

¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado? (¿Existencialismo, platonismo o pragmática trascendental del lenguaje?) ·

La pregunta planteada en el título de mi ensayo se remonta a un tema de la así llamada filosofía de la existencia; pero en ella no se aborda primariamente un problema «existencial».

Si estuviese interesado primordialmente en un problema «existencial» la pregunta planteada en el título tendría que rezar, más bien, así: «¿Es la muerte una condición de posibilidad de la *significatividad-de-la-vida (Lebens-Bedeutsamkeit)* o del *sentido-de-la-vida (Lebens-Sinn)*?». En este caso, la pregunta podría ser explicitada del modo siguiente: como sea que estamos en relación con los *significados* comprensibles de las *palabras* de nuestros lenguajes, la *significatividad*, relevante para mí, que puedo extraer de las *palabras en tanto palabras* en el contexto del mundo de la vida, ¿no es dependiente del hecho de que mi vida es finita, de que mis posibilidades para la concreta *donación-de-sentido (Sinn-gebung)* a todo aquello que puedo experimentar como relevante están co-determinadas ya siempre por la posibilidad irrebalsable de mi muerte?

Primordialmente en relación con esta cuestión «existencial» —así parece— ha intentado mostrar Simone de Beauvoir en su mag-

* Título original: 'Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?', en RIEDEL/MITTELSTRASS (eds.): *Vernünftiges Denken, Festschr. f. Kamlah*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1978, 407-419; también en EDELING (eds.): *Der Tod in der Moderne*, Königstein i. Ts., Hain, 1979 (N.T.).

· Con la publicación de este trabajo K.-O. Apel, inédito en español, *Estudios Filosóficos* —que ya en el número anterior le dedicó un estudio— quiere unirse de modo directo a los homenajes que se le están tributando con motivo de su 70 cumpleaños.

nífica e impactante novela *Todos los hombres son mortales*¹, que un ficticio inmortal no está capacitado para extraer del mundo ningún *sentido-de-la vida*; más exactamente, que éste, precisamente a medida que realiza su inmortalidad en el curso de la historia, tiene que perder el *interés* por el mundo vital de los hombres mortales, y, junto a esto, también la capacidad para la comunicación auténtica con ellos, a pesar de que conserve la competencia lingüística.

Sin embargo, ya en la lectura de la novela de S. de Beauvoir, es preciso plantear, en disposición de filósofo meticoloso, la siguiente pregunta: el protagonista de la novela, este ficticio inmortal —un tal Graf Foska que, en el siglo XIV, en el contexto de la defensa de su residencia Carmona en Italia, tomó un elixir de la inmortalidad— ¿no tendría que perder también, en el curso de los siglos, la capacidad para la *comprensión de los significados de las palabras del lenguaje humano*? ¿Y no tendría que perder, junto con esto, también la comprensión, que está mediada lingüísticamente, de la diferencia entre mortalidad e inmortalidad (finitud e infinitud) y, así, finalmente, también la conciencia de su inmortalidad, para él tan funesta?

En este lugar hemos de estar alerta para no errar en el adecuado paso del pensar ficticio-novelesco al filosófico: con la pérdida de la conciencia de inmortalidad el protagonista no recobraría algo así como el estado de la inocencia humana y la capacidad infantil de aprendizaje —tal y como, según G. B. Vico, debería ser posible para la historia de la cultura humana por medio de un «ricorso», tras la época final de la «barbarie de la reflexión». En efecto, condición previa para un «ricorso» semejante, en el caso de Foska, sería que, junto con la conciencia de su inmortalidad, que está mediada con el significado, el protagonista pudiese perder también la inmortalidad misma. Y esto se opone, sin embargo, a la presuposición de la novela. Con otras palabras: el «ser para la muerte» («Sein zum Tode»), que constituye a toda vida humana desde el nacimiento y que es factor condicionante de la *significatividad posible de la vida* y, simultáneamente, también de los significados posibles de las palabras de las diferentes lenguas, esta finitud de la existencia humana, no podría ser restituida por el protagonista de la novela con la pérdida de su conciencia de inmortalidad. Por consiguiente, lo que éste perdería mediante la

