

**MEDIACIÓN COMUNITARIA DEL SENTIDO
APORTES DE PEIRCE Y ROYCE A LA HERMENÉUTICA A PARTIR DE
KARL-OTTO APEL**

Gonzalo Scivoletto*

RESUMEN

Un aporte fundamental que Karl-Otto Apel realiza a la hermenéutica filosófica consiste en la lectura cruzada con la tradición pragmatista, fundamentalmente Peirce y Royce. Apel encuentra allí los elementos normativos necesarios para rechazar el “relativismo” o “historicismo” al que conducirían Heidegger y Gadamer. El presente trabajo pretende mostrar cómo, en la perspectiva de Apel, el concepto de *comunidad de interpretación* proveniente de la teología y filosofía de la comunidad de Royce permite superar el matiz cientificista de la máxima pragmática para la aclaración del sentido de Peirce a través de la *mediación de la tradición*.

Descriptores: sentido– interpretación– comunidad– pragmatismo– hermenéutica

* Gonzalo Scivoletto: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Becario postdoctoral CONICET. E-mail: scivolettog@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El primero en advertir y valorar, dentro de la hermenéutica filosófica, el aporte de Karl-Otto Apel a dicha tradición fue el propio Gadamer. En el siguiente pasaje afirma que:

“Apel ha enriquecido mucho el debate sobre el estado del problema hermenéutico recurriendo a Peirce y Royce y analizando la relación práctica en toda comprensión de sentido, y tiene toda la razón al reclamar la idea de una comunidad de interpretación universal. Sólo esa idea es capaz de legitimar el postulado de verdad en los esfuerzos de entendimiento. Y yo dudo sin embargo de que sea correcto relacionar la legitimación de la misma con la idea de progreso.”¹

El texto continúa con una breve explicación de esa duda o crítica a la idea del progreso de la comprensión defendida por Apel. Esa crítica debe, a mi juicio, conjugarse con lo que Gadamer unas pocas líneas antes en este texto dice acerca de que Apel “malentendiendo abiertamente lo que dice la hermenéutica filosófica cuando habla de aplicación”². Sin embargo, no es esta crítica la que me interesa mostrar en este trabajo, sino lo que parece haber sido pasado por alto hasta ahora, esto es, aquella primera parte de la cita donde expresamente Gadamer reconoce la importancia de la introducción de la tradición pragmatista de Peirce y Royce, así como su acuerdo con la idea de una comunidad universal de interpretación. En este trabajo quisiera mostrar precisamente cuál es ese aporte y qué significa la idea de una comunidad (universal) de interpretación. Para ello, comienzo con una breve exposición de la lectura apeliana de la semiótica de Peirce. Luego, me concentro en la recepción de Royce, haciendo hincapié en el concepto de comunidad de interpretación. Finalmente, intento mostrar cuál es la convergencia entre la hermenéutica (gadameriana) y la semiótica pragmática.

1. MEDIACIÓN SÍGNICA DEL CONOCIMIENTO: SEMIÓTICA TRIDIMENSIONAL

La semiótica inaugurada por Charles S. Peirce representa, para Apel, una transformación radical en la teoría del conocimiento y los fundamentos de la filosofía. En primer lugar, el descubrimiento de Peirce de la intermediación sígnica triádica (a diferencia del esquema *diádico* de Saussure³) del conocimiento de *algo en tanto que algo*, esto es, que los signos son el vehículo material de tal conocimiento, tiene para Apel una importancia fundamental para el proyecto de una filosofía trascendental post-kantiana. En efecto, la mediación sígnica que funda la semiótica es, junto con la semiología de Saussure y la

¹ GADAMER, H., *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 253

² *Ibid.*, 251

³ SAUSSURE, F., *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 2007

lingüística de von Humboldt⁴ el núcleo de la transformación de la filosofía trascendental moderna en términos de filosofía del lenguaje. En segundo lugar, Apel valora como aporte central de la filosofía de Peirce su propuesta de un *realismo crítico del sentido* que “supera” la disputa entre idealismo (lingüístico) y realismo (metafísico). A continuación me ocuparé del primer punto, según la reconstrucción apeliana⁵.

Peirce define *signo* como “algo que representa alguna cosa para un interpretante en algún aspecto o cualidad”⁶. Es decir, en la relación cognoscitiva hay tres elementos en juego: un signo, un objeto y un interpretante. Por lo tanto, afirma Apel, “el conocimiento es irreductible a meros datos de los sentidos (positivismo clásico) [...] e incluso a una relación diádica entre hechos y teorías como en la semántica (positivismo lógico)”⁷. Precisamente, el elemento “mediador” es el lenguaje o, más precisamente, el signo⁸. A partir de este principio fundamental, se derivan tres consecuencias para la filosofía.

- 1) Todo conocimiento está sógnicamente mediado
- 2) La representación sógnica supone la existencia de un *mundo real*, en algún punto representable o cognoscible
- 3) Toda representación supone la existencia de un *interpretante real*.

