

¿ES LA MUERTE UNA CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA SIGNIFICACIÓN? ¹

KARL-OTTO APEL

RESUMEN

El trabajo comienza discutiendo la "tesis de la finitud" de Martin Heidegger, según la cual la finitud humana es una condición cuasi trascendental de la posibilidad de la comprensión. Se señala tanto la insuficiencia de esa tesis como la de su contraria ofrecida por la tradición platónica, que propone un ámbito extra real para las condiciones de posibilidad de la validez de las significaciones lingüísticas. Para conciliar ambas tesis se propone una "pragmática trascendental del lenguaje". Esta teoría concibe al lenguaje humano como un *a priori* intersubjetivo de la constitución de la significación, el cual está condicionado por nuestra finitud pero nos exige plantear la idea regulativa de una comunidad ilimitada de comunicación donde se podría interpretar los signos y alcanzar la verdad mediante el consenso.

PALABRAS CLAVE: Muerte - Significación - Pragmática trascendental - Lenguaje

ABSTRACT

The paper discusses Martin Heidegger's thesis about the finite human condition as a quasi transcendental condition of possibility of understanding. This thesis is proved as inadequate as the opposite one upheld by the Platonist tradition for the purpose of explaining the conditions of possibility of the validity of linguistic meaning. Aiming at bringing together both theses, a "transcendental pragmatics of language" is proposed. From this perspective, language is considered an intersubjective *a priori* for the constitution of meaning, conditioned by our finite character but presupposing the regulative idea of an ideal communication community, where signs can be interpreted and truth can be reached through consensus.

KEY WORDS: Death - Meaning - Transcendental Pragmatics - Language

I

La pregunta del título de mi trabajo retoma un tema de la así llamada filosofía de la existencia, pero no se refiere básicamente a un problema "existencial".² Si así fuese, la pregunta del título debería rezar más bien así:

¹ El original de este trabajo está en alemán, con el título "Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?". Apareció en versión bilingüe (alemán-griego) en VVAA, *La reflexión sur la mort, 2e. Symposium International de Philosophie* (Magoula, 1976), Athènes, École Libre de Philosophie "Plethon", 1977: 121-142.

² Como se verá más adelante, Apel utiliza en todo este artículo términos heideggerianos. Aquí traducimos, excepto que se indique lo contrario, dichos términos según la vieja versión de Gaos de *Ser y tiempo*. De este modo, "existenziell" se traducirá como

“¿es la muerte una condición de posibilidad de la *importancia*³ de la vida, del *sentido de la vida*?”

Se podría entonces explicitar la pregunta más o menos de la siguiente manera: al margen de cómo se entiendan generalmente las significaciones de las palabras en nuestras lenguas, la importancia para mí relevante que puedo extraer de las palabras en tanto que palabras en el contexto del mundo de la vida, ¿no depende acaso de que mi vida sea finita, y de que mis posibilidades de dar sentido concretamente a todo lo que puedo vivir como relevante están ya siempre co-determinadas a través de la insoslayable posibilidad de mi muerte? En principio según parece con referencia a este planteamiento “existencial”, Simone de Beauvoir ha intentado señalar en su magnífica y desconcertante novela *Todos los hombres son mortales*, que un personaje inmortal de ficción ya no puede ser capaz de obtener del mundo ningún sentido más para la vida. Dicho con mayor exactitud, justamente en la medida en que este personaje realiza su inmortalidad a través de la historia, tiene que perder el interés en el mundo de la vida de los hombres mortales, y con ello –a pesar de haber obtenido competencia lingüística– también la capacidad para una comunicación auténtica con ellos.