1 Simone de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels* (Paris 1946).

pérdida de la conciencia de inmortalidad, mediada por el significado, no sería sólo la funesta conciencia de su inmortalidad, que lo había *separado* cada vez más de todos sus prójimos, sino que con ello, perdería a la vez, y ante todo, también la facultad de *comprensión del significado*, la cual lo había *ligado* —por lo menos en la novela— hasta el último momento de forma trágica con los hombres que, a diferencia de él, son mortales. Ahora bien, el motivo de ello sería el siguiente: también la *comprensión del significado*, mediada lingüísticamente, que coloca al protagonista de la novela en disposición de comprender su inmortalidad y, bajo esta circunstancia, de lamentar que ya no puede extraer del mundo humano de la vida ninguna *significatividad existencial*, se funda, finalmente, en aquella *finitud de la existencia* que el protagonista compartió una vez en su juventud con todos los hombres. Tan sólo en la pérdida de la comprensión del significado y con ello, por supuesto, también la de la conciencia de inmortalidad, alcanzaría a realizarse aquello que la novela tendría tal vez que sugerir, pero que no puede describir con sus medios: que si prescindimos de la presuposición de la finitud, del ser para la muerte, se desmorona también la idea de una autoconciencia y conciencia del mundo, mediadas por el significado.

Que no hay para nosotros ningún enlace comunicativo pensable con seres inmortales es ya una presuposición central del mito cristiano; pues su paradójica genialidad, que se diferencia tanto de los mitos paganos como del puro monoteísmo de los judíos y de los mahometanos, reside en el hecho de que el Dios supramundano deviene hombre para, participando en el destino de la finitud, reconciliar a los hombres con El. Pero la participación en la finitud humana está presupuesta, no sólo en la participación existencial en el destino humano, sino también en el pensamiento conceptual como tal. En el sentido de nuestra interpretación filosófica de la novela de S. de Beauvoir esto quiere decir: no sólo toda «significatividad» del mundo de la vida, que está mediada por intereses, desaparece para mí simultáneamente con la estructura «cura» («Sorge»), es decir, con el «pre-ser-se» («sich-vorweg-sein») del hombre finito, que puede «precursar» (vorlaufen) ** su muerte como posibilidad propia e irremediablemente suya y, desde ella, volverse hacia el mundo como

** Con la traducción del término «vorlaufen» por «precursar» seguimos la propuesta de José Gaos en su versión castellana de *Sein und Zeit*, frente a la alternativa

situación comprensible; junto con esta condición de posibilidad de la *significatividad* existencial desaparecen también la condición «existenciaria» de posibilidad de los *significados* lingüísticamente articulables, la de los significados conceptuales y también, por tanto, la de conceptos como no-finitud, infinitud o eternidad. También éstos presuponen para su constitución la perspectiva de la comprensión y la existencia de un ser finito. Brevemente: la finitud o el «ser para la muerte» es una condición *cuasi-trascendental*, s.c. *existenciaria* de posibilidad de la comprensión del ser en un sentido preontológico-cotidiano y ontológico-filosófico.

He aclarado con esto la pregunta planteada en el título de mi ensayo en la línea de una tesis fundamental del libro de Martin Heidegger *El Ser y El tiempo* (*Sein und Zeit*). Quisiera mencionarla en lo sucesivo como la *tesis de la finitud*. Sólo con esta aclaración —me parece— se convierte la pregunta en un desafío a la filosofía y, así, en objeto de discusión crítica. Pues, si bien podría tomarse como *psicológicamente* plausible el hecho de que alguien que sabe que está condenado eternamente a la vida no podría extraer para sí del mundo vital humano ningún *sentido*, es decir, ninguna *significatividad existencial*, me parece, sin embargo, que es incompatible con la tradición filosófica el que el hecho (Faktum) contingente de que todo hombre tiene que morir deba ser condición de posibilidad para la comprensión *ontológica* del significado o, de otro modo, una presuposición *cuasi-trascendental* para la *validez, objetiva a priori, de los conceptos universales*. Aún incluso con referencia a la validez objetiva de conceptos válidos empírico-universalmente resulta extraña la tesis que le atribuye un «subjetivo» condicionamiento por la finitud de la existencia humana; pues el significado de éstos es en su calidad de intemporal por antonomasia y válido para todos los hombres, la presuposición de la pretensión de verdad, asimismo intemporal e intersubjetivamente válida, de los juicios (lingüísticamente formulados).

terminológica a esta traducción, a saber, la de «correr al encuentro», que podría dar lugar a malentendidos en la interpretación de la obra heideggeriana. V. Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo* (F.C.E., 1982) p. 7; nos ajustamos también a la versión de José Gaos al distinguir, más adelante, entre «existencial» (existenziell) y «existenciario» (existenzial), término éste último que podría caracterizar a la analítica realizada por Heidegger y a las estructuras ontológicas del Da-sein investigadas en *El Ser y el Tiempo* (N.T.)

