



UNIVERSIDAD DE GRANADA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II

Tesis Doctoral

Ángel Alfonso Centeno

**LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO
EN EL PENSAMIENTO DE KARL-OTTO APEL**

Granada, octubre de 2011

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Ángel Alfonso Centeno
D.L.: GR 1568-2012
ISBN: 978-84-9028-028-7

**Este trabajo ha sido presentado
para aspirar al título de Doctor en Filosofía
por la Universidad de Granada
y ha sido dirigido por
Dr. Juan Antonio Nicolás Marín.**

Fdo.: Juan A. Nicolás

Fdo.: Angel Centeno

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	7
-----------------------------	----------

INTRODUCCIÓN: LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROGRAMA FILOSÓFICO

1. Objetivos general, específicos y estructura de la investigación	8
2. Relevancia especial de la Antropología del conocimiento	10
3. Hipótesis de trabajo y dificultades metodológicas	11
4. Delimitación de la Antropología del conocimiento como programa filosófico.....	14
5. La Antropología del conocimiento en los estudios sobre Apel: estado de la cuestión	16
6. Antropología del conocimiento, Hermenéutica trascendental y Pragmática trascendental del lenguaje.	22
7. Panorama general del proyecto gnoseoantropológico: su objetivo filosófico y su función sistemática	32
8. ¿Hacia una Pragmática trascendental del lenguaje?.....	34

I. PARTE
LA TRANSFORMACIÓN DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA
EN CLAVE GNOSEOANTROPOLÓGICA

CAPÍTULO 1: EL A PRIORI CORPORAL Y LA TECNOGNOMÍA

1.1. Dificultades metodológicas para una definición del término “tecnognomía”	39
1.2. La tecnognomía, condición material-corporal de posibilidad de la constitución de sentido	42
1.2.1. <i>La tecnognomía como mediación institucional:</i> <i>el dogmatismo</i>	46
1.2.2. <i>La tecnognomía como mediación lingüística</i>	50

CAPÍTULO 2: EL A PRIORI REFLEXIVO Y LA FISIOGNOMÍA

2.1. Rasgos de la “reflexividad” gnoseoantropológica	56
2.1.1. <i>Diferencia entre el a priori reflexivo</i> <i>de la Antropología del conocimiento y</i> <i>la reflexión de la Pragmática trascendental</i>	56
2.1.2. <i>La reflexión como factum antropológico</i>	58
2.2. La posibilidad concreta de la reflexión: la “fisiognomía”	62
2.2.1. <i>Dificultades metodológicas</i> <i>para una definición del término “fisiognomía”</i>	63
2.2.2. <i>“Distinguir la interpretación del ente</i> <i>del propio ente fáctico”</i>	65
a) <i>Corrección, reconstrucción y ampliación del lenguaje</i>	65
b) <i>La máxima pragmática</i>	70

CAPÍTULO 3: LA TRANSFORMACIÓN GNOSEOANTROPOLÓGICA
DEL CÍRCULO HERMENÉUTICO: EL “MEDIR-SE”

3.1. La constitución de sentido como actividad: la herencia de <i>Ser y tiempo</i>	73
3.2. Rasgos formales del círculo tecnognomía-fisiognomía.....	77
3.3. La síntesis hermenéutica	79
3.4. La apertura del círculo tecnognomía-fisiognomía	85
3.5. El círculo hermenéutico como “medir-se”	89

II. PARTE
LA RELEVANCIA PRÁCTICA DE LA
ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

CAPÍTULO 4: GNOSEOANTROPOLOGÍA DE LA CIENCIA MODERNA

4.1. Diferencia entre la física moderna y la física clásica	95
4.2. La reflexividad en la física moderna	97
4.3. La dirección reflexiva de la tecnognomía en la física moderna.....	98
4.4. Consideraciones sobre el modelo hermenéutico de la física moderna y sobre su idoneidad para una hermenéutica “existencialmente relevante”	104

CAPÍTULO 5: LA HERMENÉUTICA DE LA SITUACIÓN HISTÓRICA

5.1. Situación de la humanidad y el historicismo como parte del problema.....	109
5.2. La Hermenéutica de la situación histórica	116
5.3. La “fascinación” por la historia del ser	121

CAPÍTULO 6: LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

6.1. Diferencia entre la Hermenéutica de la situación histórica y la crítica de las ideologías.....	125
6.2. La constitución dialéctica del sentido.....	129
6.3. La prolongación de la historia natural en la historia humana	131
6.4. La “complementariedad metodológica” y el principio de la autodiagnosic corporal	133
6.5. Implicaciones de la autodiagnosic corporal en la Pragmática trascendental del lenguaje	137

CONCLUSIONES: CONTINUIDAD Y RUPTURA

DEL PROYECTO GNOSEOANTROPOLÓGICO

1. La Antropología del conocimiento como programa filosófico.....	139
<i>A) La Antropología del conocimiento como periodo.....</i>	139
<i>B) La Antropología del conocimiento como programa filosófico.....</i>	140
2. El círculo hermenéutico como “medir-se”	141
3. La tecnognomía	142
4. La fisiognomía	144
5. La reflexividad.....	145
6. La teoría antropológica del conocimiento: la física moderna	147
7. Los modelos de Hermenéutica de la situación	149
<i>A) La Hermenéutica de la situación histórica</i>	149
<i>B) La crítica de las ideologías</i>	150

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes: Bibliografía completa de K.-O. Apel	155
2. Bibliografía complementaria:	
Estudios críticos sobre la filosofía de Apel.....	179
3. Bibliografía general.....	184-187

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis doctoral no hubiera sido posible sin la intervención de muchas personas e instituciones. En primer lugar, se encuentra el enorme esfuerzo de mis padres por su apoyo moral y sacrificio económico, dándole a este trabajo un valioso e irremplazable sentido. Agradezco también a mi tutor, el Dr. Juan Antonio Nicolás, por sus inestimables observaciones y, como él bien sabe, por su firme apoyo sin el cual esta tesis no hubiera salido adelante. Debo un agradecimiento muy grande al personal del Departamento de Filosofía, y al Dr. Juan José Acero en particular. También al Dr. Héctor Samour que me ha apoyado desde el Departamento de Filosofía de la UCA, en San Salvador. Al Colegio Mayor Loyola, de Granada, por su soporte decisivo para llevar a cabo gran parte de esta tesis. A Ana Ramírez y a mis compañeros del máster y del doctorado, amigos de intercambios filosóficos. Por último, mis amigos personales sin cuyo apoyo moral tampoco habría encontrado la forma de sacar esto adelante.

INTRODUCCIÓN: LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROGRAMA FILOSÓFICO

Mal hermeneuta el que cree que tiene la última palabra.
H.-G. Gadamer

1. Objetivos general, específicos y estructura de la investigación

La presente investigación tiene como objetivo general una reconstrucción de la Antropología del conocimiento o Gnoseoantropología¹ de Karl-Otto Apel. Esta consiste en un programa de fundamentación de una Hermenéutica de la situación. Esta “Hermenéutica de la situación” no debe confundirse con la “Hermenéutica transcendental” de Apel: aquella busca orientar al hombre en el mundo en una situación histórica concreta.

Se plantean los siguientes objetivos específicos:

1. Plantear la Antropología del conocimiento como un periodo temprano o juvenil del pensamiento de Apel y la Pragmática transcendental del lenguaje como un periodo maduro.
2. Definir la Antropología del conocimiento como un programa filosófico específico y delimitado.
3. Plantear que el punto de partida filosófico de la Antropología del conocimiento de Apel es el círculo hermenéutico, tal como lo hereda de Heidegger.
4. Definir el círculo hermenéutico como “constitución de sentido”, “interpretación” y “síntesis hermenéutica”.
5. Proponer que el círculo hermenéutico o constitución de sentido cuenta con los momentos de un *a priori* corporal, un *a priori* lingüístico y un *a priori* reflexivo.
6. Proponer que el círculo hermenéutico tiene distintas modalidades

¹ Se toma aquí la traducción del término de la edición castellana de la *Transformación de la filosofía*, I, p. 7, nota de los traductores.

según la preponderancia de un *a priori* corporal o de un *a priori* reflexivo.

7. Identificar como un objetivo específico de la Antropología del conocimiento la fundamentación de una teoría del conocimiento de las ciencias naturales y sociales.
8. Identificar el objetivo general de la Antropología del conocimiento como la fundamentación teórica y sistemática de una Hermenéutica de la situación, que tiene aspiraciones e intereses prácticos.
9. Reconstruir desde la concepción del círculo hermenéutico gnoseoantropológico las dos propuestas de "Hermenéutica de la situación" que se suceden cronológicamente.
10. Resaltar el protagonismo que tiene el *a priori* corporal en las diferentes Hermenéuticas de la situación.
11. Destacar el gradual alejamiento del pensamiento de Apel de la órbita de influencia de la filosofía de Heidegger en general, y de su pensamiento tardío de la historia del ser en particular.

Estos objetivos se distribuyen en los seis capítulos e Introducción en los que se estructura esta investigación.

La actual Introducción plantea el ámbito de la Antropología del conocimiento, justifica su distinción como periodo y como programa filosófico, su función sistemática y sus objetivos generales; además plantea algunas dificultades metodológicas para una reconstrucción de la Antropología filosófica y su resolución.

El resto del trabajo se divide en dos partes: (1°) La transformación de la Hermenéutica filosófica en clave gnoseoantropológica, y (2°) La relevancia práctica de la Antropología del conocimiento.

La Primera Parte está dedicada a la transformación del círculo hermenéutico en clave gnoseoantropológica y se divide en tres capítulos; dos de ellos se concentran en cada uno de los *a priori* antropológicos esenciales del círculo hermenéutico (el *a priori* corporal y el *a priori* reflexivo). El tercero desarrolla una visión unitaria del proceso hermenéutico en el concepto de

“medir-se”. Esta Primera Parte, en especial el Cap. 3, es el núcleo de la Antropología del conocimiento y la esencia de esta investigación.

La Segunda Parte trata de las propuestas prácticas que se basan en el círculo hermenéutico transformado gnoseoantropológicamente. Estas se reparten en tres capítulos correspondientes. El Capítulo 4 desarrolla una teoría del conocimiento de la física moderna. El Capítulo 5 expone el primer modelo de “Hermenéutica de la situación”. El Capítulo 6 plantea el segundo modelo de Hermenéutica de la situación, la “crítica de las ideologías”.

Al final se hacen unas conclusiones donde se recogen las tesis más importantes y distintivas de la Antropología del conocimiento de Apel. Por último, se dedica una parte de la Bibliografía a la obra completa publicada de Apel hasta ahora (Fuentes), otra enumerando sucintamente los estudios concernientes o relevantes para la Antropología del conocimiento (Bibliografía complementaria) y la última se dedica a obras de carácter general (Bibliografía general).

2. Relevancia especial de la Antropología del conocimiento

La filosofía actual de Apel, la Pragmática trascendental del lenguaje, defiende una fundamentación última filosófica. La Pragmática trascendental se acoge al giro lingüístico de la filosofía y lo defiende como el paradigma más adecuado para plantear radicalmente los problemas filosóficos. La Antropología del conocimiento tiene una relevancia especial porque, en primer lugar, no se acoge (al menos parcialmente) al giro lingüístico como punto de partida para plantear su problemática filosófica. En segundo lugar, Apel no planteó inicialmente la Antropología del conocimiento en vistas a desarrollar su Pragmática trascendental del lenguaje. La relevancia de esta reconstrucción radica en que pretende mostrar a un Apel no-pragmático-transcendental.

Las ideas desarrolladas por la Antropología del conocimiento se heredarán y reformularán en la Pragmática trascendental y en sus diferentes sub-programas filosóficos. Otras no quedarán suficientemente desarrolladas ni recogidas. Esto también le da relevancia a una reconstrucción de la Antropología del conocimiento: permitiría arrojar alguna luz histórica y crítica sobre la filosofía actual de Apel.

En esta medida, la presente investigación tiene como interés particular identificar las nociones de la Antropología del conocimiento poco explicadas en las exégesis usuales de la filosofía de Apel. Con ello, se pretende arrojar también una luz relativamente nueva del modelo hermenéutico-pragmático-transcendental.

3. Hipótesis de trabajo y dificultades metodológicas

Se plantea a continuación la hipótesis de trabajo de la que parte este intento de reconstrucción: *La Antropología del conocimiento de Apel transforma la concepción del “círculo hermenéutico” de Heidegger.*

Esta hipótesis, sin embargo, plantea unos problemas metodológicos para los que hay que esbozar estrategias.

El *principal problema* ha consistido en restringirse a un ámbito estrictamente *antropológico*. Aquí, el lenguaje, medio en el que acontece la interpretación hermenéutica, no se presenta ni analiza desde los parámetros de autosuficiencia con que goza en una descripción fenomenológica del giro hermenéutico (que es donde parte la Pragmática transcendental). Eso no significa que se ignore o se contradiga, por ejemplo, la concepción hermenéutico-transcendental del lenguaje ni su dinámica esencialmente histórica; más bien trata de justificar se esta concepción desde una base y una composición lo más estrictamente antropológica posible: su tratamiento como *a priori* antropológico, su relación condicionada con la corporalidad y la historia, su carácter de medio y objeto con la reflexividad, etc.

Esto también aleja la exégesis presente de muchas otras que ponen el acento a la dimensión lingüística de la filosofía de Apel, o que conciben su evolución desde una concepción lingüística en estado larvario. Nuestra perspectiva, si bien se atiene a un específico ámbito antropológico, abre otra serie de problemas: por ejemplo, el problema de la relación entre la Antropología del conocimiento con otros programas coetáneos, como la Hermenéutica transcendental.

Otra dificultad consiste en *el carácter disperso* en que se presentan las nociones gnoseoantropológicas, a veces hasta con un sentido difícil de conciliar –tal vez, el caso más ilustrativo es el de “fisiognomía”. De hecho, la

práctica totalidad de la obra de Apel es predominantemente ensayística, diseminada en artículos. Si bien esto supone una comunicación viva frente a un interlocutor concreto, en un contexto determinado y con un problema particular a tratar; el carácter ensayístico dificulta una visión global del programa gnoseoantropológico.

Por otra parte, la Antropología del conocimiento ofrece una apariencia poco sistematizada, de manera que es difícil apreciar una integración completa de todas sus categorías ni del desarrollo de sus tesis en sus últimas consecuencias. Frente a este problema, se ha tenido que optar, como es lógico, por una serie de decisiones interpretativas sobre su reconstrucción y articulación.

A nivel general, estas decisiones se aclaran en la presente Introducción. En un nivel específico y detallado, se han aclarado decisiones sobre el uso y definición de categorías específicas al inicio de cada capítulo.

La reconstrucción que se propone aquí, con su hipótesis de trabajo incluida, es un modelo posible entre otros, una exégesis particular del que se han descartado ya algunos bosquejos y tentativas previos. Nos hacemos eco del lema hermenéutico de Gadamer: “mal hermeneuta el que cree que tiene la última palabra”.

Por último, se plantea el problema de las *fuentes*. Siendo una obra de carácter disperso, considerando la Antropología del conocimiento como un periodo acotado en el tiempo y como un programa filosófico con objetivos específicos, la selección de fuentes y el punto de vista desde el cual interpretarlos se ha convertido en un problema metodológico muy particular. Hemos distinguido hasta ahora cuatro clases de fuentes en función de su aportación metodológica:

1. Los textos “tempranos” de Apel, que tienen la particularidad de exponer el proyecto gnoseoantropológico en su más detallado desarrollo. Tienen la desventaja, sin embargo, de ser poco difundidos al quedar excuidados, en su mayoría, de la *Transformación de la filosofía*² y de no estar traducidos a ningún

² 1973 a (I, II). De ahora en adelante, se citarán los artículos de esta obra por separado, poniendo entre paréntesis la referencia de la *Transformación de la filosofía* (1973a) y su

idioma. El uso de estos textos ha permitido una lectura complementaria y diferente de la “transformación filosófica” que se puede percibir en la *opus magnum* de Apel, y también diferente a sus exégesis. Acusan también una fuerte influencia del pensamiento tardío de Heidegger. Estas obras abarcan desde su tesis doctoral³ hasta los trabajos filosóficos de comienzos de los 60.⁴

2. Los textos que conforman buena parte de la *Transformación de la filosofía*, escritos en su mayoría durante los 60, que exhiben dispersamente nociones gnoseoantropológicas, cuya interpretación corre el peligro de ser descontextualizada de la Antropología del conocimiento, o asimilada completamente en el paradigma lingüístico-hermenéutico de filosofía ignorando su especificidad antropológica.⁵
3. Los textos de la madurez, posteriores a la *Transformación de la filosofía*, que desarrollan la Pragmática trascendental del lenguaje en sus diversos detalles, la fundamentación filosófica última y la Ética del discurso. En algunos de estos trabajos aún hay alguna noción o categoría gnoseoantropológica que sobrevive en la nueva orientación programática. Destacan entre ellos principalmente aquellos dedicados al problema de la evidencia empírica o fenomenológica y al problema de la verdad.⁶
4. Los textos de Apel dedicados a narrar su propia evolución filosófica. Cuentan con la ventaja de aportar de primera mano cierta luz y criterio sobre cómo interpretar sus trabajos de juventud. Pero al mismo tiempo dependen de la propia autopercepción intelectual de Apel. Se toman en cuenta

correspondiente volumen, y a continuación las páginas citadas. Se usa, salvo caso contrario y explícito, la traducción castellana: Madrid, Taurus, 1985 (dos volúmenes).

³ 1950a.

⁴ De entre estos trabajos se destacan especialmente: 1950a, 1958a, 1962a, 1963b y 1968a.

⁵ Cf. 1973a (I, II), especialmente: 1955c, 1959a, 1959b, 1960a, 1962b, 1962c, 1968c y la “Introducción” de 1973a I: pp. 9-72.

⁶ De entre la multitud de estos trabajos, se destacan especialmente: 1969a, 1972e, 1972f, 1972g, 1976a, 1977a, 1977b, 1978b, 1979b, 1979e, 1980b, 1984b, 1985a, 1986g, 1986j, 1987a, 1989b, 1991d, 1993h, 1994j, 1995c, 1997a, 1997e, 1998a, 1998f, 1998j, 2002b, 2002f, 2002g y 2006a.

sobretudo a la hora de periodizar periodos y resaltar preocupaciones y motivos generales de su pensamiento en diversas etapas, así como para describir un contexto filosófico y sus influencias. Están orientados, en su mayoría, a resaltar la necesidad filosófica de un proyecto pragmático-transcendental de fundamentación última y de reivindicación de la racionalidad. En ellos se echa de menos un mayor desarrollo acerca de la especificidad, motivos y objetivos de la Antropología del conocimiento como programa filosófico propio. Nos alejamos de estos trabajos retrospectivos a la hora de desarrollar e interpretar aspectos concretos de las fuentes tempranas y de la *Transformación de la filosofía*, con el fin de tener mayor libertad a la hora de reconstruir el programa de la Antropología del conocimiento.⁷

4. Delimitación de la Antropología del conocimiento como programa filosófico

La “Antropología del conocimiento” o “gnoseoantropología” (*Erkenntnisanthropologie*) es un programa filosófico desarrollado por Apel aproximadamente desde mediados de los años 50 hasta mediados de los 60. Tenía un triple objetivo: transformar la filosofía trascendental kantiana del conocimiento, transformar la hermenéutica filosófica de Heidegger y fundamentar una “autocomprensión” humana que fuera “existencial” o “prácticamente relevante” para la vida (“Hermenéutica de la situación”).⁸ La primera tarea consiste en retrotraer el problema de la constitución de los objetos para una conciencia pura al problema de la constitución de sentido (*Sinnkonstitution*) de algo “como algo” (*etwas “als etwas”*) para un hombre corporal e histórico. En este sentido, la Antropología del conocimiento sigue la

⁷ Estos textos son: la “Introducción” de la *Transformación de la filosofía* (1973a I, 9-72); 1978a, 1988d, 1989b, 1994c, 1994g, 1997d y 1999h.

⁸ Cf. 1988d., p. 74.

estela de Heidegger y plantea radicalizar el giro a la facticidad de *Ser y tiempo*.⁹

La segunda tarea de la Antropología del conocimiento consiste en concebir este círculo hermenéutico desde categorías gnoseoantropológicas tales como “*a priori* corporal”, “tecnognomía”, “fisiognomía” y “*a priori* reflexivo”.

La tercera tarea consiste en posibilitar, a partir de la concepción transformada del círculo hermenéutico, una “Hermenéutica de la situación” que pueda “orientar” al ser humano en la situación histórica actual, de cara al futuro.

Esta reconstrucción se restringe, en razón de su hipótesis general, a la segunda y tercera tareas descritas arriba.

Ahora es necesario aclarar los supuestos que sirven aquí de punto de partida para la reconstrucción exegética de la Antropología del conocimiento. Aclarar estos supuestos será el objetivo de los restantes Apartados:

5. Una presentación sucinta del lugar sistemático que ocupa la Antropología del conocimiento en algunos estudios sobre Apel (un estado de la cuestión),
6. una precisión de la Antropología del conocimiento como periodo acotado dentro de la evolución del pensamiento de Apel y como programa filosófico, así como su relación sistemática con otros programas coetáneos y solapados, especialmente con la Hermenéutica transcendental y con la Pragmática transcendental;
7. una precisión de la función sistemática de la Antropología del conocimiento en la filosofía global de Apel y de sus objetivos generales,
8. y una consideración provisional sobre la relación de continuidad y ruptura entre la Antropología del conocimiento y la etapa posterior de Apel (entendida como Pragmática transcendental del lenguaje).

⁹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2004.

5. La Antropología del conocimiento en los estudios sobre Apel: estado de la cuestión

Aparte de las fuentes, también se cuentan con una serie de estudios exegeticos de la obra de Apel.¹⁰ De entre ellos, algunos se dedican explícitamente a un aspecto o cuestión de la Antropología del conocimiento en concreto, útiles para desarrollar los detalles de la visión del conjunto.

La primera dificultad que presentan es que pocos proponen la Antropología del conocimiento como un proyecto no dependiente de la Pragmática trascendental. Por lo general, cuando se trata alguna de sus categorías, se las presenta en conexión con la Pragmática trascendental y el programa apeliiano de una “fundamentación última” de la filosofía. Aunque este enfoque estaría acorde al punto de vista de un filósofo consumado sobre su propia obra, suele perderse en dicho tratamiento lo específico y original del programa gnoseoantropológico.

El estudio más antiguo sobre Antropología del conocimiento es un trabajo de Jürgen Klüver: “Filosofía trascendental versus Crítica de la ciencia. Reconstrucción y crítica de los *a priori* gnoseoantropológicos”.¹¹ Desarrolla con considerable detalle objetivos y problemas específicos de la Antropología del conocimiento, en especial su aspiración de radicalizar la teoría tradicional del conocimiento de origen kantiano así como de dar unidad epistemológica a las ciencias naturales y hermenéuticas. Al mismo tiempo, ofrece una lectura crítica de sus planteamientos. No ofrece, sin embargo, una lectura de la Antropología del conocimiento en relación específica con la hermenéutica de Heidegger y el círculo hermenéutico.

También se podría mencionar un estudio crítico, más antiguo pero concerniente a *Conocimiento e interés* de Habermas, de Ch. K. Lehnhardt, “Surgimiento y caída de la antropología trascendental”.¹²

¹⁰¹⁰ Cf. la sección de Bibliografía complementaria, *infra*.

¹¹ “Transzendentalphilosophie versus Wissenschaftskritik. Rekonstruktion und Kritik des erkenntnisanthropologischen Aprioris”, en W. Kuhmann/D. Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, pp. 463-499.

¹² “Rise and Fall of Transcendental Anthropology”, en *Philosophy of Social Sciences* 2 (1972) 231-246.

En contraste con la antigüedad de ambos estudios, recientemente Marcel Niquet ha co-publicado con Apel un estudio sobre “Las identidades del hombre. Desde la antropología filosófica clásica hasta la antropología del discurso”.¹³ Ofrece una historia de la tradición de la antropología filosófica alemana como contexto en el que proponer una “antropología del discurso”. Esta “antropología del discurso” no es, sin embargo, exactamente lo que Apel entendería en su juventud como “Antropología del conocimiento”: más bien, alude a la “auto-comprensión” humana como una pluralidad de identidades, acciones, formas y mundos de la vida y está más emparentada con los temas de la hermenéutica y de la Ética del discurso.

En español, destacan varias investigaciones tanto por su número y por la conciencia explícita y específica del tema gnoseoantropológico. Por lo general están orientados a hacer una lectura crítica de la Pragmática trascendental del lenguaje y de la Ética del discurso en particular.

Destacan las investigaciones críticas de Jesús Conill, quien más se ha dedicado al tema en nuestro idioma y que es co-traductor de la *Transformación de la filosofía*.¹⁴ Conill hace un estudio sobre la Antropología del conocimiento que está destinado a resaltar su aspecto “hermenéutico-experiencial” y se orienta a criticar el exclusivo aspecto “pragmático-formal” de la reflexión que, en Apel, tendría a despotenciar sus raíces “experienciales”. Conill tiene el interés específico de desarrollar por su cuenta una “hermenéutica antropológica de la experiencia” y de una “razón experiencial”¹⁵ que, en buena medida, rescata el hábito fundamental del giro a la facticidad de la filosofía contemporánea. Lo interesante de los estudios de Conill es que se concentran en rescatar las categorías gnoseoantropológicas (la historicidad, lingüisticidad y corporalidad de la razón) y plantea la posibilidad de enriquecerlas –ayudándose

¹³ “Die Identitäten des Menschen. Von der klassischen philosophischen Anthropologie zur Diskursanthropologie”, en Apel, 2002f, pp. 95-285. La colaboración de Apel consiste en lecciones sobre ética del discurso: pp. 13-94.

¹⁴ Entre los trabajos dedicados por J. Conill al tema de la antropología del conocimiento destacan los siguientes: *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos, 1988, cap. XII, pp. 252-310; “Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?”, *Pensamiento* 48/189 (1992) 3-31; “Zur einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenden Vernunft”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47/3 (1993) 422-433; “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial”, en D.Blanco/J.A.Pérez Tapias/L.Sáez (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 131-143, y finalmente “Tras la hermenéutica trascendental”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 51-54.

¹⁵ Expuesto en el libro *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.

de otros filósofos como Gadamer, Ricoeur, Zubiri, la tradición fenomenológica, etc.– para proponer una concepción de razón no-formalista, una razón “experiencial” que pueda reconciliar tiempo y razón.¹⁶ La lectura crítica de Conill está orientada, por tanto, hacia un proyecto propio de filosofía y no a una lectura exegética completa de la Antropología del conocimiento. Sin embargo, esta intención crítica aporta perspectiva desde el que evaluar la génesis de la Pragmática trascendental.

