si aceptáramos como solución definitiva la renuncia a tratar el problema (afirmando algo así como que es imposible desarrollar con éxito las melodías de la F.^a 1.^a —parafraseando ciertos términos habermasianos—), estaríamos sentenciando a la vez la imposibilidad de toda doctrina específicamente filosófica y, por tanto, también de una teoría filosófica del conocimiento.

Pero existe una intrínseca conexión entre F.^a 1.^a, Metafísica y Teoría del conocimiento, porque de la solución al problema de la F.^a 1.^a depende la posibilidad de la Metafísica y la especificidad filosófica de la teoría del conocimiento.

Es, pues, imprescindible afrontar el problema de la F.^a 1.^a para el desarrollo de una Metafísica y una Teoría del conocimiento, que quieran ser racionales, críticas y no dogmáticas.

Pues, mientras no se dé razón de tal posibilidad y de su especificidad como teoría filosófica, todo otro comienzo inmediato (sin más mediación y reflexión) es un comienzo dogmático, acrítico, por tanto, infundado, sin auténtica base racional.

Por consiguiente, hay que acometer la tarea de una F.^a 1.^a, capaz de construir un marco teórico lógico-real de argumentación intersubjetiva en el que sea posible concebir adecuadamente los problemas filosóficos.

2. *Sobre la metacritica de la teoria del conocimiento*, Caracas, Monte Avila, 1970, p. 55.

Así es precisamente como concibo la Metafísica³, cuya tarea prioritaria es la presentación de un marco teórico filosófico, en el que se inserte y se construya una teoría filosófica del conocimiento.

La Metafísica y la F.^a 1.^a, que es el modo de caracterizar la Metafísica, ha sufrido y gozado de un proceso de transformación. En el presente trabajo consideraremos la contribución de la Semiótica trascendental a dicha transformación.

La relevancia y actualidad de la Semiótica trascendental como F.^a 1.^a es una de las aportaciones fundamentales de la filosofía de K. O. Apel, cuya defensa de la transformación de la filosofía está encaminada a presentar un modelo de «discurso teórico»⁴, capaz de hacer frente a las críticas contemporáneas que superan o disuelven el filosofar.

Para que no quepa sospecha alguna de distorsión acerca de esta intelección de la filosofía de K. O. Apel, remito al artículo suyo que lleva el expresivo título: «Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia»⁵, en el que se dedica a «desarrollar la concepción sistemática de una semiótica trascendental como F.^a 1.^a»⁶.

Sin embargo, antes de pasar a la exposición de la Semiótica trascendental y su primacía sobre los demás paradigmas filosóficos, hemos de partir de la defensa de la teoría filosófica frente a las críticas contemporáneas del sentido de las proposiciones filosóficas, provenientes de dos grandes filósofos que están a la base de todo el pensamiento contemporáneo: Wittgenstein y Heidegger.

Y, por último, señalaremos algunas críticas de este modelo filosófico indicando posibles vías de superación.

3. Como he expuesto recientemente en un trabajo titulado «¿Metafísica, hoy? Acerca de una concepción transformada de metafísica», en: *Pensamiento*, octubre, 1982, Vol. 38, N.º 152, pp. 455-468.

4. K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 11.

5. En: *Integrale Linguistik*, Festschrift für H. Gipper, (Hrsg. von E. Bülow und P. Schmitter), Amsterdam/J. Benjamins B. V., 1979, pp. 101-138.

6. *Ibid.*, p. 101.

1. METAFISICA Y FILOSOFIA PRIMERA

1.1. *Wittgenstein y Heidegger frente a la Metafísica occidental*

La Metafísica occidental ha sido puesta en cuestión radical y paradigmáticamente por Heidegger y Wittgenstein, a partir de sus respectivas preguntas por el sentido del ser y por el sentido de las proposiciones filosóficas.

Se impone, pues, una *Sinnkritik*, cuya pregunta fundamental sería: ¿es posible (tiene sentido) la Metafísica como teoría? ¿O estamos ante el fin de la filosofía como saber teórico?.

Esta Crítica del sentido mostraría la falta de sentido del meta-lenguaje filosófico, por lo que alcanzaría de lleno también a la *Teoría* del conocimiento, pues también ésta pretende concebirse y construirse como «teoría».

Metafísica, F.^a 1.^a y Teoría (filosófica) del conocimiento correrían la misma suerte: carecerían de sentido, si nos atenemos a las conocidas críticas heideggeriana y wittgensteiniana.

Porque⁷ el pretendido objeto de la filosofía teórica es algo que «se muestra» o «lo previo-concomitante», pero nunca se trata de condiciones reales o transcendentales de las que quepa tratar teóricamente.

La filosofía consistirá en un «pensamiento» o en una «actividad», donde se abandona definitivamente el nivel *teórico*. Por lo tanto se ha podido afirmar que «la comprensión tradicional-metafísica de la filosofía como una ciencia teórica fundamental queda por principio superada»⁸.

1.2. «Compromisos metafísicos» y de Filosofía primera en Wittgenstein y Heidegger.

Frente a esta Crítica, hay que poner de manifiesto ciertos «compromisos metafísicos» (y/o de F.^a 1.^a), detectables en Wittgenstein y Heidegger.

7. Véase "Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik"; en: *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, pp. 225-275 (traducción castellana en: *Dianoia*, 1967, pp. 111-148).

8. *Ibid.*, p. 240 (tr. cast., p. 123).