I

Sería natural ahora, en el presente estado de la cuestión, recurrir a la diferenciación entre «context of discovery» y «context of justification» surgida del fallo psicologista de la lógica y considerar la *tesis de la finitud* de Heidegger, con el resto de las pretensiones de la así llamada filosofía existencial, como exclusivamente relevante para la *génesis psicológica del significado*. Y, frente a esto último, se podría buscar la *condición de posibilidad de la validez universal e intersubjetiva del significado-de-las-palabras, definible conceptualmente* (¡y de las expresiones verdaderas posibilitadas por ella!) más bien en un ámbito extra-temporal (ausserzeitlich) y extra-real (ausserreal) de *objetiva validez-del-sentido*. Con ello habríamos movilizado, como antítesis de la *tesis heideggeriana de la finitud*, a la *tradición platónica* de la filosofía occidental, en la medida en que ésta alcanza, si estoy en lo cierto, al ya tardío K. Popper, pasando por Bolzano, Frege y el primer Husserl, y, de este modo, habríamos puesto de manifiesto con toda propiedad la magnitud de nuestra cuestión.

Antes, sin embargo, de entrar en el gigantismo de la «philosophia perennis», sean anticipadas algunas observaciones para precisar la *tesis de la finitud*.

No me parece trivial recordar que el Platón histórico es no sólo el padre de la doctrina del lugar extra-temporal y extra-real de los significados «eternos» e ideales y de la verdad «eterna» del «logos», sino, además, el antípoda de la filosofía de la existencia en cuanto a la valoración de la relevancia existencial de la muerte. En Platón no sólo es separada la validez objetiva del conocimiento de las ideas con respecto a las condiciones finito-corporales de las percepciones humanas, sino que, más aún, se asocia la posibilidad fáctico-psicológica del descubrimiento de las ideas, y de su relación con la capacidad subjetiva de la «anamnesis», a la preexistencia incorpórea del alma.

Es por eso por lo que el «ser para la muerte» corporal puede ser considerado en el «Fedón», no sólo como irrelevante para la constitución de las Ideas (del contenido del significado), sino, abiertamente, como obstáculo fundamental para la contemplación pura de éstas y, en suma, como cautividad provisional del alma inmortal, que está capacitada para la contemplación de las ideas, en la cárcel del cuerpo

mortal. La muerte no es, de acuerdo con esto, condición de posibilidad de toda comprensión del significado, como lo es en Heidegger en la forma de «inminencia amenazante» («drohender Bevorstand»); es más bien, precisamente como muerte ya no inminente, sino sobrevenida como deseable liberación del estatuto de la finitud corpórea, la condición ideal fáctico-psicológica del conocimiento de las Ideas —en cierto modo, en el sentido de un post-existencial «context of discovery». Y, en esa medida, no constituye, por lo menos para los filósofos, ningún motivo de temor ante el no-ser. En el platonismo cristiano esta valoración de la muerte, junto con la doctrina de la inmortalidad del alma, ha permanecido obligatoriamente y representa, incluso, la alternativa «existencial» a la afirmación de la finitud por parte de la filosofía de la existencia.

Me gustaría, sin embargo, admitir ahora que en la argumentación de los representantes modernos de la doctrina («platónica») del lugar extra-temporal y extra-real de los significados ideales y de la verdad del «logos», fundamentada en ellos, no posee un rol el platonismo psicológico o existencial esbozado. Tal vez, hasta se podría suponer que los platónicos modernos —debido a la distinción, para ellos determinante, entre «context of discovery», gnoseo-psicológico, y «context of justification», gnoseo-lógico—, aceptarían la posición de J. P. Sartre y S. de Beauvoir en lo que concierne a la valoración existencial de la muerte y, no obstante, perseverarían en la presuposición de las condiciones extra-temporales y extra-reales de la validez del significado y de la verdad. Es indiferente cómo lo abordemos; una propuesta de solución de este tipo sería en todo caso incompatible con la *tesis de la finitud* de Heidegger. A lo sumo podría suministrar el presupuesto para una nueva puntualización respecto a la tesis de la finitud y, con ello, también de la cuestión planteada por nosotros.