A pesar de su aspecto poco desarrollado, la Antropología del conocimiento contiene nociones que han resultado atractivas para los estudiosos de Apel. El más llamativo, sin duda y con razón, es el de *a priori* corporal. La corporalidad resulta llamativa cuando se aprecia el alto grado de reflexividad teórica con el que está impregnada la filosofía primera de Apel. Este *a priori*, además, se relaciona con diversos problemas actuales con los que Apel y sus críticos se enfrentan. Así, por ejemplo, Domingo Blanco Fernández menciona como “insuficiencia de la Ética del discurso” el *a priori* corporal.¹⁷ En conexión con la misma Ética del discurso, Adela Cortina propone como complementación de esta una “antropología axiológica” de la experiencia moral (sentimientos y valores).¹⁸

Fuera del ámbito de la Ética del discurso, en el ámbito del problema de la “evidencia fenoménica”, Juan Antonio Nicolás observa que la recuperación de la evidencia fenoménica en la teoría consensual de la verdad implica una recuperación, implícita, de la corporalidad como acceso a esa evidencia –así como una recuperación de una “realidad” “donada” o “pre-categorial”.¹⁹ El tratamiento de la evidencia fenoménica es donde más se acusa la herencia de la categoría gnoseoantropológica de la “fisiognomía”.

La multitud de estudios exegéticos hacen referencia, explícita o no, a la Antropología del conocimiento de Apel. Sin embargo, exceptuando tal vez los

¹⁶ Cf. por ejemplo, “Tras la hermenéutica trascendental”, *op. cit.*

¹⁷ “El *a priori* corporal: insuficiencia de la ética del discurso”, en D. Blanco/J.A. Pérez Tapias/L. Sáez (eds.), *op. cit.*, pp. 46-74.

¹⁸ *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 1990.

¹⁹ “Teoría de la verdad consensu-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real”, en D. Blanco/J.A. Pérez Tapias/L. Sáez (eds.), *op. cit.*, pp. 144-156. También J. Conill coincide con esta observación (cf. “Hermenéutica antropológica de la experiencia”, *op. cit.*). Sobre la recuperación de la evidencia empírica y de cómo este problema viene desde las primeras formulaciones (en la *Transformación de la filosofía*), se puede ver cf. N. Smilg, *Consensus, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2000.

trabajos de Jesús Conill relativos a la “ *razón experiencial*”, la Antropología del conocimiento no se entiende general ni explícitamente como una *etapa previa* a la Pragmática trascendental, y en consecuencia no destacan su pretensión como programa filosófico *fundamental*. Generalmente se remite en ellos la Antropología del conocimiento a la crítica de las ideologías o a la hermenéutica dialéctica.²⁰ Es decir, remiten la Antropología del conocimiento al contexto de debate con Gadamer –cuando en realidad la idea de una gnoseoantropología es anterior²¹– y a la teoría de los intereses cognoscitivos del conocimiento.

También se suele remitir, con razón también, a un intento de transformación de la filosofía kantiana. Esta remisión es tal vez más cercana a la concepción original de Apel, ya que coincide en otorgarle un carácter trascendental o fundamental. Así, por ejemplo, Norberto Smilg.²² Curiosamente, Smilg remite la crítica de las ideologías a la “Hermenéutica trascendental” del lenguaje: antes de remitir los intereses cognoscitivos a una estructura antropológica, piensa en ellos remitidos a la estructura del círculo hermenéutico que subyace a todo conocimiento científico. Plantea la “complementariedad metodológica” de explicación y comprensión desde la *unidad* hermenéutica del lenguaje.²³ Por otra parte, aquí se destaca que Smilg remita la concepción del lenguaje a un *a priori* antropológico, y en ese sentido “Hermenéutica trascendental” y “Antropología del conocimiento” se reclaman mutuamente.²⁴

Por otra parte, por “Hermenéutica trascendental” entiende Juan Carlos Siurana un periodo previo a la Pragmática trascendental.²⁵ Siurana tiene, por otra parte, trabajos dedicados a la evolución del pensamiento de Apel, especialmente al problema de la reflexión, que han sido de particular utilidad aquí.²⁶ Observa la evolución de este problema entre la fascinación por la

²⁰ Por ejemplo, el mismo J. Conill parece hacer esta remisión en 1988: cf. su *Crepúsculo de la metafísica*, *op. cit.*, pp. 295-297.

²¹ Cf. p.e., 1958a: “Tecnognomía –una categoría gnoseoantropológica”.

²² Cf. N. Smilg, *op. cit.*, p. 18.

²³ Cf. *op. cit.*, pp. 38-47.

²⁴ Cf. Smilg, *op. cit.*, p. 26, especialmente pp. 36 y 55.

²⁵ Cf. J.C. Siurana, *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2003, pp. 9-21.

²⁶ *Íd.*, *El problema de la reflexión en K.-O. Apel. El surgimiento del problema en la transformación semiótico-pragmática de la filosofía trascendental kantiana*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Valencia, 1994, y “La evolución del pensamiento de Apel frente al problema de la reflexión”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183(1999) pp. 100-105.

historia del ser heideggeriana y la circunscripción de la reflexión a un ámbito puramente teórico-objetivo. A este respecto, cita una curiosa observación crítica de Apel sobre Theodor Litt: «*Me parece que en su teoría, no obstante, se viene a expresar una sobrevaloración de la reflexión sólo formal, y en todo momento posible, del espíritu y del lenguaje sobre sí mismo.*»²⁷

La diversidad de exégesis y estudios facilita, aunque no mucho, una imagen completa de la Antropología del conocimiento. La diversidad de exégesis no se debe exclusivamente a la particularidad de sus puntos de vista interpretativos o de sus propios intereses filosóficos. Se debe también al carácter disperso y abierto en que se expone la Antropología del conocimiento en sus propias fuentes.

Es acertada la forma de Luis Sáez Rueda para afrontar este problema. Hace una distinción de los diversos programas apelianos manteniendo su especificidad, al tiempo que plantea sus relaciones mutuas. Esto permite tener en visión panorámica la integridad de la filosofía de Apel.²⁸ En su estudio, la Antropología del conocimiento se remite a una transformación de la filosofía kantiana, y por el otro, a una mediación “dialéctica” de los tipos del conocimiento como “crítica de las ideologías”. En el fondo, la Antropología del conocimiento sería más bien una “temática”, o variante posible del “despliegue” de lo que L. Sáez considera un “programa” latente en todo el pensamiento de Apel: el de una “dialéctica” que medie entre “facticidad” e “idealidad” (o entre “hermenéutica” e “ilustración”).²⁹ Lo que quedaría por hacer sería explicitar concretamente en qué consisten las relaciones de la Antropología del conocimiento con la Hermenéutica trascendental apelianas.

Esta reconstrucción guardará cierta distancia con la idea de que la Antropología del conocimiento sea una variante del programa latente de la “dialéctica”. Esta toma de distancia se debe a que aquí se propone que la Antropología del conocimiento no es sólo un *programa* sino también una *etapa*. La Antropología del conocimiento desarrolló, hasta 1962, por ejemplo, una Hermenéutica filosófica de la situación todavía “fascinada” por la historia del

²⁷ 1963c, p. 46, citado en Siurana, *Una brújula para la vida moral*, op. cit., p. 16-17.

²⁸ Cf. L. Sáez Rueda, *La reelustración filosófica de K.-O. Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Granada: Universidad de Granada, 1995, cap. III, apartado 1: “Sistematización de los proyectos apelianos”, pp. 58-70.

²⁹ Cf. L. Sáez, op. cit., pp. 63-65.

ser, sin mucho lugar para una reflexividad que mantenga una tensión dialéctica con la facticidad. Nos otros proponemos que *la Antropología del conocimiento, en su gradual distanciamiento del pensamiento tardío de Heidegger, desarrolló dicha “dialéctica” y que la dejó como herencia a la filosofía madura de Apel en sus diferentes variantes (Pragmática trascendental, Ética del discurso, etc.)*

Terminamos esta breve reseña del estado de la cuestión con una observación de Enrique Dussel, que también permite abrir una pregunta:

Al final de la Introducción [a la *Transformación de la filosofía*] Apel intenta una fundamentación “gnoseoantropológica”. Pronto, sin embargo, se abrirá al desarrollo de una ética supuesta en las exigencias de la misma comunidad de comunicación; senda que transitará desde 1973 hasta hoy [...]. Este programa [el gnoseoantropológico], sin embargo, sería rápidamente superado, y de ello deja [Apel] constancia en la Introducción [...]. Este será, en efecto, el camino emprendido por Apel [el camino de la Pragmática trascendental].³⁰

En efecto, todavía en 1973 Apel pensaba en la posibilidad de una Antropología del conocimiento como proyecto filosófico *fundamental*. Esta observación es acertada porque propone la Antropología del conocimiento cierto punto como un proyecto marginado dentro del paradigma lingüístico-hermenéutico. Plantea implícitamente varias preguntas: ¿Apel concebía ambos proyectos, el de la Antropología del conocimiento y el de la Pragmática trascendental del lenguaje –contemplada dentro del giro hermenéutico-lingüístico– como caminos conducentes a un mismo destino? ¿Son caminos compatibles? ¿Puede la Pragmática trascendental desarrollar una Antropología del conocimiento en profundidad? ¿Conduce la Antropología del conocimiento a plantear una Pragmática trascendental y una fundamentación filosófica última? ¿O son caminos distintos e incompatibles? ¿El cambio de camino implica un cambio de destino proyectado originalmente? ¿Implica este cambio el cambio de un mapa inicial por otro?

³⁰ E. Dussel, “La ‘Introducción’ de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación”, en Apel, 2005a, p. 90. Los corchetes son míos.

6. Antropología del conocimiento, Hermenéutica trascendental y Pragmática trascendental del lenguaje

Como se puede observar en el apartado anterior, uno de los mayores problemas para plantear la “Antropología del conocimiento” es el de su relación con la “Hermenéutica trascendental”. El problema se debe a que ambos términos se refieren a sendos proyectos de transformación de la filosofía trascendental kantiana y de que ambos términos aparecen profusamente a lo largo de una misma época (aproximadamente, desde 1958 hasta 1968). En uno de sus textos retrospectivos, Apel dice de ambos que son *trascendentales*:

Allí [en Kiel] pude seguir elaborando durante los siete años siguientes [1962-1967] el programa de una *hermenéutica trascendental* del lenguaje, así como el de una *antropología trascendental del conocimiento*.³¹

Esto deja en la oscuridad el problema de *qué relación guardan el uno con el otro* en este período –que puede denominarse, como Apel dice, “época de Kiel”. Si en Kiel fue donde pudo “seguir elaborando” ambos proyectos, el problema de su relación puede clarificarse remontando unos años más atrás de la época de Kiel.³²

Como se sabe, Apel tuvo en sus inicios una orientación fuertemente heideggeriana. Su tesis doctoral fue una interpretación gnoseológica de la hermenéutica de Heidegger.³³ Su trabajo muy temprano “Las dos fases de la fenomenología y su repercusión en la concepción filosófica del lenguaje y la

³¹ 1999h, p. 17. Los corchetes y cursivas son míos.

³² Para una propuesta de la evolución y distinción de los períodos del pensamiento de Apel, cf. J.C. Siurana, *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2003, e *Íd.*, “La evolución del pensamiento de K.-O. Apel frente al problema de la reflexión”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 100-105. Siurana dedicó su tesis de licenciatura al tema de la evolución en el pensamiento de Apel frente al problema de la reflexión: *El problema de la reflexión en K.-O. Apel. El surgimiento del problema en la transformación semiótico-pragmática de la filosofía trascendental kantiana*, Universidad de Valencia, 1994. En el presente trabajo no se comparten plenamente los criterios ni los términos de esta propuesta evolutiva, aunque sí se coincide particularmente con los criterios de una evolución de la noción de “reflexión” (cf. cap. III, apartados 1 y 4 de la presente investigación, *Infra.*)

³³ 1950a: *Dasein y conocimiento. Una interpretación gnoseológica de la filosofía de Heidegger (Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers)*.

literatura en la actualidad”,³⁴ adopta en lo fundamental la idea de Heidegger de que el lenguaje es la “verdad” (*alétheia*), entendida a su vez como “desocultación” destinal (*Ereignis*) que “funda” la historia.³⁵

Esta idea de verdad como “*alétheia*” precede y fundamenta a la verdad como correspondencia de los enunciados con la realidad, además de fundar “epocalmente” las “necesidades” y “fines” últimos del hombre, el cual se autocomprende en un lenguaje constituido también “destinalmente” –es decir, el hombre recibiría su “destino” por un “acontecimiento” (*Ereignis*).

En verdad, el *Da-sein* es también, en el ‘por mor de’ su *upraxis*, histórico. En otras palabras: también las necesidades últimas del hombre pueden convertirse en ‘acontecimientos’ (*Ereignisse*) históricos en los que los fines humanos nada han decidido acerca de la ‘conformación’ (*Bewandtnis*) de las cosas como ‘útiles’, sino que, a la inversa, las ‘cosas’ le son al hombre de manera que el ser-ahí de éste va transformándose a la luz de su nueva ‘significatividad’.³⁶

Esta concepción conduciría a Apel a un “anti-humanismo”, a la “fascinación” –que él mismo reconoce–³⁷ por la “historia del ser” heideggeriana.³⁸

¿Supone entonces también todo ‘uso’ pragmáticamente verificable del lenguaje una función de verdad poéticamente encarnada? Así me parece, en efecto. Y ello en el sentido de que el hombre medio, *el hombre* considerado en ese su término medio investigable a la manera behaviorista, *habita ya alquilado en la ‘casa del ser’ resultante de los acontecimientos de sentido* –relevantes antes para las ciencias del espíritu– de la historia del lenguaje.³⁹

La afirmación de que “el hombre vive alquilado en la casa del ser” termina disolviendo toda “sustancialidad” (o subjetualidad) del ser humano, y a sus facultades racionales de “criticar” y “distanciarse” de la apertura de sentido, que se recibe “destinalmente”.

Pero simultáneamente a esta “fascinación”, *Apel tomará como punto de partida de su Antropología del conocimiento la transformación del círculo*

³⁴ 1955c (1973a, I), pp. 75-100.

³⁵ Sobre la concepción de verdad como *alétheia* de Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000, pp. 151-171.

³⁶ 1959b (1973a, I), p. 159.

³⁷ Cf. “Prólogo”, 1973a, I, p. 7.

³⁸ Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 161. Cf. también de Heidegger, “La esencia de la verdad”, en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, 2000, §§215-217.

³⁹ 1959b (1973a, I), p. 160. Los caracteres normales son míos.

hermenéutico que constituye el sentido de los entes, tal como Heidegger lo expone en *Ser y tiempo*.⁴⁰ Apel desarrolla una concepción del círculo hermenéutico en el que la instalación o “encuentro” en el “Ahí” del Dasein cuenta no sólo con los “existenciales” heideggerianos,⁴¹ sino también con “estructuras” propias del ser humano (los *a priori* del cuerpo, de los intereses cognoscitivos, del lenguaje y de la reflexión). Ambos *a priori* median en el círculo hermenéutico del comprender.

Lo dogmático que hay en la verdad abierta en la imagen lingüística del mundo consiste en que dicha verdad remite siempre, pese a toda la excentricidad del pensar reflexivo, al centramiento –indispensable para admitir una perspectiva de la realidad– propio de la intervención corporal prerreflexiva –y constitutiva de aspectos reales– del hombre en el mundo.⁴²

El desarrollo de cada una de estas estructuras antropológicas se reflejaría, según Apel, en el proyecto de una *transformación de la historia del ser heideggeriano* entendido como una *Antropología trascendental del conocimiento*. La Antropología del conocimiento transforma el lenguaje como “casa del ser” en la que el hombre vive “alquilado” en una “imagen lingüística que remite al centramiento del hombre en el mundo”: es decir, a una *dimensión propiamente antropológica*.⁴³ No es el hombre un Dasein que recibe destinalmente el claro del ser, sino que este claro remite a sus estructuras. *Apel piensa en el fondo en un giro auténticamente copernicano de la hermenéutica de Heidegger.*

A parte de que este giro da una “desaloje” la casa del ser de su inquilino humano –o más bien inaugure su mayoría de edad emancipándolo de su tutoría del ser–, este giro posibilita aproximarse a una primera respuesta al problema de la relación que guarda la Antropología del conocimiento con la Hermenéutica trascendental: *La Antropología del conocimiento contempla una*

⁴⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2005, trad. de J.E. Rivera, §§29-34. Cf. el cap. II, apartado 1 de la presente investigación: “El círculo hermenéutico y la constitución de sentido en *Ser y tiempo* de Heidegger”, *Infra*.

⁴¹ “Existenciales” (*Existenzialien*, o “existenciarios” en la traducción de Gaos) son las estructuras ontológicas pertenecientes al modo de ser del Dasein como “existencia”. En *Ser y tiempo*, el “Ahí” (Da-) del Dasein está constituido no sólo por la “comprensión” (*Verstehen*), sino también por el “discurso” (*Rede*) y por las “disposiciones afectivas” o el “encontrarse” (*Befindlichkeit*); cf. *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 158-188

⁴² 1959a (1973a, I), pp. 127-128. Las cursivas son mías.

⁴³ Para una interpretación contraria a partir del mismo Apel, cf. 1963c, p. 39 (citado en Siuran, *op. cit.*, p. 16).

Hermenéutica filosófica del lenguaje como una parte suya a elaborar. Los trabajos posteriores a su tesis doctoral estaban destinados a elaborar las distintas partes de esta antropología.

El proyecto sistemático de una *antropología trascendental del conocimiento* para el que mi tesis doctoral había puesto el fundamento, por así decirlo, tuvo que quedar abandonado por el momento. Sólo lo volví a retomar mucho más tarde –sobre todo cuando fui profesor en Kiel (1962- 1969)– y sólo se han publicado unos pocos trabajos. [En Kiel] sólo pude enlazar con el trabajo histórico [...] *una dimensión del programa de antropología del conocimiento* para la transformación de Kant: la del *a priori lingüístico*.⁴⁴

La investigación del lenguaje como *a priori* antropológico (y no del lenguaje como “casa del ser”) se convertiría en la época de Kiel en su *Hermenéutica trascendental*.⁴⁵

Pero hay que decir de este término que presenta un contenido *muy ambiguo* a lo largo de la evolución del pensamiento de Apel. *En un principio*, entiende por dicha hermenéutica la asunción de la hermenéutica de Heidegger (y posteriormente la de Gadamer)⁴⁶ para la transformación de la filosofía trascendental kantiana:⁴⁷ consistía principalmente en desvelar las condiciones de posibilidad de la “constitución de sentido”, de la interpretación de algo “como algo”, y presentarlas como radicales existenciales de la experiencia humana del mundo. En tal sentido, la *historicidad* del comprender y del lenguaje tenía un punto en común con las hermenéuticas existenciales de Heidegger y de Gadamer. Esta “hermenéutica trascendental” sería el equivalente a lo que Gadamer desarrollaría como “hermenéutica filosófica” en *Verdad y método*. Su trascendentalidad se referiría a la radicalidad del lenguaje y la historicidad respecto a la conciencia pura kantiana.

No obstante, después entiende por “Hermenéutica trascendental” la posibilidad de una *fundamentación última* (en la medida en que se plantea

⁴⁴ 1999h, p. 16. Los corchetes son míos. El trabajo histórico al que se refiere es al que fue llamado por Erich Rothacker (su maestro) para la elaboración de un *Diccionario histórico de filosofía* y el *Archivo de historia del concepto* en el que se publicaron tres trabajos: 1955a, 1955b y 1963c. Este último fue el más largo (*La idea del lenguaje en la tradición del humanismo desde Dante hasta Vico*).

⁴⁵ Cf. 1999h, p. 17. Cf. también L. Sáez Rueda, *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*, Granada: Universidad de Granada, 2005, p. 63.

⁴⁶ *Verdad y método* (1960), Salamanca: Sígueme, 10ª ed., 2003.

⁴⁷ Cf. principalmente la “Introducción”, 1973a, I, pp. 21-32. Cf. también L. Sáez, *ib.*

como universal y necesaria: es propiamente *transcendental*) de la filosofía: la búsqueda efectiva de condiciones transcendentales *irrebasables* de la *validez* de las interpretaciones y del lenguaje como medio de dicha fundamentación.⁴⁸ Es una noción de hermenéutica distinta y contrapuesta a la anterior, en la medida en que la primera hace incapie en la pertenencia del ser humano a la tradición. Como es bien sabido, este fue el camino que Apel tomó. Apel desarrolló otros términos, tal vez más apropiados para este camino filosófico: “Semiótica trascendental” y “Pragmática trascendental del lenguaje”.⁴⁹

Por la razón de la ambigüedad del término “hermenéutica trascendental”, *no sería adecuado denominar al período que arranca desde 1955 hasta 1973 como “hermenéutica trascendental”*.⁵⁰ Tampoco para denominar el proyecto de fundamentación última racional de la filosofía. Se esgriman específicamente tres razones:

1. Apel entiende, por lo menos hasta 1968 (y hasta 1973 si se recuerda la observación de Dussel), su filosofía sobre el programa fundamental de una *Antropología del conocimiento*,
2. La ambigüedad de la “hermenéutica trascendental” como “hermenéutica de la historicidad” y como “trascendental en un sentido universal y necesario” se corresponden, más bien, a dos periodos diferenciados,
3. La atribución del término de “hermenéutica trascendental” a dicho periodo puede mover a la impresión de que el pensamiento de Apel ha evolucionado “naturalmente” y sin rupturas hacia la Pragmática trascendental y hacia la Ética del discurso, obviando la originalidad de dicho periodo e invitando a desdibujar la especificidad antropológica de las categorías que nos interesan.

Otra razón que se puede argüir es que Apel tiene, por lo menos, seis trabajos, desde 1958 a 1968, en los que expresa y desarrolla una intención explícitamente gnoseoantropológica: son las “fuentes tempranas” a las que se

⁴⁸ Así se entiende en 1969a y 1972f (1973a, II), pp. 297-314 y pp. 315-340 respectivamente.

⁴⁹ Cf. 1976a, 1988a, 1993b, 1993h, 1994a, 1998j y 2002i.

⁵⁰ Cf. la propuesta de J.C. Siurana, *Una brújula para la vida moral*, *op. cit.*, pp. 9-22 y “La evolución del pensamiento de Apel frente al problema de la reflexión”, *op. cit.*

hizo alusión arriba. “Tecnognomía : una categoría gnoseoantropológica”,⁵¹ “¿Puede haber una imagen científica del mundo en general? La ciencia teórica contemporánea desde el punto de vista gnoseoantropológico”,⁵² “Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseoantropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx”,⁵³ “El *a priori* corporal del conocimiento: una consideración gnoseoantropológica en conexión a la monadología leibniziana”,⁵⁴ “La función gnoseoantropológica de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la hermenéutica”⁵⁵ y “Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías: proyecto de una teoría de la ciencia desde una perspectiva gnoseoantropológica”.⁵⁶ Son los trabajos más explícitos en cuanto a la autoconcepción por parte de Apel de su filosofía como una “Antropología del conocimiento”, en particular “¿Puede haber una imagen científica del mundo en general?” y “Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías”.

La tarea de la “Hermenéutica trascendental”, en sentido de su investigación del *a priori* lingüístico, como parte de la Antropología del conocimiento, tiene su fruto específico en la *concepción hermenéutico-transcendental del lenguaje*.⁵⁷ Esta concepción consiste en que el lenguaje, en cuanto condición *histórica* de posibilidad de la interpretación de algo “como algo”, es simultáneamente resultado histórico (*ergon*) de la interpretación; pero su calidad de ser condición de posibilidad y resultado al mismo tiempo depende de que es *medio* por el cual se articula la actividad (*enérgeia*) de la interpretación constitutiva de sentido.⁵⁸ La concepción hermenéutico-transcendental del lenguaje insiste en una concepción dinámica del lenguaje, que distingue entre el lenguaje fijado históricamente en estructuras sintáctico-semánticas y el lenguaje como actividad discursiva con condiciones pragmáticas. Como parte de la Antropología del conocimiento, *esta concepción*

⁵¹ 1958a.

⁵² 1962a.

⁵³ 1962c.

⁵⁴ 1963b.

⁵⁵ 1968a.

⁵⁶ 1968c.

⁵⁷ Cf. L. Sáez, *op. cit.*, pp. 96ss.

⁵⁸ Así lo entiende en 1969a y 1972f (1973a, II), pp. 297-314 y pp. 315-340 respectivamente. Sobre las nociones de “*ergon*” y “*enérgeia*”, provenientes de Wilhelm von Humboldt y asumidas por Apel, se puede ver cf. Di Cesare, D., *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona: Anthropos, 1999, cap. XIII, pp. 90-98. Para una crítica de la concepción hermenéutico-transcendental del lenguaje, cf. J.J. Acero, *op. cit.*

hermenéutico-dinámica del lenguaje debe remitirse a los a priori antropológicos.

Sin embargo, debe contemplarse que, evolutivamente, la dimensión lingüístico-hermenéutica gane peso filosófico frente al paradigma antropológico. Esto es particularmente notorio precisamente en uno de las fuentes tempranas (“La función gnoseoantropológica de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la hermenéutica”) ⁵⁹ donde se dan cita las ideas de Peirce y Royce de una comunidad ilimitada de intérpretes como condición de *validez* del conocimiento en general. Se pueden enumerar varias razones de este cambio de perspectiva en su filosofía:⁶⁰

1. La confluencia del giro hermenéutico en la filosofía continental, reforzada por el giro lingüístico anglosajón. Este paradigma ofrecería el lenguaje como lugar donde plantear radical y rigurosamente los problemas filosóficos fundamentales.
2. La gradualmente mayor preocupación por las condiciones de *validez* determinaría que Apel *vaya concibiendo gradualmente su filosofía como Hermenéutica transcendental (en un sentido universalista) pasando la Antropología del conocimiento en un segundo plano.*
3. Este tránsito de la Antropología del conocimiento hacia esa Hermenéutica transcendental o, mejor dicho, *Pragmática transcendental del lenguaje*, se podría explicar finalmente en la distinción entre *sentido* y *validez*, ámbitos que son repartidos en cada uno de los programas y etapas filosóficos.

La distinción entre sentido y validez es también consecuencia del contexto filosófico al que Apel se enfrenta en la cambiante década de los 60: ⁶¹ el descubrimiento de la hermenéutica radicalmente histórica de Gadamer, ⁶² o

⁵⁹ 1968a, pp. 163-171.

⁶⁰ Cf. Niquet, M., “Die Identitäten des Menschen. Von der klassischen philosophischen Anthropologie zur Diskursanthropologie”, en Apel, 2002f, pp. 95-285.

⁶¹ 1988d, 1999h.

⁶² Cf. 1999h, pp. 15-16. Cf. también Gadamer, *op. cit.*

la crítica muy importante de Tugendhat a la concepción de verdad de Heidegger (y de la que Apel se siente “deudor”).⁶³

Más determinante resulte la necesidad de que la problemática de la validez normativa debe plantearse en un marco más bien pragmático-lingüístico y no en un marco antropológico:

Hace tiempo tuve la tendencia de hacer jugar el *a priori* corporal de forma polar frente al *a priori* de la reflexión. *En este contexto quise fundamentar en los años 50 y 60 (y sobre ellos tengo varios trabajos inéditos) una antropología del conocimiento.* Sin embargo, más tarde me asaltó el pensamiento de si el *a priori* de la reflexión no sería ya dependiente del *a priori* corporal. [...] ¿No se oculta el *a priori* corporal en la tematización [reflexiva] del *a priori* corporal? Sí, así tiene que ser, *porque tanto el a priori de la reflexión como el a priori corporal pertenecen al a priori lingüístico del conocimiento.*»⁶⁴

Que “tanto el *a priori* de la reflexión como el *a priori* corporal pertenecen al *a priori* lingüístico del conocimiento”, significa en la práctica el abandono del giro antropológico, y con ello, de la Antropología del conocimiento como programa filosófico trascendental y fundamental y la asunción de la Pragmática trascendental del lenguaje como camino filosófico.