En cuanto al primer punto, como es sabido, Peirce clasifica los signos en íconos, índices y símbolos. Clasificación que se encuentra entrelazada con las categorías fundamentales de primeridad, segundidad y terceridad, respectivamente, y con los tipos de inferencia de abducción (retroducción o hipótesis), inducción y deducción, también respectivamente. La *mediación* lingüística del conocimiento no se refiere, por lo tanto, sólo

⁴ Para la tradición hermenéutica del giro lingüístico, que parte de la crítica de Haman, Herder y Humboldt a Kant y llega a Heidegger, Gadamer, y en parte a Habermas, ver: LAFONT, C., *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, MIT Press

⁵ Me ocupo aquí (en forma muy resumida) de la lectura apeliana de Peirce sin ingresar en las discusiones sobre dicha interpretación. Dicha lectura, puede encontrarse fundamentalmente en: APEL, K., *La transformación de la filosofía*, Tomo II, Taurus, Madrid, 1985; APEL, K., *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid, 1997; APEL, K., *Paradigmas de filosofía primera*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013. Algunos estudios sobre este tema: DAMIANI, A., “Comunidad, realidad, pragmatismo”, en *Tópicos*, Santa Fe (Argentina), 20, 2007; MENDIETA, E., *The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl-Otto Apel’s Semiotics and Discourse Ethics*, Rowman & Littlefield, 2002, p. 87 ss.; BENTOLILA, H., “La teoría peirceana de la experiencia en la semiótica trascendental de Apel”, en *Topos & Tropos*, n° 2, Córdoba (Argentina). Para un análisis más crítico, ver: ABRAMS, J., “Peirce, Kant y Apel on Transcendental Semiotics: The Unity of Apperception and the Deduction of the Categories of Sign”, en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 2004, Vol. XL, 4, pp. 627-677

⁶ APEL, K., *La transformación de la filosofía*, II, p. 162

⁷ *Ibíd.*, p. 178

⁸ La concepción del lenguaje de Apel, según Crelier, es heredera de dos grandes tradiciones: la tradición humboldtiana, y en tal sentido ligada a Heidegger y la hermenéutica (ver nota 4), y la tradición pragmática, que parte de Peirce y retorna a él atravesando la filosofía analítica y en especial la teoría de los actos de habla (Austin-Searle-Habermas). En otros términos, en la consideración apeliana sobre el lenguaje convergen la hermenéutica y la pragmática. Sobre las “tensiones” que ello genera, por ejemplo, entre el “idealismo” lingüístico de la hermenéutica y el “realismo”, sobre todo a partir de Peirce, no podemos ocuparnos aquí. Para lo primero, ver: CRELIER, A., *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje*, Biblos, Buenos Aires, pp. 185 ss. Para lo segundo, ver: SCIVOLETTO, G., “Signo y lenguaje. Acerca de la interpretación de Apel y Lafont de *Ser y Tiempo*”, en *Tópicos. Revista de filosofía*, Santa Fe (Argentina), n° 22, 2011, pp. 231-248

a los “símbolos” conceptuales, sino también a los índices e iconos, que en algunos casos no son convencionales, como sí lo son los símbolos. Los índices “garantizan la referencia del habla a la situación”, mientras que los iconos permiten “la expresión estética” y “la representación de estructuras”⁹.

En cuanto al segundo punto, los conceptos de “error”, “ilusión”, “apariencia”, presuponen la existencia de algo real cognoscible. El punto de partida es el rechazo a la cosa en sí kantiana, como lo *incognoscible*. En lugar de ello, según Apel, “sólo la distinción entre lo cognoscible *in the long run* y lo fácticamente conocido en un momento determinado, puede tener sentido a juicio de Peirce”¹⁰. En tal distinción se funda la posición epistemológica de Apel (con Peirce) del *realismo crítico del sentido*¹¹.

Finalmente, en la tercera afirmación se encuentra la respuesta a la pregunta por el sujeto de la interpretación de la ciencia. En primer lugar, se sustituye a la “conciencia pura” por el “sujeto real”. Pero el sujeto real no es meramente un individuo sino una comunidad, por principio, abierta. Precisamente, la interpretación de signos es un *proceso*, es decir, tiene un carácter histórico-temporal. En otros términos, el “punto supremo kantiano”, la síntesis trascendental de la apercepción, es reemplazado por la “convicción última” o el consenso de una comunidad ilimitada de investigación. Justamente por tratarse de un proceso virtualmente infinito, el conocimiento conserva el carácter de falible, aunque sin recaer en el escepticismo.

2. COMPRESIÓN DEL SENTIDO Y MÁXIMA PRAGMÁTICA

En el pragmatismo “popular” (por ejemplo de W. James), como le llama Apel¹², la finalidad del proceso cognoscitivo, a saber, la verdad alcanzada en una comunidad ilimitada de investigadores, es concebida como la “‘fijación de una convicción’ que restablece la seguridad del comportamiento perturbada por la duda, estableciendo un nuevo hábito de comportamiento, que se acredita en la práctica (experimentalmente)”¹³. Frente a esta derivación de la pragmática hacia el *behaviorismo*, Apel propone retornar a una interpretación normativa de la máxima pragmática de Peirce, según la cual, el significado no se reduce a “comportamientos observables”, sino que debe entenderse como una “aclaración normativa del sentido de los símbolos en una situación de acuerdo (*Verständigungssituation*)”¹⁴. Según Apel, entonces, “la comprensión del sentido

⁹ APEL, K., *La transformación de la filosofía*, II, p. 179

¹⁰ *Ibíd.*, p. 180

¹¹ Ver DAMIANI, A., *op. cit.*

¹² La transformación semiótica de la filosofía trascendental, desde el punto de vista de Apel, no parte del pragmatismo sin más, sino del “pragmaticismo” de Peirce. En este sentido, el pragmatismo de William James representa una variante inferior, de divulgación o popular.

¹³ APEL, K., *La transformación de la filosofía*, II, p.183

¹⁴ *Ibíd.*, p. 184

(*Sinnverstehen*) [...] se relaciona con la posible experiencia experimental (*experimentelle Erfahrung*) por medio de un experimento *mental*”¹⁵.