También Heidegger asegura que su tesis no prejuzga nada con respecto a la superación existencial de la conciencia de la muerte, y tampoco con respecto a la esperanza, metafísica o teológicamente fundada, de una «vida tras la muerte», aún cuando la estructura «existenciaria» del «ser para la muerte» tendría ante todo que ser aceptada fenomenológicamente como relación con la «posibilidad irrebasable» de nuestro «ser-en-el mundo». De este modo, también Heidegger evita la problemática «psicológica» de la valoración personal de la muerte, y de la valoración personal, relacionada con ésta,

de la significatividad de la vida, por irrelevante para su planteamiento «ontológico-fundamental». Heidegger no trata la pregunta acerca de qué pueda ser determinado *empírico-psicológicamente* en la valoración de la muerte como *motivo* de la concesión de sentido a la vida (*lebensinngabung*) o de la evaluación de la vida. Para él se trata más bien de la pregunta de si, y en qué medida, la *finitud de la existencia* tiene que ser presupuesta para que en el mundo pueda ser «significativo» para nosotros algo «como algo». De hecho, a mi me parece que la pregunta heideggeriana por las condiciones («existenciales») de posibilidad de la «significatividad» (en el sentido de la «comprensión preontológica del ser) y también, al mismo tiempo, por las condiciones de posibilidad de los significados lingüísticamente articulables, no es reductible a un planteamiento psicológico en el sentido del fallo psicologista de la lógica moderna, así como tampoco la pregunta del Husserl tardío (radicalizada en Heidegger) acerca de las condiciones noético-noemáticas de las unidades ideales de significado que son pensables para nosotros. Dicho de otro modo, la pregunta no se ve afectada por la disyunción analítica entre «context of discovery» y «context of justification». Se trata aquí, en mi opinión, más bien de un aspecto parcial del planteamiento trascendental de Kant, aspecto que, como pregunta por las *condiciones necesarias de la constitución-del-sentido*, no fue distinguido todavía en la cuestión kantiana acerca de las condiciones de constitución de la validez objetiva con respecto a la pregunta por las *condiciones necesarias de la validez intersubjetiva de la verdad y del sentido*.

En el sentido de esta exigible distinción es, en mi opinión, perfectamente posible indicar condiciones *subjetivo-existenciales* como presuposiciones necesarias de la *comprensibilidad* de los significados, condiciones que es preciso distinguir nítidamente tanto de los *motivos empírico-psicológicos* como de las *condiciones necesarias de la validez intersubjetiva del sentido* (que no podrían ser, de ningún modo, de naturaleza subjetivo-existencial). Dignos de mención serían aquí, por ejemplo, la «unidad sintética de la apercepción», supuesta por Kant, *qua* unidad cognitiva de la conciencia *de cada cual* (*jemeinigen*) del objeto y de la autoconciencia; y además —sobrepasando la filosofía trascendental de la conciencia— el *apriori corporal* (oculto en el apriori kantiano de la «sensibilidad pura») como condición de posibilidad de los puntos de vista o perspectivas de la comprensión, el apriori de los *intereses rectores del conocimiento*, como condiciones internas de

posibilidad del sentido del planteamiento de cuestiones científicas, etcétera. En este contexto del problema, aquí sólo insuficientemente indicado, de las presuposiciones *existenciarías* (o gnoseoantropológicas —en el sentido de una contingencia pre-empírica—) de la constitución de un mundo *comprensible* de experiencia habría que incluir, en mi opinión, también al *apriori de la finitud de cada cual* (de la muerte para mí inminente) como *condición de posibilidad de la constitución de la significatividad-del-mundo comprensible para nosotros y lingüísticamente articulable*.