Con estas reflexiones se abre la consideración sobre la relación de la Antropología del conocimiento con la Pragmática trascendental: esta relación debe considerarse de manera *evolutiva*, genética. La Antropología del conocimiento debe pensarse como un *periodo* de los proyectos filosóficos fundamentales de Apel.⁶⁵

Aquí también recibiría su confirmación y respuesta la aguda observación de E. Dussel. Un cambio de paradigma que se reflejaría en las diversas consecuencias prácticas y epistemológicas de su filosofía.

⁶³ Cf. “Introducción”, 1973a, I, p. 40. Cf. también Tugendhat, E., “Heideggers Idee von Wahrheit” (conferencia de 1964), en O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger*, Berlin: De Gruyter, 1969 e *Íd.*, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: De Gruyter, 1967.

⁶⁴ 1994c, pp. 269-270. Las cursivas son mías.

⁶⁵ Un año recordarlo a sí, corrobo ración de lo que se sostiene aquí (de la antropología del conocimiento como “periodo previo” a la pragmática trascendental) se puede encontrar en J. Conill, “Tras la hermenéutica trascendental”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183(1999), pp. 51-54, donde reclama la necesidad de “tomar en serio la noción apeliana de *Leibapriori* [a priori corporal]”, marginal en la pragmática “formal” de Apel, porque “invita a profundizar en otros aspectos hermenéuticos” (p. 53). Esta profundización se concretaría en su propuesta de una “hermenéutica antropológica”. Cf. para ello *Íd.*, “Hermenéutica antropológica de la experiencia”, en D. Blanco/J.A. Pérez Tapia s/L. Sáez Rueda (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta: 1994, pp. 131-143.

A pesar del giro operado por el propio Apel, los contenidos y propósitos de la Antropología del conocimiento tampoco tienen por qué quedar en un segundo plano. De hecho se pondrá de manifiesto aquí cierta continuidad entre ambos proyectos. La “crítica de las ideologías”, un programa que inicialmente nació bajo un fundamento gnoseoantropológico, puede desarrollarse bajo parámetros pragmático-transcendentales. Así también el problema de la evidencia empírica del conocimiento recobra lo que Apel entendía como *fisiognomía* abierta por la intervención corporal. O la dialéctica reflexión-praxis material pervive bajo la forma de dialéctica validez-sentido.⁶⁶

Pero la continuidad de ambos proyectos tampoco debe obviar su ruptura, su cambio de paradigma: *la validez de la Antropología del conocimiento como discurso filosófico se fundamenta en la autorreflexividad sobre las condiciones pragmático-transcendentales del discurso.*⁶⁷

La filosofía trascendental, en sentido kantiano, parece sufrir hoy en día una transformación en dos direcciones. En primer lugar, una *transformación gnoseo-antropológica*, que puede entenderse desde una perspectiva puramente filosófica como transformación de la filosofía en “protociencia” (H. Dingler, P. Lorenzen); sin embargo, actualmente el “*a priori* metódico” del conocimiento, en el que descansa la protociencia filosófica, puede convertirse claramente también en objeto de las “teorías” científicas que se ocupan de facultades innatas del hombre. Por una parte, estas teorías tienen que proporcionar *reconstrucciones normativamente correcta de reglas*; por otra, y en tanto que *explicaciones* antropológicas, pueden conducir a relativizar el “apriorismo metódico” de la proto-ciencia filosófica. Parece que sólo en tales “teorías” se lleva a cabo la transformación *gnoseo-antropológica* de la filosofía trascendental, pero incluso ellas mismas sólo pueden tener validez en virtud del “*juego lingüístico trascendental*” de la ilimitada comunidad de argumentación. En esta medida *la auténtica y radical transformación de la filosofía trascendental*, posible todavía por el *a priori* gnoseoantropológico de la reflexión, *se lleva a cabo en la dirección semiótica y hermenéutica del a priori de la comunidad de comunicación.*⁶⁸

Por último, a la luz de las distinciones hechas hasta ahora, hay que apuntar qué se debe entender aquí por “Pragmática trascendental”. Lo que caracteriza en realidad a la Pragmática trascendental del lenguaje (o

⁶⁶ Cf. Sáez, L., *ibid.*

⁶⁷ Cf. 1988d y 1976a.

⁶⁸ Introducción, 1973a, I, p. 55-56, n. 90.

Hermenéutica trascendental universalista) no es la asunción de las ideas peirceanas –de las que Apel impartió en seminarios en 1962 y que convivieron con la Antropología del conocimiento durante el periodo de Kiel⁶⁹– sino la idea de una *auto-fundamentación de la reflexión* como *reflexión estricta sobre las condiciones pragmático-transcendentales de la validez del discurso argumentativo*, reflexión que implica una *fundamentación última de la filosofía*.⁷⁰ Aunque en el periodo de Kiel ya *sugiere o indica* la posibilidad de una fundamentación última reflexiva,⁷¹ es al final de los 60 cuando esta fundamentación es explícita y efectiva como reflexión *pragmático-transcendental*.⁷² Por tanto, en esta investigación se propone reservar el término *Pragmática trascendental* para referirse a la filosofía que se desarrolla bajo el parámetro de dicha fundamentación última autorreflexiva.⁷³ El uso del término “Pragmática trascendental” para referirse a la fundamentación última de la filosofía estaría, por lo demás, de acuerdo con la auto percepción de Apel acerca de su camino filosófico y con su intento de crear un nuevo “paradigma de filosofía primera”.⁷⁴

Por otro lado, aquí se usará al mínimo el término de “Hermenéutica trascendental”, para referirse con él exclusivamente a esa concepción dinámicamente histórica del lenguaje, que descansa en *a priori* antropológicos; es decir, se pensará la Hermenéutica trascendental como “parte” de la Antropología del conocimiento.⁷⁵

⁶⁹ Cf. Introducción, 1973a, I, p. 11.

⁷⁰ Cf. 1969a y 1972f (1973a, II), pp. 297-314 y pp. 315-340 y Kuhlmann, W., *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Munich/Friburgo, K. Alber, 1985; L. Sáez Rueda, *La reelustración filosófica de K.-O. Apel. Razón dialógica y fundamentación última*. Granada: Universidad de Granada, 1995, pp. 66-70 y pp. 197-215.

⁷¹ Cf. los trabajos sobre Wittgenstein y Heidegger, en 1973a, I, Segunda Parte.

⁷² Cf. 1976a.

⁷³ Cf. también L. Sáez, *op. cit.*, p. 63. Aquí, L. Sáez distingue “hermenéutica trascendental” y “pragmática trascendental” en cuanto se reparten los ámbitos de la historicidad y el de la fundamentación de aquella («base de una hermenéutica que posibilita una comprensión crítica de la historia»).

⁷⁴ Cf. 1988a, 1993b, 1993h, 1994a, 1998a, 1998j, 2002i.

⁷⁵ Para una crítica de esta concepción hermenéutico-transcendental del lenguaje de Apel, cf. J.A. Ace ro, “La recepción de la filosofía analítica por Apel: el significado y su validez”, en D. Blanco/J.A. Pérez Tapia s/L. Sáez (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 115-130.

7. Panorama general del proyecto gnoseoantropológico: su objetivo filosófico y su función sistemática

Determinada la Antropología del conocimiento como una etapa y programa fundamental, hay que definir qué motivos la mueven, a qué contexto responde, a qué aspira. Apel no concibe una Antropología del conocimiento por sí misma, sino porque la proyecta destinada a *fundamentar sistemáticamente una interpretación filosófica de la situación concreta histórica del ser humano con fines prácticos de cara al futuro*. El objetivo de la Antropología del conocimiento es de naturaleza práctica, “existencialmente relevante”. Una interpretación filosófica que *ilumine posibilidades orientadoras (éticas, estéticas y emancipadoras) para la praxis vital*. Como tal, no es una interpretación de algo externo y ajeno al ser humano, sino que busca “comprometer” al ser humano frente a la “impotencia” de la “investigación teórica” que no puede ofrecer orientación en el mundo.

Esta interpretación filosófica de la situación es lo que Apel llama a “Hermenéutica de la situación”.⁷⁶

Debe destacarse que durante esta época Apel *rehúye* de la “validez universal”: una Hermenéutica de la situación busca una orientación “sustancial” del hombre en una situación histórica concreta, de acuerdo a una “validez actual” (*jetzt-gültig*). Esto coincide con el rechazo de Apel hacia el “método reflexivo” como método de la filosofía.⁷⁷

Sin embargo, Apel propone varios modelos de Hermenéutica de la situación, no idénticas entre sí y claramente yuxtapuestas como “sub-periodos” dentro de la Antropología del conocimiento:

1. La “Hermenéutica de la situación histórica” (*Hermeneutik der geschichtlichen Situation*), aproximadamente desde poco después de la presentación de su tesis doctoral en 1950 hasta 1962,
2. La “crítica de las ideologías”, desde 1962 a 1968- 1969

⁷⁶ Cf. 1988d.

⁷⁷ Cf. Siurana, *op.cit.*

aproximadamente, y que coincide con lo que Apel llama su “época de Kiel”.

No debe pensarse que se hacen coincidir los sub-periodos con etapas biográficas (como que Apel fuera llamado a ocupar una cátedra en Kiel en 1962 y que se fuera a Saarbrücken en 1969). Ambos modelos exhiben características sustanciales que justifican su tratamiento en capítulos diferentes.⁷⁸ Por el momento sólo es necesario afirmar que 1962 es un año de inflexión que marca el cambio de modelo hermenéutico-situacional, que señala el decisivo alejamiento de Heidegger e inicia el declive del paradigma antropológico.

Hasta 1962, el primer modelo de Hermenéutica de la situación todavía estaba presa de la “fascinación” de la historia del ser heideggeriana. Después de 1962, Apel parece inscribirse en un modelo de historia de signo más ilustrado, emancipatorio, y “dialéctico” en el sentido descrito por L. Sáez.

Pero ¿en qué sentido la Antropología del conocimiento “fundamenta” una Hermenéutica de la situación? ¿Qué significa “fundamentar”? ¿Significa fundamentar la “validez normativa” del discurso hermenéutico? Hay que aclarar que el papel de “fundamentación” de la Antropología del conocimiento no es entendido por Apel como “dar razones de las pretensiones de validez del discurso”.⁷⁹ Apel usa, en realidad, la palabra “radicalizar filosóficamente” la estructura hermenéutica: sacar a la luz sus condiciones de posibilidad. En este sentido, se debe entender que la Gnoseoantropología “fundamenta” una Hermenéutica de la situación haciendo *un análisis previo, sistemáticamente propedéutico, de la estructura del círculo hermenéutico en que dicha Hermenéutica descansa*.⁸⁰ “Fundamentar” significa, pues, preceder sistemáticamente el análisis de una estructura fundamental en el que descansa otra actividad. La relación arquitectónica que guarda la Antropología del conocimiento es, pues, de carácter descriptivo: *no es normativo*.

No en la pretensión de validez universal de la teoría moderna carente de perspectiva, sino en la referencia originaria existencial [...] de la comprensión del mundo “como algo”, es decir, en una “relación

⁷⁸ Cf. la Segunda parte de la presente investigación, especialmente los caps. V y VI.

⁷⁹ Cf. L. Sáez, *op. cit.*, p. 66.

⁸⁰ Cf. 1962a.

contextual de significatividad" (*Bedeutsamkeitszusammenhang*), se radicalizaría filosóficamente para una hermenéutica de la situación histórica.⁸¹

Tal vez sea esta la razón por la que el paradigma antropológico no pueda dar lo que sí ofrece la Pragmática trascendental: una fundamentación *normativa* de la validez del discurso. Por contraparte, la Antropología ofrece tan solo una descripción de la reflexividad humana como un *factum* antropológico, pero no como una relación de autofundamentación última y autónoma como en la Pragmática trascendental. Pero hasta entonces, la Antropología del conocimiento tan sólo puede intuir la necesidad de una fundamentación normativa, o de sugerir una fundamentación última filosófica.

8. ¿Hacia una Pragmática trascendental del lenguaje?

Dicho lo anterior, la transformación gnoseoantropológica de la hermenéutica heideggeriana puede considerarse *semejante en carácter* al intento de Gadamer de construir una "hermenéutica filosófica" a partir de Heidegger.⁸² La primera propuesta de Hermenéutica de la situación es contemporánea a la publicación de la *opus magnum* de Gadamer.⁸³ Siendo más precisos, se puede decir que Apel también operaba –parafraseando las palabras que Habermas dijo de Gadamer– una "urbanización de la provincia heideggeriana":⁸⁴ no tanto por los términos de "tradición" o "historia efectiva" (*Wirkungsgeschichte*), más "amables" que los del pensamiento tardío heideggeriano; sino por el trazado antropocéntrico que proporcionarían la descripción de estructuras eminentemente humanas. Ahora bien, esta "urbanización" no consiste en hacer "familiar" una provincia en principio "primitiva" para poder luego "morar" en ella. En la Antropología del conocimiento hay más bien un claro y decisivo proyecto *humanista*: se "civiliza" una provincia, la historia del ser pasa a ser historia *del*

⁸¹ 196 2a, p. 53: «Nicht der Allgemeingültigkeitsanspruch der modernen aperspektivischen "Theoria", sondern der [in den historischen Geisteswissenschaften –und im hermeneutischen Teil sind alle Geisteswissenschaften zunächst einmal historisch– erhalten] gebliebene existenzielle Urbezug des Verstehens von Welt "als etwas", d.h. in einem "Bedeutsamkeitszusammenhang" lässt sich philosophisch radikalieren zu einer Hermeneutik der geschichtlichen Situation.»

⁸² Cf. Gadamer, *op. cit.*

⁸³ *Verdad y método* (1960), Salamanca: Sígueme, 10°, 2003.

⁸⁴ J. Habermas, "Gadamer y la urbanización de la provincia heideggeriana", en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.

ser humano, donde el ser humano pueda “*emanciparse*” de la casa del ser. Visto a la distancia, la transformación gnoseoantropológica del círculo hermenéutico apunta a un modelo de hermenéutica filosófica que puede considerarse *alternativo* no sólo al de Heidegger sino también al de Gadamer.

Aunque Apel abandonara e integrara “reflexivamente” el programa gnoseoantropológico en el de la Pragmática trascendental, el entramado urbanístico de su filosofía quedó trazado previamente con la Antropología del conocimiento. Algunas calles fueron remodeladas, viejas categorías gnoseoantropológicas que al ser reformuladas cambiaron su sentido original, para conectar barrios nuevos que necesitaban comunicación.

La Pragmática trascendental supuso una gran reforma urbanística. Derribó barrios antiguos y cortó calles, antes centrales, para abrir una amplia avenida principal. La autofundamentación reflexiva pragmático-transcendental, donde Apel cifra la quintaesencia de su filosofía, es esa gran avenida donde todas las demás calles, los viejos programas tentados que ahora tienen su fundamento reflexivo, van a desembocar.

Otras calles que antes parecían tener mayor tránsito terminaron como callejones sin salida, sin continuación. No se quiere dejar la impresión en esta reconstrucción de que la Antropología del conocimiento sea un momento de transición que camina naturalmente hacia la Pragmática trascendental. El espíritu arqueológico de esta reconstrucción tentativa es dejar al descubierto los niveles soterrados de la Antropología del conocimiento, muchos de cuyos caminos no coinciden con las preocupaciones de la Pragmática trascendental.

Tal vez por ello, el *a priori* corporal ha sido para los interlocutores críticos de la Ética del discurso un punto de referencia prometedor y alternativo. Hay otra idea gnoseoantropológica, relacionada con la corporalidad, que resalta precisamente las posibilidades alternativas que promete la Antropología del conocimiento: es la idea de *autodiagnos*.⁸⁵ Esta queda definitivamente soterrada bajo la gran avenida y tiene la peculiaridad de unir de una manera a “interna” corporalidad y emancipación. En cierra, en cierto sentido, en palabras de J. Conill, la “exigencia” (corporal) de emancipación.⁸⁶

⁸⁵ Cf. 1968c (1973a, II), p. 120. Cf. también el cap. VI de la presente investigación, *Infra*.

⁸⁶ Cf. J. Conill, “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial”, *op. cit.*, p. 141. Hay que añadir que J. Conill y A. Cortina sugieren ampliar la corporalidad de la experiencia también a la

“experiencia moral”, cf. *ibid.* Tal vez quien más explore radicalmente una línea semejante en discusión directa y crítica con Apel, es E. Dussel, *op. cit.*

I. PARTE

LA TRANSFORMACIÓN DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA EN CLAVE GNOSEOANTROPOLÓGICA

CAPÍTULO 1

EL A *PRIORI* CORPORAL Y LA TECNOMÍA

La *tecnomía* es la condición de posibilidad *material-corporal* para la constitución de sentido. Corresponde a una *determinada y particular configuración de todos los momentos materiales* de la constitución de sentido: la peculiar constitución biológica del aparato perceptivo de la especie humana, los instrumentos tecnológicos de una época histórica, la imagen de mundo heredada históricamente, la organización social de la actividad humana, etc. La Antropología del conocimiento destaca particularmente y desarrolla con relativa profundidad y profusión dos variantes de esta compleja e irreductible configuración: (1º) La mediación institucional-social de la constitución de sentido, y (2º) La articulación discursiva de la actividad lingüística.

El concepto de *tecnomía* es importante no sólo en la Antropología del conocimiento, sino en toda la filosofía de Apel principalmente por dos motivos:

1. Marca la diferencia fundamental del modelo hermenéutico de Apel frente al modelo hermenéutico heredado de Heidegger y de Gadamer.
2. Una determinada concepción de la *tecnomía* conduce a una determinada valoración de la vida humana y, por tanto, a un distinto modelo de hermenéutica “existencialmente relevante”.
3. La *tecnomía del lenguaje* abre el camino de la Antropología del conocimiento hacia el giro “hermenéutico-lingüístico”, en el que profundiza a lo largo de los años 60.

1.1. Dificultades metodológicas para una definición del término “tecnognomía”

La principal dificultad para acotar con precisión el término de “tecnognomía” reside en su confusa relación con el término de “*actividad corporal*”. Es decir, queda poco claro si Apel se refiere con “tecnognomía” a dos cosas distintas:

- 1) La tecnognomía entendida *exclusivamente como la intervención corporal (leibhaftiger Eingriff in der Welt)* del ser humano en el mundo (el trabajo, los experimentos físicos, etc.);
- 2) Tecnognomía entendida como el *aspecto corporal de cualquier actividad humana* (no necesariamente una intervención corporal) constitutiva de sentido.

El hecho es que la constitución de sentido, tal como lo emplea Apel, excede las actividades que podrían llamarse “puramente corporales” (“intervenciones corporales” en el mundo). Así, la interpretación lingüístico-discursiva del mundo y de los entes no puede considerarse meramente como una “intervención corporal” en el mundo, cosa que no excluye, sin embargo, un momento tecnognómico (la semántica heredada históricamente, etc.).

Por tanto, la opción exegética más razonable debe ser que *la tecnognomía se entienda como el aspecto corporal-material de la interpretación y la constitución lingüística de sentido.*

Otro problema que plantea el término es a qué se refiere concretamente el aspecto “*corporal*” de la tecnognomía. Pues en los textos de Apel aparece referido a una gama tan variable y múltiple que excede lo que se entiende por “cuerpo” individual. En diversidad de trabajos, Apel refiere la tecnognomía a:

- 1) La mediación que supone la constitución física o biológica de la especie,
- 2) la mediación que supone la constitución física y peculiar del individuo,
- 3) la mediación que supone la organización social de la intervención corporal en la naturaleza (el trabajo, las

- instituciones como reguladoras del trabajo socialmente organizado, la tecnología, etc.),
- 4) la mediación que supone la organización de la interacción social (instituciones, costumbres, prejuicios, etc.) de los seres humanos entre sí, y
 - 5) a las condiciones “objetivas” de la actividad lingüística, tanto específicamente biológicas como históricamente heredadas.

En las opciones (3), (4) y (5), la tecnognomía no se circunscribe a lo inmediatamente *corporal*. De esto, se deduce que Apel parece entender el término de “tecnognomía” en el sentido de un *conjunto de condiciones no sólo corporales, sino también físicas, materiales e históricas en un amplio sentido* que posibilitan toda constitución de sentido. Al intentar acercarse a una definición más precisa, puede proponerse una definición de tecnognomía como *la compleja configuración unitaria, determinada, concreta y singular, de las condiciones materiales, corporales, sociales e históricas de la constitución de sentido*.

Otro problema metodológico especialmente relevante es el de la relación conceptual de “tecnognomía” con la noción de “*a priori* corporal” (*Leibapriori*). Este último no tiene prácticamente una definición clara en la obra de Apel. Vista la necesidad de una exégesis sistemáticamente satisfactoria, se podría resumir el *a priori* corporal, como hace Stephen Taylor,⁸⁷ simplemente como la “referencia” o “ligadura” ontológica del ser humano con el mundo material. Dado que toda interpretación o constitución de sentido implica una compleja red de condicionamientos materiales, la condición humana, por decirlo así, implica el estar “ligada – *necesaria y ontológicamente* – al cuerpo”. Dicho en términos heideggerianos, el *a priori* corporal equivale a la condición del “estar arrojado” del Dasein, su irremediable pertenencia a la facticidad y a la finitud. El *a priori* corporal, como referencia o ligadura corporal, se corresponde a una estructura puramente ontológica. De esta estructura ontológica-

⁸⁷ Cf. Taylor Holmes, S. “Transformation de r Philosophie: Feature Book Review”, en *International Philosophical Quarterly* XVI/2 (1975), pp. 215-226.

existencial, “tecnognomía” se refiere a su configuración óntico-existencial,⁸⁸ a su determinación histórica y biológicamente singular.

Por último, se complica metodológicamente la precisión del concepto de tecnognomía porque éste se somete, gradualmente, a un cambio de valoración crítica. Apel enriquece el término gracias particularmente a dos descubrimientos: el criticismo frankfurtiano en su versión habermasiana⁸⁹ y la obra del segundo Wittgenstein⁹⁰ y su particular aplicación en la antropología a por parte de Peter Winch.⁹¹ Fruto de estos descubrimientos, particularmente del primero, es la concepción de la mediación material no sólo como constituyente del sentido sino también como distorsionador del sentido. La ventaja de este “sub-periodo” de la Antropología del conocimiento es que tiene una data relativamente exacta (1962 en adelante: su “época de Kiel”), que se refleja en los artículos escritos entonces.

El cambio de valoración de la tecnognomía conduce también, gradualmente, a una nueva orientación hermenéutica “existencialmente relevante”: la hermenéutica de la situación no sólo debe orientar al ser humano en el mundo, sino también superar lo que hay de irreflexivo y coaccionante en la historia humana. Esta nueva orientación recibirá el nombre de “crítica de las ideologías” y se tratará en un capítulo aparte.⁹²

⁸⁸ Sigo la traducción de J.E. Rivera del término “*existenziell*” como “existencial” (Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2004: pp. 35ss.) y que se refiere a una determinada concreción óntica. El término se opone a “*existenzial*” (existencial), que a diferencia de óntico-existencial alude a una estructura ontológica profunda. La otra traducción conocida y que no se usará aquí, la de José Gaos, de ambos términos (*El ser y el tiempo*, México: FCE) se corresponde a “existencial” (para “*existenziell*”) y “existenciario” (para “*existenzial*”).

⁸⁹ Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1989.

⁹⁰ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica-UNAM, 3ª ed., 2004.

⁹¹ Winch, P., *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

⁹² Cf. Cap. 6, *infra*.

1.2. La tecnognomía, condición material-corporal de posibilidad de la constitución de sentido

La constitución de sentido es una actividad humana. En cuanto actividad humana, la constitución de sentido supone una “perspectiva” (*Perspektive*) o “punto de vista” (*Standpunkt*) desde la cual el mundo se muestra bajo ciertos “aspectos” (*Aspekte*) y no bajo otros posibles. La significación de los entes es elaborada desde las perspectivas aportadas por una relación material con el “mundo circundante” (*Umwelt*) y por la relación *práctica* con los demás (*Mitwelt*) –los ámbitos, por decirlo de otra manera, del trabajo y de la interacción social. La “perspectiva” se remite en última instancia a lo que Apel llama “intervención corporal en el mundo”.⁹³ Así, todos los límites fácticos propios de una visión de mundo, de la apertura o manifestación de sentido, su carácter de “desocultación” y “ocultación” simultáneas, dependen para Apel del perspectivismo propio de la facticidad humana, es decir, de su condición tecnognómico-corporal. Apel refiere la perspectiva a la corporalidad o a una *a priori* corporal, sino a una estructura *existencial* (*Existenzial*):

Se trata más bien de una categoría existencial en la línea del heideggeriano estar-en-el-mundo, es decir, más acá del moderno “realismo” e “idealismo”, se trata de una “estructura de la situación”, como la que se encuentra en la base de la “antropología cultural” de Rothacker y Gehlen y por otro lado o cada investigación no behavioristamente parcial de la conducta, a la que muchas tendencias actuales convergen. Por eso la tecnognomía no es principalmente ningún obstáculo sino una condición de posibilidad para la aparición de las cosas como son “en sí”.⁹⁴

Debe entenderse que el correlato de la tecnognomía corporal no son las “cosas en sí” en el sentido noumérico del kantismo. Si bien se trata de las cosas *materiales* con las que efectivamente se trata, son las cosas que cobran una *significación* en dicho trato cotidiano:

⁹³ Cf. 1963b.

⁹⁴ 195 8a, 7 5: «Es handelt sich vielmehr um eine Existenzial-Kategorie in der Linie des Heideggerschen In-der-Welt-seins, d. h. diesseits des neuzeitlichen “Realismus” und “Idealismus”, um eine “Situationsstruktur”, wie sie m. E. auch zugrunde liegt der “Kulturanthropologie” Rothackers und Gehlens und darüber hinaus jeder nicht behavioristisch voreingenommenen “Verhaltensforschung”, auf die sovielen Tendenzen der Zeit konvergieren. Deshalb ist Technognomie prinzipiell kein Hindernis, sondern eine Bedingung der Möglichkeit für ein Aufscheinen der Dinge, wie sie “an sich” sind.»

Un entendimiento puro como el que es está a la base de la semántica lógica no encontraría ninguna “bahía” protectora; ninguna “pared” o “muro” podría cortarle el paso ni se le abriría ninguna “puerta”. Mas tampoco podría “medir” ninguna “fuerza” o “velocidad” –puesto que él no está en condiciones de “medir-se con el mundo”.⁹⁵

La tecnognomía es *la configuración específica de la perspectiva humana en su función constitutiva del sentido*. Como tal, es la condición *corporal, material e histórica* de posibilidad de la constitución de sentido.