El Wittgenstein del *Tractatus* está comprometido con la Ontología del Atomismo Lógico. Y en la Filosofía de la segunda época de este mismo autor es posible descubrir una tendencia «teórica» y «constructiva»⁹.

Heidegger, por su parte, expresa las dificultades que conlleva su pretensión de superar la Metafísica. La causa de tales dificultades radica en el propio lenguaje, ya que el lenguaje representativo es un elemento del que es casi imposible prescindir, como confiesa el propio Heidegger:

«Lo difícil se halla en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una de diversa manera, lenguas del pensamiento metafísico»¹⁰.

Así pues, en la común pretensión de superar la Metafísica como F.^a 1.^a son detectables dificultades que comprometen con la Metafísica, por cuanto el pensamiento y el lenguaje están, de por sí, impulsando la especulación y exigiendo una F.^a 1.^a.

1.3. «Pragmatismo» en los análisis de Wittgenstein y Heidegger.

Por otra parte, esta Crítica del lenguaje filosófico proviene de un cierto «pragmatismo», presente en los análisis wittgensteinianos de los juegos del lenguaje e incluso —aunque parcialmente— en la fenomenología hermenéutica del «ser-en-el-mundo» de Heidegger¹¹.

En el caso de Wittgenstein, su análisis del uso del lenguaje (llamado también «fenomenología descriptiva del uso del lenguaje») dice dejar todo como está¹², y sin embargo descalifica

9. Como incluso ha puesto de manifiesto entre nosotros, no sin caer en patentes contradicciones, J. LL. BLASCO, *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona, Ariel, 1973. Compárense, por ejemplo, las páginas 129, 168, 177-8 (nota 28), 109, 182..., en las que se habla tanto de “construcciones explicativas”, “ordenación sistemática” y “actividad teórica”, como de “asistematismo metódico”, ausencia de método para construir sistemas de enunciados explicativos del lenguaje, no lugar para “teoría” o “doctrina” filosófica...

10. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 72.

11. K.-O. APPEL, “Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn...”; en: *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, p. 267 (trad. cast., p. 143).

12. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen I*, § 124, Frankfurt, Suhrkamp, p. 83.

el juego especulativo-metafísico del lenguaje, porque éste no funciona en el contexto de la praxis vital.

A la base de esta Crítica hay un pragmatismo y una concepción instrumentalista del «uso del lenguaje»¹³. Esta concepción instrumentalista produjo, por una parte, una ampliación del ámbito de los usos del lenguaje (más allá de la función designativa); pero, por otra, colaboró a configurar un pragmatismo a-histórico, anti-especulativo y anti-reflexivo.

También los análisis heideggerianos concernientes al «por mor de qué» de la «cura» del «ser-ahí» parecen corresponder a una comprensión pragmatista (véase, por ejemplo, el § 17 de *Ser y Tiempo*)¹⁴, debido a que la precomprensión del mundo se fija en un horizonte pragmático. Por supuesto, la «Kehre» ha hecho variar esta dirección de modo radical.

La instancia pragmática que hemos descubierto en Wittgenstein y —aunque sólo parcialmente— también en Heidegger, está en el origen de la Crítica del lenguaje filosófico metafísico.

Pero no debería establecerse como canon crítico. Porque, si bien es cierto que no hay que limitarse a *un* uso del lenguaje (a lo cual contribuyó dicha Crítica), sin embargo ¿por qué se instaure como canónico este uso funcional e instrumental del lenguaje?

La interpretación instrumentalista de Wittgenstein es parcial y unilateral, porque no permite descubrir el sentido del lenguaje desde una de las necesidades fundamentales de la praxis humana: la necesidad de lograr un «horizonte de sentido» para los *verdaderos* fines y las *verdaderas* necesidades de la praxis¹⁵.

Porque además de la «función instrumental» hay en el hombre una «meta-necesidad» que exige tal «horizonte de sentido». Pues es realmente una auténtica necesidad del hombre abrirse a *verdaderas* necesidades y *verdaderos* fines, más allá de la

13. K.-O. APEL, "Wittgenstein und Heidegger...", pp. 268-9 (trad. cast. p. 144).

14. *Ibid.*, pp. 270-1 (trad. caste., pp. 145-6).

15. *Ibid.*, p. 269 (trad. caste., p. 145).

instrumentalidad de lo útil y superando lo que se nos *da* de hecho.

1.4. *Recuperación del logos filosófico.*

Por todo ello podemos afirmar: 1.º) que hay que restringir la validez de la crítica destructiva de la Metafísica como F.^a 1.^a; y 2.º) que hay que reforzar la «posición del logos común a la filosofía y a la ciencia»¹⁶, un logos que pretende verdad y validez, vinculación universal e intersubjetiva.

La superación de estas críticas (wittgensteiniana y heideggeriana) abre un camino hacia la recuperación del status teórico de la filosofía, hacia una F.^a 1.^a, que responda a estas exigencias de verdad, validez y también de auto-justificación¹⁷.

Estas exigencias propias de toda F.^a 1.^a (verdad, validez universal, intersubjetividad, auto-justificación...) podrán llevarse a cabo mediante la «autorreflexividad», que supera tanto el logos teórico-objetivo del «lenguaje de objetos» como también el «logos hermenéutico» (reivindicado por algunos como el último marco de referencia).

Esta reflexividad pone en juego una Filosofía trascendental, dialéctica y crítica del sentido, que ofrece un discurso filosófico sobre la forma lógico trascendental del lenguaje y del mundo, sin salirse fuera del lenguaje y del mundo¹⁸.