Con la distinción entre dos aspectos del planteamiento trascendental, entre la pregunta por las condiciones de posibilidad de la constitución de la comprensibilidad del significado y la pregunta por las condiciones de posibilidad, tanto de la validez intersubjetiva del significado (definible conceptualmente) como de la verdad de los juicios, fundamentada en aquella, se ha insinuado, sin embargo, la posibilidad de una posición filosófica que difiere, no sólo de la del platonismo logicista moderno, sino también de la de Heidegger. En efecto, me parece que la ontología fundamental o existenciaría de «El Ser y el Tiempo» responde ciertamente a la pregunta, omitida por el logicismo platónico, por la *constitución subjetivo-existenciaría* de la «significatividad» comprensible y, en esa medida, también de los significados lingüísticamente articulables, pero no a la pregunta por los *fundamentos (Gründen) de la posibilidad del significado intersubjetivamente válido*. (Esto se hace patente en la famosa teoría de Heidegger de la verdad *qua* desvelamiento, mediante la cual, según su propia confesión posterior, fue descubierta una precondition, constitutiva del sentido, de la verdad y falsedad posibles, y no más bien la constitución de la verdad misma ². Creo que es preciso concluir de aquí para nuestro problema que la *tesis de la finitud* de Heidegger no puede servir todavía de respuesta completa a la pregunta por las condiciones trascendentales de posibilidad del significado. El ser para la muerte, es decir, para el no-ser, como posibilidad irrebalsable de nuestra existencia, podría ser muy acertadamente una presuposición para nosotros —también, por ejemplo, de la comprensibilidad de «es» y «no es», a pesar de la explicación de la cópula «es» y del jutor «no» en la semántica perteneciente a la lógica formal. Sin embargo, con esto no

2 Cf. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969) pp. 76 y ss. Acerca de esto K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie* (Frankfurt a.M., 1973) tomo I, introducción p. 425 (Trad. cast. *La transformación de la filosofía* (Taurus, Madrid 1982).

se responde todavía a la pregunta por los *fundamentos de la posibilidad de la validez, que es intersubjetiva e independiente del tiempo, del significado lingüísticamente articulado* —validez que es presupuesta en toda argumentación discursiva. ¿Pero se tiene, o más bien, se puede recurrir, con el fin de responder a esta pregunta, a un ámbito extra-temporal y extra-real del ser, separado por tanto, del sujeto del comprender?

Quisiera responder negativamente a esta última cuestión y atribuir la solución platónica a la pregunta por la validez, recurrente en la historia de la filosofía, a una falacia abstractiva. Me parece que la estructura de esta falacia se manifiesta con claridad en el argumento siguiente, que se encuentra, por ejemplo, en Tomás de Aquino y en Bolzano: se parte del planteamiento, en mi opinión adecuado y central para la pregunta por la validez, de que el sentido y la verdad posibles de una expresión teórica son válidos independientemente de si la expresión es proferida de hecho en un momento cualquiera del tiempo. Desde esta consideración se llega seguidamente a la tesis metafísica de que el sentido y la verdad de una oración existen independientemente del hecho de que *haya o no algo así como el conocimiento humano y sus formulaciones lingüísticas*. Creo que en esta conclusión (rebasamiento de la tesis de la independencia) yace una falacia abstractiva que históricamente (por ejemplo, en Tomás de Aquino o Bolzano) se patentiza en el hecho de que, en abstracción completa de la existencia humana, se supone aún al «*intellectus divinus*» como sujeto de las Ideas de las verdades eternas. (Max Scheler se percató tan claramente de este presupuesto de la concepción platónica de la verdad y del significado, que derivó de la presuposición inexcusable de la existencia de la verdad una prueba específica de la existencia de Dios).

Más extraña resulta la falacia abstractiva si —como ocurre en la moderna lógica del lenguaje— se toma distancia expresa con respecto a presuposiciones teológico-metafísicas y, no obstante, bajo abstracción completa de la así llamada «dimensión pragmática» de la interpretación de los signos por medio de un sujeto capaz de comprensión, se pretende alcanzar un concepto (extensional y, eventualmente, incluso intensional) del significado de los signos y de la verdad oracional, que sea relevante ontológicamente y puramente semántico. Exactamente esto sucede si, de acuerdo con la ya mencionada distinción entre «context of discovery» y «context of justifica-