Con [el término “tecnognomía”] debe estar caracterizada una estructura completa del cognoscitivo estar-en-el-mundo, que acaso significaría en detalle: cada faceta del mundo [*Weltaspekt*] intuitivamente esquematizable está *a priori* condicionada por el centro finito de la corporalidad humana, es decir, el cuerpo crea el punto de vista y la perspectiva para cada forma de significatividad por medio de su intervención en el mundo. Me remito a la palabra griega *gnóme* en tanto significa algo así como “opinión”, “parecer” [*Ansicht*], “representación”, “idea”. Conecto *téchne* y *gnóme* porque la intervención corporal –que condiciona todo “parecer”–, si bien ocurre principalmente anticipándonos, reside no obstante en el poder del “proyectar” humano.⁹⁶

Toda constitución de sentido, toda interpretación o comprender hermenéutico se hay an remitidos a una mediación corporal. Desde la simple percepción sensitiva, las mediciones microfísicas, las acciones instrumentales (cortar, medir, pulir, moverse), hasta la “mirada como contemplación desinteresada”.⁹⁷ La idea es que la experiencia humana se encuentra mediada no sólo por el aparato biológico-sensitivo de la especie, sino también por todo el *mundo* que el mismo ser humano ha constituido y que reverte en su experiencia hermenéutica. En este sentido, guarda una relación con la función *poiética* del arte que, en Heidegger, “funda un mundo”.⁹⁸

⁹⁵ 1959b (1973a I: 142).

⁹⁶ 1958a, 74-75: « Ich möchte die allgemeine erkenntnisanthropologische Kategorie, die mir aus der “Überreibung” des mikrophysikalischen Experiments sichtbar zu werden scheint, das Prinzip des Technognomie nennen. Damit soll eine Gesamtstruktur des erkennenden In-der-Welt-seins charakterisiert sein, die, auseinandergefaltet, etwa besagt: je der anschaulich schematisierbare Weltaspekt ist a priori durch das endliche Zentrum der menschlichen Leiblichkeit bedingt, so zwar, dass der Leibduch sein Eingreifen in die Welt erst den Gesichtspunkt und die Perspektive für jede Art anschaulicher Bedeutsamkeit schafft. Auf das griechische Wort *gnóme* gehe ich zurück, sofern es soviel wie “An-sicht”, “Vorstellung” bedeutet. Mit *téchne* verknüpfe ich *gnóme* deshalb, weil der Leibeingriff, der jede “An-sicht” bedingt, wenn er auch prinzipiell “uns vorweg” geschieht, dennoch in der Gewalt menschlichen “Entwurfs” liegt [...]» Los corchetes son míos.

⁹⁷ 1958a, 76.

⁹⁸ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2001.

[La experiencia del] crepúsculo requiere una perspectiva para mostrarse al hombre; acaso la copa del abeto en el linde del bosque: de improviso, su mirada, es decir, su intervención corporal, se adentra a partir de ella; así también las nubes se hacen perceptibles como tales a partir de la alargada aguja de la iglesia, erigida por el ser humano. Una cosa se enfrenta siempre “con relación a algo”, dice Husserl, y la “circunstancia”, con relación a la cual se enfrenta, es, desde nuestra problemática, la vanguardia de la tecnognomía [...].⁹⁹

La tecnognomía también incluye la mediación de la organización social (las instituciones, la organización del trabajo, los estilos de vida, etc) en la constitución de sentido.

En el crear y hacer prerreflexivo el hombre consigue simultáneamente conocimientos primitivos [*Urerkenntnisse*], llenos de contenido intuitivo del mundo, o al revés: toda visión originaria del mundo se constituye desde la perspectiva de obras y hechos —o desde instituciones y estilos, en los que la perspectiva de obras y hechos ganan por decirlo así duración. Sin tal intervención creadora o activa del hombre en el mundo circundante [*Umwelt*] y en el mundo público [*Mitwelt*] no se realizaría ninguna perspectiva nueva originaria del mundo, y sin perspectiva tampoco habría ninguna “imagen” del mundo.¹⁰⁰

Que la tecnognomía « *resida no obstante en el poder del “proyectar” humano* »¹⁰¹ o que « *toda visión originaria del mundo se constituye desde la perspectiva de obras y hechos* », ¹⁰² subraya que la tecnognomía reside en la actividad de la constitución de sentido. Pensando en su ubicación, *la tecnognomía no se encuentra “fuera” del obrar humano, “fuera” de su poder.*

⁹⁹ 1958a, 76. « *Auch das Abendrot bedarf eines Gesichtspunktes um sich dem Menschen zu zeigen, etwa der Tannenspitze am Waldrand: dahinein hat sich unversehens sein Auge, d. h., sein Leibeingriff vorverlegt, wie ein anderes Mal in den schlanken Helm des von ihm selbst errichteten Kirchturms, der die ziehenden Wolken als solche erst sichtbar macht. Ein Ding begegnet immer “mit Beziehung auf etwas”, sagt Husserl, und der “Umstand”, mit Beziehung auf den es begegnet, ist, in unserer Problemansicht, die Angriffsspitze der Technognomie, der mehr oder weniger vorverlegte, selbst errichtete oder gefundene Gesichtspunkt des Leibes.* »

¹⁰⁰ 1962a, p. 35: « *Im praereflexiven Schaffen und Handeln gewinnt der Mensch zugleich primäre, anschaulich-gehaltvolle Urerkenntnis von Welt, oder umgekehrt: alle ursprüngliche Welt-Anschauung konstituiert sich aus der Perspektive von Werken und Taten —oder aus Institutionen und Stilen, in denen die Perspektive der Werke und Taten sozusagen Dauer gewinnt. Ohne solchen schaffenden bzw. handelnden Eingriff des Menschen in die Umwelt und Mitwelt kommt es zu keiner neuen ursprünglichen Perspektive auf die Welt, ohne Perspektive aber gibt es kein ‘Bild’ der Welt. [...] Immer gewinnt er [der Mensch] dabei den gehaltvollen Weltaspekt, der freilich erst bei einer gewissen sublimativen Schaulistanz als Physiognomie der Welt voll aufgeht, durch einen praereflexiven leibhaftigen Eingriff in die Welt, der die Perspektive stiftet und zugleich die logisch möglichen anderen Perspektiven ausschaltet, ihre Wahrheitsaspekte ‘verdrängt’.* » Los corchetes son míos.

¹⁰¹ 1958a, 75.

¹⁰² 1962a, 35.

Esto se traduce en lo siguiente: *la constitución de sentido del mundo se da en cuanto se pone en actividad*, porque sólo en el obrar se pone en función la corporalidad como una condición apriorística. No es por tanto un claro del ser “extra-humano” lo que desvela/oculta el ente históricamente.¹⁰³

[El hombre] consigue siempre por ello una faceta sustancial del mundo [*gehaltvoller Weltaspekt*], que por una cierta distancia sublimativa de la visión aparece claramente por completo como Fisiognomía del mundo, a través de una intervención corporal prerreflexiva en él, que fundamenta la perspectiva y al mismo tiempo excluye a otras perspectivas lógicamente posibles, y “reprime” [“*verdrängt*”] a su vez sus aspectos de verdad [*Wahrheitsaspekte*].¹⁰⁴

Sin embargo, la corporalidad no está inmediatamente al alcance del control consciente y metódico. Esta pre-reflexividad de la mediación tecnognómica se debe principalmente a la condición existencial¹⁰⁵ del *a priori* corporal, ontológicamente previo a toda objetivación reflexiva. La “ligadura corporal”, la pertenencia a la facticidad corporal supone una condición previa al control reflexivo y metódico de la actividad humana. Como ámbito que escapa inmediatamente del control humano, Apel denomina que la referencia corporal tecnognómica tiene una carga *dogmática*¹⁰⁶ en toda interpretación y constitución de sentido.

¹⁰³ Cf. Heidegger, “Sobre la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid: 2000, e *íd.*, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 1999, 77-93.

¹⁰⁴ 196 2a, p. 35: «*Immer gewinnt er [der Mensch] dabei den gehaltvollen Weltaspekt, der freilich erst bei einer gewissen sublimativen Schaudistanz als Physiognomie der Welt voll aufgeht, durch einen praereflexiven leibhaftigen Eingriff in die Welt, der die Perspektive stiftet und zugleich die logisch möglichen anderen Perspektiven ausschaltet, ihre Wahrheitsaspekte ‘verdrängt’.*» Los corchetes son míos.

¹⁰⁵ Cf. 196 2a, p. 36 y pp. 48-49, donde Apel emplea los términos “existenzielle Technognomie” y “existenziale Technognomie” respectivamente. Esta distinción entre dos tipos de tecnognomía conduce a confusión y se propone aquí, en su lugar, la distinción entre tecnognomía y *a priori* corporal (correspondientes a los ámbitos óptico y ontológico respectivamente). Cf. *supra*.

¹⁰⁶ Cf. 196 2a, pp. 44-46. Cf. apartado siguiente, *infra*.

1.2.1. La tecnognomía como mediación institucional: el dogmatismo

A la estructura tecnognómica de la constitución de sentido le pertenece toda una herencia histórica así como un conjunto de prácticas institucionales. Es lo que se denomina “*mediación institucional*” de la tecnognomía. Esta mediación es pertinente al problema hermenéutico, en cuanto afecta aspectos esenciales de la constitución de sentido. Esta institucionalidad no se reduce a las reglas pragmáticas del uso cotidiano del lenguaje (en el sentido del segundo Wittgenstein): la institucionalidad abarca todo el espectro de lo social que condiciona o codifica la actividad humana, determinando perspectivas y, con ello, experiencias de sentido diversas.

[...] el conocimiento humano –no sólo en tanto que condicionado por la organización natural de los sentidos, sino también en cuanto “percepción” sensible del ente como “algo”– es “apertura” de la Tierra desde lo corporal. Y si muestra además cómo el punto de vista del observar, valorar y nombrarse halla determinado por la manera como el hombre continúa su intervención corporal, que acontece ya desde su nacimiento, por medio de su forma de existencia económico-social, por su forma de “habitar”, “construir”, así como por su forma de “viajar”, “investigar”, “luchar” y “jugar”. Dicha continua intervención corporal en el entorno de todos los estilos de vida se halla, por supuesto, siempre y a la vez rígida por la comprensión del mundo propia de una comunidad lingüística y cultural, pero así y todo representa de forma siempre renovada el modelo básico desde el cual puede concebirse en general la apertura del mundo condicionada y centrada en una perspectiva.¹⁰⁷

Esta cita tiene la virtud de extraer todas las consecuencias de la vinculación que Apel ha establecido entre lenguaje y corporalidad. Su fecha de redacción (1959) permite presumir de que la concepción de lenguaje de Apel se gesta dentro de un paradigma eminentemente antropológico.

Gracias a ese marco antropológico, en el lenguaje se hallaría implicado no sólo una “imagen de mundo” sino unos *compromisos* con la forma en que una sociedad ha organizado la actividad humana y se ha organizado entre sus miembros. Estos compromisos con una forma de vida *material* afectan el núcleo de la dinámica hermenéutica. La relevancia de la institucionalidad reside en la mediación *de lo social* en la constitución de sentido.

¹⁰⁷ 1959a (1973a I: 127).

Tal mediación institucional-social opera en la constitución de sentido como un “ *compromiso*” (derivado, aunque menos férreo que la “ligadura corporal”) del intérprete hacia unas prácticas sociales y a unas perspectivas interpretativas derivadas de una organización social y, finalmente, a una visión histórica de mundo. Este compromiso social posibilita y restringe aún más la “perspectiva” desde la cual cobra sentido la interpretación del mundo. *Esta ligadura social compromete al intérprete, específicamente, a una forma de vida social y a unas prácticas institucionales concretas.*

*

Es análogo a la “impropiedad” existencial heideggeriana del “estado interpretativo público” del “uno”.¹⁰⁸ Una consecuencia que se desprende de esta ligadura social es la eventual *predominancia institucional y dogmática a la que derive la constitución de sentido*.¹⁰⁹ Esta eventualidad es mayor cuando se trata de una constitución de sentido en la que dicho compromiso social funciona pre-reflexivamente, *haciendo del intérprete inconsciente de la perspectiva y de los límites del horizonte de sentido que supone.*

La esencia de lo dogmático sale a la luz, a saber, [con] la separación del ser-así (Sosein) figurativo y representable del mundo por un lado y por otro la perspectiva constitutiva del hombre, esto es, *la hipostatización del mundo representado*.¹¹⁰

El dogmatismo interpretativo plantea el problema de una hermenéutica “existencialmente relevante” para la vida humana. El problema consiste en que el compromiso corporal puede determinar las interpretaciones hermenéuticas según las coerciones sociales propias de la institucionalidad como provenientes de una “segunda naturaleza”. Es decir, determina una constitución de sentido en exceso “ *irreflexiva*” e incontrolada, fuera del ámbito de una discusión racional libre y desinteresada.

¹⁰⁸ Heidegger, *op. cit.*, pp. 150-154 y 189-202.

¹⁰⁹ Cf. 1962a, p. 29. El concepto de dogmático lo toma, aunque parcialmente modificado, de E. Rothacker. Para este concepto en Rothacker, cf. “Der Begriff der dogmatischen Denkform”, en H.-G. Gadamer/G. Boehm (Hg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976, pp. 221-238.

¹¹⁰ 1962a, 42: « [...] *das Wesen des Dogmatischen schlechthin zum Vorschein kommt, nämlich die Abtrennung des anschaulichen oder vorstellbaren Soseins der Welt von der konstituierenden Perspektive des Menschen, die Hypostasierung der anschaulichen Welt.* » Los corchetes y cursivas son mías.

En otras palabras: la institución misma del lenguaje se desmorona cuando su constitución del significado no viene mediada por las instituciones que ordenan la vida activa. Mas ello no significa que la institución del lenguaje, como constitutiva del significado, tenga que ser reducible al sentido inmanente al resto de las instituciones de una cultura integrada.¹¹¹

La relevancia práctica y vital de este problema resalta cuando se recuerda que en la comprensión, al Dasein “le va” su ser. Es decir, la constitución de sentido implica no sólo unas posibilidades interpretativas del ente, sino también del propio ser humano: de sus necesidades y fines considerados como “esenciales”, de su orientación en el mundo y al mismo tiempo de los motivos emotivo-afectivos para su praxis y para su relación con los demás. El problema que plantea la mediación institucional es que su peso determine de tal manera el comprender como modo de ser de l Dasein que su modo de ser sea un *reflejo* de la forma de vida social.

La posibilidad de una predominancia dogmática de la interpretación se manifiesta en la concepción *vulgar* del lenguaje. La idea básica de esta concepción es que el lenguaje “se conforma” con un mundo ordenado y constituido previamente a toda perspectiva humana, sin mediación institucional ni tecnognómica. El mundo aparece hipostasiado, del que el lenguaje sería tan sólo un instrumento de designación.

Lo dogmático que hay en la [constitución de sentido] abierta en la imagen lingüística del mundo consiste en que dicha verdad remite siempre, pese a toda la extraneidad del pensar reflexivo, al centramiento –indispensable para admitir una perspectiva de la realidad– propio de la intervención corporal prerreflexiva –y constitutiva de aspectos reales– del hombre en el mundo.¹¹²

El modelo del lenguaje como instrumento coincide con el uso *retórico* del lenguaje:¹¹³ la “repetición” de las mismas posibilidades interpretativas encerradas en el uso lingüístico cotidiano. La retórica apela a sentimientos e

¹¹¹ 1962b (1973a I) 213-214.

¹¹² 1959a (1973a I) 127-128.

¹¹³ 1959b (1973a I) 15 2. Por “retórica” no nos referimos aquí a la tradición humanista del lenguaje que arranca de Cicerón, pasando por Dante, Vico, von Humboldt hasta las ciencias del espíritu del s. XIX. Por “retórica” nos referimos aquí, en este contexto específico, al uso del lenguaje que busca “con vencer” y “persuadir” a sus oyentes, sin necesariamente una persuasión con argumentos; es decir, “persuadir” en el sentido del término alemán “überreden”. Acerca de este término y su distinción de “persuasión a partir de argumentos” (*überzeugen*), cf. 1988d, p. 96.

ideas comúnmente aceptadas por una audiencia para incitar una postura o unos comportamientos. En el uso retórico y concepción del lenguaje como instrumento *no se cuestiona el uso fáctico de las palabras respecto a los entes ni respecto a sí mismo a la autocomprensión del intérprete*. Es una interpretación estancada en las ideas aceptadas como “verdaderas” en la vida cotidiana y que impide otras que pueden resultar no sólo nuevas, originales y heterodoxas sino también *más adecuadas*, y que pueden invitar a entender al ser humano de una manera más plena. En el dogmatismo, el ser humano se juega su ser por la determinación ciega de las imágenes fácticas de mundo.

De hecho cabe distinguir muy bien dentro de lo que se llama ‘uso del lenguaje’ [...] entre un uso del lenguaje que supone ‘evidentes’ las cualidades de las cosas y los hombres y otro que primariamente las evidencia; entre un uso lingüístico que subsume hechos bajo conceptos convencionales y otro que, a la vez que acontecen nuevas percepciones del ente, ‘libera’ a éste en su ser-así. Visto de otra manera: entre un uso del lenguaje consistente en ‘usar’ las palabras sólo como medio para designar cosas conocidas y puesto al servicio de fines y necesidades conocidos y otro tal que, contando con que al final las cosas, los fines y las necesidades no quedan de ninguna manera reflejados en su esencia actual, ‘pone en juego’ a las palabras como potencias, por decirlo así, encarnadoras del sentido.¹¹⁴

La noción de *dogmatismo* permitirá a la Antropología del conocimiento distinguir entre una predominancia dogmática y otra que no lo es, como posibilidades del comprender como modo de ser del ser humano.

El contacto con Habermas y la posterior discusión con Gadamer en el contexto de la “crítica de las ideologías”, daría mayor profundidad al problema del dogmatismo: el “compromiso corporal” se transformará en “distorsión ideológica”, la autocomprensión existencial en “falsa conciencia” y la “interpretación de la tradición” en “interpretación ideológicamente corrompida”.¹¹⁵ La mediación institucional del comprender pondrá una visión de mundo al servicio de la consolidación de una estructura de poder dentro de la sociedad.¹¹⁶

¹¹⁴ 1959b (1973a I) 153-154.

¹¹⁵ Cf. 1962c y 1968c.

¹¹⁶ Cf. Cap. 6, *infra*. Estructuras de poder que no se reduce a una dominación de clases sociales denunciada por el marxismo. Sobre esto, Apel también menciona otras posibilidades de crítica ideológica en el pensamiento de Nietzsche, Foucault y Derrida. Cf. 1997e (1998a), p. 590.

En suma, el problema de la mediación institucional de la constitución de sentido permite apreciar los motivos filosóficos a largo plazo de la Antropología del conocimiento. No se trata tan sólo de una transformación del círculo hermenéutico sin intereses prácticos de ningún tipo, sino del diseño de un modelo de filosofía *relevante* para una práctica vital presente. Una parte de este proyecto lo llevará a diseñar una “teoría de las ciencias” que posibilite el progreso del conocimiento. Otra parte lo llevará a diseñar una “Hermenéutica de la situación” que permita al ser humano una nueva interpretación (*Auslegung*) filosófica de su situación actual en vistas a una orientación práctica en el mundo y de cara al futuro. Apel busca fundamentar las posibilidades que tenga la filosofía para ampliar la visión de mundo actual, de manera que se obtenga una orientación de comportamiento más crítica. Justamente piensa que es el proyecto que ha tenido las filosofías post-hegelianas del s. XIX (el joven Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Peirce). Es también en este contexto como debe entenderse el distanciamiento gradual frente a Heidegger y la discusión en torno a la tradición con Gadamer.

Pero antes habrá que terminar de desarrollar el problema de la tecnognomía en su dimensión lingüística. No sólo como condiciones “externas” al lenguaje (como la institucionalidad), sino también “esenciales” a este.

1.2.2. La tecnognomía como mediación lingüística

Para empezar este apartado habrá que distinguir dos ideas bien distintas pero estrechamente relacionadas:

1. La constitución de sentido es un proceso que acontece en un medio lingüístico, esto es, consiste en dar una *significación* al mundo a través del uso creativo o cotidiano de las palabras.
2. La constitución lingüística de sentido supone a su vez una condición de posibilidad específicamente *tecnognómica*.

La relación entre ambos ítems es que *la mediación tecnognómica del lenguaje es condición de posibilidad de a la constitución de sentido*. La concepción propiamente *hermenéutico-transcendental* se encuentra en el primer ítem: el lenguaje, considerado hermenéuticamente (en el sentido de

Heidegger y Gadamer), es el lugar *ontológico* donde el mundo cobra significación. La concepción propiamente *gnoseoantropológica* se recoge en el segundo ítem: la condición fáctica, corporal y material de dicha constitución de sentido es de naturaleza antropológica.

Por otro lado, la distinción entre ambas ideas permite apreciar el simultáneo tratamiento filosófico sobre el lenguaje desde dos programas filosóficos diferentes y coetáneos: la Hermenéutica trascendental y la Antropología del conocimiento. La primera aborda el lenguaje como lugar ontológico de la constitución de sentido. El lenguaje es concebido aquí principalmente como una *actividad*, es medio de la interpretación y, en virtud del enfoque adoptado, del que Apel es renuente a tratar como “objeto científico”. El programa de la Antropología del conocimiento, dando por supuesto la función constitutiva de sentido de la primera, *radicaliza* el análisis del lenguaje en su componente corporal. En virtud de su enfoque, analiza en el lenguaje una dimensión “objetiva”, que condiciona efectivamente su papel de medio constitutivo de sentido. La concepción hermenéutico-transcendental se tratará en el Cap. 3, dentro de la reconstrucción de conjunto del círculo hermenéutico. La segunda concepción, el tratamiento *gnoseoantropológico* del lenguaje, se tratará aquí.

La importancia del enfoque gnoseoantropológico del lenguaje es que añade a la constitución de sentido unas condiciones fáctico-materiales de posibilidad que atañen *estrictamente* al lenguaje. Dado que el medio de la constitución de sentido es lingüístico-discursivo, la mediación lingüística aporta unas condiciones materiales suyas y que no se derivan del mundo social, institucional o histórico.

La tecnognomía más fundamental [...] parece encontrarse *en el lenguaje*, en tanto que en él debe haber tenido lugar la “encarnación” humana del sentido perceptible como “significación del mundo” [*Wortung der Welt*] previa a toda “aplicación” técnica del lenguaje como sistema simbólico para la representación de un “mundo” conocidamente preparado. Cada pronunciación [*Sprachlaut*] es primordial [*ursprünglich*]; antes que sea un signo de memoria, [es] una especie de tanteo extendido, que informa al hombre sobre el viento y el clima y sobre sí mismo como contrincante de la naturaleza.¹¹⁷

¹¹⁷ 1958a, 75: «Die fundamentalste und zugleich vor aller Differenzierung nach “Kunst”, “Technik” u sw. liegende und in ihr fortlebende Technognomie scheint mir in der Sprache

La “significación del mundo” y la “pronunciación” deben entenderse como la articulación discursiva del comprender hermenéutico. Pero tal articulación tiene una raíz inconfundiblemente *antropológica*. Es lo que sugiere Apel en la siguiente cita con el término “verbalización”:

Porque al hombre, su actuación corporal sobre la totalidad de lo existente –que se continúa en el carácter tecnognómico de todas sus “percepciones”, *así como en el carácter tecnognómico, circularmente ligado al anterior, de la “verbalización”*– le fuerza siempre necesariamente a destacar un aspecto del ente y apartar en la oscuridad –y hasta “reprimir” en el sentido freudiano– otros aspectos posibles.¹¹⁸

Con estos elementos se puede intuir una idea más precisa de qué es esa mediación tecnognómica estrictamente lingüística: un “orden” preformado en el lenguaje que condiciona la específica “pronunciación” o “verbalización”, o que bien determina una efectiva y precisa constitución de sentido articulada discursivamente. Cabe añadir que este “orden” puede referirse a las reglas sintáctico-semánticas de la articulación discursiva, y por tanto, es un orden histórico y contingente. Así, en “Lenguaje y orden: Análisis del lenguaje *versus* Hermenéutica del lenguaje” (1960a), tras defender el comprender lingüístico-hermenéutico como primordial y originaria apertura de sentido frente al lenguaje como sistema de signos unívocamente referido a hechos, Apel hace la siguiente consideración gnoseoantropológica:

Esta función de apertura del mundo que tiene el lenguaje presumiblemente sólo podemos concebirla admitiendo que a la vez que tiene lugar la manifestación prerreflexiva (encarnativa) del contenido mundano en la palabra, la referencia vital humana ahí implicada (es decir, la perspectiva, mediada también de modo corporal-práctico de la mundanidad) se afirma a sí misma [*sich selbst setzt*] con respecto a los contenidos ya fijados de la conciencia reflexiva como anticipación, en cierto modo libremente elegida, *de un orden*, fundando así desde el hombre la función designativa del lenguaje y su sintacticidad. La manifestación (*Eröffnung*) no manejable del sentido y *la fundación (Stiftung) de un orden*

stattzufinden, sofern in ihrer vor aller technischen “Verwendung” der Sprache als Zeichensystem zur Repräsentation einer als bekannt angeetzten “Welt” die menschliche “Inkarnation” des wahrnehmbaren Sinns als “Wortung der Welt” stattgefunden haben muss. Jeder Sprachlaut ist ursprünglich, bevor er ein Gedächtniszeichen ist, eine Art ausgestreckte Faust, die den Menschen über Wind und Wetter und sich selbst als Gegenspieler der Natur informiert.» Los corchetes son míos.

¹¹⁸ 1959a (1973a I) 130. Las cursivas son mías.

reconstruible lógicamente han de ser, evidentemente, igual de originarias. Si a los recién mencionados momentos fundamentales de la apertura del mundo les damos los nombres de “fisiognomía” y “tecnognomía” [1958a], cabe explicar la ordenación del sentido en el mundo humano primordialmente por la recíproca mediación de la “tecnognomía” y la “fisiognomía” del lenguaje (que, por consiguiente, estará fundado siempre de un modo a la vez convencional –*théseí*– y natural –*phýsei*–).¹¹⁹

Aquí Apel refiere no sólo la constitución de sentido, sino también la sintacticidad y la semantividad –en cuanto objetos formalizados de las “ciencias del lenguaje”– a las *estructuras gnoseoantropológicas* de la tecnognomía y la fisiognomía: son estas estructuras las que fundan la sintacticidad y semantividad lógicas de los lenguajes artificiales, además de fundar la “constitución de sentido”. El “orden” del lenguaje está vinculado con la tecnognomía. La tecnognomía fundamenta y precede, *como condición de posibilidad*, toda articulación discursiva de la constitución de sentido. Apel también hace referencia al “orden tecnognómico” como *théseí*, como “convención”: como objeto “reconstruible lógicamente” a partir del cual “anticipar el orden”, la sintacticidad de un lenguaje artificial. De este modo, la estructura articulada del lenguaje no es un bloque que deban padecer los sujetos, si no objeto y medio de ampliación y reconstrucción debido a las exigencias de la realidad.

En otras palabras: la constitución de sentido está “referida corporalmente”, vinculada materialmente al *mundo*: necesita una forma óntico-existencial de ser *mundano* y para expresarse efectivamente. La condición *mundana* de la constitución de sentido es la *tecnognomía lingüística como orden articulado del mundo*. Esta idea guarda relación con la de Heidegger y el “estar-consignado” al mundo (*Angewiesenheit*) del discurso (*Rede*). La distinción entre constitución de sentido y la tecnognomía del lenguaje es análoga a la de “discurso” y “lenguaje”, a la distinción ontológico-óntica en Heidegger.