El modelo peirceano de explicación del significado ofrece, para Apel, dos cosas: permite aclarar el uso lingüístico establecido, pero además, permite “elevar a la conciencia el trasfondo (*Hintergrund*) no disponible (*nicht verfügbaren*) de nuestra precomprensión del mundo (*Weltvorverständnis*), presupuesto ya siempre en el uso y en la comprensión lingüística normales”¹⁶. Es decir, no se trata de un método meramente descriptivo (como en la filosofía del lenguaje ordinario), sino de un modelo normativo que permite modificar el uso y la comprensión lingüística convencionales. Esta articulación dialéctica entre lo fáctico y lo contrafáctico, entre lo descriptivo y lo normativo, o entre realidad e idealidad, es lo que explicaría las transformaciones lingüístico-comprensivas en el proceso histórico, particularmente en las ciencias hermenéuticas.

“Este método [de aclaración del sentido] no deduce estados de cosas, al estilo de una construcción teórica formalizable; más bien se ocupa del acuerdo sobre el sentido de los conceptos, que *tiene que estar ya presupuesto* en toda construcción teórica formalizable. La ‘máxima pragmática’, como principio metateórico, únicamente explicita en algún aspecto la estructura referencial (*Verweisungsstruktur*) de los símbolos conceptuales que cada comprensión envuelve en el *circulus fructuosus* de la hermenéutica”¹⁷.

Sin embargo, la apelación al concepto de “experiencia experimental” (*experimentelle Erfahrung*) parece introducir un elemento precisamente “empirista”. Para aclarar este punto, creo que es importante tener en cuenta cómo aborda Apel, en su estudio sobre Peirce, la problemática de los “juicios perceptivos”. Allí, Apel plantea la siguiente pregunta:

“¿cómo hemos de entender que los juicios perceptivos, en tanto que interpretaciones, sean susceptibles de reflexión y, en esa medida, de crítica, si los juicios perceptivos no son en absoluto susceptibles de crítica en tanto que perceptivos?”¹⁸.

La interpretación de Apel se encuentra orientada, sin duda, por el marco general del giro lingüístico. Por un lado, por ejemplo en el caso del juicio “esto es rojo”, podría considerárselo como un juicio no susceptible de crítica en la medida que se trata de un “enjuiciamiento lógicamente incontrolable de un contenido perceptivo”; pero, por otro lado, “las sensaciones no controlables introducen una función interpretativa al convertirse en predicados de juicios perceptivos”¹⁹. Tal vez un ejemplo sencillo de esto es la experiencia cotidiana de la duda sobre el color, por ejemplo cuando un sujeto al ver una determinada superficie se pregunta si es verde o gris. En este caso, *para mí* la superficie es verde, pero

¹⁵ *Ibid.*, p. 186

¹⁶ APEL, K., *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, p. 109

¹⁷ APEL, K., *La transformación de la filosofía*, II, pp. 186-187

¹⁸ APEL, K., *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, p. 231

¹⁹ *Ibid.*, p.232

otras personas afirman que es gris, con lo cual, me encuentro en la disyuntiva de aceptar el criterio común (externo) u obedecer a mi propia “certeza” perceptual e intentar convencer al resto.

Según Apel, Peirce “no extrajo todas las conclusiones que se siguen del postulado de la *Community*”²⁰. Este reproche apunta a cierto sesgo cientificista de Peirce, que piensa sobre todo en la experiencia de la interpretación de la naturaleza, y de allí lo de “experimental”. Para la constitución de los juicios perceptivos se requieren tres factores: los procesos de inferencia supraindividual, los datos de los sentidos y, precisamente, la “comunidad”. Sobre este tercer elemento, afirma Apel:

“los seres humanos, a diferencia de los animales, carentes de lenguaje, median ya siempre sus experiencias situacionales, en tanto que ligadas a signos, con la experiencia de sus interlocutores –lo que incluye las generaciones del pasado”²¹.

Encontramos aquí entonces dos elementos, la mediación lingüística y la mediación histórica, ambas sintetizadas en el carácter *comunitario* de la constitución del sentido. Según Apel, Peirce entiende la aclaración del sentido como un proceso de “contrastación inductiva de la *verdad* de una hipótesis [...] que los juicios perceptivos no susceptibles de crítica van confirmando”²². El problema, como bien se encarga de discutir Apel, es precisamente qué se ha de entender por “juicios perceptivos no susceptibles de crítica”. Si, como se indicó anteriormente, “los juicios perceptivos muestran que también las sensaciones no criticables introducen una función interpretativa al convertirse en predicados de juicios perceptivos”²³, entonces el acceso a los “datos” de la realidad siempre debe ser entendido como mediado comunitariamente, esto es, como un condicionamiento operado por la estructura semántica de la lengua. Un paso adelante en esta dirección, para Apel, lo ofrece Josiah Royce.

3. MEDIACIÓN DE LA TRADICIÓN EN LA COMUNIDAD DE INTERPRETACIÓN

La figura de Royce dentro de la filosofía discursiva de Apel presenta una cualidad, al menos desde un punto de vista material o externo, curiosa. En primer lugar, si bien, como veremos, Apel le otorga un valor fundamental como complementación “hermenéutica” (en la medida que amplía la limitada perspectiva “cientificista”) de la transformación semiótica peirceana, es mucho menor el análisis que le dedica en sus textos que a los de Peirce. En segundo lugar, tampoco hay en la literatura especializada, hasta donde sé, trabajos que intenten “llenar” esta laguna. Ahora bien, esto no sería curioso en sí mismo si no fuera por las expresiones tan elogiosas como categóricas del propio Apel. En “¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?”, por ejemplo, Apel afirma que “Royce no sólo ha señalado la

²⁰ *Ibíd.*, p.235

²¹ *Ibíd.*, p.234

²² *Ibíd.*, p. 234

²³ *Ibíd.*, p. 232

dirección para una transformación hermenéutica de la filosofía trascendental, sino que – como he apuntado– ha abierto el camino a una concepción decisiva de la relación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu”²⁴. Más adelante agrega: “Sin duda alguna, la filosofía de la interpretación de Royce [...] constituye la mayor aproximación de la filosofía americana a la tradición alemana de la hermenéutica filosófica”²⁵.