Esta interpretación del meta-lenguaje filosófico constituye una fructífera respuesta a la paradoja del *Tractatus*, a las veleidades heideggerianas y a las demás sospechas de falta de sentido del status teórico de la filosofía.

Por este camino trascendental, dialéctico y crítico del sentido, llegamos al último grado de la reflexión, legitimando así

16. *Ibid.*, p. 272 (trad. cast., p. 147).

17. "Lo que permite hablar de un concepto de Metafísica, a través de la historia, estriba en el carácter de su autofundamentalidad", según P. CERZO, "El fundamento de la Metafísica en Leibniz"; en: *Anales del Seminario de Metafísica I* (1966), pp. 75-105 (cita de p. 75). Esta exigencia de auto-justificación es puesta de manifiesto en el ámbito de la filosofía analítica, como ha hecho recientemente E. TUGENDHAT, o. c., pp. 13 y ss.

18. K.-O. APEL, "Wittgenstein und Heidegger...", pp. 247-8 (trad. cast. pp. 128-9).

la F.^a 1.^a, que no se resigna a sucumbir, puesto que es una exigencia y necesidad del hombre, y cuya primordial tarea —según K.-O. Apel¹⁹— sería la integración superadora de lo que se ha llamado el «olvido del ser» y el «olvido del logos», en un discurso teórico filosófico, fundamental y universal.

2. PARADIGMAS DE FILOSOFIA PRIMERA

2.1. *Punto de partida y rasgos de la Semiótica trascendental.*

La Semiótica trascendental parte de la tesis de que la función signica o semiosis tiene una estructura triádica o triarumental, como expresan las siguientes palabras de Ch. S. Peirce:

«Un signo o representación es algo que representa algo para alguien en algún respecto...»²⁰.

Los tres elementos de la relación signica son el signo mismo, el objeto denotado (o el significado) y el intérprete del signo. Esta relación triádica del signo fue tomada por Ch. W. Morris como punto de partida de su obra *Foundations of the Theory of Signs*²¹, base de una Semiótica tridimensional, pero de distinto signo a la aquí propuesta —como se verá a continuación—.

Pues la aquí propuesta toma el esquema de Peirce-Morris como punto de partida, pero asumido desde una *reflexión trascendental*. Porque, en primer lugar, la relación triádica del signo constituye un elemento básico mínimo de todo conocimiento intersubjetivamente válido, debido a que su referencia objetiva tiene que estar mediada por el significado (intersubjetivamente válido) del signo lingüístico. Y, en segundo lugar, porque todo argumento es interpretable como signo triádico; y los argumentos constituyen la condición de posi-

19. Ibid., pp. 273 y ss. (trad. caste., pp. 147-8).

20. Ch. S. PEIRCE, *Collected Papers*, vol. II, § 228, Cambridge, Harvard University Press, 1960, (2.^a ed.).

21. Ch. W. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, University Press, 1938.

bilidad de los pensamientos intersubjetivamente válidos, más allá de los cuales ya no puede ir el pensamiento reflexivo. Porque incluso el pensamiento solitario (el «callado diálogo del alma consigo misma» de Platón) tiene que participar de la estructura de la argumentación pública²².

Por consiguiente, el punto de partida de la Semiótica trascendental es la *estructura semiótica* del conocimiento y de la argumentación.

Y el punto principal de esta Semiótica trascendental, a diferencia de la de Ch. W. Morris, es el siguiente: dado que nuestro saber de objetos está mediado por la relación signica, ésta no puede ser tematizada filosóficamente (de modo adecuado) como un «objeto semántico», sino como una «condición de posibilidad» de la descripción e interpretación de algo²³.

La concepción de R. Carnap de la función (cuasi-transcendental —dirá K.-O. Apel—) de un «semantical framework», en su famoso artículo «Empirism, Semantics, and Ontology»²⁴, no refuta, sino que puede servir para confirmar nuestro punto de vista.

Ya sabemos que, desde la perspectiva de la Semántica constructiva en el sentido de R. Carnap y A. Tarski, se podría argumentar diciendo que la función signica y lingüística de un «semantical framework» puede convertirse en objeto de la referencia semántica de un meta-lenguaje y así sucesivamente hasta el infinito.

Sin embargo, este argumento, en vez de refutar, confirma —según K.-O. Apel— su propia posición²⁵. Porque hace ver que la *actual* función lingüística, en tanto que mediación de la interpretación y representación (intersubjetivamente válida) de

22. K.-O. APEL, "Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia" (= TS), p. 103.

23. Ibid., p. 106.

24. En: Revue Internationale de Philosophie, 4 (1950), pp. 20-40; reimpresso con ciertas modificaciones en *Meaning and Necessity*, Chicago University Press, 1956, pp. 205-221 (trad. cast. en: *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1974, vol. 2, pp. 400-419).

25. K.-O. APEL, "TS", pp. 106-7.

objetos, no puede ser objetivada en principio. De ahí resulta que la *función signica* o lingüística *qua* función semántica de referencia es *condición transcendental* de posibilidad del saber mediado por signos, antes que posible objeto de la función semántica de referencia.