Si el discurso [esto es: actividad constitutiva de sentido], como articulación de la comprensibilidad del Ahí, es un existencial originario de la aperturidad, y la aperturidad, por su parte, está constituida primordialmente por el estar-en-el-mundo, *el discurso*

¹¹⁹ 1960a (1973a, I) 192-193/185. Los corchetes son míos.

deberá tener esencialmente un específico modo de ser mundano. [...] Esta totalidad de palabras en la que el discurso cobra un peculiar ser “mundano”, puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano, ser encontrada como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que están-ahí. El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al “mundo”.¹²⁰

El orden tecnognómico del lenguaje es el aspecto más difícil de intuir y reconstruir de la Antropología del conocimiento, pero permite entender el dinamismo del círculo hermenéutico desde categorías gnoseoantropológicas. El orden del lenguaje está precisamente en relación con la realidad y, mediante esta relación, en constante cambio. Su carácter de condición de posibilidad de la constitución de sentido no excluye su carácter plástico a través del estar-en-el-mundo histórico.

[...] entablamos una relación circular con el mundo como situación vivencial significativa en cuanto a su contenido, ‘recreando’ así imperceptiblemente –por cuanto se trata aquí de un comprender originario, y no de una subsunción conformista– el orden del mundo preformado en el lenguaje.¹²¹

Para terminar, conviene recordar que la tecnognomía aporta una perspectiva y, con ello, unos límites en el horizonte de sentido. Estos límites desvelan y ocultan a la vez el sentido de los entes en una constelación histórica precisa. El orden tecnognómico del lenguaje no es la excepción de esta constelación perspectivista del sentido: la significación de los entes no es la misma desde una determinada gramática, en comparación con otras.¹²² La finitud del discurso, el orden tecnognómico de la constitución de sentido, depende de la vinculación del lenguaje al *a priori* corporal humano, a su “condición de arrojado” (*Geworfenheit*).¹²³ Esta facticidad también guarda relación con la idea de finitud del discurso destacada por Gadamer: el hecho de que la constitución de sentido se desarrolle “discursivamente” (y no “telepáticamente”) quiere decir que se desarrolla en una *sucesión temporal*, por lo que es imposible evitar cierta parcialidad desde el principio y durante su

¹²⁰ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2004, p. 184.

¹²¹ 1960a (1973a I) 186.

¹²² Cf. 1959a.

¹²³ Heidegger, *op. cit.*, p. 159.

despliegue. Una “parcialidad” desplegable en el tiempo que es análoga al perspectivismo propio de la tecnognomía del lenguaje, su “orden”.

La interpretación tiene parte en la discursividad del espíritu humano, que sólo es capaz de pensar la unidad de las cosas en la sucesión de lo uno o de lo otro. La interpretación tiene la estructura dialéctica de todo ser finito e histórico en cuanto que toda interpretación tiene que empezar por alguna parte e intentar superar la parcialidad que se introduce en ella con su comienzo. Hay algo que al intérprete le parece necesario que se diga y se haga expreso. En este sentido toda interpretación es motivada y obtiene su sentido desde su nexo de motivaciones. Su parcialidad otorga a uno de los aspectos de la cosa una clara preponderancia, y para compensarla hay que seguir diciendo más cosas.¹²⁴

¹²⁴ Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2003, p. 564.

CAPÍTULO 2

EL A *PRIORI* REFLEXIVO Y LA FISIOGNOMÍA

2.1. Rasgos de la “reflexividad” gnoseoantropológica

2.1.1. Diferencia entre el a priori reflexivo de la Antropología del conocimiento y la reflexión de la Pragmática trascendental

El concepto de “reflexión” en la Antropología del conocimiento guarda semejanzas y diferencias sustanciales con el mismo concepto en la Pragmática trascendental.¹²⁵ Entre las similitudes, por ejemplo, en ambos programas la reflexión es instancia crítica de todo consenso provisional, proyección de una universalidad de sentido, etc. Pero la diferencia es decisiva y define lo más propio de la Pragmática trascendental: *la razón que se fundamenta a sí misma reflexivamente*, posibilitando con ello una *fundamentación última* filosófica. Esta posibilidad sólo está *indicada* o *sugerida* en la Antropología del conocimiento. Es decir: observando la evolución del pensamiento de Apel, la *fundamentación última de validez* de las interpretaciones está *en un primer momento* indicada durante la Antropología del conocimiento y *después* argumentada como irrebasable en la Pragmática trascendental del lenguaje. *Aquí se propone que cuando la reflexión, en cuanto no muestra dicha fundamentación última, pertenece a un planteamiento propio de la Antropología del conocimiento; y que cuando la reflexión muestra su propia autofundamentación pertenece a un planteamiento propio de la Pragmática trascendental.*¹²⁶

¹²⁵ Cf. sobretodo J.C. Siurana, “La evolución del pensamiento de K.-O. Apel frente al problema de la reflexión”, *op. cit.*, *Íd.*, *Una brújula para la vida moral, op. cit.*, especialmente pp. 15-16; e *Íd.*, *El problema de la reflexión en K.-O. Apel. El surgimiento del problema...*, *op. cit.* Cf. también W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München: Karl Alber, 1985

¹²⁶ El único lugar en los trabajos de Apel donde, por cierto, se *sugiere* esta interpretación es en la “Introducción” de la *Transformación de la filosofía*, a cuya altura ya tiene trazado los

La filosofía trascendental, en sentido kantiano, parece sufrir hoy en día una transformación en dos direcciones. En primer lugar, una transformación *gnoseoantropológica*, que puede entenderse desde una perspectiva puramente filosófica como transformación de la filosofía en “protociencia” (H. Dingenler, P. Lorenzen); sin embargo, actualmente el “*a priori* metódico” del conocimiento, en el que descansa la proto-ciencia filosófica, puede convertirse claramente también en objeto de las “teorías” científicas que se ocupan de facultades innatas del hombre. Por una parte, estas teorías tienen que proporcionar *reconstrucciones normativamente correctas de reglas*; por otra, y en tanto que *explicaciones* antropológicas, pueden conducir a relativizar el “apriorismo metódico” de la proto-ciencia filosófica. Parece que sólo en tales “teorías” se lleva a cabo la transformación *gnoseo-antropológica* de la filosofía trascendental, *pero incluso ellas mismas sólo pueden tener validez en virtud del “juego lingüístico trascendental” de la ilimitada comunidad de argumentación*. En esta medida la auténtica y radical transformación de la filosofía trascendental, posible todavía por el *a priori* gnoseo-antropológico de la reflexión, se lleva a cabo en la dirección *semiótica y hermenéutica del a priori de la comunidad de comunicación*.¹²⁷

La cita anterior marca no sólo el lugar sistemático que habría que tener la Antropología del conocimiento dentro del programa más amplio de “transformación filosófica” de la Pragmática trascendental. Sino que también proporciona pistas para iluminar en qué consiste la “indicación” reflexiva de una fundamentación última, característica de la Antropología del conocimiento.

En primer lugar, la antropología del conocimiento llega a sugerir la *necesidad* de plantear una fundamentación última y universal porque sólo así es posible dar cuenta filosófica de fenómenos comunicativos, que de otra manera aparecerían como una serie de problemas filosóficos aporéticos:¹²⁸ el uso creativo del lenguaje, la historicidad del lenguaje, la comunicación humana entre miembros de una comunidad lingüística, la traducción entre lenguajes (del artificial al natural y de estos últimos entre sí), la interpretación histórica (entendida como el problema de las “ciencias del espíritu”) y la autorreferencialidad del lenguaje, supuesto en todo estudio científico y filosófico sobre el lenguaje. «*Algo más tiene que contener [la comunicación] para*

lineamientos básicos de su proyecto maduro como “pragmática trascendental” y está ya consumada la fundamentación última de la ética: cf. cita siguiente.

¹²⁷ 1973a, I, “Introducción”, p. 55, nota 90. Las cursivas son mías.

¹²⁸ Problemas en los que consiste cada uno de sus discusiones con otros planteamientos filosóficos de los mismos problemas: el atomismo lógico, el neopositivismo, el pragmatismo “behaviorista” del segundo Wittgenstein, la hermenéutica de Gadamer, etc.

realizarse en una situación fáctica», dice Apel refiriéndose a estos problemas.¹²⁹

La indicación de una reflexión auto-fundamentada aparece claramente bajo el término de “reflexión noológica”, en el contexto de la crítica de las ideologías.¹³⁰

En segundo lugar, el *a priori* reflexivo se presenta también como un *factum* antropológico, cuyo “lugar” es la estructura antropológica y donde se conjuga con los demás *a priori* de la interpretación. Pero como postulación de un *factum*, la antropología del conocimiento no puede más que “indicar” una fundamentación última de la filosofía y de las ciencias. La antropología del conocimiento no está en condiciones para *justificar la validez de los discursos*. Su tarea es, en buena medida, descriptiva y no se plantea la tarea de efectuar reflexivamente una fundamentación filosófica última.

Por último, el que la fundamentación última constituya el núcleo de la Pragmática trascendental, *pero no* el de la Antropología del conocimiento, exige recordar el objetivo general de esta última: una *reconstrucción* del círculo hermenéutico. El objetivo global de una hermenéutica “existencialmente relevante”, “aquí y ahora”, pone previamente bajo sospecha al *a priori* reflexivo: éste no debe “usurpar” el compromiso que sólo las imágenes sustanciales del mundo pueden proporcionar.¹³¹ Es un cambio no sólo de concepción, sino de *valoración* significativa en la evolución del pensamiento de Apel.¹³²

2.1.2. La reflexión como *factum* antropológico

Hecha a grandes rasgos la distinción entre la reflexión gnoseoantropológica y la pragmático-transcendental, ahora se puede enumerar algunos rasgos más precisos del *a priori* reflexivo. Sin embargo, estos rasgos deben caracterizarse provisionalmente como rasgos “formales” o “potenciales”, porque no explican cómo opera la reflexión en el círculo hermenéutico de una manera concreta y efectiva. Para explicar cómo se realiza esa distanciamiento reflexivo, *se propone*

¹²⁹ 1960a (1973a, v. I), p. 171. Los corchetes son míos. Apel se refiere concretamente a la necesidad de “anticipar” una “universalidad del sentido” en discusión con el pragmatismo del segundo Wittgenstein. En todo caso, dicha “indicación” se puede extender en todos los problemas mencionados anteriormente.

¹³⁰ Cf. sobretodo 1962c (1973a, II).

¹³¹ Cf. 1962a, pp. 33-34.

¹³² Sobre esto, cf. J.C. Siurana, “La evolución del pensamiento de K.-O. Apel frente al problema de la reflexión”, *op. cit.*

en esta Tesis que habrá que relacionar el a priori reflexivo con el concepto de fisiognomía, planteada aquí exegéticamente como “ocasión” o posibilidad “material” para la suspensión reflexiva de los compromisos corporal-dogmáticos (cf. *Infra*, apto. 2.2.). En el presente apartado, por tanto, se pretende desarrollar la noción de reflexividad en cuanto *factum* gnoseoantropológico, es decir, en cuanto a sus rasgos potenciales.

Como *factum*, la reflexividad está vinculada a la “posicionalidad excéntrica” del ser humano. La posicionalidad excéntrica (*exzentrische Positionalität*) es una estructura antropológica y como tal es una idea tomada de la antropología filosófica de Plessner:

[La reflexión] se debe fundar gnoseoantropológicamente en última instancia en la “posicionalidad excéntrica”.¹³³

Dicha “posicionalidad excéntrica” es asimilada al “anticiparse a sí”¹³⁴ heideggeriano (*sich-vorweg-sein*) como un “excederse” (*Überstieg*) del hombre sobre el ser en su totalidad, que incluye a su propio ser.¹³⁵ En estos términos, la reflexividad es análogo a los *existenciales* heideggerianos. Esta analogía sirve para plantear la reflexividad no como un “derivado” del comprender hermenéutico. Al contrario, lleva a concebir al ser humano *ya siempre arrojado a la razón*. Implica que la reflexión tiene un papel *esencial* para la constitución hermenéutica del sentido.

Concebida como *factum*, la reflexión arroja otra luz, distinta a la heideggeriana y gadameriana, sobre el círculo hermenéutico y sobre la constitución de sentido. Si la reflexividad es una posibilidad siempre presente en la interpretación, el círculo hermenéutico padecerá siempre una “tensión” (*Spannung*) entre la “materialidad corporal” y la “reflexividad”.¹³⁶

¹³³ Cf. 1962 a p. 37: «[Die Reflexion] muss erkenntnisanthropologisch letztlich aus der “exzentrischen Positionalität” begründet werden.» Cf. también H. Plessner, *Die Stufe des Organischen und der Mensch*, Berlín/Leipzig, 1928. Plessner pertenece a la tradición de la “antropología filosófica clásica” inaugurada por M. Scheler (cf. M. Niquet, “Die Identitäten des Menschen. Von der klassischen philosophischen Anthropologie zur Diskursanthropologie”, en 2002f, pp. 122ss.)

¹³⁴ Cf. 1962a, p. 37: *sich-vorweg-sein*. Tomo la traducción de J. E. Rivera de *Ser y tiempo* (op. cit.)

¹³⁵ 1962a, p. 37: «[Ein] Überstieg über das Seiende im ganzen einschließlich des Seienden, das er selbst ist, wie Heidegger sagt.»

¹³⁶ Se podría presentar dicha “tensión” como una intuición temprana en el pensamiento de Apel de la contraposición entre “facticidad” y “validez universal”, característica de la pragmática trascendental.

Esta situación primordial del círculo hermenéutico no puede indudablemente borrar la polaridad, con todo persistente, de la forma y el contenido, del orden universalmente válido y la vivencia instalada en una perspectiva parcial, de la reflexión excéntrica y el compromiso práctico-corporal con el mundo, del “principio de la conciencia en general” y el “principio de significatividad” (Rothacker).¹³⁷

Esta “tensión” latente en el círculo hermenéutico entre “facticidad” y “reflexividad” abre el camino para concebir dos distintas y contrapuestas modalidades de interpretación, según cuál sea el polo predominante. La primera se corresponde con una predominancia material-corporal (la interpretación dogmática) y la segunda con una predominancia reflexiva.¹³⁸ Ambas serían posibilidades de realización de la interpretación.

El hecho de pensar la reflexividad como *factum* permite también postular esa tensión como algo siempre presente, esencial al círculo hermenéutico. La reflexividad es una posibilidad siempre abierta o, en otras palabras, *virtualmente siempre posible*. El ser humano contaría *en todo momento* con la posibilidad de distanciarse reflexivamente de toda perspectiva corporal o imagen de mundo *lógicamente* posible, y esto es “*formaliter*” una posibilidad humana. La superación reflexiva puede no ser efectiva ni completa, pero sí es un rasgo potencial de la reflexividad.

Con el arriesgado “salto” [*Vor-sprung*] al futuro que está presupuesto en todo “comprender” histórico, está imbricado [*hängt zusammen*] que las perspectivas válidas-hoy de significación del mundo pueden ser de tal manera que se yuxtapongan [*neben... gestellt*] sin dificultad por las ciencias del espíritu historicistas [de predominancia reflexiva] junto a otras visiones de mundo y con ello puedan ser distanciadas teóricamente. Aquí se muestra con toda claridad que la excentricidad constitutiva para el hombre de su conciencia *ha superado/excedido* [*überholt*] a priori todo punto de vista céntrico-corporal [*leibzentrisch*] *solamente formaliter* [...].¹³⁹

¹³⁷ 1960a (1973a, v. I), p. 186

¹³⁸ Ejemplos de ambos tipos de posibilidades las proporciona en 1962a. También cf. 1968c (1973a, II), p. 94.

¹³⁹ Cf. 1962a, p. 54: «*Mit dem wagenden “Vor-sprung” in die Zukunft, der in allem geschichtlichen “Verstehen” vorausgesetzt ist, hängt es zusammen, dass die jetzt gültige Weltdeutungsperspektive eine solche sein kann, die von dem Historismus der reduzierenden Geisteswissenschaften [con predominancia reflexiva] nicht ohne weiteres neben andere Weltanschauungen gestellt und damit theoretisch distanziert werden kann. Hier zeigt sich in aller Klarheit, dass die für den Menschen konstitutive Exzentrik seines Bewusstseins nur formaliter je den leibzentrischen Standpunkt a priori überholt hat [...].*» Las cursivas y los corchetes son míos. El historicismo representa no sólo para Apel, sino también para Gadamer y Heidegger, una “ciencia teórica” reflexiva en cuanto objetiva el sentido a comprender. Cf. *ibid.*

La idea de virtualidad se conservará en la pragmática trascendental. Encuentra en este último proyecto su equivalente en la idea de “duda (o reserva falibilista) virtualmente universal”, que consiste en poner en cuestión todo juego o paradigma lingüístico concreto posible. Sin embargo, esta “duda virtualmente universal”, a no ser que devenga en una duda irrelevante cognoscitivamente (*paper doubt*), debe acotarse por evidencias “apodícticas” (certezas paradigmáticas últimas) de una *fundamentación filosófica última*¹⁴⁰

En cambio, la reflexión gnoseoantropológica no parece acotar en ninguna dirección las posibilidades virtuales de la reflexión. La antropología del conocimiento no repara sobre su ilimitado campo de acción. Sin embargo, si bien concede que la reflexión sea virtualmente posible en todo momento, en cambio le niega su incapacidad para “crear” ni “constituir” nuevos contenidos de sentido. La reflexión se muestra aquí “impotente” en la creación de contenidos. Sólo la corporalidad material humana, la productividad de la historia, puede hacerlo. Es la principal razón por la que entonces Apel no valorara en exceso la función reflexiva.

La reflexividad tiene una función eminentemente *negativa* dentro del círculo hermenéutico. La “excedencia” antropológica sobre el ser en su totalidad es presentada como un “momento de distanciamiento” (*Distanzierungsmoment*) respecto de las imágenes dogmáticas de mundo¹⁴¹ y de sus correspondientes coerciones fácticas (corporal-materiales). Concretamente: un distanciamiento y una tematización de la mediación material-corporal de las perspectivas determinantes de la interpretación. De ahí que, frente al compromiso corporal de las interpretaciones dogmáticas, la reflexión sea concebida en una función puramente negativa o crítica: “ex-céntrica” y “des-dogmatizadora” (*Entdogmatisierung*).

¹⁴⁰ Véase la discusión de Apel con el principio ilimitado del falibilismo en 1976a y en 1987a. En la formulación pragmático-transcendental de esta idea, la duda encuentra su punto “irrebasable” en las evidencias apodícticas del discurso argumentativo que no se pueden poner en cuestión “sin auto contradicción performativa”. Esta formulación no aparece aquí por el simple hecho de que la fundamentación de la reflexión es, antes que nada, antropológica.

¹⁴¹ A modo de ver de este trabajo, esto anuncia lo que será el *escándalo* hermenéutico: la interrupción del diálogo a favor del diálogo, pues el “distanciamiento” de la imagen dogmática de mundo equivale a la interrupción del diálogo a favor del intérprete.

2.2. La posibilidad concreta de la reflexión: la “fisiognomía”

En el planteamiento gnoseantropológico, la constitución de sentido de los entes tiene como condición de posibilidad la corporalidad material humana. El cuerpo “abre” el mundo y “compromete” las interpretaciones a unas formas institucionales de vida. Pero las interpretaciones son también en todo momento revisables. Desde el punto de vista gnoseantropológico, el polo opuesto a la corporalidad, a la tecnognomía, el otro momento del círculo hermenéutico, es la *fisiognomía*. La fisiognomía es aquello que es “abierto” por la tecnognomía. Si la tecnognomía es la mediación corporal y material que delimita a la interpretación en una “perspectiva”, la fisiognomía es “eso visto” dentro de las limitaciones de dicha perspectiva.

No obstante en el marco y bajo el presupuesto de su función apriorica nace un contrincante de la tecnognomía en la “fisiognomía”, que quiere decir aquí: la posibilidad de que las cosas, plantas, animales o los congéneres den a conocer su ser-de-suyo [*An-sich-sein*] no conforme a nuestra intervención corporal [perspectivas] sino desde sí [*von sich aus*] (*phýsei*), es decir, que no es tanto nuestra intervención corporal la que determina la posibilidad de su “aspecto” como más bien el aspecto o parecer [de la cosa] la que determina nuestra entera intervención corporal. “Cada objeto, bien mirado, abre en nosotros un nuevo sentido” dice Goethe. Se puede decir con referencia a nuestro problema: El hombre no solamente tiene como esencia históricamente única su perspectiva monádica por la que él contempla todo lo existente; también cada ente, con el que se encuentra fácticamente, tiene preparado monádicamente para él una perspectiva para la contemplación de la totalidad del mundo. (A cada acontecimiento le pertenece un mundo, ha dicho ya Leibniz.)¹⁴²

¹⁴² 195 8a, 7 5-76. Los corchetes son míos. « Gleichwohl erwächst der Technognomie im Rahmen und unter der Voraussetzung ihrer apriorischen Funktion ein Gegenspieler in der “Physiognomie”, das meint hier: in der Möglichkeit, dass die Dinge, Pflanzen, Tiere oder Mitmenschen ihr An-sich-sein nicht nach Maßgabe unseres Eingriffs, sondern von sich aus (phýsei) zu erkennen geben, so zwar, dass weniger unser Eingriff die Möglichkeit der “Ansicht” (gnome) als vielmehr die Ansicht unser ganzes Eingreifen bestimmt. “Jeder Gegenstand, wohl beschaut, schliesst ein neues Organ in uns auf”, sagt Goethe. Man könnte mit bezug auf unser Problem auch sagen: Nicht nur hat jeder Mensch als geschichtlich einmaliges Wesen seine monadische Perspektive, durch die er alles Seiende betrachtet; auch jedes Seiende, das ihm faktisch begegnet, hält für ihn monadisch eine Perspektive für die Betrachtung des Weltganzen bereit. (Zu jedem Ereignis gehört eine Welt, hat schon Leibniz gesagt.)»

2.2.1. Dificultades metodológicas para una definición del término “fisiognomía”

Se puede problematizar, sin embargo, la consistencia de la fisiognomía. ¿Qué significa que las cosas “den a conocer su ser-de-suyo”? ¿Qué significa que las cosas se den a conocer “desde-sí”? ¿Qué significa la “perspectiva de la cosa”? Estas preguntas pueden abrir, efectivamente, otras de mayor alcance filosófico: En el círculo hermenéutico, ¿qué función tienen “las cosas”? ¿Las cosas, siguen conservando su distinción aun cuando se ha consumado nuestra interpretación sobre ellas? Si conservan su distinción y autonomía, ¿son “previas” a la interpretación? ¿Están “fuera” de nuestro lenguaje?

Estas cuestiones problematizan toda la filosofía de Apel y pueden abrir diferentes lecturas, diferentes exégesis de lo que Apel quiere decir. No sólo en su Antropología del conocimiento, sino también en su etapa más madura de su Pragmática trascendental y en sus discusiones con otros planteamientos filosóficos. De las diferentes posibilidades exegéticas, se desarrollarán someramente en el presente apartado, algunas cuantas que parecen plausibles en los textos de la Antropología del conocimiento.

Una posibilidad es pensar la fisiognomía como evidencias prelingüísticas extrañas a nuestro lenguaje. Esto podría concordar con la declaración de Apel de que la fisiognomía es un “parecer de las cosas” y no un parecer del intérprete. Desarrollando esta línea, podría hacerse de ese “aspecto” una “cosa real” previa e independiente de toda interpretación. Pero este camino, llevado a su extremo, conduce a una reconstrucción errónea del círculo hermenéutico. Esta presencia de las cosas entraría en juego, desde su realidad ya consumada, con los actos interpretativos del ser humano ya determinados previamente. Así, se seguiría que el círculo hermenéutico consiste en un comercio entre acciones humanas por un lado y cosas reales por otro. Se seguiría que la comprensión hermenéutica consiste en un intercambio entre acciones y cosas al que el discurso lingüístico sobreviene de manera añadida.

Esta línea exegética es atractiva por varias razones. Primero, invitaría a pensar que cumple la promesa de una transformación radical de la hermenéutica de Heidegger. Porque se trataría aquí de cosas reales, previas a la interpretación y que se ofrecen (ya acabadas y desde “fuera”) a las acciones

humanas. En segundo lugar, permitiría conectar con esa revalorización ontológica de la “praxis” que el propio Apel reseña en esos años,¹⁴³ siguiendo a los escritores que intentan aproximar mediante estudios hegelianos y fenomenológicos el marxismo y la ontología.

Pero esta línea exegética está al ejada de las pretensiones de Apel. La razón es que Apel se siente deudor de lo que considera la superación llevada a cabo por Heidegger de la escisión sujeto-objeto de la filosofía moderna. El “comercio” entre acciones y cosas equivale a una ruptura con los presupuestos de la hermenéutica antes que a su transformación desde dentro. Además, la postulación de “evidencias pre-lingüísticas” conlleva a la postura del “solipsismo metódico”, al que Apel ataca ferozmente desde sus compromisos con la hermenéutica.

Otra exégesis posible es su contraria: la fisiognomía como las cosas interpretadas enteramente por el lenguaje,¹⁴⁴ aún a costa de la dimensión material-corporal de la interpretación. En sus últimas consecuencias, las cosas se reducen a un mundo articulado de sentido. Es un idealismo lingüístico hostil a toda cosa extra-lingüística. Siendo así, las cosas reales fuera del lenguaje no tendrían lugar en la interpretación ni en la constitución de sentido.

La manifestación (*Eröffnung*) no manejable del sentido y la fundación (*Stiftung*) de un orden reconstruible lógicamente han de ser, evidentemente, igualmente originarias. Si a los recién mencionados momentos fundamentales de la apertura del mundo [constitución de sentido] les damos los nombres de ‘fisiognomía’ y ‘tecnognomía’, cabe explicar la ordenación de sentido en el mundo humano [...] primariamente por la recíproca mediación de la ‘tecnognomía’ y la ‘fisiognomía’ del lenguaje (que, por consiguiente, estará fundado siempre de un modo a la vez convencional – *thései*– y natural – *phýsei*.)¹⁴⁵

Esta posición plantea problemas. ¿Cómo es posible que las cosas constituyan una instancia de corrección de los horizontes lingüísticos del intérprete? Este ha sido precisamente un problema que Apel ha querido evitar al que ha plantado cara sucesivamente a lo largo de su recorrido filosófico,

¹⁴³ Cf. 1958a, 73-74; esp. 1962c (1973a II, 9-27/9-26). El concepto de praxis implica la revelación de la realidad al mismo tiempo que su creación o transformación, en un nivel ontológico, sin que presuponga un determinado compromiso político. Así, p.e., Sartre (*Matérialisme et révolution*, Situations, Paris, 1949).