A continuación expondré el concepto de comunidad de interpretación en la filosofía de Royce y, luego, el lugar o la importancia que le otorga Apel en el marco de una hermenéutica trascendental.

3.1. COMUNIDAD DE INTERPRETACIÓN

En la lección IX de *The Problem of Christianity*²⁶, Royce se ocupa de la relación entre comunidad y proceso temporal (*time-process*). El marco de tal investigación, así como de los conceptos que mostraré luego, es el de la filosofía de la religión y, más específicamente, el de la cristiandad. Tanto el punto de partida como el interés de Royce son, entonces, de tipo teológico. Tienen que ver con los tópicos tradicionales de ese campo: la existencia y la naturaleza de Dios, la relación de Dios con el mundo y con el origen y destino del hombre. Dentro de ese amplio campo, su unidad de análisis es la religión cristiana, y en especial un concepto teológico fundamental, que le permite, precisamente, explorar aquel campo teológico: el concepto de *Comunidad Universal*. Sin embargo, podría decirse que lo que Royce realiza es más una fenomenología de la comunidad que una teología, aunque luego tal análisis fenomenológico sea contrastado con la teología paulina del “cuerpo y los miembros” (Lecture X)²⁷. Más aún, a nuestro entender, puede afirmarse que metodológicamente el análisis royceano parte de una crítica del sentido común o, en términos fenomenológicos, de la “actitud natural”, respecto de los fenómenos estudiados²⁸.

El elemento que define estructuralmente a una comunidad en cuanto tal es, para Royce, el proceso temporal. Un grupo de gente que compra en un mercado o que pasea por la ciudad no conforma una comunidad. Lo que hace que una comunidad sea tal es “la conciencia histórica”²⁹, esto es, en última instancia, una *memoria*. Del mismo modo que el yo individual (*self*), la comunidad “necesita y es una historia”³⁰. “Mi idea de mí mismo es

²⁴ APEL, K., *La transformación de la filosofía*, II, p. 190

²⁵ *Ibid.*, p. 195

²⁶ ROYCE, J., *The Problem of Christianity. Volume II: The Real World and the Christian Ideas*, The McMillan Company, New York, 1914

²⁷ “Nuestro interés actual en aquellos ejemplos (*illustrations*) religiosos clásicos de la idea de comunidad no se debe directamente a su importancia histórica como parte de la tradición cristiana; sino que depende de la ayuda que nos brindan para ver cómo una comunidad, sea cristiana o no, puede realmente constituir una entidad simple, a pesar de la multiplicidad de sus miembros” (ROYCE, J., *Op. cit.*, p. 79).

²⁸ *Ibid.*, pp. 18-26

²⁹ *Ibid.*, p. 37

³⁰ *Ibid.*, p. 40

una interpretación de mi pasado”³¹, afirma Royce, dando lugar a la inescindible relación entre comunidad e interpretación que veremos en el siguiente punto. La interpretación es la que otorga sentido y coherencia al pasado, por ello, no son ciertos “hechos” comunes los que constituyen una comunidad, sino la interpretación, esto es, la atribución de sentido que los *yoes* individuales otorgan a un pasado. Uno mismo extiende su pasado hasta que se produce una identificación con el pasado del otro, respecto de un punto en particular, es decir, aunque haya muchas otras diferencias. Desde este punto de vista la comunidad, afirma Royce, “pierde toda su apariencia mística”³², y también, podría agregarse, pierde todo su carácter ontológico, ya sea de naturaleza y sangre, ya sea de “espíritu”. En este sentido, cuando la comunidad se constituye en torno al reconocimiento por cada uno de los individuos de un pasado común, tal comunidad puede ser denominada *comunidad de memoria*. Pero también la comunidad puede constituirse en torno a un futuro del cual cada uno de los miembros se considera parte; en tal caso, afirma Royce, hablamos de una *comunidad de expectativas o de esperanza*. Ya sea relativo a un pasado o a un futuro (o ambos) el punto es que lo que constituye la comunidad “depende de la interpretación que cada individuo da a su propio yo (*self*)”³³.

En la lección X, Royce describe lo que podríamos denominar las *condiciones de posibilidad de la comunidad*. La primera condición es la extensionalidad del yo (*self*), ya sea hacia el pasado o hacia el futuro. El yo tiene el poder de extenderse indefinidamente, de tal modo que podría afirmarse que es infinito. Para Royce, el yo o sí mismo “no es un mero *datum*” sino una vida que se interpreta a sí misma³⁴. Pero esta extensionalidad ideal no sólo se refiere al pasado y al futuro, sino también a objetos que no son ni eventos ni obras (*deeds*). “El samurái considera a su espada como parte de sí mismo”, y agrega Royce, “los tesoros de uno y el hogar de uno, las herramientas de uno, y las cosas que las manos de uno han hecho, con frecuencia llegan a ser interpretadas como parte de sí mismo (*self*)”³⁵. Pero además, no es la extensionalidad en sí misma lo que constituye la comunidad, sino los logros que dicha comunidad persigue en un proceso temporal, y para los cuales requiere de las obras de sus miembros. Para ser miembro de una comunidad no basta con vivir en un mismo tiempo, o con coincidir en un mismo espacio (como en el ejemplo del mercado), sino que es necesario compartir ciertas obras. Los ejemplos que presenta Royce al respecto son muy ilustrativos, habla de los samurái o de los místicos, esto es, podría decirse, de *formas de vida*³⁶.