tion», se explica la así llamada dimensión «pragmática» del lenguaje como un tema que es relevante meramente desde un punto de vista empírico-psicológico y del cual se puede hacer abstracción en una teoría filosófica de la verdad o del significado. Del hecho, relevante técnicamente, de que en la lógica de los sistemas posibles de oraciones, semánticamente interpretados, se puede hacer abstracción de la cuestión de si, y dado el caso, cómo, son usados estos sistemas por los hombres, se concluye ahora que conceptos como significado («reference» y «meaning») y verdad podrían ser explicitados en su sentido *independientemente de si hay en general una dimensión pragmática del uso del lenguaje* (por ejemplo, la «referencia» del signo como el mentar algo como algo de un modo deíctico). Justamente esta falacia abstractiva se expresa implícitamente en la circunstancia de que se crea poder contestar a la pregunta por las condiciones normativamente obligatorias (es decir, no empíricas, socialpsicológicas) de la posibilidad de los significados científicamente válidos, e incluso de la de las preguntas y de los así llamados «estados objetivos de la cuestión», por medio del recurso a una esfera, por principio desgajada del sujeto, del «espíritu objetivo», como ocurre por ejemplo en una «epistemology without a knowing subject»³.

Pero si la solución platónica a la pregunta por la validez se basa en una falacia abstractiva y la ontología existencial de Heidegger sólo puede extraer condiciones necesarias de la comprensibilidad subjetiva de significados, ¿qué solución se puede ofrecer para el problema de la validez intersubjetiva e independiente del tiempo? De acuerdo con nuestras reflexiones hasta aquí realizadas, la solución tiene que satisfacer manifiestamente las dos condiciones siguientes:

1. Para evitar la falacia abstractiva bosquejada tiene que, en primer lugar, hacer intervenir al *sujeto de la comprensión de los significados* (es decir, como respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad del significado, tiene que atenerse al principio kantiano de la *filosofía trascendental*, que no es susceptible de ser reducido a una *semántica lógica de oraciones o sistemas de oraciones*).

2. Pero la solución, por otro lado, ha de tomar en consideración al *motivo* del platonismo continuamente renovado; lo que significa que no puede reducir la *validez intersubjetiva e independiente del tiempo*

3 Cf. K. R. Popper, *Objektive Knowledge* (Oxford 1972) ch. 3 y 4 (Trad. cast., *Conocimiento objetivo* [Tecnos, Madrid 1982]).

(y la verdad de las expresiones, que se fundan en ella) a una condición «existenciaria» que —como por ejemplo, el «ser para la muerte» o el «ser-corporal» *qua* condiciones de posibilidad de las perspectivas-de-sentido— tiene su origen en la diversificación (*Vereinzelung*) subjetiva y en la disolución (*Verendlichung*) temporal del individuo humano, origen que no trasciende en ningún modo.

Estas dos exigencias, opuestas polarmente la una a la otra, sugieren a mi juicio la siguiente pregunta: ¿Hay una instancia unitaria, en el sentido de las condiciones de posibilidad del significado, que, por un lado, esté enraizada existencialmente en cada sujeto particular, finito y corporal, de comprensión y, sin embargo, por otro lado, trascienda de forma necesaria como condición de posibilidad de la validez intersubjetiva del sentido, toda particularización subjetiva y toda disolución?

En mi opinión, es preciso responder afirmativamente a esta pregunta. La instancia buscada es el lenguaje humano. Este debería ser considerado, como *a priori* lingüístico unitario, tanto bajo el aspecto de las *condiciones existenciales de posibilidad de la constitución-del-significado*, como desde el de las *condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva*, no reductibles *lógico-semánticamente*. La disciplina filosófica que hay que postular para este fin debería denominarse, en mi opinión, «pragmática trascendental del lenguaje». Ella debería de estar en disposición de reconciliar la tesis de la finitud de Heidegger con las fundadas aspiraciones de la doctrina platónica de las ideas, que estaba todavía concebida prelingüísticamente:

II

Para la realización de semejante programa sólo puedo ofrecer aquí algunas indicaciones fragmentarias que se refieren directamente a la *tesis de la finitud*, que es objeto de cuestión:

1. Es notorio (y esto sobrepasa las presuposiciones hasta ahora introducidas en la discusión) que ya la *comprensibilidad para mí de los*

so en el *Principio de la Incommensurabilidad*). A favor del enraizamiento del lenguaje en la finitud de la existencia humana habla también la relación interna entre el *apriori del lenguaje* y el *apriori corporal*. (Los ángeles, según la doctrina de Tomás de Aquino y Dante Alighieri, no necesitarían el lenguaje).