¹⁴⁴ Cf. 1960a (1971a I) 192-193/185 y 1962a, p. 35

¹⁴⁵ 1960a (1973a, I), p. 185.

incluso en su etapa madura de la pragmática trascendental, dedicándole exclusivamente varios artículos.¹⁴⁶

¿No deberíamos poder caracterizar al menos lo real identificable déicticamente y sus propiedades, de tal modo que pudiéramos que referirnos a ello en los diversos juegos lingüísticos; es decir, en los juegos lingüísticos “entretejidos” con las diversas operaciones? Ello significaría sin embargo que no sólo la identificación de objetos en el mundo está condicionada a priori por los horizontes de los juegos lingüísticos, sino que también –a la inversa– la formación y superación de los horizontes de los juegos lingüísticos puede tener su punto de partida en la identificación y determinación predicativa de los objetos reales. Pero sólo es posible pensar tal rectificación mutua entre el horizonte del juego lingüístico y el conocimiento “fisiognómico”, si la reflexión sobre el uso del lenguaje va unida y a siempre a todo uso del lenguaje.¹⁴⁷

2.2.2. “Distinguir la interpretación del ente del propio ente fáctico”

Es esencial al proceso hermenéutico que, una vez consumada la interpretación de las cosas, estas pueden seguir ofreciendo nuevos aspectos que propicien un replanteamiento de las interpretaciones y, a la larga, la corrección, reconstrucción y ampliación del lenguaje. En el fondo, Apel maneja la idea de que las cosas no se agotan en una determinada interpretación, sino que albergan un potencial de significaciones que es desplegable históricamente “a través del diálogo”.

La posibilidad de replantear las interpretaciones, tomando distancia de las perspectivas fácticas de la mediación material-corporal, se debe a la mediación de la reflexividad, que permite “distinguir la interpretación [dogmática] del ente del propio ente fáctico [fisiognomía]”.

a) Corrección, reconstrucción y ampliación del lenguaje

La afirmación de Apel de que el sistema lingüístico de significaciones es susceptible de corrección, reconstrucción y ampliación tiene múltiples fuentes y argumentos.

Como *influencia*, la asunción de la tradición humanista (particularmente de Wilhelm von Humboldt) vincula la evolución histórica de los lenguajes

¹⁴⁶ Cf. 1986j, 1987a, 1989b.

¹⁴⁷ 1969a (1973a, II), pp. 306-307. Los caracteres normales son míos.

naturales a su uso discursivo: que las estructuras gramaticales, p.e., que en un momento histórico parecen “fijas” y “determinadas” sean en realidad “obra” (*ergon*) de la “actividad” lingüística (*enérgeia*) a lo largo del tiempo.¹⁴⁸ Así también, el conjunto de valoraciones y prejuicios sobre el mundo encerrados en el lenguaje están sujetos a una constante conformación, ampliación, transformación y recreación.¹⁴⁹

Como *argumento*, esta concepción del lenguaje encuentra su base en la noción del círculo hermenéutico. En el círculo hermenéutico el lenguaje se pone en actividad (*enérgeia*) para la constitución de sentido de los entes. Pero en el círculo hermenéutico también se abre y somete a los entes y a las exigencias reflexivas las valoraciones, prejuicios y toda estructura sintáctico-semántica del lenguaje (aquello que von Humboldt llama *ergon*).

El lenguaje, como sistema de significaciones (*ergon*), es *condición de posibilidad* de la actividad hermenéutica así como *resultado histórico* de la misma actividad hermenéutica. Tal concepción del lenguaje es lo que Apel llama, en varios lugares, la concepción *hermenéutico-transcendental* del lenguaje.

Pero ese doble carácter del lenguaje es posible por la *actividad* (*enérgeia*) interpretativa, y porque en esta interpretación hay a un *función reflexivo*. Esto quiere decir, en contraposición, que la reflexión no opera autónomamente “fuera” del círculo hermenéutico: sino que opera “discursivamente”.

El lenguaje es sencillamente el medio único e insustituible en el cual el pensamiento tendente a la validez universal y, en esa medida, “excéntrico”, es decir, que desborda toda perspectiva humana ligada a lo corporal (*y que en todo momento distingue la interpretación del ente como “algo” del propio ente fáctico*), se integra siempre dentro de las visiones del mundo relativas a una perspectiva –otras no puede haber– y, por tanto, ligadas a lo corporal. En esta integración, que constituye, en el sentido de Heidegger, el mundo común de los hombres despiertos –y hoy podemos decir: constituido como un

¹⁴⁸ Sobre esta cuestión específica, cf. *supra*, Capt. 1, Apto. 3.1. También cf. 1960a (1973a, I), p. 185.

¹⁴⁹ Es lo que más destaca Apel a la hora de reconstruir la historia de la concepción de lenguaje en la tradición humanista: 1959b, 1968b, 1969a, 1970a, 1972f, 1999c, 2001f y, sobre todo, 1963c. Para una concepción sobre el concepto de “*enérgeia*” en Humboldt, cf. Di Cesare, D., *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico sobre el lenguaje*, Barcelona: Anthropos, 1999, cap. XIII, pp. 90-98.

acontecer de la “historia universal” – me parece consistir, desde un punto de vista gnoseológico, el secreto del lenguaje vivo [...]¹⁵⁰

*

La reflexión proyecta una *universalidad del sentido* o del ser *en general*.

El lenguaje real no hay que entenderlo [...] sino solo desde el círculo hermenéutico de la forma de la conciencia y la forma del lenguaje, formas que vienen siempre y a pr ejuzgadas en un determinado contenido mundano vivenciado, el cual a su vez es tá ya lingüísticamente *incluido como “algo” dentro de una relación de carácter universal, apuntando así al dominio público*. Por consiguiente, el contenido del mundo y el orden del mundo, la vivencia y la forma de la conciencia, fundamentalmente se constituyen de forma mutua en y por el lenguaje vivo, de manera que tal constitución se actualiza en todo diálogo humano, pero también en todo conocimiento solitario. En virtud del orden universalmente válido inmanente al lenguaje, orden siempre de carácter público y, por tanto, relativo, entablamos una relación circular con el mundo como situación vivencial significativa en cuanto a su contenido, “recreando” así imperceptiblemente el orden del mundo preformado en el lenguaje.¹⁵¹

“Incluido como ‘algo’ dentro de una relación de carácter universal”. ¿Qué significa? Significa que la “síntesis hermenéutica” no es sólo relativa a una apertura histórica-contingente de sentido, sino que también está sujeta por medio de la reflexión a una continua apertura y reconstrucción de sus supuestos. Apel sostiene que la reflexión proyecta dicha universalidad del sentido en *toda* constitución de sentido, porque sólo gracias a dicha proyección es posible toda traducción de una lengua a otra, toda interpretación de la tradición, etc.¹⁵² La proyección de una universalidad del sentido específicamente permite trascender y relativizar los sistemas de significados que condicionan las interpretaciones. Así es posible someter y reconstruir conscientemente bajo el “dominio público” las convenciones lingüísticas.

Que esto sea una anticipación del consenso último como idea regulativa es algo difícil de discernir. La proyección de una universalidad de sentido parece presuponer también una validez universal. Pero se restringe a las

¹⁵⁰ 1959a (1973a, v. I) p. 126. Los caracteres normales y los corchetes son míos.

¹⁵¹ 1960a (1973a, v. I), p. 186. Las cursivas son mías.

¹⁵² Cf. 1960a (1973a, v. I), p. 169 y 1972f (1973a, v. II), pp. 330ss

dimensiones semánticas y sintácticas del lenguaje,¹⁵³ dejando de lado la dimensión pragmática del lenguaje, que para el Apel maduro definirían las *condiciones de validez*, que son de tipo *procedimental*. Tal proyección tampoco cuenta con el tipo de fundamentación filosófica que defiende la Pragmática trascendental. Por último, la universalidad del sentido nace de una proyección eminentemente “*teórica*”: pues se corresponde a la anticipación de un “orden óntico-objetivo” de “hechos”.

*

Por otra parte, la articulación discursiva de la actividad lingüística (aspecto que pertenece a un ámbito corporal-material, y por tanto, a la tecnognomía) también está sujeta a un control y a una reconstrucción racional (y convencional, en el caso de la terminología empleada en la ciencia).

Es lo que Apel llama *hiperestilización (Hochstilisierung)* de las funciones *designativa* y *sintáctica* del lenguaje. Gracias a la condición corporal-material (*tecnognómica*) del lenguaje articulado, es posible plantear las cuestiones de la correspondencia empírica para una “coherencial” (en cuanto deducibilidad en un sistema de proposiciones) y para una “verdad factual” (correspondencia entre proposiciones y hechos).¹⁵⁴

El poder de lo factual muy bien puede calificarse de constituyente de la verdad integrada en el contenido lingüístico, aunque no sin suponer y a ahí mismo el horizonte de comprensión propio del lenguaje como medio en el que acontece la patentización –incluso ahí donde ese medio se va transformando a través de la confrontación circular con lo fáctico. Los hechos, en tanto que nos hacen frente en el mundo, en todo caso son siempre hechos ya interpretados. Y es aquí donde reside el problema de la verdad descubierta por el lenguaje.¹⁵⁵

La ampliación y reconstrucción del horizonte lingüístico a partir de la *fisiognomía* –la presencia de la cosa, abierta por la perspectiva corporal del mundo– permite que la Antropología del conocimiento se aleje de la *hipostatización del lenguaje* en el que Heidegger tiende a caer.¹⁵⁶ Es, por otra

¹⁵³ Cf. Siurana, J.C., “La evolución de la filosofía de Apel frente al problema de la reflexión”, en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), 100-105.

¹⁵⁴ Cf. 1959a (1973a, v. I), pp. 101-131.

¹⁵⁵ 1959a (1973a I), p. 113.

¹⁵⁶ 1989b. Lafont, C., *Lenguaje y apertura de mundo*, Madrid, Alianza, 1997.

parte, una de las preocupaciones que sobreviven en la Pragmática trascendental del lenguaje como el “problema de la evidencia empírica”.¹⁵⁷

En mi opinión, la superioridad de la semiótica de Peirce consiste en que puede hacer comprensible la conexión interna entre los *procesos sintéticos de razonamiento* y la *interpretación lingüística de mundo*. Así, por una parte, la urdimbre de la formación innovadora de hipótesis con la nueva interpretación lingüística de los fenómenos en el contexto de razonamientos abductivos, por ejemplo, *nuevas percepciones fisiognómicas*.¹⁵⁸

También posibilita la construcción de lenguajes artificiales.¹⁵⁹ Es también el caso de las convenciones en el lenguaje científico. La comunidad de científicos tiene la necesidad de establecer un “previo acuerdo” sobre lo verdadero y sobre “los hechos”.¹⁶⁰ En dicha convención se establece el “valor nominal” (*Nennwert*) de los términos científicos previamente a su “intercambio” (*Austausch*) con la naturaleza como “valores de cambio” (*Barwert*), es decir, antes de su contrastación empírica se establece en el medio del lenguaje corriente un acuerdo sobre el sentido y verdad de los términos científicos, lo que equivale a la idea de “reconstrucción” del lenguaje corriente. Y tal reconstrucción, está orientada hacia su contrastación empírica con los objetos. La validez de la convención sería un problema de praxis operativa (experimental) orientada hacia el éxito (que constituye el interés cognoscitivo de las ciencias naturales, y de nuevo, un *a priori* corporal) y hacia una universalidad de sentido (del *a priori* reflexivo).

La reconstrucción del lenguaje supone una integración de la reflexión y del lenguaje corriente para poner bajo control las perspectivas fácticas de apertura de sentido y posibilitar una nueva constitución de sentido.¹⁶¹

¹⁵⁷ Nicolás, J. A., “Teoría de la verdad consensu-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real”, en Blanco, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez, L. (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994, p.p. 144-156; Smilg, N., *Consenso, evidencia y solidaridad*, Granada: Comares, 2000, Cap. 4; Centeno, A.A., “Lenguaje y evidencia en Apel y Zubiri”, en Nicolás, J. A./Samour, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Granada: Comares, 2007, pp. 587-610.

¹⁵⁸ 1987a (1991d) p. 78.

¹⁵⁹ Cf. 1960a (1973a, v. I), pp. 184-186

¹⁶⁰ Cf. 1968a, p. 169. La ilustración del convencionalismo hermenéutico (del previo acuerdo) de “valor nominal” y “valor de cambio” del lenguaje científico lo toma literalmente de J. Royce. La misma función hermenéutica tendría, según Apel, la “máxima pragmática” de Peirce como método normativo de clarificación del sentido. Cf. *ib.*

¹⁶¹ De ahí que el lema de la ciencia moderna sea, según Apel, “sólo comprendemos plenamente lo que nosotros mismos podemos hacer”: Cf. 1960a (1973a, I), p. 182.

Nosotros tenemos que ver las escasas “percepciones” auténticas, que evidentemente tienen que abrir en nosotros un nuevo “órgano” según la co-dependencia entre tecnognomía y fisiognomía mostrada por nosotros. [...] El significado supraindividual, permanente e histórico puede alcanzar tales encuentros auténticos mundanos de lo particular, si aquél afecta delicadamente el *órganon* del lenguaje por medio de éstos; puntualmente en cierto modo revive [el lenguaje] como lugar de mutua efectuación entre la fisiognomía y la tecnognomía.¹⁶²

b) *La máxima pragmática*

En la presente Tesis, se propone como ilustración de recreación del lenguaje a la “máxima pragmática”. En el contexto de la Pragmática trascendental, la exposición de la máxima pragmática se halla argumentada dentro de la fundamentación filosófica última de la investigación científica sobre la base de las ideas regulativas de la verdad como consenso último y de una comunidad ilimitada de investigadores. Sin embargo es esta “anticipación contrafáctica” no está formulada plenamente en un planteamiento gnoseoantropológico. Por tanto, en lo que sigue y como propuesta de Tesis, se intentará una exégesis tentativa de la máxima pragmática a partir de los escritos de Apel,¹⁶³ desde las categorías gnoseoantropológicas de tecnognomía y fisiognomía, categorías que reconstruyen el círculo hermenéutico.

En la reconstrucción y corrección del lenguaje, la máxima pragmática ofrece un punto de vista, por decirlo así, “metodológico”. En contrapartida, la fisiognomía ofrece un punto de vista “del objeto”. Fisiognomía y máxima pragmática se complementan mutuamente en un distanciamiento reflexivo de las perspectivas material-corporales de la constitución de sentido hacia una corrección y reconstrucción del lenguaje.

Según Apel, la máxima pragmática tiene la estructura del círculo hermenéutico: presupone una pre-comprensión dada (el término cuyo sentido

¹⁶² 1958a, p. 76: « Wir haben es mit der seltenen echten “Wahrnehmungen” zu tun, die allerdings, gemäss der von uns aufgewiesenen Wechselabhängigkeit von Technognomie und Physiognomie, ein neues “Organ” in uns aufschliessen muss. In genauer Entsprechung zur gelungenen Weltaufschliessung wird daher der Leib des Menschen das Ausdrucksphänomen der “Sensibilisierung” oder “Vergeistigung” zeigen. Überindividuelle und bleibende, geschichtegründende Bedeutung kann solche echte Weltbegegnung des Einzelnen gewinnen, wenn sie durch ihn das Gruppenorganon einer Muttersprache leise tangiert, es gleichsam punktuell neubelebt als Stätte der Wechselwirkung von Physiognomie und Technognomie.»

¹⁶³ Cf. 1987a (1991b), pp. 65-69; 1997a, pp. 376-377; 2002b, pp. 117-147 y 2002g, pp. 173ss

hay que “clarificar”) y una perspectiva corporal (desde la cual aparece el sentido de la palabra en relación a una situación fáctica). El sentido de la máxima es el de una clarificación *crítica* y *adecuada* del sentido de las palabras en el contexto de acciones *exitosas* para una investigación metódica. En términos de una antropología del conocimiento, equivale a una coordinación *reflexiva* de operaciones experimentales (“intervenciones corporales”) posibles para conseguir una clarificación *adecuada* del significado de un término. La máxima pragmática consiste en poner en marcha un “experimento mental” que toma en cuenta acciones u operaciones en relación con “la cosa” cuyo sentido se trata de aclarar (p.e., “duro”, “pesado”) y tener en cuenta las experiencias esperables (a futuro) de tales acciones o intervenciones instrumentales en la cosa (o en la naturaleza). Para la aclaración de sentido y puesta en práctica de experimentos se pueden tener en cuenta teorías previas. Así, la máxima pragmática pone en mutua relación, por un lado, el trasfondo cultural, el depósito de contenidos encerrados y heredados en el lenguaje natural del mundo de la vida e, incluso, de teorías científicas heredadas, y por el otro, la orientación reflexiva de la actividad humana y las nuevas percepciones esperables de las cosas fruto de dicha actividad. Un caso muy ilustrativo de la máxima pragmática se desarrolla más adelante, en la Parte II.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Cf. Cap. 4, *infra*.

CAPÍTULO 3

LA TRANSFORMACIÓN GNOSEOANTROPOLÓGICA DEL CÍRCULO HERMENÉUTICO: EL “MEDIR-SE”

El problema de la constitución de sentido es el problema central de la Antropología del conocimiento. Esta tiene como propósito reconstruir el círculo hermenéutico a partir de estructuras antropológicas.

En los capítulos precedentes, se ha expuesto los momentos de tecnognomía, fisiognomía y reflexividad. En el presente capítulo se pretende dar una visión de la totalidad y unidad de la estructura del círculo hermenéutico, como una codeterminación entre la tecnognomía y la fisiognomía.

En primer lugar, se destacarán los aspectos de la concepción heideggeriana de la “interpretación” en *Ser y tiempo* que se consideran, en el marco de este trabajo, relevantes para la clarificación de la constitución de sentido en la Antropología del conocimiento. En segundo lugar, se expondrán los rasgos formales del círculo tecnognomía-fisiognomía. En el Apartado 3.3 se expone lo que Apel entiende por “síntesis hermenéutica”, esto es, la constitución de sentido de los entes. En el Apartado 3.4 se desarrolla el carácter “abierto” de la constitución de sentido, tan esencial para la filosofía de la historia y la filosofía práctica que la Antropología del conocimiento pretende fundamentar. Por último, se propone la noción de “medir-se” como transformación gnoseoantropológica definitiva de la hermenéutica filosófica.

3.1. La constitución de sentido como actividad: la herencia de Ser y tiempo¹⁶⁵

Para Heidegger, el comprender es un *existencial (Existenzial)*.¹⁶⁶ Es decir, el comprender (*Verstehen*) no es un acto particular del intelecto distinto a la “explicación” (Dilthey, neokantismo). El comprender es el modo de ser más propio y esencial del Dasein. El “estar-en-el-mundo” del Dasein acontece *comprensivamente*: “comprender” consiste en que los entes se presentan como “útiles” y el propio Dasein como “por-mor-de” (*Worumwillen*), es decir, como “causa” por la cual los entes sean “para” algo. El mundo también está abierto en el comprender del Dasein. El mundo es el horizonte de la condición respectiva, es decir, desde el que los útiles se presentan “para-algo”. La *significatividad de los entes* consiste en la posible y diversa utilidad que tengan para el Dasein.¹⁶⁷ El mundo en el que los entes comparecen como útiles para el Dasein tiene la estructura de la *significatividad (Bedeutsamkeit)*¹⁶⁸ y en él, el Dasein se comprende a sí mismo como “poder-ser” (*sein-können*).¹⁶⁹

La interpretación (*Auslegung*) consiste en la actualización de las posibilidades del comprender, en la apropiación de la utilidad potencial de los entes (lo previamente comprendido).¹⁷⁰ Esto es, los entes se constituyen significativamente “para-algo”. Apel llamará a esta constitución de sentido del

¹⁶⁵ Cf. Lafont, C., *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza, 1997; Smilg Vidal, N., “Razón, verdad y sentido. La presencia del pensamiento de M. Heidegger en K.-O. Apel”, en Frápolli, M.J./Nicolás, J.A. (eds.), *El valor de la verdad, op. cit.*, 2000, pp. 255-286; Domingo-Moratalla, A., “La herencia de H. G. Gadamer en K.-O. Apel: ¿Hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?”, en *Pensamiento*, 50/197 (1994), 253-266.

¹⁶⁶ Heidegger, *op. cit.*, p. 167. “Existenciales” son las categorías que describen las estructuras ontológicas fundamentales del Dasein y debe distinguirse de “existente” (*existenziell*), que es la configuración ontica-concreta que toma el existencial “aquí y ahora”, “en cada caso”, determinada por la “facticidad”: complejas variantes históricas y sociales, materiales y biológicas, etc. Así, por ejemplo, hay un “comprender existente” que es el que el Dasein tiene ya “en cada caso” (determinado históricamente) en vistas a una decisión, y un “comprender existencial”, que tiene por objeto esclarecer las estructuras ontológicas-existenciales del Dasein. Este último es, por decirlo así, el comprender teórico-filosófico, que pretende llevar a cabo Heidegger con la “analítica existencial” en *Ser y tiempo*; cf. sobre esto *op. cit.*, pp. 35-36.

¹⁶⁷ Cf. *op. cit.*, p. 167

¹⁶⁸ Cf. *op. cit.*, pp. 113ss.

¹⁶⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 111ss.

¹⁷⁰ Cf. *op. cit.*, p. 172

“como algo” (*als etwas*) *síntesis hermenéutica*:¹⁷¹ un valle se “puede interpretar” como campo de cultivo, o como lugar de fundación de una ciudad, o como objeto poético. Y ya “valle” es una interpretación del ente “como valle”.¹⁷² Es una estructura que también acontece no solo con los entes (“circunspección”), sino también con los otros Dasein (“solicitud”) y consigo mismo.

También el oír tiene el modo de ser del escuchar comprensor. Nunca oímos “primeramente” ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante.¹⁷³

La constitución de sentido presupone un horizonte de posibilidades, proyecta una posibilidad de sentido y articula una significación precisa. Pero este proceso está sujeto a corrección: pueden rectificarse las anticipaciones comprensivas a la luz de “la cosa” que comparece en la interpretación.¹⁷⁴

El medio en el que se desarrolla la constitución interpretativa del sentido es el *lenguaje*. El lenguaje tiene un lugar central en la problemática de la constitución de sentido y será una herencia decisiva en el pensamiento de Apel. La constitución de sentido es lingüística: el sentido se constituye articuladamente mediante el lenguaje. Ni Heidegger ni Apel se refieren aquí al lenguaje como un “sistema de signos” osificado y presto al estudio de la gramática o la lingüística (“exteriorizado”, dirá Heidegger). El lenguaje es entendido aquí como “discurso” (*Rede*):¹⁷⁵ la *actividad* por la cual las cosas “vienen a la palabra”, es decir, se constituye su sentido.

La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa como discurso. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*. A las significaciones les obran

¹⁷¹ Cf. Apto. 3.3, *infra*.

¹⁷² Apel asimilará esta concepción hermenéutica de la “percepción”: cf. 1973a, I, pp. 128 y 142-143.

¹⁷³ Heidegger, *op. cit.*, p. 187

¹⁷⁴ Cf. *op. cit.*, p. 176. La “corrección” propia del círculo hermenéutico en *Ser y tiempo* es algo que Apel tratará de conservar desde el principio de su antropología del conocimiento, aunque el propio Heidegger termine “hipostasiando” la precomprensión como “de spejamiento destinal del ser” como “acontecer” (*Ereignis*) tras su *Kehre*. Para esto, cf. Apel, 1989 b y también C. Lafont, *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico en la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza, 1997.

¹⁷⁵ Cf. Heidegger, *op. cit.*, pp. 175-177 y §34, p. 183-189. Gaos (cf. edición de Fondo de Cultura Económica, México) traduce “Rede” por “habla” (que también podría traducirse por “decir”).

palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones. [...] El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al "mundo".¹⁷⁶

Aunque Heidegger no emplearía el término "actividad" para referirse al círculo hermenéutico ni a la constitución de sentido, dicho término es apropiado aquí, ya que Apel entiende la constitución de sentido como "actividad lingüística".¹⁷⁷ "Actividad lingüística" se opone al lenguaje entendido como "sistema de signos" objetivado para el estudio de las ciencias empíricas: la configuración "óntico-existencial", material, histórica y fáctica que toma el lenguaje natural en un momento histórico determinado. La actividad discursiva podría calificarse, siguiendo este punto de vista de la diferencia ontológica, como ontológico-existencial, pues es en la actividad discursiva donde acontece la "constitución de sentido".¹⁷⁸

Ambas dimensiones son lingüísticas pero no idénticas. La idea de lenguaje como sistema de signos objetivado corresponde al enfoque gnoseoantropológico de la mediación tecnognómica del lenguaje. La idea de "actividad lingüística" corresponde a la concepción hermenéutico-transcendental del lenguaje.¹⁷⁹

La concepción del discurso lingüístico como constitutiva del sentido guarda relación con la doctrina, por otro lado, con la doctrina del *verbum interius* de Gadamer.¹⁸⁰

[La palabra] es siempre ya significado. Sin embargo, esto no quiere decir por otra parte que la palabra preceda a toda experiencia de lo que es y se añada exteriormente a experiencias ya hechas, sometiéndolas a sí. No es que la experiencia ocurra en principio sin palabras y se convierta secundariamente en objeto de reflexión en virtud de la designación, por ejemplo, subsumiéndose bajo la generalidad de la palabra. Al contrario, es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen. Uno

¹⁷⁶ Heidegger, *op. cit.*, p. 184.

¹⁷⁷ Cf. Apto. 3.2, *infra*.

¹⁷⁸ Es una oposición semejante a la que tiene en v. Humboldt el par categorial de "enérgeia" y "ergon". Cf. Di Cesare, D., *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona: Anthropos, 1999; y Lafont, C., *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993.

¹⁷⁹ Cf. Cap. 1, *supra*.

¹⁸⁰ Cf. *op. cit.*, p. 184. Corresponde a la doctrina del *verbum interius*: cf. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 10a ed., 2003, p. 501. Cf. Domingo Moratalla, *op. cit.*

busca la palabra adecuada, esto es, la palabra que realmente pertenezca a la cosa, de manera que ésta adquiera así la palabra. Aunque mantengamos que esto no implica una simple relación de copia, sigue siendo verdad que la palabra pertenece a la cosa por lo menos hasta el extremo de que no se le asigna *a posteriori* como signo.¹⁸¹

*

La importancia de la concepción heideggeriana del “comprender” para la Antropología del conocimiento se puede detallar como sigue:

- 1) El comprender es el modo por el cual el ser humano se realiza y desenvuelve como tal en el mundo.
- 2) Los entes se constituyen como *significativos* para el ser humano fundamentalmente porque devienen en “útiles-para”. La significatividad de los entes reside en su referencia a las necesidades e intereses de unos sujetos humanos concretos. Aunque esta referencia a las necesidades e intereses humanos sea contingente, es un rasgo *esencial* a toda *constitución de sentido*.
- 3) La constitución del sentido consiste fundamentalmente en ser una *actividad*, cuya estructura es la del círculo hermenéutico de la interpretación.
- 4) La estructura circular es la que permite una relación bidireccional del intérprete con las cosas.
- 5) La constitución de sentido es *lingüística*, y se lleva a cabo según las condiciones impuestas por la *articulación* discursiva del lenguaje.
- 6) La noción del lenguaje como “discurso” (*Rede*), esto es, como actividad discursiva en la que se traduce finalmente la constitución de sentido de las cosas.

La constitución lingüístico-discursiva del sentido del mundo es la estructura que Apel quiere transformar desde categorías gnoseoantropológicas

¹⁸¹ Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2003, p. 501.

y es, por ello, su punto de partida. Todas las ideas se mantendrán implícitas en la transformación gnoseoantropológica de la hermenéutica. Pero antes de entrar en este punto, es conveniente indicar los rasgos generales del modelo hermenéutico de la Antropología del conocimiento.