³¹ *Ibid.*, p. 42

³² *Ibid.*, p. 48

³³ *Ibid.*, p. 51

³⁴ *Ibid.*, p. 61

³⁵ *Ibid.*, p. 63

³⁶ Utilizo esta expresión, de forma un tanto libre, en el sentido de la tradición de Wittgenstein y Peter Winch. Aunque también suele encontrarse en el tratamiento de la interculturalidad a partir de la tradición husserliana y fenomenológica en general. La ventaja de *Lebensformen* a “cultura” u otros conceptos similares es que evita la ontologización de los “grupos” humanos. Ver: SCIVOLETTO, G., “Comprender y valorar: Acerca de la posibilidad de evaluar críticamente un mundo de vida extraño”, en MICHELINI, D., et al. (eds.), *Ética del*

La segunda condición para la constitución de una comunidad es la comunicación. Sobre este punto Royce no ahonda demasiado, sólo presenta una breve aclaración sobre la idea de “fusión” de los *yoes* en la presunta unidad mística de la comunidad, desde la perspectiva de la teología paulina. ¿Por qué tal aclaración en este contexto? Probablemente tenga que ver con la idea de que la comunicación presupone cierta identidad, basada en un lenguaje común, pero también la *diferencia* de cada yo individual; de lo contrario, la comunicación sería un proceso superfluo. Hay comunicación porque hay un querer entenderse, un malentendido.

La tercera condición consiste en que la comunidad, para constituirse en tal, tiene que tener algún acontecimiento, pasado o futuro, idéntico. En el caso de la comunidad cristiana, el nacimiento, muerte y resurrección de Cristo no sólo es considerado como efectivamente un acontecimiento real, sino como parte de la historia de la salvación personal de sus miembros, que se revive en cada acto conmemorativo. Esta es la función, podría agregarse, que cumple la liturgia. Pero la comunidad cristiana primitiva, a la que Royce toma como caso de análisis, no sólo es una comunidad de memoria, sino que es también una comunidad de esperanza.

La idea de comunidad de Royce cumple un rol crítico de las sociedades modernas o altamente complejas (de un modo que recuerda a la crítica de Max Weber). Desde un punto de vista pragmático, la cooperación es el elemento fundamental de la comunidad, mientras que en las sociedades complejas la cooperación es resultado de un entrenamiento externo en el que los individuos generalmente no conocen el proceso del cual forman parte; es decir, su “habilidad [de cooperación] no se debe a la expansión interior de los ideales del yo”³⁷. En última instancia, sostiene Royce, el elemento distintivo es el *amor* por la comunidad, pues es en el amor donde el ideal del individuo coincide con el ideal de toda la comunidad: “Haz que tu comunidad sea un coro y no una compañía”³⁸.

Pero volvamos ahora al vínculo esencial entre comunidad e interpretación. “Una comunidad, como hemos visto, depende para su propia constitución del modo en que cada uno de sus miembros se interpreta a sí mismo y su vida”³⁹. Es el momento de aclarar, entonces, en qué consiste la interpretación. Para ello Royce se vale de una discusión con dos formas o tipos de conocimiento tradicionalmente enfrentados: percepción y concepción. Luego de un análisis de ambas, para la cual toma como base a Kant y sobre todo a Bergson, Royce concluye en algo que es central para la problemática hermenéutica: ni la percepción ni la conceptualización, ni una combinación de ambas, pueden dar cuenta del tipo de conocimiento propio del mundo social y espiritual, esto es, el mundo de la interrelación entre sujetos. Pero no sólo ello, el mundo interior del propio sujeto necesita,

discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global, ICALA, Río Cuarto, 2011, pp. 70- 82

³⁷ ROYCE, J., *op. cit.*, p. 90

³⁸ *Ibíd.*, p. 96

³⁹ *Ibíd.*, p. 111

sea por el paso del tiempo, por nuevas experiencias, planes, deseos, etc., interpretarse a sí mismo.

La interpretación es un proceso triádico en el que un intérprete *A* interpreta algo (un texto, una idea, una acción, etc.) *B* para alguien *C*. Pero, según Royce, no sólo se trata de una relación de tres términos sino de una relación de un orden determinado que supone un proceso temporal. Royce señala que hay tres diferencias fundamentales de la interpretación con la percepción y la conceptualización. En primer lugar, la interpretación es una *conversación* y no una empresa solitaria⁴⁰. En segundo lugar, el *objeto* de la interpretación es una “expresión mental”, es decir, un *signo*. En tercer lugar, la interpretación misma es un *signo*, el cual convoca a una interpretación ulterior, lo que convierte a la interpretación en un proceso social infinito que sólo puede ser finalizado “por una interrupción externa y arbitraria, tal como la muerte o la separación social”⁴¹. El hecho de que la interpretación sea un proceso social, lleva a Royce a introducir el concepto de *comunidad de interpretación*. Lo que constituye dicha comunidad es un acontecimiento (*event*) ideal que subyace en la tarea de la interpretación en la que estamos involucrados⁴². Cada uno de los miembros que componen tal comunidad en cualquier momento puede tomar el lugar de intérprete o de destinatario u objeto. Pero el aspecto que más interesa destacar aquí es la preeminencia que tiene la comunidad de interpretación respecto de, por ejemplo, la comunidad de experimentación en el sentido de las ciencias naturales, con lo cual se profundiza y amplía el concepto de comunidad de Peirce. Al analizar el discurso de un tal Profesor Minot, quien se refiere al proceso de “despersonalización” del método científico, Royce argumenta:

“...Pero lo que nos interesa es, primero que todo, el hecho de que esta confirmación [la confirmación de los descubrimientos individuales por parte de la comunidad científica] involucra una instancia típica, o una serie de instancias, del proceso cognitivo de Peirce llamado interpretación [...] esta apelación a la comunidad científica implica que existe una comunidad tal. Esta creencia no se debe sólo a la percepción o a la conceptualización aislada. Esta creencia en la realidad de la comunidad científica no es en sí misma la creencia en un hecho que se abre a la observación de cualquier individuo. Los observadores de la naturaleza no han descubierto jamás, por los métodos usados en cualesquiera de las ciencias naturales, que existe tal comunidad. La existencia de la comunidad de observadores científicos es conocida a través de la interpretación”⁴³.

Podría decirse entonces, en un lenguaje ajeno a Royce, que la comunidad de interpretación es una condición de posibilidad trascendental de la comunidad científica. Esto será expresado de la misma manera por Apel, en consonancia con la tradición hermenéutica. Pero más aún, la comunidad de interpretación es incluso la base también de la experiencia pre-científica, en la medida que consideremos la experiencia individual como *la* experiencia común, tal como Royce ejemplifica con el caso de los dos hombres que están

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 148

⁴¹ *Ibíd.*, p. 150

⁴² *Ibíd.*, p. 211

⁴³ *Ibíd.*, p. 232

remendado en un “mismo” bote en un “mismo” lago. Creo que esto es lo que, en última instancia, Royce entiende por “unidad espiritual” como el objetivo último de la comunidad de interpretación, esto es, el arribo a una interpretación común. “Nuestra experiencia es un campo (*realm*) de Signos”, afirma Royce, y cada signo invita (*call for*) a una interpretación⁴⁴. La sucesión de estos signos e interpretaciones constituye, para Royce, la historia misma del universo. “El propio ser del universo consiste en un proceso donde el mundo es interpretado –ciertamente no en su totalidad (*wholeness*), en cualquier momento del tiempo, sino en y a través de una serie infinita de actos de interpretación”⁴⁵.

3.2. INTERPRETACIÓN: ANÁLISIS HERMENÉUTICO-TRASCENDENTAL

A diferencia de Peirce, afirma Apel, Royce no se interesa por la aclaración de conceptos científicos sino por el entendimiento (*Verständigung*) intersubjetivo. El conocimiento perceptivo de la naturaleza presupone un conocimiento interpretativo entre los sujetos. En este sentido, según Apel, a Royce le corresponde el mérito de haber advertido por primera vez que “el acuerdo (*Verständigung*) intersubjetivo, *qua* mediación de la tradición en una ‘comunidad de interpretación’ es la condición hermenéutico-trascendental de posibilidad y validez de todo conocimiento que se oriente objetivamente (incluso el pre-científico)”⁴⁶. La semiótica de Peirce posee una limitación de tipo científicista, la cual proviene precisamente del componente “experimental” de la máxima pragmática. La máxima pragmática, afirma Apel, representa un “caso-límite metacientífico de una hermenéutica trascendental *qua* método para aclarar el sentido”⁴⁷. Pero, si bien este método no tiene la forma reductiva de las ciencias explicativas (en otros términos, “objetivantes”), sí supone una concepción experimental de la experiencia, en el sentido de las ciencias naturales. Esto quiere decir que:

“... sólo podemos acreditar que tienen sentido símbolos problemáticos –por ejemplo, enunciados– en la medida en que podamos ilustrar tal sentido mediante posibles experiencias, realizables en el marco del comportamiento racional-teleológico, controlado por los resultados, y ejecutables por sujetos intercambiables en experimentos básicamente repetibles”⁴⁸.

Ahora bien, Apel no explica detalladamente cómo ha de entenderse o transformarse la “máxima pragmática” fuera de esta connotación científicista; aunque sí deja abierta la posibilidad de pensar tal aclaración de sentido como un proceso de mediación de la

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 283

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 286

⁴⁶ APEL, K., *La transformación de la filosofía*, II, p. 190

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 192

⁴⁸ *Ibíd.*, p.193

tradición (*Traditionsvermittlung*) o, desde mi punto de vista, como un *proceso de traducción*⁴⁹.

“... si el análisis lógico de las relaciones del proceso sígnico permitió a Peirce descubrir que la interpretación es el paradigma de la ‘Terceridad’, Royce aplica este análisis al proceso de la historia del espíritu y del conocimiento histórico-filológico: según Royce, aquí encontramos nuevamente la estructura triádica de la interpretación de los signos en la estructura triádica de la mediación de la tradición, o de la ‘comunidad de interpretación’ que la transmite y que tiene, como mínimo, tres sujetos. Uno de ellos (A) debe asumir la función de intérprete mediador, que explica (si se diera el caso, “traduce”) a un segundo (B) lo que quiere decir o ha dicho (C)”⁵⁰.

Según Apel, la estructura triádica de la mediación de la tradición de Royce fundamenta la estructura ontológica del tiempo histórico y es un elemento clave para el mundo de las relaciones sociales. En el primer caso, porque el orden temporal (pasado, presente, futuro) es, para Royce, el orden de interpretación posible. En el segundo, porque es en el mundo de la interpretación que los sujetos nos conocemos a nosotros mismos y a los demás.