Con la lectura de la novela de Simone de Beauvoir ya está uno inclinado, como filósofo metódico, a plantear la siguiente pregunta: el protagonista de la novela –el conde Foska, en el siglo XIV–, quien defendiendo su residencia en Carmona (Italia) toma un elixir de la inmortalidad, ¿no debería perder con el correr de los milenios también la capacidad para la *comprensión de las significaciones de las palabras de las lenguas humanas*? Parece que así tiene que pensar cabalmente un filósofo la novela *Todos los hombres son mortales* según el sentido de su título. Pero esto querría decir que no solamente desaparece toda significatividad del mundo de la vida *en cada caso mío* –significatividad mediada por intereses– conjuntamente con la estructura de la “cura”, es decir, con el “estarse anticipado”⁴ del hombre finito, quien puede correr de antemano a su muerte entendida como su posibilidad más auténtica e insuperable, y desde esta posibilidad puede regresar al mundo en cuanto situación comprensible. Con esta condición de posibilidad de la *significatividad* “existencial” desaparece a la vez la condición “existencial” de posibilidad de las *significaciones conceptuales*, o también conceptos como no-finitud, infinitud o eternidad. Ellas también presuponen para su constitución las perspectivas del ser – ahí y del comprender propias de un ser finito. Dicho brevemente, la finitud o el “ser hacia la muerte”⁵ es una condición *cuasi trascendental*, una condición

“existencial”, y “existencial” como “existencial”. (N. de los T.)

³ Apel utiliza aquí la palabra “Bedeutsamkeit”: lo que posee significación o importancia. (N. de los T.)

⁴ “Pre –ser – se”, según la traducción de Gaos. (N. de los T.)

⁵ “Ser para la muerte”, según la traducción de Gaos. (N. de los T.)

existenciaria de la posibilidad de la comprensión del ser en el sentido cotidiano pre-ontológico y en el sentido filosófico ontológico.

He aclarado con esto la cuestión del título de la presente exposición, mostrando que está referido a una tesis fundamental de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Quisiera llamarla en lo sucesivo la *tesis de la finitud*. Sólo a partir de esta aclaración, me parece, la pregunta se convierte en un desafío para la filosofía y con ello en un objeto de la discusión crítica.

II

Esta situación problemática sugiere que se retome la distinción –proveniente de los lógicos en relación con su condena del “psicologismo”– entre “*contexto de descubrimiento*” y “*contexto de justificación*”, y que se considere la *tesis de la finitud* de Heidegger, conjuntamente con todas las demás pretensiones de la así llamada filosofía de la existencia, como relevante solamente para la *génesis psicológica de la significación*. Frente a ello, se podría buscar más bien en un ámbito *extra temporal* e incluso *extra real* –propio de la validez de sentido puramente objetiva– las *condiciones de posibilidad de la validez universal intersubjetiva de las significaciones conceptualmente definibles de las palabras* (¡y de los enunciados verdaderos que ellas hacen posible!). Con eso habríamos ofrecido, como antítesis de la *tesis de la finitud* de Heidegger, la *tradición platónica* de la filosofía occidental, tal como ella alcanza *mutatis mutandis* más allá de Bolzano, Frege y el Husserl temprano, si lo veo bien, hasta el tardío Popper, y habríamos hecho visible correctamente la extensión de nuestro planteamiento.

Sin embargo, antes de entrar en la “gigantomaquia” de la *philosophia perennis*, hagamos todavía algunas observaciones más para precisar la ya anticipada *tesis de la finitud*. Para Heidegger, no se trata de la pregunta acerca de aquello que se deja distinguir *empírico – psicológicamente* en la apreciación de la muerte como *motivación* que da sentido o valor a la vida. Para él se trata más bien de la pregunta acerca de si, y en qué medida, *debe* ser presupuesta *la finitud del ser-ahí*, si es que algo en el mundo *puede* ser “significativo” para nosotros “en tanto que algo” o bien para que lo sea. Me parece, en efecto, que la pregunta de Heidegger por las condiciones (“existenciarias”) de posibilidad de la “significación” (en el sentido de la “comprensión pre - ontológica del ser”), y con ello al mismo tiempo por las condiciones de posibilidad de las significaciones lingüísticamente articulables, es tan poco reducible a un planteamiento psicológico –en el sentido del veredicto de “psicologismo” de los lógicos modernos– como la pregunta del tardío Husserl (anterior a Heidegger, quien la radicaliza) acerca de las condiciones noético – noemáticas de conciencia de las unidades ideales de significación pensables por nosotros. Dicho de otro modo: la pregunta no es afectada por la disyunción entre “*contexto de descubrimiento*” y “*contexto de justificación*”. A mi entender, aquí se trata más bien de un aspecto parcial del planteamiento trascendental de Kant. En la pregunta de Kant por las condiciones de constitución de la validez objetiva –en tanto que pregunta por

las *condiciones necesarias de la constitución de sentido*— ese aspecto no se distingue todavía lo suficiente de la pregunta por las *condiciones necesarias de la validez intersubjetiva de la verdad y del sentido*.