3.2. Rasgos formales del círculo tecnognomía-fisiognomía

A) *Actividad humana.* La constitución de su sentido debe entenderse también como una actividad humana. Por tanto, el sentido hermenéutico está también, en buena medida, bajo control humano. La Antropología del conocimiento no entrega el sentido histórico a un acontecer destinal extra-humano. Más bien, el círculo hermenéutico es un “hacer y crear”:

En el crear y hacer prerreflexivo el ser humano consigue conocimientos originarios, primarios, llenos de contenido figurativo, del mundo, o al revés: toda visión originaria del mundo se constituye desde la perspectiva de obras y hechos –o desde instituciones y estilos en los que la perspectiva de obras y hechos ganan por así decirlo duración. Sin tal intervención creadora o activa del ser humano en el mundo que le rodea y en el mundo público no se realizaría ninguna perspectiva nueva originaria del mundo, y sin perspectiva tampoco habría ninguna “imagen” de mundo. [...El ser humano] consigue siempre por ello una perspectiva de mundo llena de contenidos [...] a través de una intervención corporal prerreflexiva en el mundo, que la fundamenta y al mismo tiempo excluye otras perspectivas lógicamente posibles y “reprime” sus aspectos de verdad.¹⁸²

B) *Unidad.* La estructura del proceso hermenéutico es unitaria. Ninguno de sus momentos, por sí solos, constituye el sentido de las cosas. La síntesis hermenéutica se produce por la mutua determinación entre la perspectiva corporal humana (tecnognomía) y las cosas (fisiognomía). La fisiognomía es el

¹⁸² Los corchetes y las cursivas son mías. 1962a, p. 36: «*Im praerreflexiven Schaffen und Handeln gewinnt der Mensch zugleich primäre, anshaulich-gehaltvolle Urerkenntnis von Welt, oder umgekehrt: alle ursprüngliche Welt-Anschauung konstituiert sich aus der Perspektive von Werken und Taten –oder aus Institutionen und Stilen, in denen die Perspektive der Werke und Taten sozusagen Dauer gewinnt. Ohne solche schaffenden bzw. handelnden Eingriff des Menschen in die Umwelt und Mitwelt kommt es zu keiner neuen ursprünglichen Perspektive auf die Welt, ohne Perspektive aber gibt es kein ‘Bild’ der Welt. [...] Immer gewinnt er [der Mensch] dabei den gehaltvollen Weltaspekt [...] durch einen praerreflexiven leibhaftigen Eingriff in die Welt, der die Perspektive stiftet und zugleich die logisch möglichen anderen Perspektiven ausschaltet, ihre Wahrheitsaspekte “verdrängt”.*»

“aspecto” o “parecer” de la cosa; aunque sólo se da en la actividad interpretativa. La tecnognomía es el “parecer” o “punto de vista” del “obrar”, de la intervención corporal; es la “perspectiva” humana, “subjctiva”.

Las cosas dan a conocer su “ser-suyo”, su “aspecto”, mediante la intervención corporal. Se ha defendido arriba ¹⁸³ que ese “desde sí mismas” no debe entenderse como un “significado” oculto en las cosas como propiedad real suya, como un significado independiente y externo a la actividad de la interpretación. El sentido de las cosas se constituye “a una” con la actividad humana. Es en virtud de la indivisibilidad del proceso hermenéutico que las cosas cobren sentido para el ser humano, y que las cosas rectifiquen la interpretación humana de las mismas abriendo nuevos horizontes históricos. Pero sólo dentro de la unidad del círculo tecnognomía-fisiognomía.

Tecnognomía y Fisiognomía se dan unitariamente, se reclaman mutuamente y son imposibles uno sin el otro. Ambos momentos son concomitantes, son caras de una misma moneda.

C) *Facticidad*. La constitución de sentido, por radical y originaria que sea, no se actualiza en abstracto; no se determina fuera de una situación histórica y social. Su misma estructura tiene un momento de corporalidad, que tampoco debe dejarse sin determinar.

Este momento de corporalidad o, más exactamente, de *tecnognomía*, implica una serie de configuraciones físicas, biológicas, tecnológicas, históricas y sociales. Implica también todas aquellas mediaciones humanas que posibilitan su trato con el mundo: el hábitat que el ser humano se ha creado, la cultura, los instrumentos tecnológicos, el lenguaje, etc. En dos palabras: se trata de una *configuración fáctica* de la perspectiva humana del mundo.

Tal vez este sea el fruto más importante de la Antropología del conocimiento de Apel y que marca una decisiva importancia frente a la hermenéutica de Heidegger y Gadamer: el “giro a la facticidad” es, además de histórico-lingüística, también *material-corporal*. La “vuelta a la facticidad” que inspira *Ser y tiempo*, tiene en la Antropología del conocimiento la impronta de la

¹⁸³ Cap. 2, *supra*.

tecnognomía. *En consecuencia, la constitución de sentido no es ontológica en un sentido transcendental, sino fáctica: material, finita, óptica, histórica.*¹⁸⁴

D) *Radicalidad.* Aunque la interpretación se a una actividad humana y tenga un carácter eminentemente fáctico, es, para Apel, el original modo de ser del ser humano y hace posible toda experiencia. La pretensión de radicalidad es recurrente en la obra de Apel, en lo que se refiere concretamente a la estrategia argumentativa contra la metafísica “onto-teológica” y a las concepciones del lenguaje como “instrumento de designación”. Antes de que las cosas sean “objetos” de los que se “predique propiedades”, las cosas ya están interpretadas lingüísticamente. Apel emula la estrategia de Heidegger en *Ser y tiempo*, donde se remite la predicación, el ser copulativo y los entes “ante-los-ojos” (*Vorhandensein*) a la primaria aperturidad del *Das ein*. En Apel, la constitución de sentido es una estructura que también posibilita la comparecencia de todo lo “óptico” o “fáctico”.

3.3. La síntesis hermenéutica

La constitución de sentido es el proceso hermenéutico por el que el mundo y las cosas cobran sentido para el ser humano, presentándose “como algo”. Es “como algo” es lo que Apel llama *síntesis hermenéutica, constitución de sentido* o *significatividad*.¹⁸⁵ Es una idea que hereda de la hermenéutica de Heidegger.¹⁸⁶

La *síntesis hermenéutica* que se consume en la *constitución* de algo *como algo* [...] debe conseguir para el ente una *significatividad* [...]. No se trata simplemente de atribuir a objetos presentes propiedades o relaciones presentes como predicados, sino que en el descubrimiento de algo *como algo* se expresa el ‘ser-en-el-mundo’ del ser humano como *comprensión* del mundo y de sí mismo.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Cf. Nicolás, J.A., “Con Apel al borde de la Modernidad”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999) pp. 35-40; Pérez Tapias, J.A., “Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad: El postulado del progreso desde la ética discursiva y la antropología transcendental-dialéctica de K.-O. Apel”, en Blanco et al., *Discurso y realidad, En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 207-227; Sáez Rueda, L., *La reelustración filosófica de K.-O. Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Granada: Universidad de Granada, 1995.

¹⁸⁵ Cf. 1973a, I, pp. 91, 129-130, 181ss., 236-237, 288-289.

¹⁸⁶ Smilg Vidal, N., “Razón, verdad y sentido. La presencia del pensamiento de M. Heidegger en K.-O. Apel”, en Frápolli, M.J./Nicolás, J.A. (eds.), *El valor de la verdad, op. cit.*, 2000, pp. 255-286.

¹⁸⁷ 1969a (1973a, II) 308-309. Los corchetes y cursivas son míos.

Y el proceso que consuma la significatividad es el *círculo hermenéutico*. El círculo hermenéutico es objeto de transformación por parte de la Antropología del conocimiento. Por tanto, la Antropología del conocimiento debe explicar cómo se realiza la síntesis hermenéutica de algo “como algo” desde sus propias categorías: desde la mutua relación entre *tecnognomía* y *fisiognomía*.

Pues desde un punto de vista gnoseoantropológico se hace evidente que es una y la misma estructura –la de la intervención corporal que abre el mundo y se corrige a su vez a sí misma desde ese mundo abierto– la que hace posible toda [interpretación] concreta del mundo. [...] En otro lugar he intentado describir dicha estructura como interacción dialéctica (círculo hermenéutico) entre tecnognomía y fisiognomía.¹⁸⁸

La mayor parte de los esfuerzos de Apel para explicar la “síntesis hermenéutica” están orientados a debatir la idea nominalista de que el lenguaje consiste en poner un nombre a una cosa o a una propiedad; una idea que, según Apel, ha dominado la tradición filosófica desde Platón y San Agustín hasta el atomismo lógico y el primer Wittgenstein.¹⁸⁹ Esta frecuente estrategia de crítica contra la idea de lenguaje como “instrumento” (o como medio de “designación”) hace que sea difícil encontrar un lugar donde Apel dé cuenta de la constitución de sentido desde categorías no sólo hermenéuticas, sino propiamente *gnoseoantropológicas*.

Son las raras y auténticas “percepciones” las que tienen que ver con nosotros, percepciones que desde luego deben abrir en nosotros un nuevo órgano, según la co-dependencia de tecnognomía y fisiognomía caracterizada por nosotros. En correspondencia con la acabada apertura de mundo, la corporalidad humana despliega la expresividad de la “sensibilización” o “espiritualización”. Si modela

¹⁸⁸ 1959a (1973a I: 128). Los corchetes son míos. Ese “otro lugar” al que Apel se refiere es el artículo “Tecnognomía –Una categoría gnoseoantropológica” (1958a), *op. cit.* Por otra parte, la cita dice en realidad: “...la que hace posible toda ‘percepción’ concreta del mundo”. Dado que en el contexto más general de nuestra discusión, y que a la estructura de la percepción le corresponde la misma que la de la interpretación, se ha optado aquí por cambiar el término ‘percepción’ por el de ‘interpretación’. Sobre la teoría de la percepción de Apel, además de la obra citada, cf. N. Smilg, *op. cit.* y C. Lafont, *Lenguaje y apertura de mundo*, *op. cit.*

¹⁸⁹ Por poner un ejemplo: «La idea logística de la forma o el orden puros no me parece suficiente para comprender el lenguaje real del mundo, porque un entendimiento puro e imparcial ordenador del mundo no sería capaz de dar ningún significado. En el lenguaje real no se trata principalmente de coordinar un sistema de signos correctamente ordenado con una multiplicidad de hechos dados de una vez sino de abrir el mundo como “algo” con una significatividad.» (1973a I, 184).

delicadamente el órgano del lenguaje y lo reaviva como un intercambio de fisiognomía y tecnognomía, la significación supra-individual, permanente e históricamente fundante puede alcanzar tales encuentros intramundanos auténticos con lo particular.¹⁹⁰

El mejor texto de Apel que ofrece la explicación más detallada de esta codependencia entre tecnognomía y fisiognomía es “Lenguaje y orden. Analítica del lenguaje *versus* Hermenéutica del lenguaje”:¹⁹¹

La manifestación no manejable de sentido y la fundación de un orden reconstruible lógicamente han de ser, evidentemente, igual de originarias. Si a los recién mencionados momentos fundamentales de la apertura del mundo les damos los nombres de “fisiognomía” y “tecnognomía”, *cabe explicar la ordenación del sentido en el mundo humano primariamente por la recíproca mediación de la tecnognomía y la fisiognomía del lenguaje* (que por consiguiente, estará fundado siempre de un modo a la vez convencional – *théseis*– y natural – *phýsei*–).¹⁹²

Conviene hacer unas observaciones metodológicas sobre esta cita. El texto ofrece un uso, al parecer, *contradictorio* con el elegido aquí para el término de “fisiognomía”.

La definición de “fisiognomía del lenguaje” como “manifestación (*Eröffnung*) no manejable de sentido” complica la presente exégesis. Primero, porque evoca la “indisponibilidad” del acontecer de sentido del pensamiento tardío de Heidegger; cuya influencia se siente todavía en el año en que Apel redactó el artículo (1960). Segundo, porque refiere la fisiognomía al *lenguaje* (fisiognomía *del* lenguaje) y no a la *cosa real*, tal como hemos propuesto y para la que hay textos en mayor número y claridad que la soportan.¹⁹³ El resultado es que se ofrece aquí un concepto de fisiognomía como aquel sentido de las

¹⁹⁰ 1958 a, p. 76: «Wir haben es mit der seltenen echten “Wahrnehmungen” zu tun, die allerdings, gemäss der von uns aufgewiesenen Wechselabhängigkeit von Technognomie und Physiognomie, ein neues “Organ” in uns aufschliessen muss. In genauer Entsprechung zur gelungenen Weltaufschliessung wird daher der Leib des Menschen das Ausdrucksphänomen der “Sensibilisierung” oder “Vergeistigung” zeigen. Überindividuelle und bleibende, geschichtegründende Bedeutung kann solche echte Weltbegegnung des Einzelnen gewinnen, wenn sie durch ihn das Gruppenorganon einer Muttersprache leise tangiert, es gleichsam punktuell neubelebt als Stätte der Wechselwirkung von Physiognomie und Technognomie.»

¹⁹¹ 1960a (1973a I) 161-189/167-196.

¹⁹² 1960a (1973a I) 185/192-913. Las cursivas son mías.

¹⁹³ Cf. *supra*, Cap. II, especialmente el apartado 2.2. 1: «Dificultades metodológicas para una definición del término ‘fisiognomía’».

cosas “encerrado” en el lenguaje, sin posibilidad de distinción (reflexiva) entre la cosa real fáctica y su interpretación desde un horizonte lingüístico.¹⁹⁴

Esta falta de congruencia puede explicarse por varias razones. Primero, la influencia, todavía reciente, del pensamiento tardío heideggeriano; la “fascinación” por la historia del ser de la que Apel tardará aún en deshacerse. Segundo, y más importante, es que la Antropología del conocimiento debe considerarse como un proyecto inacabado en sus detalles, cuya coherencia interna acusa su carácter de programa a realizar. Sin embargo, “Lenguaje y orden” es uno de los artículos donde Apel desarrolla la noción de círculo hermenéutico mencionando las categorías gnoseoantropológicas.

Y es que, a pesar del sentido “heideggeriano” de la fisiognomía dado por Apel, el círculo tecnognomía-fisiognomía cuenta con otro *a priori* gnoseoantropológico esencial para la constitución de sentido: la mediación de la *reflexividad*.¹⁹⁵ Para Apel este *a priori* es esencial pues permite concebir el círculo hermenéutico *históricamente abierto e inacabado*.

Si el hombre está caracterizado en su ser por su conducirse libremente con respecto al ser, se comprende que pueda comprobar con asombro que el ente es –sin decidir aún qué es. Esta última decisión quizá sólo puede tomarse en *libertad teórica* debido a que el hombre puede detenerse y demorarse en la atención del “es” sin tener necesariamente que dejar-ser siempre al ente “como algo” (con una “conformidad”).¹⁹⁶

Es importante recalcar que la idea de hermenéutica que Apel maneja en el fondo es que *las cosas no están agotadas en una circunscrita interpretación dogmática (comprometidas con una forma social e histórica de vida), sino que su potencial de significaciones se despliega históricamente gracias a la libertad de la reflexión*. No es sólo cuestión de que la reflexión “se distancie” de las perspectivas tecnagnómicas. El *quid* es que *Apel mantiene una distinción entre las cosas reales y su interpretación desde un horizonte lingüístico*, distinción

¹⁹⁴ Oliva, J.A., “Apel y Zubiri en torno a la verdad y la realidad”, en Nicolás, J.A./Samour, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia, op. cit.*, pp. 561-586; y Smilg Vidal, N., *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2000.

¹⁹⁵ Siurana, J.C., *El problema de la reflexión en K.-O. Apel. El surgimiento del problema en la transformación semiótico-pragmática de la filosofía trascendental kantiana*, tesis de licenciatura, Universidad de Valencia, 1994.

¹⁹⁶ 1968b (1973a I) 288-289.

que la reflexividad humana es capaz de marcar y que es necesaria para la constitución hermenéutica del sentido.

El lenguaje es sencillamente el medio único e insustituible en el cual el pensamiento tendente a la validez universal [...] (*que en todo momento distingue la interpretación del ente como 'algo' del propio ente fáctico*), se integra siempre dentro de las visiones del mundo relativas a una perspectiva –otras no puede haber– y, por tanto, ligadas a lo corporal. *En esta integración, que constituye, en el sentido de Heráclito, el mundo común de los hombres despiertos –y hoy podemos decir: constituido como un acontecer de la 'historia universal'– me parece consistir, desde un punto de vista gnoseológico, el secreto del lenguaje vivo [...].*¹⁹⁷

Dicha “integración” confirma que la síntesis hermenéutica de las cosas “como algo” implica, como *condición de posibilidad*, el momento de la reflexividad. *El círculo hermenéutico consiste en una integración de las perspectivas corporal-materiales y su distanciamiento reflexivo.*

Si los hombres no se aproximan ya siempre al mundo aportando, junto con el lenguaje, una autocomprensión, sería imposible que “algo” se les presentara “como algo”. La “síntesis hermenéutica” que se consume en la constitución de algo como algo [...] debe conseguir para el ente una “significatividad”, *que tiene su condición de posibilidad en la relación reflexiva*, efectivamente existente, del humano ser-en-el-mundo con sus posibilidades. [...] Radicalizando filosóficamente estas afirmaciones, establecemos la siguiente tesis: la unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia que debemos presuponer, según Kant, como condición de posibilidad de la experiencia, *también subyace a la posibilidad de la apertura lingüística del mundo.*¹⁹⁸ (308-309).

¿Cómo media entonces la reflexividad entre la tecnognomía y la fisiognomía (del mundo, de la cosa real) para constituir el sentido de los entes? Es preciso volver a “Lenguaje y orden”:

El lenguaje real hay que entenderlo [...] sólo desde el círculo hermenéutico de la forma de la conciencia y la forma del lenguaje, formas que vienen siempre y a pr ejuzgadas en un determinado contenido mundano vivenciado, el cual a su vez está ya lingüísticamente incluido como “algo” dentro de una relación de carácter universal, apuntando así al dominio público.¹⁹⁹

¹⁹⁷ 1959a (1973a I) 126. Los corchetes son míos.

¹⁹⁸ 1969a (1973a II) 308-309. Los corchetes y las cursivas son míos.

¹⁹⁹ 1960a (1973a I) 186. Los corchetes son míos.

En este artículo se apela a la “forma del lenguaje”, que equivale a la ordenación tecnognómica, “convencional” del lenguaje, es decir, la articulación propia del discurso y la sintaxis determinada históricamente de un lenguaje natural concreto. Esta articulación está “prejuzgada” en toda constitución de sentido, en todo trato humano con los entes “como algo”. Pero en la constitución de sentido también está “prejuzgada” la relación reflexiva (la “forma de la conciencia”) y, con ella, la potencial reestructuración reflexiva del “orden” (tecnognomía) del discurso hacia una teorización universalmente válida.

Por consiguiente, el contenido del mundo y el orden del mundo, la vivencia y la forma de la conciencia, fundamentalmente se constituyen de forma mutua en y por el lenguaje vivo, de manera que tal constitución se actualiza en todo diálogo humano, pero también en todo conocimiento solitario. *En virtud del orden universalmente válido inmanente al lenguaje, orden siempre de carácter público y, por tanto, relativo, entablamos una relación circular con el mundo como situación vivencial significativa en cuanto a su contenido, “recreando” así imperceptiblemente el orden del mundo preformado en el lenguaje.*²⁰⁰

Mediante la distinción entre la cosa real y su interpretación (la “libertad teórica” que permite “detenerse” ante el ente “sin decidir” qué es), el ser humano confronta su imagen de mundo articulada en su lenguaje materno con el mundo abierto corporalmente y así “reestructurar” o, mejor dicho, “recrear” esa imagen de mundo articulada hacia la construcción del lenguaje unívoco y universalmente válido de la ciencia: es un círculo de tecnognomía y fisiognomía, mediados *reflexivamente*.

La mediación reflexiva abre el círculo hermenéutico a posibilidades diferentes de interpretación y plantea la cuestión de la apertura de la constitución de sentido.

²⁰⁰ *Íbid.* Las cursivas son mías.

3.4. La apertura del círculo tecnognomía-fisiognomía

La constitución de sentido es esencialmente *histórica*, abierta e inacabada.²⁰¹

La apertura del círculo hermenéutico contrasta con la idea de una constitución de sentido como “subsunción” de las cosas (como “contenidos” de vivencias privadas) bajo la “forma” del lenguaje. En este modelo (llamado por Apel, del lenguaje como “órganon” o “solipsismo metódico”) el lenguaje mantiene una relación transcendental con las cosas a las que determina, relación análoga a la constitución de la objetividad por la conciencia transcendental en la filosofía kantiana o a la noción de una forma lógica transcendental en la filosofía del primer Wittgenstein.²⁰² El problema de este modelo es que está cerrado a una posible interpretación distinta y nueva de las cosas, de modo que éstas amplíen o corrijan el horizonte pre-comprensivo de significación del lenguaje.

[...] la idea leibniziana de una ‘forma’ del lenguaje (sintáctico-semántica) universal y, por tanto, intersubjetiva a priori, no supera en modo alguno el solipsismo metódico del nominalismo empirista, sino que lo confirma básicamente. [...] Este sistema lingüístico no está mediado dialécticamente con el acontecer (comunicativo-metacomunicativo) del discurso humano *qua* acuerdo y autoacuerdo; [...] lo cual concuerda con el hecho de que el pensamiento siga estando concebido ‘a-lingüísticamente’, es decir, sin contar con el ‘lenguaje como órgano configurador del pensamiento’.²⁰³

Hermenéuticamente, la apertura de la constitución de sentido es posible por la mutua determinación entre, por un lado, el horizonte lingüístico de sentido desde el que se pre-interpretar el mundo y, por otro lado, las cosas. De esta manera no hay una relación “transcendental” en el que el sentido de las

²⁰¹ Nicolás, J.A., “¿Relativismo o trascendencia histórica?”, *Estudios Filosóficos*, 36/102 (1987), 209-227.

²⁰² Una interesante revisión crítica sobre la exégesis por parte de Apel de la filosofía analítica proveniente de Russell y Wittgenstein: Acero, J.J., “La recepción de la filosofía analítica por Apel: el significado y su validez”, en Blanco, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez, L. (ed s.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 115-130; *íd.*, “Wittgenstein y la teoría del doble códico”, en J.J. Acero/L. Flores/A. Flórez (eds.), *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Granada: Comares, 2003. Otra perspectiva de la relación de Apel y Wittgenstein se encuentra en Conill, J., “Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?”, en *Pensamiento* 189 (1992) 3-31, y Sáez Rueda, L., *La reelustración filosófica de K.-O. Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Granada: Universidad de Granada, 1995.

²⁰³ 1972f (1973a II) 328-329.

cosas se constituya unilateralmente por el lenguaje: sino que las cosas pueden ampliar y corregir el horizonte de sentido hacia una nueva interpretación.²⁰⁴

Tendría que haber en cierto modo una *empiría* en cuyos datos se nos descubrieran de un modo originario nuevos horizontes, nuevas posibilidades de estilos de vida sociales y de una concepción regulada de los datos de la experiencia. Una tal empiría la hay de hecho. Puede haberla porque el hombre no sólo existe siempre ya en una determinada forma de vida, sino que además puede relacionarse –dentro de un margen de libertad que está condicionado por su forma efectiva de vida– con otras formas de vida como posibilidades a las que se abre. De hecho existe la apertura empírica a nuevas posibilidades de vida y de comprensión no cuando subsumimos – como en la vida cotidiana y en la ciencia natural– los datos de la experiencia bajo sistemas de reglas ya establecidos como casos de dichos sistemas, sino cuando accedemos a una auténtica “percepción” de las cosas, sobre todo de las personas y su conducta.²⁰⁵

El objetivo de este apartado es desarrollar la noción de apertura hermenéutica desde las categorías gnoseoantropológicas específicas, es decir, desde la *mutua co-determinación* entre tecnognomía y fisiognomía. Aquí se sostiene que *la categoría gnoseoantropológica específica que permite entender la apertura y dinamismo de la constitución de sentido es la reflexividad.*²⁰⁶

[...] la reflexión crítica de una “conciencia en general” universalmente válida que puede imponer un posible distanciamiento y la *posibilidad de interpretaciones de diverso tipo.*²⁰⁷

La reflexión es esencial porque asegura la distancia crítica de las condiciones tecnognómicas de la constitución de sentido: ²⁰⁸ la reflexividad es el « *garante de la siempre posible y necesaria desdogmatización de la interpretación sustancial del mundo resultante del compromiso práctico.*»²⁰⁹ Esta distancia funciona respecto a los preconceptos y visión de mundo presupuesta en toda interpretación; respecto a los compromisos institucionales de una “forma de vida” y una “praxis comportamental” sociales; respecto a la propia percepción mediada corporal-instrumentalmente.

²⁰⁴ 1989b. Lafont, C., *Lenguaje y apertura de mundo*, op. cit. Cf. también Sáez Rueda, L., Sáez Rueda, L., “Fundamentación última y facticidad (un intento de argumentar “con Apel contra Apel””, en *Pensamiento* 197 (1994) pp. 267-292.

²⁰⁵ 1965a (1973a II) 82-83.

²⁰⁶ Siurana, J. C., op. cit.

²⁰⁷ 1962c (1973a II) 11. Las cursivas son mías.

²⁰⁸ Cf. Cap. 2.

²⁰⁹ 1962c (1973a II) 19-20.

Pero sobretodo, respecto a la *estructura articulada* de la interpretación, estructura “convencional” (*théseis*) del lenguaje.²¹⁰ Es en la estructura discursiva de la interpretación lingüística donde la actividad hermenéutica “pone en juego” las posibilidades del lenguaje para potenciar nuevas significaciones de los entes.

De hecho cabe distinguir muy bien dentro de lo que se llama ‘uso del lenguaje’ [...] entre un uso del lenguaje que supone ‘evidentes’ las cualidades de las cosas y los hombres y otro que primariamente las evidencia; entre un uso lingüístico que subsume hechos bajo conceptos convencionales y otro que, a la vez que acontecen *nuevas* percepciones [...] del ente, ‘libera’ a éste en su ser-así. Visto de otra manera: entre un uso del lenguaje consistente en ‘usar’ las palabras sólo como medio para designar cosas conocidas y puesto al servicio de fines y necesidades conocidos y otro tal que, contando con que al final las cosas, los fines y las necesidades no quedan *de ninguna manera reflejados en su esencia actual*, ‘pone en juego’ a las palabras como *potencias*, por decirlo así, encarnadoras del sentido.²¹¹

Esta concepción se engrana con la concepción “dialéctica” del lenguaje en su doble condición de *condición de posibilidad* de la constitución de sentido así como *resultado histórico* de la actividad hermenéutica. El lenguaje también se presenta como “herencia” objetivada (*ergon*) de una articulación pre-comprendida del mundo pero también actividad (*enérgeia*) que reconstruye dicha herencia.²¹²

La Pragmática trascendental del lenguaje desarrollará la idea de “síntesis hermenéutica” en otra dirección. La síntesis de algo “como algo” llevada a cabo en el lenguaje natural se convierte aquí en un *principio regulativo* del acuerdo “sobre algo” en una *comunidad ideal de comunicación*. La formación de consenso *in the long run* es un presupuesto necesario de la interpretación, pero cuya “conclusión” efectiva sólo se encuentra anticipada reflexivamente y no se correspondería con ningún acuerdo fáctico.