4. SEMIÓTICA PRAGMÁTICA Y HERMENÉUTICA GADAMERIANA

El análisis realizado hasta aquí permite extraer algunas conclusiones sobre la relación entre la hermenéutica y la teoría de la interpretación dentro del pragmatismo semiótico. La limitación “cientificista” de Peirce es superada por Royce a través de la idea de una mediación de la tradición. Aquí la convergencia con la hermenéutica de Gadamer es más que clara. Sin embargo, según Apel,

“[Royce] al igual que Hegel considera la mediación de la tradición en la comunidad de interpretación como un proceso teleológico de autoconocimiento humano, cuyo progreso no se conecta –como en Peirce– con su perfeccionamiento virtual mediante un principio regulativo, sino que está

⁴⁹ En la *Teoría de la acción comunicativa*, cuando Habermas introduce los distintos tipos de discursos (teórico, práctico, estético-terapéutico, explicativo) distingue en el discurso explicativo dos niveles: el de la inteligibilidad de las expresiones simbólicas, esto es, si las expresiones están bien formadas, conforme a las reglas generativas, y el nivel donde “se trata de explicar el significado de las manifestaciones –una *tarea hermenéutica, de la que la práctica de la traducción representa un modelo adecuado*” (HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Trotta, Madrid, 2010, p. 47). Creo que a partir de estas indicaciones puede postularse para la pragmática trascendental una ampliación o complementación hermenéutica, la cual se correspondería con el nivel *proposicional* del acto de habla (pues es en la proposición donde se “abre” el mundo o se constituye) y con la pretensión de sentido o comprensibilidad y su posibilidad de resolución argumentativa. Estas consideraciones, sin embargo, forman parte de un trabajo en curso. Algunas orientaciones las he tomado de BÖHLER, D., “Transcendental Pragmatics and Critical Morality: On the Possibility and Moral Significance of a Self-Enlightenment of Reason”, en BENHABID, S., (ed.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, 1990, pp. 111-150; BURCKHART, H., “Nichtintergebarkeit und Unverzichtbarkeit einer diskursethischen Begründung von Moral”, en *Begründung von Moral: Diskursethik versus Konstruktivismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000.

⁵⁰ APEL, K., *La transformación de la filosofía*, II, p. 194

garantizado por un sistema absoluto actualmente infinito de autorepresentación del espíritu”⁵¹.

En este aspecto específicamente “hegeliano” (del idealismo absoluto) tanto Apel como Gadamer⁵² se distanciarían de la concepción de Royce⁵³. No obstante, Apel cree que no es necesario apelar a una presunta teleología de la historia para justificar el progreso de la comprensión y se plantea la pregunta acerca de por qué la hermenéutica no puede “supeditarse al principio regulativo peirceano de aclaración del sentido”⁵⁴. No es posible ingresar aquí en este punto, pero es importante al menos señalar que para Apel el progreso es entendido como una *idea regulativa*, y a una idea regulativa, como sostiene Kant, no puede corresponderle nada empírico.

Pero lo importante aquí es poder dar cuenta del fenómeno de las transformaciones lingüístico-comprensivas, más allá de si ello entraña progreso o no. Para Apel, la autocomprensión se logra a través de un proceso de socialización y de aprendizaje de la lengua materna en el que los sujetos adquieren una determinada identificación de rol (*Rollidentifikation*). Por lo tanto,

“cada palabra del lenguaje aprendido en el proceso de socialización, no es [...] sino la encarnación de normas institucionalizadas de la interacción social, y además, el resultado de un acuerdo milenario sobre el sentido normativamente vinculante de las cosas y las situaciones”⁵⁵.

En este sentido, el lenguaje es la “institución de las instituciones”, interpretación que, a mi juicio, se asemeja a la noción de “discurso” en la tradición estructuralista. Sin embargo, Apel también afirma que el lenguaje es además una “metainstitución”, que permite la evaluación crítica de toda institución dogmática o a-crítica. Pero ¿de dónde obtiene el lenguaje en tanto estructura irrebasable determinante del sentido la “fuerza” o la “instancia” para cuestionar precisamente a esa misma estructura?

La única respuesta posible a dicha pregunta, a mi juicio, es que tal fuerza debe provenir de la experiencia posible. Pero no de la experiencia (o al menos no exclusivamente) experimental, sino de la experiencia de la interacción⁵⁶ social o histórica.

⁵¹ *Ibid.*, p. 196

⁵² Para un análisis comparado de las posiciones de Apel y Gadamer en relación con Hegel, ver: CATOGGIO, L., y CRELIER, A., “Cómo es posible Hegel después de Heidegger: las respuestas apeliiana y gadameriana”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 43, 2010, pp. 137-155

⁵³ Para la interpretación royceana (en el contexto del pragmatismo y de la época) de Hegel, ver: KAAG, J., “American Interpretations of Hegel: Josiah Royce’s Philosophy of Loyalty”, en *History of Philosophy Quarterly*, 26, n° 1, 2009, pp. 83-101

⁵⁴ APEL, K., *La transformación de la filosofía*, II, p. 197

⁵⁵ *Ibid.*, p. 199

⁵⁶ El concepto de “interacción” es tomado por Apel directamente de Mead. A propósito, sostiene Apel: “Fue G. H. Mead quien introdujo por primera vez en el pragmatismo la idea de una expectativa de experiencia posible, no ligada a experiencias experimentales repetibles, sino a la interacción; idea que relacionamos anteriormente con la ‘comunidad de interpretación’ de Royce. Sin embargo, Mead ya no conectó su propuesta con la problemática hermenéutico-trascendental de Royce, sino con la teoría evolucionista de Darwin y con el pragmatismo ‘naturalista’ de J. Dewey” (APEL, K., *La transformación de la filosofía*, II, p. 207).