He distinguido dos aspectos del planteamiento trascendental: la pregunta por las condiciones de posibilidad de la *constitución de lo que hace comprensible la significación*, y la pregunta por las condiciones de posibilidad de lo que le da *validez intersubjetiva a la significación* conceptualmente definible —y a la verdad de los juicios que en ella se funda—. Con ello, he indicado la posibilidad de una posición filosófica que discrepa no solamente con la del platonismo de los lógicos modernos, sino también con la de Heidegger. De hecho, me parece que la ontología existencial o fundamental de *Ser y tiempo* responde por cierto a la pregunta —no advertida por el logicismo platónico— por la *constitución subjetivo – existencial* de la “significatividad” comprensible, y en tal medida de las significaciones lingüísticamente articulables. Pero esa ontología no responde a la pregunta por los *fundamentos de la posibilidad de la significación intersubjetivamente válida*. No obstante, para responder a esta pregunta, ¿se debe o es lícito recurrir a un ámbito del ser extra temporal y extra real, y por consiguiente completamente apartado del sujeto de la comprensión?

Quisiera responder negativamente a la pregunta anterior y reducir a una *falacia abstractiva* la respuesta platónica a la pregunta por la validez, respuesta que siempre reaparece en la historia de la filosofía. Me parece evidente que la estructura de esta falacia deriva del siguiente argumento, que se encuentra por ejemplo en Tomás de Aquino y en Bolzano: se parte de la comprobación —a mi modo de ver correcta y central para la pregunta por la validez— del hecho de que el posible sentido y la posible verdad de un enunciado valen independientemente de *si el enunciado llega a ser realizado efectivamente en algún punto del tiempo*. A partir de esta comprobación, se llega a la siguiente tesis metafísica: el sentido y la verdad de una proposición existen independientemente de *si hay o no hay en general algo así como conocimiento humano y sus formulaciones lingüísticas*.

Sin embargo, si la respuesta platónica a la pregunta por la validez se basa en una *falacia abstractiva*, y si la ontología existencial de Heidegger sólo puede poner de manifiesto las *condiciones necesarias de la comprensibilidad de las significaciones*; entonces, ¿qué respuesta se puede concebir para el problema de la validez de las significaciones, validez directamente intersubjetiva e independiente del tiempo? Según las consideraciones que hasta aquí hemos hecho, la respuesta debe tener en cuenta evidentemente las dos condiciones siguientes:

1. Por un lado, para evitar la recién esquematizada “falacia abstractiva”, debe poner en juego al *sujeto de la comprensión de las significaciones*. En este sentido, ella debe reconocer con Heidegger la finitud humana —el “ser hacia la muerte”— como condición de posibilidad de la significación.

2. Por otro lado, sin embargo, la solución debe considerar el *motivo* del siempre renovado platonismo. Esto significa particularmente lo siguiente: no se puede reducir la atemporal *validez* meramente *intersubjetiva de las significaciones* –y la *verdad* de los enunciados que se fundan en ella– a una condición “existencial”. Una tal condición –como en el caso del “ser hacia la muerte” o bien del “ser un cuerpo” qua condición de posibilidad de las perspectivas del sentido– tendría su origen, imposible de trascender, en la finitud temporal y en la singularización subjetiva del individuo humano.

Estas dos exigencias, que por lo menos están diametralmente contrapuestas, sugieren a mi entender la siguiente pregunta: ¿existe alguna instancia común –en el sentido de las condiciones trascendentales de significación– que, por un lado, esté arraigada existencialmente en cada sujeto singular, finito y viviente capaz de comprensión, y que, por otro lado, en tanto que condición de posibilidad de la validez intersubjetiva del sentido, trascienda necesariamente sin embargo toda individualización y finitud?