La postura de Carnap y sus seguidores puede ayudar a confirmar esta perspectiva apeliiana, en cuanto que la función de la filosofía consiste en construir lenguajes ideales o *sistemas semánticos* como posibles marcos del lenguaje científico. Y tales marcos o sistemas prescriben la «forma del fenómeno», la forma de la manifestación del mundo, en la medida en que éste puede convertirse en objeto de descripción (intersubjetivamente válida). Por consiguiente, puede afirmarse —según Apel²⁶— que esta Semántica constructiva, en la línea de R. Carnap, elabora marcos «cuasi-transcendentales».

Esta «interpretación transcendental» de la dimensión *sin-táctico-semántica* de la semiosis tiene que ampliarse a la dimensión *pragmática*, dimensión integradora de toda la función signica.

También aquí hemos de adjudicar una *función transcendental*, pero en este caso *a nosotros mismos*, en la medida en que hacemos saber las pretensiones de verdad y validez, conectadas a proposiciones, argumentos, sistemas lingüísticos, que pueden ser confirmados, refutados o discutidos por todo miembro (virtual) de la comunidad ilimitada de argumentación²⁷.

Por consiguiente, estamos asumiendo el rol del sujeto transcendental del conocimiento. Esto es patente por el hecho de que podemos hacer explícitas nuestras pretensiones de validez mediante expresiones *performativas*. Lo cual indica que nos es posible conocer la función signica *actual* como condición de posibilidad del pensamiento, aunque no pueda ser objetiva en el sentido de la referencia semántica²⁸.

Por lo tanto, tenemos un saber semiótico-transcendental

26. *Ibid.*, p. 107.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 108.

sobre la función sígnica actual, que puede ser concebido como la transformación proposicional del saber reflexivo, el cual se expresa mediante las partes performativas y auto-referenciales de los actos de habla²⁹.

Esto exige un paradigma de filosofía que deje de estar orientado por la función de la representación de las proposiciones y se oriente por la «doble estructura» «proposicional-performativa»³⁰ del lenguaje humano.

Este reemplazo de paradigmas es esbozado por J. Habermas en su trabajo «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz»³¹. Pero —como ha señalado acertadamente K.-O. Apel³²— no se han sacado las consecuencias de tal relevo de paradigma. Todavía hoy es válido ese juicio, a pesar del continuo desarrollo de tal paradigma de racionalidad comunicativa, como puede comprobarse en el último libro de J. Habermas³³, donde su desarrollo es todavía fragmentario.

Tal paradigma filosófico, más en la dirección apeliana que habermasiana (que en este aspecto es mucho más ambigua), lo constituye la Semiótica trascendental. En él el saber reflexivo adquiere la forma de proposiciones *auto-referenciales* y con pretensión universal de verdad y validez.

29. Ibid., pp. 108-9.

30. Ibid., p. 109, nota 4.

31. Publicado en el libro de J. HABERMAS y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 101-141.

32. K.-O. APEL, "TS", p. 109, nota 4.

33. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2 Bde. Además de la ambigüedad latente en Habermas (detectable por ejemplo ya en "Was heisst Universalpragmatik?", en *Sprachpragmatik und Philosophie*, hrsg. K.-O. Apel, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, especialmente pp. 198-204) y del carácter fragmentario, hay que preguntarse radicalmente si este autor ha cambiado de postura respecto a "Vorbereitende Bemerkungen...", si se ha producido una ruptura con su trayectoria dialéctica, si ya no es posible seguir el camino de *Erkenntnis und Interesse*. Y si todo ello significa realmente una autodisolución de la "gran filosofía" (¿nuevo chivo expiatorio como antes la "metafísica"?), debido a que el paradigma de la racionalidad comunicativa sólo puede dar fruto en el marco de las ciencias sociales... ¿Es, entonces, verdad que el destino del filósofo es convertirse en sociólogo? (Vid. M. JIMENEZ, "La trayectoria intelectual de Jürgen Habermas", Prólogo a *Sobre Nietzsche y otros ensayos* de Jürgen HABERMAS, Madrid, Tecnos, 1982, especialmente pp. 11-13).

Se podría objetar que el discurso auto-referencial conduce a antinomias semánticas; pero cabría responder que ni B. Russell (en su teoría semántica de los tipos), ni A. Tarski (en su teoría semántica de los metalenguajes) pudieron evitar la utilización de un meta-lenguaje especial, que no puede ordenarse en la infinita jerarquía de tipos y metalenguajes. De ahí que Apel considere el no reconocimiento de la «auto-referencialidad» y de la «auto-reflexión» como una «falacia abstractiva»³⁴. Y, además, supone rechazar la aportación de la reflexión transcendental, la cual pone de manifiesto las *condiciones subjetivo-intersubjetivas de posibilidad*, frente a la alternativa rival consistente en el «convencionalismo» que hay a la base de los sistemas lingüísticos («semantical frameworks»). ¿Pero es que las convenciones están exentas de condiciones subjetivo-intersubjetivas de posibilidad?³⁵.

Las consecuencias que se extraen de lo expuesto son las siguientes: 1.ª) que la Semiótica transcendental toma como *punto de partida* la relación signica o semiosis, la cual es triádica o tridimensional; 2.ª) que este punto de partida es asumido desde la *reflexión transcendental*, la cual, concibe tal estructura triádica como la condición de posibilidad de todo conocimiento y argumento.

Tridimensionalidad semiótica y transcendentalidad son los rasgos básicos, a diferencia de otras interpretaciones como las de Morris y Carnap, que hacen posible un nuevo marco de discurso filosófico teórico, universal y constructivo: la Semiótica transcendental.