En conclusión, la máxima pragmática de aclaración del sentido es inútil para la hermenéutica si reemplaza precisamente la interacción humana por operaciones y experimentos de sujetos intercambiables o, simplemente, por una ciencia sin sujetos. Ahora bien, ¿cómo es, entonces, posible la aclaración del sentido si no ha de seguir la máxima pragmática? La pregunta, sin embargo, puede resultar engañosa, puesto que no se trata de abandonar la máxima pragmática así sin más, sino su interpretación científicista. En cierto sentido, para Apel, el “operacionalismo” se mantiene, aunque obviamente mediado por una comunidad de interpretación que “recibe” los conceptos o expresiones lingüísticas de una determinada tradición y fija los criterios de dicha operacionalización, de medición y comprobación empírica. Esto es así en los tres tipos de ciencias: naturales, sociales (*more naturales*)⁵⁷ y sociales “crítico-emancipatorias”. Por lo tanto, concluye Apel, “el sujeto mismo de la interpretación de los signos [...] es histórico, como presumen Heidegger y Gadamer. Siguiendo la línea de la semiótica peirceana, podemos decir que consiste en la *comunidad de interpretación de una comunidad ilimitada de interacción*”⁵⁸.

La confrontación entre hermenéutica filosófica y semiótica pragmática conduce al siguiente resultado. Por una parte, la hermenéutica permite “salir” del reduccionismo científicista “distinguiendo entre la praxis y la experiencia científico-técnicas y la praxis y la experiencia de la interacción”⁵⁹. Por otra parte, la semiótica pragmática permite introducir un principio regulativo del comprender válido, esto es, del progreso posible de la comprensión, a través de la *idea de la realización de una comunidad ilimitada de interpretación “que quien argumenta, en general, (¡es decir, quien piensa!) presupone implícitamente como instancia ideal de control”*⁶⁰. Sobre este último punto, no puedo explayarme aquí⁶¹. Solamente he intentado mostrar y explicar la afirmación de Gadamer en la introducción acerca de cómo la introducción del pragmatismo de Peirce y Royce ha enriquecido la problemática hermenéutica.

⁵⁷ Apel distingue entre las ciencias sociales cuasi-naturales y las hermenéuticas. Esta diferencia se expresa en dos tipos de “preguntas por qué” (*Why questions*). La segunda apunta a la comprensión de las razones, en tanto argumentos para la validez de una afirmación, mientras que la primera de desentiende de las razones tomándolas como causas para una aplicación, por ejemplo, la tecnología social. Aquí Apel se guía por la distinción lakatoniana entre historia interna y externa. Lamentablemente, hasta donde sé, no existen estudios específicos sobre la recepción de Lakatos en Apel. Un punto de partida para estas cuestiones es: APEL, K., *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979

⁵⁸ APEL, K., *La transformación de la filosofía*, II, p. 202

⁵⁹ *Ibid.*, p. 203

⁶⁰ *Ibid.*, p. 204

⁶¹ Para esta cuestión, puede verse, preliminarmente: SCIVOLETTO, G., “El impacto de Heidegger y Gadamer en la hermenéutica trascendental de Apel”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XX, n°1, 2015, pp. 47-66

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl-Otto *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischen Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
- _____, *La transformación de la filosofía*, 2 Tomos, Taurus, Madrid, 1985.
- _____, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid, 1997.
- _____, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.
- _____, *Paradigmas de filosofía primera*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013.
- BENHABID, Seyla (ed.) *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, 1990.
- BÖHLER, Dietrich *Rekonstruktive Pragmatik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.
- BURCKHART, Holger “Nichthintergebarkeit und Unverzichtbarkeit einer diskursethischen Begründung von Moral“, en Burckhart, Holger y Reich, K. (eds.), *Begründung von Moral: Diskursethik versus Konstruktivismus*, Königshausen und Neuman, Würzburg, 2000.
- CATOGGIO, Leonardo y CRELIER, Andrés “Cómo es posible Hegel después de Heidegger: las respuestas apeliana y gadameriana”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, 43, 2010.
- CRELIER, Andrés *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje*, EDULP, La Plata, 2013.
- DAMIANI, Alberto “Comunidad, realidad y pragmatismo”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, Santa Fe, 20, 2007.
- FERRARIS, Maurizio *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México D.F., 2002.
- GADAMER, Hans-Georg *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998.
- GRONDIN, Jean *Introducción a la filosofía hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1999.
- _____, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003.
- HABERMAS, Jürgen *Teoría de la acción comunicativa*, Trotta, Madrid, 2010.

- KAAG, John “American Interpretations of Hegel: Josiah Royce’s Philosophy of Loyalty”, en *History of Philosophy Quarterly*, 26, n° 1, 2009.
- LAFONT, Cristina *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, MIT Press, 2002.
- MENDIETA, Eduardo *The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl-Otto Apel’s Semiotics and Discourse Ethics*, Rowman & Littlefield, 2002.
- PARRET, Herman *Semiótica y pragmática*, EDICIAL, Buenos Aires, 1997.
- ROYCE, Josiah *The Problem of Christianity. Volume II*, Macmillan, New York, 1914.
- SAUSSURE, Ferdinand de *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 2007.
- SCIVOLETTO, Gonzalo “El impacto de Heidegger y Gadamer en la hermenéutica trascendental de Apel”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XX, n°1, 2015.
- _____, “Signo y lenguaje. Acerca de la interpretación de Apel y Lafont de *Ser y Tiempo*, en *Tópicos. Revista de filosofía*, Santa Fe (Argentina), n° 22, 2011.
- _____, “Comprender y valorar: Acerca de la posibilidad de evaluar críticamente un mundo de vida extraño”, en Michelini, Dorando *et al.* (eds.), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, ICALA, Río Cuarto, 2011.