Creo que se debe responder afirmativamente a esa pregunta. La instancia buscada es el lenguaje humano, si se lo considera un *a priori* lingüístico común, no sólo bajo las “condiciones existenciales de posibilidad de la constitución de la significación”, sino también, por otra parte, bajo las “condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la significación” no reducibles a condiciones “lógico-semánticas”. La disciplina filosófica que habría que proponer para ese fin se debería llamar, a mi modo de ver, “pragmática trascendental del lenguaje”. Ella debería estar en condiciones de reunir y conciliar la tesis heideggeriana de la finitud con el legítimo propósito de la doctrina platónica de las ideas, aun concebida de un modo pre-lingüístico.

III

Para llevar a cabo este programa sólo puedo hacer aquí algunas indicaciones fragmentarias, que se relacionan directamente con la *tesis de la finitud* que se está discutiendo.

1. Es digno de tenerse en cuenta (y va más allá de las presuposiciones de la discusión hasta ahora introducidas) lo siguiente. Ya el hecho de que las *significaciones* sean *comprensibles para mi* en cada caso, es algo que no depende sólo de las condiciones de finitud propias de la constitución del contenido significativo en el sentido de Heidegger, sino *también a la vez* de la mediación necesaria *a priori* de las significaciones en cuanto significaciones signícas a través del medio intersubjetivo de validez representado por un lenguaje. Precisamente por eso un animal no puede comprender su muerte ni puede poseer conciencia de finitud. Así puede comprenderse que incluso en el caso de la *referencia* estrictamente subjetiva o existencial, la comprensión de las significacio-

nes de las palabras no puede ser la de las "privates ideas" (J. Locke). Por eso es lícito afirmar que cada uno tiene que morir su propia muerte, así como cada uno tiene que sufrir su propio dolor. Pero no hay ninguna comprensión meramente privada de "muerte", como tampoco hay ninguna comprensión meramente privada de "dolor". En efecto, no hay ningún "lenguaje privado" (Wittgenstein). Asimismo, "muerte" o "dolor" tienen que ser comprendidos existencialmente en sentido "auténtico" [eigentlich], de modo que todo aquel que comprende en ese sentido es remitido a su "muerte" o su "dolor" intransferibles (Heidegger). El lenguaje como condición de posibilidad de la comprensión del concepto "muerte" o el concepto "dolor" posibilita tanto la comprensión intersubjetivamente válida como existencialmente referida de "muerte" o "dolor". Esto le da la razón a Heidegger y a Wittgenstein.

2. No se trata, de ningún modo, de que el lenguaje mismo, en tanto medium de la validez intersubjetiva de la significación, pueda ser pensado como independiente del presupuesto existencial de la finitud humana. No se trata de lo que se supone tradicionalmente con relación al reino platónico de las ideas. Contra ello habla ya la *multiplicidad de lenguajes*, fáctica y además en principio posible. El principio de "diversidad" de lenguajes (W. v. Humboldt) subordina de nuevo en cierto modo el medium, para nosotros pensable, de la validez intersubjetiva de la significación, al principio de individuación y de la finitud que sólo puede suprimirse a través de lenguaje. (Esto vale también –en el sentido del principio de tolerancia carnapiano– para constructos lingüísticos semánticamente regulados. ¡En ellos incluso el principio de *diversidad* de lenguas, si se lo abstrae de la lengua natural entendida como metalenguaje pragmáticamente último, se convierte en el principio de *inconmensurabilidad!*). A favor del arraigamiento del lenguaje en la finitud del ser - ahí humano habla también el nexo interno entre el *a priori del lenguaje* y el *a priori corporal*. Según la doctrina de Tomás de Aquino y Dante Alighieri los ángeles no necesitan lenguaje.