2.2. *Reconstrucción de los tipos de Filosofía primera y prioridad de la Semiótica transcendental.*

Hemos tomado la función o semiosis como «mediación necesaria» de toda interpretación del mundo y, por tanto, como «condición de posibilidad» de todo saber de la realidad. Tomando este punto de partida se pueden reconstruir tres tipos

34. K.-O. APEL, "TS", p. 109.

35. *Ibid.*, p. 110.

de filosofía, según se considere —para determinar el tema prioritario— el aspecto semántico, el sintáctico y el pragmático o los tres aspectos (semántico, sintáctico y pragmático) de la relación signica.

Es fácil asimilar estos tres tipos señalados de filosofía a los grandes paradigmas habidos en la Historia de la Filosofía ³⁶:

1.º) La *Metafísica* general u *Ontología*, en el sentido aristotélico, la cual considera el ente tal como es designado por nombres propios y conceptos genéricos.

2.º) La *Filosofía trascendental de la conciencia* o *Crítica de la razón*, en el sentido de Kant, la cual considera el ente en cuanto objeto para el sujeto trascendental o conciencia trascendental, pero sin considerar el lenguaje o la función signica como condición trascendental de posibilidad.

3.º) La *Semiótica trascendental*, que considera el ente como posible objeto de la interpretación del mundo mediada por signos; considera la relación signica total, integral, en sus tres dimensiones: estudia la *transcendentalidad* en su *tridimensionalidad semiótica*.

Sin embargo, la Semiótica trascendental no se presenta como un paradigma más, sino que tiene la pretensión de constituirse en «síntesis» superadora de los otros paradigmas, anteriores y contemporáneos. Aquí «paradigma» tiene un sentido distinto al kuhniano y más cercano al hegeliano, en cuanto implica una cierta idea de progreso racional en la historia y un orden jerárquico de los diversos niveles de la reflexión crítica ³⁷.

Atendiendo a este sentido de «paradigma», se comprenderá que intente ser superior a los otros paradigmas. Esta superioridad de la Semiótica trascendental se muestra ya en el hecho mismo de que, desde ella y su punto de partida, es posible lograr una tipología de marcos de F.^o 1.^o.

36. Ibid., p. 113.

37. Ibid., pp. 114 y 115.

Mediante un proceso abstractivo que prescindiera de algún aspecto de la función signica o semiosis, podemos derivar diversos tipos de paradigmas filosóficos:

1. La Metafísica ontológica, que trata del aspecto semántico.
2. El Semioticismo, centrado en los signos.
3. El Idealismo subjetivo, que considera el aspecto semántico.
4. La Onto-semántica trata tanto el aspecto semántico como el sintáctico.
5. La Filosofía trascendental de la conciencia aborda también dos aspectos, pero en su caso se trata del semántico y del pragmático.
6. El Idealismo semiótico estaría centrado en los aspectos sintáctico y pragmático.
7. La Semiótica trascendental toma en consideración los tres: semántico, sintáctico y pragmático.

Si este proceso abstractivo, por el que se derivan estos paradigmas parciales y unilaterales (que son todos, excepto el séptimo), no está bajo control de la reflexión trascendental, se convierte en «falacia abstractiva» o «reductiva».

La Semiótica trascendental supera todas las unilateralidades producidas por las falacias abstractivas y reductivas, dado que su punto de partida es la estructura integral e irreductible de la función signica o semiosis.

Así muestra ya, en principio, su «superioridad sistemática» a todos los otros paradigmas, puesto que la reflexión trascendental acerca del punto de partida sirve de criterio para descubrir las insuficiencias del resto de paradigmas.

Veamos a continuación la prioridad de la Semiótica trascendental, en concreto frente a las «Filosofías del ser» (Ontologías), a la «Filosofía de la conciencia» y frente a sus rivales actuales, especialmente el Semanticismo y la Onto-semántica.

2.3. *Prioridad respecto a las filosofías del ser (Ontologías).*

La Semiótica trascendental dice ser superior a la Metafísica general u Ontología en sentido aristotélico, porque ésta

parece hacer abstracción de dos dimensiones del esquema semiótico. No es que las anule, sino que las relega en función de la primacía del problema ontológico.

Pero se enfrenta también con otras *ontologías* más recientes, especialmente con las derivadas del pensamiento de Hegel, de Marx y de Heidegger. Las tres tienen en común, frente a la Ontología clásica, que son ontologías que se ocupan del *ser histórico*, de la historia, incluido el ser humano y su conciencia.

En general, podemos adelantar que la Semiótica trascendental se enfrenta con tales filosofías, porque no tienen en cuenta debidamente el *status transcendental* de las pretensiones de verdad y validez, las exigencias teóricas y prácticas, de los *sujetos* de la historia.

Además, en tales filosofías hay una definición insuficiente de la historia, ya que ésta no puede ser totalmente objetivada y explicada nomológicamente, ni puede ser abandonada, sin más, a su «destino».

Para tratar filosóficamente, de modo adecuado, la historia, hay que tener en cuenta, no se pueden excluir, las exigencias transcendentales de verdad y validez en la historia. Porque una adecuada Filosofía del ser y de la historia no tiene por qué estar en contradicción, de suyo, con una Filosofía trascendental, que considere como seres reales a los sujetos humanos del conocimiento y de la acción; sujetos pertenecientes a la historia real, a pesar de su *status transcendental* como portadores de exigencias de verdad y validez ³⁸.