3. No obstante, de la *finitud*, de la *dependencia corporal* y de la consecuente *diversidad* de las lenguas posibles, no se sigue, de ningún modo, que la posibilidad, que está supuesta en toda argumentación discursiva, de una validez intersubjetiva de los significados y de la verdad del discurso humano, dependiente del significado, validez que es independiente del tiempo, tenga que ser limitada por principio o, más aún, que pueda serlo en el sentido de un relativismo lingüístico. Es preciso añadir que la doctrina del relativismo de los «semantical frameworks», o de los paradigmas de juegos de lenguaje, puede presentarse actualmente como argumento a favor de la dependencia total de las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva, incluso, con respecto a la finitud de la existencia humana. Esta difundida sugestión contradice, empero, por de pronto, la circunstancia de que en nosotros, los hombres, está presupuesta por principio, en el sentido de la «competencia comunicativa», la posibilidad de la traducción equivalente de unas lenguas a otras y que, en correspondencia con esta presuposición, hemos desarrollado con cierto éxito un lenguaje conceptual internacional de la ciencia y también de la filosofía desde Platón. Se podría objetar en el plano de este lenguaje conceptual puede ser nuevamente confirmado el principio de la «indeterminabilidad» de la traducción (Quine), en cierto modo como estigma de la finitud.

Frente a ello, sin embargo, cabe a su vez oponerse de dos modos:

a) El principio quineano de la «indeterminabilidad» necesaria de toda *traducción fáctica* no contradice al cuasi-principio kantiano de la *traducibilidad*, considerado como una «idea regulativa» necesaria de la comunicación interlingüística.

b) Pese a toda *diversidad lingüística e indeterminabilidad de la traducción*, nosotros estamos, ya ahora, en disposición de entendernos precisamente sobre esta problemática en conceptos filosóficos y de plantear, por ejemplo, la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva del significado. Si aceptásemos la tesis de la dependencia total de la *validez* del significado con respecto a la finitud, incurriríamos en una antinomia pragmática, a saber: tendríamos que contradecir esa tesis *in actu* mediante la *pretensión de validez* de su propia afirmación.

4. De todo esto resulta que los hombres estamos remitidos, ya siempre, en el *apriori del lenguaje*, a un principio de la constitución del significado que, por un lado, está condicionado por nuestra finitud y sellado para siempre por ella, pero que, por otro, ha sometido, ya siempre, nuestra constitución finita del significado a un principio regulativo que nos obliga a trascender nuestra finitud y, con ello, la diversificación de la individuación. El *principio trascendental del lenguaje* no nos permite, ciertamente, retrotraer la validez de los significados comprensibles a un ámbito extra-real del ser, y simultáneamente con esto, desarraigarla de su condicionamiento constitutivo por parte de la finitud existencial. Esto es válido, incluso, para el concepto matemático de lo infinito y para los conceptos ontológicos del «es» y del «no». Pero el principio del lenguaje nos obliga a unir, desde el comienzo, nuestra comprensión de la significatividad-del-mundo con una pretensión de validez que, por principio, no puede ser resuelta por ninguna comunidad finita de comunicación en un lapso finito de tiempo. Con otras palabras: el *sujeto trascendental* de la comprensión del *significado válido intersubjetivamente*, que es preciso postular, no deja tras de sí a la finitud de la existencia individual humana; pues la validez intersubjetiva del significado no tiene otro contenido que el de la significatividad del mundo de la vida, articulada lingüísticamente, de los hombres finitos. Pero al mismo tiempo es cierto que el sujeto trascendental de la validez intersubjetiva del significado no podría estar representado suficientemente por sujeto finito alguno, ni por un individuo, ni por una comunidad lingüística determinada, ni siquiera por la especie humana. La pretensión de verdad de nuestras expresiones nos obliga a postular, como sujeto trascendental de la comprensión intersubjetivamente válida del sig-

nificado, en una pragmática trascendental del lenguaje, una comunidad ilimitada de *comunicación de seres finitos*. (Sólo en ella podría ser interpretado suficientemente el significado de los signos —como piensa Ch. S. Peirce— y alcanzada la verdad por medio de la formación del consenso) ⁴.

KARL-OTTO APEL

(TRADUCCION DE LUIS SAEZ RUEDA

Departamento de Filosofía,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Granada)

⁴ Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie* (Frankfurt a. M. 1973). II, segunda parte, y del mismo, *Der Denkweg von Ch. S. Peirce*, Frankfurt a M., 1975. También del mismo (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt a. M., 1976).