3. Hay que admitir por tanto la *finitud*, la *corporalidad* y la *diversidad* de los lenguajes posibles. Sin embargo, eso no significa que se debería o que sería lícito restringir, en el sentido de un *relativismo* lingüístico, la posibilidad –presupuesta en toda argumentación discursiva– de la validez meramente atemporal e intersubjetiva de las significaciones y de la verdad independiente, propia del habla humana. Hay que admitir que la doctrina relativista de los "semantical frameworks" o bien paradigmas de juegos de lenguaje puede aparecer actualmente como argumento a favor de que *también las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la significación dependen totalmente de la finitud de la existencia humana..* Pero esta difundida sugerencia contradice ante todo el hecho de que nosotros los humanos presuponemos en principio –en el sentido de la "competencia comunicativa"– la posibilidad de la

traducción equivalente de una lengua a otra. En correspondencia con esta presuposición, hemos desarrollado desde Platón –y con algún éxito– un lenguaje conceptual internacional de la ciencia y también de la filosofía. Se podría objetar que justamente en el plano de este lenguaje conceptual se puede confirmar nuevamente el principio de “indeterminación” de toda traducción (Quine), en cierto modo como estigma de la finitud. Sin embargo, a esto a su vez se le podría oponer dos cosas:

1. El principio quineano de la necesaria “indeterminación” de toda *traducción fáctica* no contradice sino que corresponde al principio cuasi-kantiano de la *traducibilidad*, entendido como una “idea regulativa” de la comunicación interlingual.

2. A pesar de toda la diversidad lingüística y de la indeterminación de toda traducción, estamos ya en condiciones de entendernos en conceptos filosóficos a nivel internacional justamente sobre esa problemática. Por ejemplo, podemos aquí y ahora plantear la pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la significación. Si aceptáramos argüir ahora la tesis de que la validez de la significación depende totalmente de la finitud, caeríamos en una verdadera antinomia: tendríamos que contradecir *in actu* esta tesis mediante la *pretensión de validez* implícita en su afirmación.

4. Resulta con esto que nosotros, los seres humanos, estamos ya siempre remitidos *en el a priori del lenguaje* a un principio de la constitución de la significación, el cual está a su vez condicionado por nuestra finitud y acuñado para siempre. Pero, por otra parte, dicho principio ha subordinado nuestras constituciones finitas de significación ya siempre a un principio regulativo, que nos obliga a trascender nuestra finitud y con ella nuestra individuación. El principio trascendental del lenguaje no nos permite, según creo, reducir la validez de las significaciones comprensibles a un ámbito ontológico extra-real y, a la vez, desprender con ello esa validez de nuestro condicionamiento constituido a través de la finitud existencial. Esto vale incluso para los conceptos matemáticos de lo infinito y para los conceptos lógicos “es” y “no”. Pero el principio del lenguaje nos obliga al mismo tiempo a vincular nuestra comprensión de la significatividad del mundo desde un comienzo con una pretensión de validez, que en principio no puede ser disuelta por ninguna comunidad de comunicación finita en un lapso de tiempo finito. En otras palabras: el *sujeto trascendental* –que debe postularse– de la comprensión de la *significación intersubjetivamente válida* no tiene la finitud de la existencia individual humana fuera de sí. En efecto, la validez intersubjetiva de la significación no contiene otra cosa que la

Karl-Otto Apel. *¿Es la muerte una condición de posibilidad...*, pp. 7-14

significatividad lingüísticamente articulada propia del mundo de la vida de los seres humanos finitos. Pero a la vez también es cierto que el sujeto trascendental de la validez intersubjetiva de la significación no estaría representado suficientemente por ningún sujeto finito, es decir, ni por un individuo, ni por una comunidad lingüística determinada, ni incluso por el género humano. La pretensión de validez de nuestras afirmaciones nos obliga –en la medida en que somos el sujeto trascendental que comprende la significación intersubjetivamente válida– a postular en una pragmática trascendental del lenguaje una *comunidad ilimitada de comunicación de seres finitos*. (Sólo en ella se *podría* interpretar suficientemente –como piensa Ch. S. Peirce– la significación de los signos y alcanzar la verdad por medio de la formación de consenso.)

Traducción del alemán: Andrés Crelier y Leandro Paolicchi.

Revisión: Ricardo Maliandi.