La Semiótica trascendental es, justamente, un tipo de filosofía que une *transcendentalidad e historia*. Esto supone conservar un elemento nuclear del intento hegeliano: la mediación entre Idealismo trascendental y Ontología de la historia. Aunque corregido en un triple aspecto: 1.º) en cuanto que ahora se concibe como mediación entre Idealismo y Materialismo. 2.º) en cuanto la anticipación de la verdad se ha transfor-

38. Ibid., pp. 125-6.

mado en un postulado semiótico-transcendental; y 3.º) en cuanto se hace patente una nueva mediación entre teoría y praxis ³⁹.

También hay que superar la *Ontología del ser histórico* que se ha cultivado a partir de Marx, especialmente bajo los auspicios de Engels y Lenin. Supone una regresión a una forma prekantiana de filosofía, debido a su objetivismo cientista. Pero el proyecto de Marx ha conducido también a una *Filosofía crítica de la praxis*, a una mediación dialéctica entre teoría y praxis de la humanidad, incluso respecto al futuro desconocido. Esta filosofía práctica es parte configurante de la situación mundial actual a la que aludiremos más tarde, en cuanto funciona como pieza del sistema de integración en los países del Este ⁴⁰.

El último gran intento de «filosofía del ser» es el de Martín Heidegger. Pero esta filosofía de la «historia del ser» y del «destino del ser» no puede resolver, ni tematizar adecuadamente, los problemas normativos de las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva, ni en el ámbito teórico de la razón, ni en el práctico ⁴¹. Porque esta filosofía ha pretendido sustituir la «subjetividad» («Subjektivität») y la autonomía de la razón humana por un pensar «atento», «devoto» («andächtiges» Denken), que se justifica por su «Zugehörigkeit» o «Hörigkeit» al destino del ser.

No se puede negar la gran aportación que hizo Heidegger al poner de manifiesto los «acontecimientos de sentido» que se sustraen al manejo científico-técnico y que tienen una «función de descubrimiento del mundo», de «des-ocultamiento» o «manifestación del sentido», como condición de posibilidad de la verdad y falsedad de las proposiciones ⁴².

Esta perspectiva heideggeriana podrá ser desarrollada con mayor precisión y método (que en el propio Heidegger) en la «parte hermenéutica» de la Semiótica transcendental.

39. Ibid., pp. 128-9.

40. Ibid., p. 130.

41. Ibid., p. 132.

42. M. HEIDEGGER, *Zur Sprache des Denkens*, Tübingen, Mohr, 1969, pp. 76-77.

Sin embargo, esta tesis heideggeriana de la historia y destino del ser puede convertirse fácilmente en un tipo de filosofía muy preocupante por sus fatales consecuencias. Pues este tipo de pensamiento, junto con otras corrientes, por ejemplo, la de M. Foucault (que considera la autonomía teórica y práctica del sujeto como «ilusión burguesa»), colabora a menospreciar e incluso a considerar obsoleta la idea del sujeto humano y sus pretensiones teóricas y prácticas de verdad y validez⁴³.

No menos grave es, por añadidura, que a tal tipo de filosofía vaya ligada la eliminación de la responsabilidad solidaria del hombre por la historia y en la historia.

Frente a esta provocación de la filosofía del ser de Heidegger y las tendencias estructurales radicales, la Semiótica trascendental constituye una alternativa, a fin de que la pretendida superación de la Filosofía del sujeto trascendental no suponga una disolución de la «sujetividad», del sujeto mismo, en estructuras anónimas.

2.4. *Prioridad respecto a la Filosofía trascendental de la conciencia.*

La Filosofía trascendental tiene la primacía, por su parte, entre las otras filosofías de la conciencia (idealismo subjetivo, empirismo) y constituye el segundo gran paradigma en la Historia de la Filosofía.

Pero desde la Semiótica trascendental hay que hacer algunas reservas a esta filosofía, respecto a su pretensión de conservar y superar las funciones de la ontología. En concreto, los núcleos problemáticos serían los siguientes: la distinción entre fenómeno y noúmeno y el status ontológico del sujeto trascendental.

Algunos han pensado que Kant no fue totalmente fiel a su planteamiento crítico al presuponer la cosa-en-sí incognoscible,

43. K.-O. APPEL, "TS", pp. 132-3.

que afecta causalmente los sentidos. Porque con ello se estaría acogiendo a un elemento de la ontología pre-kantiana: la función causal de las cosas-en-sí como causas ontológico-metafísicas.

A esta aporía kantiana habría que añadir la necesaria revisión de la cuestión acerca del ser del sujeto transcendental o de la conciencia y sus funciones.

Estos problemas, que —según Apel⁴⁴— no pueden ser resueltos satisfactoriamente en el marco del sistema kantiano, podrán recibir una respuesta más adecuada en este nuevo marco filosófico.

2.5. Prioridad respecto a la filosofía rival contemporánea, especialmente el Semanticismo y la Onto-semántica.

La Semiótica transcendental ha de probar su prioridad también con respecto a sus rivales actuales (Semioticismo, Semanticismo y Onto-semántica).

Éstos constituyen niveles provisionales del tercer gran paradigma, debido a que se basan en «falacias abstractivas» con respecto a la comprensión integral de la semiosis, ofrecida por la reflexión transcendental, en concreto y principalmente respecto de la dimensión pragmática⁴⁵.

Un caso extremo sería el Semioticismo, el cual tendría como objeto prioritario los signos. Esta postura corresponde a algunas propuestas del joven Peirce, en las que el mundo entero parece disolverse en procesos semióticos⁴⁶.

El «Semanticismo constructivo» de R. Carnap se acercaría a este extremo, en la medida en que no reconoce ni problemas ontológicos, ni epistemológico-transcendentales, pues todos ellos podrían ser reducidos a problemas empíricos⁴⁷.

En el Semanticismo y la Onto-semántica el sujeto del co-

44. Ibid., p. 124.

45. Ibid., p. 122.

46. Ch. S. PEIRCE, *Collected Papers*, §§ 285 y 313.

47. K.-O. APEL, "TS", p. 116.

nocimiento y de la interpretación de los signos ha quedado inmerso en la forma lingüística, la cual delimita el mundo de lo posible. El caso paradigmático es el *Tractatus*, pero en formas diversas aparece en todos los semanticismos.

Por este camino se prescinde del sujeto y de la auto-reflexión trascendentales, de las condiciones subjetivo-intersubjetivas de la interpretación del mundo mediada por signos.

El desarrollo de la Onto-semántica goza de gran preponderancia. Pues aunque artículos como el de Ulises Moulines, «Ontosemántica de las teorías»⁴⁸ se limitan a un ámbito restringido, la onto-semántica puede abarcar —según K.-O. Apel⁴⁹— el semanticismo de Carnap, el concepto de «relatividad ontológica» de Quine e incluso el concepto de «límites del sentido» de Strawson.

Esta orientación sintáctico-semántica de la filosofía cae en «falacia abstractiva» y «reductiva» respecto de la dimensión pragmática. Porque, incluso en el caso de que esta última sea incorporada, ello se efectúa únicamente en perspectiva empirista, psicológica o sociológica, sin relevancia filosófica, pues se la considera algo «externo».

En resumen, la Semiótica trascendental tiene prioridad sobre el Semanticismo y la Onto-semántica, porque: 1.º éstas se basan en «falacias abstractivas» respecto al *esquema tridimensional* semiótico; y 2.º porque por otra parte, prescinden del *nivel trascendental* del sujeto y de la reflexión.

Por tanto, es superior a los enfoques ontosemánticos, porque éstos no dan cuenta de la trascendentalidad, ni de su íntegra tridimensionalidad semiótica; justamente los dos rasgos que constituyen el objeto específicamente filosófico de la Semiótica trascendental.

48. En: Teorema, X/1 (1980), pp. 25-42.

49. K.-O. APEL, "TS", p. 117

2.6. Prioridad de la Semiótica trascendental en la cruz del presente histórico: como marco filosófico que supere la constelación ideológica entre el Este y el Oeste.

La situación mundial en la que nos encontramos tiene su raíz en la disolución del sistema hegeliano, en la degeneración de la mediación teórico-especulativa de teoría y praxis⁵⁰. El sistema hegeliano, o bien ha sido desintegrado, o bien ha sido reducido a una integración de la que está ausente la libertad.

Por una parte, la desintegración ha conducido a un «sistema ideológico complementario» de positivismo o cientismo-tecnicismo sin razón práctica y existencialismo irracional (u otros tipos de irracionalismo) en la praxis privada, en las decisiones y valoraciones. Este sistema occidental oscila, pues, entre el cientismo y los irracionalismos; y constituye actualmente la constelación ideológica de la sociedad burguesa.

Por otra parte, el marxismo, ya sea en su forma del «Diamat» o como «Filosofía de la praxis», se enfrenta especialmente con los aspectos prácticos del sistema ideológico de Occidente. Pero el marxismo se ha convertido, de hecho, en los países del Este en el equivalente dogmático del sistema complementario de Occidente, en cuanto se ha establecido como un sistema de integración teórico-práctico en dichos países.

Esta constelación ideológica global entre Este y Oeste en el siglo XX ha conducido a un «dilema filosófico»⁵¹, consistente en la alternativa entre el sistema complementario de Occidente y el sistema de integración del Este.

Pero esta situación es dilemática, porque implica una alternativa entre: 1.º) libertad personal y ciencia libre, pero sin compromiso intersubjetivo con normas éticas, valores y fines; y 2.º) una mediación institucionalizada y fijada dogmáticamente entre teoría y praxis, pero sin oportunidad de mediación basada en la libre decisión de la conciencia individual.

Ante este dilema la Semiótica trascendental abre un ca-

50. *Ibid.*, p. 129.

51. *Ibid.*, p. 131.

mino de solución. En concreto, la parte denominada Pragmática trascendental nos permite superar el «solipsismo metódico» de la Filosofía tradicional de la conciencia^{51bis} y ofrece una fundamentación última normativa de la vinculación y obligación intersubjetiva⁵². Porque es posible esbozar una filosofía trascendental, dialéctica y no dogmática, que ofrezca una mediación entre teoría y praxis sin renunciar a la libertad, bajo el presupuesto del postulado de la «comunidad ideal de comunicación», que anticipamos contrafácticamente en todo auténtico argumento.

La Semiótica trascendental pretende ser ese marco teórico, en el que 1.º) se supera el hiato entre teoría y praxis, pero en el ámbito de la libertad; y 2.º) se recupera el sujeto del conocimiento y de la praxis como instancia intersubjetiva del conocimiento verdadero y de la responsabilidad solidaria en la historia⁵³.

3. ESTRUCTURA DE LA SEMIOTICA TRANSCENDENTAL.

¿Hay realmente una estructuración de la Semiótica trascendental?. ¿Tiene «partes»? ¿O, más bien, se trata de dimensiones, perspectivas, momentos, denominaciones...?

La versión más elaborada de la misma, que es la de Apel, parece dividirla en dos «partes»: Pragmática trascendental

51bis) "Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", en: *Transformation der Philosophie* (= T. Ph.), Bd. 2, pp. 178-219; y "Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften", en: T. Ph., Bd. 2, pp. 220-263.

52. "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", en: *Sprachpragmatik und Philosophie*, (Hrsg.), 1976, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 10-173; "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", en: T. Ph., Ba. 2, pp. 358-435; "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en: P. KANELLOPULOS (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, 1980.

53. Acerca de la necesidad y urgencia de elaborar en este marco filosófico una ética de la responsabilidad solidaria, véase el reciente trabajo de A. CORTINA, "Pragmática trascendental y responsabilidad solidaria en Apel", en: *Estudios filosóficos*, n.º 87, Vol. XXXI (1982), pp. 321-336. Igualmente de la misma autora: "Fundamentar la moral", en *Iglesia viva*, n.º 102 (1982), pp. 605-630.

y Hermenéutica trascendental; no obstante también se entienden éstas como momentos y modos de concebir la primera. En cualquier caso, difícilmente encontraremos de modo explícito una aclaración sistemática de tal estructuración, sea en partes, dimensiones o momentos.

Sin embargo, es posible comprender por qué se adoptan diversas denominaciones tales como «Semiótica», «Pragmática», «Hermenéutica»... Ello se debe a que esta filosofía es fruto de un proceso de transformación de filosofías ya dadas o en proceso, y de ahí que, según la perspectiva que se esté considerando, se determine la propia filosofía de un modo u otro. Pero, además, es posible descubrir una *estructura* que se configura entre los dos polos de atracción más importantes: la Pragmática, que ostenta la primacía dentro de la Semiótica y que exige la tematización del sujeto; y la Hermenéutica, que supera el objetivismo y posibilita el tratamiento del sujeto en cuanto tal.

Ahora bien, esta división en partes, aspectos, momentos o perspectivas no es suficiente para determinar la *especificidad de la estructura teórica* de la *Semiótica trascendental*. Y esto se patentiza en todas las denominaciones usadas, a las que siempre se añade el calificativo «trascendental».

Así pues, la *trascendentalidad*, determinada aquí semióticamente, a nivel de la dimensión pragmática y a nivel hermenéutico, posibilita un marco de F.^a 1.^a (de *logos trascendental*), en el cual cabe desarrollar una teoría filosófica del conocimiento.

4. ALGUNAS CRITICAS A LA SEMIOTICA TRANSCENDENTAL.

Comenzaré resaltando dos elementos positivos de esta filosofía: 1.º) es capaz de construir un *marco teórico* de argumentación intersubjetiva y, por tanto, posibilita un proceso racional que supera el dogmatismo; 2.º) proporciona un camino hacia la *fundamentación última*, intento común a toda meta-

física y F.^a 1.^a, pero también a toda teoría filosófica del conocimiento ⁵⁴.

Pero, a pesar de estas valoraciones positivas, quiero dejar constancia de algunas graves deficiencias:

1.^a) Llama la atención que en los momentos más fundamentales se recurra preferentemente, por no decir exclusivamente, a la Pragmática, a la que se adjudica la primacía.

¿Quiere esto decir que los niveles sintáctico y semántico de la Semiótica no tienen nada que aportar? ¿Que el trabajo sintáctico-semántico está ya acabado y completo mediante sus propios métodos y que no necesita de aportación alguna?

¿Tiene, entonces, razón H. Albert ⁵⁵, cuando reprocha a esta interpretación «transcendentalista» que no es más que una manía de ver por todas partes condiciones transcendentales, pero que este proceder no aporta nada al estudio y resolución de los auténticos problemas?

Sin duda, hace falta un tratamiento explícito del nivel sintáctico semántico, lógico-real ⁵⁶, del que no ha dado cuenta esta Semiótica centrada en la Pragmática.

2.^a) También está ausente el nivel ontológico. Al menos, no hay un tratamiento explícito. Habría que recoger esta dimensión y estructurarla ⁵⁷.

3.^a) De ahí que la transcendentalidad —y ésta es otra deficiencia— reciba sólo una determinación parcial, la semiótica, pero no la «sistemática» ⁵⁸.

5.^a) Por último, en esta filosofía parece que no se supere el planteamiento denominado «fundamentalista», en cuanto

54. Tal intento de fundamentación última filosófica no ignora los graves problemas que se le plantean; véase al respecto el artículo de K.-O. AKEL, "Das Problem einer philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", en *Sprache und Erkenntnis*, (Hrsg.) B. Kanitschneider, Innsbruck, 1976, pp. 55-82.

55. *Transzendente Träumereien*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1975, pp. 84 ss.

56. Entiéndase esta expresión tal como es concebida en el ya citado trabajo "¿Metafísica, hoy? Acerca de una concepción transformada de la metafísica".

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

que el proceso de fundamentación, propio de toda F.^a 1.^a, es unilateral, aquí desde el lado o dimensión pragmática.

Pero sólo un enfoque «coherencial»⁵⁹ podrá ofrecer una vía teórica de auténtica y fructífera superación.

JESUS CONILL SANCHO

⁵⁹. Ibid.