A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto [pragmático]-trascendental del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el ‘punto supremo’ de la teoría kantiana del conocimiento, la ‘síntesis trascendental de la percepción’ como unidad de la conciencia del

²¹⁰ Cf. 1960a (1973a I) 185; y Apartado 3.3, *supra*.

²¹¹ 1959b (1973a I) 153-154.

²¹² Cf. DiCesare, D., *op. cit.*; Lafont, C., *La razón como lenguaje, op. cit.*

objeto, por la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente, *como unidad del acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento) . Por tanto, la ‘conciencia en general’ supuesta metafísicamente por Kant, y que garantiza ya siempre la validez intersubjetiva del conocimiento, es reemplazada por el *principio regulativo* de la formación crítica del consenso en una comunidad *ideal* de comunicación que, ante todo, debemos construir en la comunidad real de comunicación.²¹³

*

El carácter abierto del círculo herm enéutico tiene consecuencias “prácticas” o “existenciales”: pues detrás de toda interpretación hay un “estar -en-el-mundo” histórico, es decir, una “forma de vida” comprometida con una praxis social e institucional, con una forma de ver el mundo, unos valores y unos fines que una época ha marcado como “esenciales y últimos” para el ser humano.²¹⁴

En verdad, el *Das Sein* es también, en el ‘por mor de’ su praxis, histórico. En otras palabras: también las necesidades últimas del hombre pueden convertirse en ‘acontecimientos’ (*Ereignisse*) históricos en los que los fines humanos nada han decidido acerca de la ‘conformación’ (*Bewandtnis*) de las cosas como ‘útiles’, sino que, a la inversa’ las ‘cosas’ le son al hombre de manera que el ser-ahí de éste va transformándose a la luz de su nueva ‘significatividad’.²¹⁵

Aunque la cita proviene de un artículo (“Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía”) todavía fascinado por la historia del ser,²¹⁶ deja ver el alcance práctico de la apertura del círculo hermenéutico: no sólo cambia un horizonte de interpretación del ente, sino también la posibilidad de la forma de vida del ser humano a la luz de nuevas interpretaciones. Este problema es el de la Hermenéutica de la situación histórica y el de la Crítica de las ideologías, que se desarrollará en la Parte II.

²¹³ 1972f (1973a II), pp. 337-338.

²¹⁴ Cf. Nicolás, J.A., “Con Apel al borde de la Modernidad”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999) p.p. 35-40; Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Salamanca: Sígueme, 1995; Siurana, J. C., *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2003.

²¹⁵ 1959b (1973a I) 159.

²¹⁶ Contrasta r por ejemplo el siguiente pasaje: “¿Supone en tonces también todo ‘uso’ pragmáticamente verificable del lenguaje una función de verdad poéticamente encarnada? Así me parece, en efecto. Y ello en el sentido de que el hombre medio, el hombre considerado en ese su término medio investigable a la manera behaviorista, habita ya alquilado en la ‘casa del ser’ resultante de los acontecimientos de sentido –relevantes para las ciencias del espíritu– de la historia del lenguaje.” 1959b (1973a I) 160.

3.5. El círculo hermenéutico como “medir-se”

El círculo tecnognomí a-fisiognomía se expresa cabalmente en el concepto del “medir-se” del hombre con el mundo (“*Sich-Messen*” des Menschen “mit” der Welt).²¹⁷ El “medir-se” es la concepto bajo el cual Apel entiende el “estar-en-el-mundo” heideggeriano.²¹⁸ El concepto de “medir-se” es la transformación más propia que la Antropología del conocimiento opera sobre la hermenéutica de *Ser y tiempo*, en su nivel más básico o, original y radical y conlleva consecuencias a los niveles ulteriores de orientación práctica y vital del ser humano en el mundo.²¹⁹

Una dificultad metodológica consiste en que el propio Apel restringe el término “medir-se” a la esfera de una hermenéutica existencialmente relevante, es decir, como interpretación del ser humano “aquí y ahora” con su mundo y su pasado en vista a una orientación práctica de cara al futuro. Reserva el término cuando dicho comprender se refiere a la propia historia del intérprete y su situación alcanzando consecuencias *prácticas*, es decir, a los saberes propios de las “ciencias del espíritu”. Apel no suele usar el término “medir-se” para la constitución de sentido de los entes “como algo”, realizada en el ámbito cotidiano del “ya siempre”. Para esta constitución de sentido utiliza simplemente el término “círculo tecnognomía-fisiognomía”²²⁰ o, mejor, “constitución de sentido”.²²¹

Nosotros proponemos, sin embargo, extender el término “medir-se” para *toda* constitución de sentido, para *todo* comprender hermenéutico que se realiza “ya siempre”, desde la vida cotidiana en la que los entes se tratan como “útiles” hasta la misma interpretación filosófica existencialmente relevante.

²¹⁷ Cf. 1962a, pp. 48-53 y 1963b, p. 159.

²¹⁸ No hay que olvidar que en realidad el estar-en-el-mundo es también “discursivo” y “dispuesto a afectivamente”. “Discurso” (*Rede*) y “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) son también “existenciales” posibilitan el “Ahí” (“*Da*”) del Dasein.

²¹⁹ Conill, J., “Zu einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenden Vernunft”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47/3 (1993) 422-433, *ib*: “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial”, en Blanco, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez, L. (eds.), *Discurso y realidad, op. cit.*, 1994, pp. 131-143; *ib*: “Tras la hermenéutica transcendental”, en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 51-55.

²²⁰ Cf. 1959a (1973a, I), p. 128.

²²¹ 1989b.

El sentido que tiene ese “medir-se” en su sentido práctico, para una propuesta de una hermenéutica “existencialmente relevante”, es algo que se tratará particularmente en sus capítulos correspondientes en la Parte II. Aquí se ceñirá el término a su sentido fundamental y cotidiano, el de la constitución de sentido. Esta exégesis puede basarse en diversos lugares de su obra:

Podría ser que toda medida físico-técnica se funda en un “medir-se” precuantitativo del hombre corporal existente con el mundo y que todo conocer es tá mediado *a priori* por el “medir-se” del hombre con el mundo por lo menos en el momento de su constitución figurativo-esquematzizable (material) de sentido. En esta dirección me parece de hecho que debe moverse una interpretación gnoseoantropológica del presupuesto revolucionario de la teoría de la relatividad.²²²

En el texto anterior,²²³ Apel plantea una radicalización de la teoría del conocimiento kantiano-tradicional, fundamentando la constitución de la objetividad en la constitución de significatividad por un sujeto corporal. Desde este enfoque, el “medir” hechos “externos” al observador debería de tener una condición de posibilidad en el sujeto corporal, más exactamente, en una estructura que define el más radical modo de ser del ser humano: el “medir-se del hombre con el mundo”.

El estar corporal en el mundo material (la “vinculación a la tierra” si se quiere) como por otro lado el estar-fuera [reflexivo] sobre todo ser concreto: ambos existenciales [*Existenzialien*] humanos relacionados dialécticamente entre sí son puestos como “funciones” por la moderna investigación natural [en una] por completo nueva [relación]: el “*medir-se*” corporal del ser humano “con” el mundo, que las ciencias del espíritu pueden reconstruir interpretativamente en todo caso como *presupuestos de una apertura dogmática de mundo*, se convierte en “medir” a través de la relación apriorica del baremo [*Maßstab*] aplicado por el pensamiento excéntrico a la intervención corporal.²²⁴

²²² 1963 b, p. 1 59: «*Es könnte ja sein, dass alles technisch-physikalische Messen in einem vorquantitativen “Sich-Messen” des leibhaft existierenden Menschen mit der Welt gründet und alles Erkennen zumindest im Moment seiner anschaulich-schematisierbaren (materialen) Sinnkonstitution a priori über das leibhafte “Sich-Messen” des Menschen mit der Welt vermittelt ist. In dieser Richtung scheint mir in der Tat eine erkenntnisanthropologische Deutung der revolutionären Voraussetzungen der Relativitätstheorie sich bewegen zu müssen.*»

²²³ *Ibid.*: “El *a priori* corporal del conocimiento. Un acon sideración gnoseoantropológica en conexión a la monadología leibniziana”.

²²⁴ 1962a, p.p. 48-49: «*Die moderne Naturwissenschaft unterscheidet sich also darin von der Geisteswissenschaft, dass sie nicht nur die leibzentrisch bezogene anschauliche Welt aufschließung nachträglich unter die reflexive Kontrolle des exzentrischen Denkens bringt – dies tut auch die Geisteswissenschaft im System des Historismus– sondern bereits den leibhaften Eingriff selbst, durch den der Mensch zentrisch “in-der-Welt-ist” und Welt aufschließt, in exzentrischer Re gie ansetzt . Das leibhafte Drinstehen in der materiellen Welt (die*

El contexto de la cita anterior pertenece a un artículo donde Apel intenta ofrecer un doble enfoque para fundamentar tanto la física moderna (newtoniana y cuántica) y las “ciencias del espíritu” en un nuevo modelo hermenéutico gnoseoantropológico. Pero de ella se puede extraer tres observaciones:

- 1) El “medir-se” que las ciencias históricas “reconstruyen” debe darse como *presupuesto de una apertura de mundo*, es decir, como la estructura hermenéutica que subyace a *todas* las formas de vida, tanto pretéritas como actuales.
- 2) El “medir-se” consiste en la “relación dialéctica” entre dos momentos constitutivos o “existenciales” (*Existenzialien*): el “estar-corporal” que se ha tratado aquí como “tecnognomía” y el “estar-fuera”, que corresponde a la reflexividad. El “mundo abierto” corresponde a la “fisiognomía”, que es también un momento constitutivo de la constitución de sentido. Ambos “existenciales” reciben también el nombre de “*a priori*” corporal y reflexivo.
- 3) El “medir” y la actividad propia que suponen las ciencias modernas se fundamentan en un nivel más originario ontológicamente, el del “medir-se” como un círculo entre tecnognomía y fisiognomía.

*

La transformación del círculo hermenéutico es el corazón de l programa de la Antropología del conocimiento y, con ello, el corazón de una hermenéutica a

“*Erdgebundenheit*”, wenn man will) wie andererseits das Hinaussein über alles konkret Seiende: diese beide dialektisch aufeinander bezogenen Existenzialien des Menschen werden von der modernen Naturforschung völlig neu als Funktionen gesetzt: Das leibhafte “Sich-Messen” des Menschen “mit” der Umwelt, das die Geisteswissenschaften als Voraussetzung dogmatischer Weltaufschließung allenfalls verstehend nachvollziehen können, wird durch die apriorische Beziehung des Leibeingriffs auf den vom exzentrischen Denken gesetzten Maßstab zum “Messen”. Das exzentrische Denken andererseits, das dem “Sich-Messen” des Menschen “mit” der Umwelt als “Besinnung” zugeordnet ist –der geisteswissenschaftliche Historismus bleibt im Dienste dieser Besinnung–, wird durch die Bezogenheit auf die von ihm gesteuerten Meßeingriffe zur “Planung” der exakten Technognomie. Dass dies möglich ist, während in den Geisteswissenschaften das Verstehen des anschaulichen Gehalts der Welt Selbstzweck bleibt, wird nur daraus verständlich, dass die tiefste, vorwissenschaftliche Entwurf alles Wissenwollens in der exakten Physik, der bereits der klassischen Mechanik zugrundelag, auch weiterhin ein pragmatisch-humanistischer ist: das regnum hominis Bacon oder die technische Herrschaft des Menschen über die Natur.» Los caracteres normales y corchetes de la traducción son míos

alternativa a la de Heidegger y Gadamer. Esta transformación tiene su propósito en una aplicación práctica: la función de la Antropología del conocimiento es la de fundamentar una Hermenéutica “existencialmente relevante” para el ser humano “ hoy”. Esta hermenéutica es lo que se trata a continuación.

II. PARTE

LA RELEVANCIA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

CAPÍTULO 4

GNOSEOANTROPOLOGÍA DE LA CIENCIA MODERNA

Apel analiza la física moderna (cuántica y relativista) desde su Antropología del conocimiento. Deben tenerse en cuenta los diferentes motivos de su interés por una epistemología de la física moderna. El primero tiene que ver con la capacidad de la Antropología del conocimiento para ponerse a la altura de la física moderna (cuántica y relativista), que representa una “revolución” epistemológica.²²⁵ La Antropología del conocimiento debe dar cuenta de esta revolución si pretende ser una “teoría del conocimiento” que reemplace a la teoría tradicional proveniente de Kant. La segunda razón es ponderar de manifiesto el *a priori* corporal, condición de posibilidad del conocimiento, pasado por alto por la epistemología tradicional.²²⁶ En tercer lugar, indagar si el modelo epistemológico de la física moderna ofrece un modelo adecuado para una hermenéutica filosófica “existencialmente relevante”, en cuanto media entre corporalidad, sentido y reflexión.²²⁷ Por último, Apel pretende presentar la Antropología del conocimiento como una filosofía capaz de ofrecer una visión unitaria de las ciencias y del conocimiento en general.²²⁸

²²⁵ Cf. 1962a, p. 40. Es obligatorio citar, cuando se habla de “revoluciones científicas”, la obra de Th. Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971). Sin embargo, Apel asumirá las ideas de Kuhn ya en un periodo posterior a la de su Antropología del conocimiento. Esto es oportuno para valorar el alcance que pueda tener su “gnoseoantropología de la física moderna”, porque Apel elabora esta por los mismos años en que Kuhn publica su obra (1962, recordando que *La revolución copernicana* se publicó en 1959) y por entonces no manifestaba tener conocimiento de las mismas –cosa sí manifiesta posteriormente. El alcance del intento gnoseoantropológico de Apel se puede ponderar porque, al intentar dar cuenta de la “revolución científica”, pretende ser una teoría del conocimiento *distinta* a la concepción de “paradigmas” de Kuhn. Las características de la obra de Kuhn, como se sabe, son distintas a las de la gnoseoantropología apelianiana (aquel inicia un giro pragmático dentro de la escuela popperiana con una concepción de lenguaje tomada del segundo Wittgenstein). Para ello, cf. Th. Kuhn, *op. cit.*

²²⁶ Cf. 1963b, pp. 157ss. y 1962a p. 43

²²⁷ Cf. 1962a, p. 40 (Tesis 1b), p. 45, especialmente pp. 47-51, y pp. 53-54. También 1963b, pp. 166ss.

²²⁸ Klüver, J., “Transzendentalphilosophie versus Wissenschaftskritik. Rekonstruktion und Kritik des erkenntnisanthropologischen Aprioris”, en W. Kuhlmann/D. Böhler (Hrsg.), *Kommunikation*

4.1. Diferencia entre la física moderna y la física clásica

Lo primero que se destaca en esta aproximación gnoseoantropológica es la diferencia de la física moderna con la mecánica clásica newtoniana. Y hace consistir esta diferencia en el carácter “predominantemente reflexivo” de la primera frente al carácter “predominantemente dogmático” (o “corporalmente céntrico”) de la segunda. Como se ha dicho anteriormente, la reflexividad consiste en explicitar las condiciones materiales, culturales o tecnológicas, que delimitan la perspectiva de una visión de mundo. Al asumirse reflexivamente esa configuración fáctica, se establecen las bases para su superación reflexiva. Esa superación reflexiva no ocurre, según Apel, en la mecánica clásica newtoniana.

La física clásica no hace una asunción reflexiva sobre las condiciones tecnognómicas del observador y pretende hablar de las cosas mismas, tal como son, como si se presentaran a un observador “abstracto” o a una “conciencia en general” pura.

La confirmación empírica de una ciencia, aun cuando aquella – gracias a los anteproyectos matemáticos de objetividad permitida *a priori*– se verifica en una forma exacta, no significa que sus enunciados tengan una forma universalmente válida. Significa solamente que todo aquel que ocupe su punto de vista y reconstruya “sus” observaciones, puede confirmar la exacta verificabilidad de sus enunciados. Pero quien no quiera o pueda ocupar su punto de vista (de la ciencia), calificará sus enunciados como dogmáticos, y si [aquel] mismo ha comenzado en otra dogmática distinta, incluso como falsos.²²⁹

El “punto de vista” que hace posible las observaciones de la física clásica es la *corporalidad* humana y los instrumentos tecnológicos del s. XVIII, que no permiten explicar, si no hay previa asunción crítica de la “situación

und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, pp. 463-499.

²²⁹ 196 2a 41: «Die empirische Bewährung einer Wissenschaft, selbst wenn sie, dank des mathematischen Vorentwurfs der a priori zugelassenen Gegenständlichkeit, in exakter Form eintritt, bedeutet noch nicht, daß ihre Sätze eine allgemeingültige Form haben; sie bedeutet lediglich, daß jeder, der ihren Standpunkt einnimmt und d.h. ihre Beobachtungen nachvollzieht, die exakte Verifizierbarkeit der Sätze bestätigen kann. Wer aber ihren Standpunkt nicht einnehmen will oder kann, der wird ihre Sätze als dogmatisch bezeichnen, und, wenn er selbst in einer anderen Dogmatik befangen ist, sogar als falsch.»

observacional”, los acontecimientos “macrocósmicos” de la física relativista, por ejemplo.²³⁰ El carácter dogmático de la física reside específicamente en la “hipostatización” de la imagen de mundo que ella representa, disociado de las perspectivas y condiciones humanas (finitas) que la posibilitan y constituyen.

Que se cuele el dogmatismo en esta “concepción del mundo” [de la física clásica] lo ha demostrado ya la física moderna. Una evaluación gnoseoantropológica de sus experiencias insinúa el resultado de que en los presupuestos fundamentales de la física clásica –en la que el hombre puede representar la naturaleza como “lo que es en sí” independiente de los intereses humanos– *la esencia de lo dogmático sale a la luz por excelencia*, a saber, la separación del ser-así (Sosein) figurativo y representable del mundo de la perspectiva constitutiva del hombre, *la hipostatización del mundo representado (anschaulich).*»²³¹

La esencia de lo dogmático no consiste, en el caso de la mecánica newtoniana, tanto en el contenido de sus presupuestos paradigmáticos. No en que ordene todos los sucesos del mundo en un marco espacio-temporal y en una serie nomológica de causas-efectos. Es la hipostatización de este “mundo”, separado de los intereses y preocupaciones humanas, de sus referencias de sentido para un ser humano que está abocado al futuro, de los fines a los que pone en servicio “las cosas” (en cuanto “útiles”) ²³² disponibles técnica o instrumentalmente.

Esto pone en cuestión la epistemología tradicional surgida con Kant de una imagen o representación mundanas que se constituye para una “conciencia en general” según unos *a priori* subjetivos, universales y necesarios (transcendentales).²³³ Precisamente en esa epistemología se oculta el carácter dogmático de dicha visión de mundo, es decir, queda oculta su referencia corporal y su referencia a las capacidades materiales y tecnológicas de los científicos del s. XVIII. Pero también se reafirma su dogmatismo, pues la

²³⁰ Cf. Kuhn, Th., *op. cit.*

²³¹ 1962a 43: «*Daß auch und gerade in dieser “Weltkonzeption” [der klassischen Physik] noch eine dogmatische Sinndeutung steckt: dies hat die moderne Mikrophysik bewiesen. Ja die erkenntnisanthropologische Auswertung ihrer Erfahrungen legt die Einsicht nahe, daß gerade in der grundlegenden Verstehens-Voraussetzung der klassischen Physik, der Mensch könne die Natur so “vorstellen”, wie sie unabhängig von menschlicher Anteilnahme “an-sich-ist”, das Wesen des Dogmatischen schlechthin zum Vorschein kommt, nämlich die Abtrennung des anschaulichen oder vorstellbaren Soseins der Welt von der konstituierenden Perspektive des Menschen, die Hypostasierung der anschaulichen Welt.*» Los caracteres normales son míos.

²³² Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, §15.

²³³ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid: Taurus, 2005.

cosmovisión de la física clásica se sanciona “evidente por sí misma”: “necesaria para el pensamiento” y “válida universalmente”.

Frente a este modelo, la física moderna es particularmente importante porque asume reflexivamente sus propios condicionamientos tecnognómicos.

4.2. La reflexividad en la física moderna²³⁴

Ahora se debe preguntar cómo funciona la reflexividad en la física moderna. En primer lugar, el papel de “desdogmatización” (*Entdogmatisierung*) de las condiciones tecnognómicas de posibilidad de la constitución de objetos macrofísicos y microfísicos. En segundo lugar, la construcción de un sistema de enunciados que pueda “englobar” en un modelo teórico-matemático más amplio los puntos de vistas particulares que determinan una observación y unos resultados investigativos, incluyendo los de la mecánica clásica (en el caso de ambas físicas modernas, la teoría cuántica englobaría a la teoría relativista como “caso límite”), que expliciten la propia intervención corporal y se orienten hacia una mayor “validez universal” (*Allgemeingültigkeit*) de los enunciados científicos.²³⁵

Según la Antropología del conocimiento, esta doble función de la reflexividad se lleva a cabo poniendo la perspectiva corporal bajo una directriz excéntrica.²³⁶

La moderna ciencia natural se diferencia de las ciencias del espíritu en que ella no sólo toma ulteriormente bajo control del pensamiento excéntrico la apertura significativa del mundo ligada al cuerpo – esto lo hacen también las ciencias del espíritu con el historicismo– sino en que desarrolla ya la intervención corporal misma, por la que el hombre “está-en-el-mundo” y que abre el mundo, *en una dirección excéntrica*. [...] ambos existenciales [*Existenzialien*: los *a priori* corporal y reflexivo] humanos relacionados dialécticamente entre sí son puestos por la moderna investigación natural completamente en una nueva relación como “funciones”: el “medir-se” corporal del hombre “con” el mundo [...] se convierte en “medir” a través de

²³⁴ Cf. el valioso trabajo de Siurana, J.C., “La evolución del pensamiento de K.-O. Apel frente al problema de la reflexión” (*Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 [1999] 100-105) y *El problema de la reflexión en K.-O. Apel. El surgimiento del problema en la transformación semiótico-pragmática de la filosofía trascendental kantiana* (tesis de Licenciatura, Universidad de Valencia, 1994).

²³⁵ Respecto al “caso límite” de la física relativista, v. 1963b, pp. 165-166; respecto a la mayor “validez universal” de los enunciados físico-modernos, v. 1962a, p. 45

²³⁶ Cf. 1962a, p. 48

estandarización aplicada por el pensamiento excéntrico a la intervención corporal. El pensamiento excéntrico [...] se convierte en la “planeación” de la tecnognomía exacta en cuanto pensamiento que se pone en relación, *dirigiéndolas*, con las operaciones corporales de magnitudes.²³⁷

4.3. La dirección reflexiva de la tecnognomía en la física moderna

Para entender esta “dirección excéntrica” (tanto la teoría de la relatividad como la teoría cuántica) Apel se sirve, como hilo conductor, del modelo monadológico de Leibniz, porque esta se caracteriza como un intento de “pensar excéntricamente las perspectivas corporales” (o sea, de asumir consciente o reflexivamente las condiciones corporales de posibilidad de la representación del mundo).²³⁸ La monadología leibniziana, según Apel, intenta superar la separación sujeto-objeto de la filosofía cartesiana poniendo el cuerpo (*Leib*) como condición de posibilidad de la experiencia, como determinante de las perspectivas (*point de vue*) de las mónadas. Sin embargo, la monadología termina reproduciendo la separación sujeto-objeto bajo la forma de la distinción de “mundo exterior corporal” y “mundo interior anímico”, reconciliados por el “punto de vista de Dios”, que tiene una visión “inmediata” –no condicionada corporalmente, esto es: *absoluto*– de toda la creación, que establece una “armonía preestablecida” entre ambos mundos (exterior e interior, cuerpo y alma, sujeto y objeto) y que termina reduciendo el cuerpo como condición de

²³⁷ 1962a, pp. 48-49: «Die moderne Naturwissenschaft unterscheidet sich also darin von der Geisteswissenschaft, dass sie nicht nur die leibzentrisch bezogene anschauliche Weltaufschließung nachträglich unter die reflexive Kontrolle des exzentrischen Denkens bringt – dies tut auch die Geisteswissenschaft im System des Historismus– sondern bereits den leibhaften Eingriff selbst, durch den der Mensch zentrisch “in-der-Welt-ist” und Welt aufschließt, in exzentrischer Reigie ansetzt. Das leibhafte Drinstehen in der materiellen Welt (die “Erdgebundenheit”, wenn man will) wie andererseits das Hinaussein über alles konkret Seiende: diese beide dialektisch aufeinander bezogenen Existenzialien des Menschen werden von der modernen Naturforschung völlig neu als Funktionen gesetzt: Das leibhafte “Sich-Messen” des Menschen “mit” der Umwelt, das die Geisteswissenschaften als Voraussetzung dogmatischer Weltaufschließung allenfalls verstehend nachvollziehen können, wird durch die apriorische Beziehung des Leibeingriffs auf den vom exzentrischen Denken gesetzten Maßstab zum “Messen”. Das exzentrische Denken andererseits, das dem “Sich-Messen” des Menschen “mit” der Umwelt als “Besinnung” zugeordnet ist –der geisteswissenschaftliche Historismus bleibt im Dienste dieser Besinnung–, wird durch die Bezogenheit auf die von ihm gesteuerten Meßeingriffe zur “Planung” der exakten Technognomie.» Los corchetes y cursivas son míos

²³⁸ Cf. 1963b, pp. 152-172: “Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadentheorie” (“El a priori corporal del conocimiento. Una consideración en conexión a la monadología leibniziana”)

posibilidad (*Leib*) a cuerpo como objeto (*Körper*). La monadología conduce a cerrar la posibilidad, que abrió en plena Modernidad, de concebir un “perspectivismo” para la teoría del conocimiento, esto es, de concebir el *a priori* corporal como condición de posibilidad del conocimiento. En la monadología, la perspectiva corporal queda en segundo plano, sujeta a la armonía preestablecida y a la “perspectiva absoluta” de Dios.²³⁹ Apel critica que Leibniz, como hombre finito y corporal, pueda disponer del recurso del “punto de vista creador” compartiendo sus “verdades eternas”. Pero retiene de Leibniz la posibilidad humana de “exceder” sus perspectivas (la “apercepción” leibniziana).

Sin embargo, esta excedencia reflexiva es aceptable *siempre y cuando* sea “empíricamente corroborable”.

El punto de vista excéntrico del hombre parece estar en la capacidad de contraponerse al “*sensus ipse*” —es decir, al punto de vista corporalmente centrado de su representación perspectivista del mundo, en el sentido de la separación platónica o cartesiana de esferas— y de *hacerlo objeto intramundano*.²⁴⁰

Esta es una condición que cumple precisamente la física moderna.²⁴¹

Así, la *teoría de la relatividad* es un modelo científicamente coherente y corroborable de monadología pensada excéntricamente. Apel piensa esto porque las perspectivas corporales de las mónadas se corresponderían o serían análogas a los “sistemas de referencia” (*Bezugssystemen*) de observación de acontecimientos espacio-temporales en la física de Einstein. Y la garantía de cada perspectiva o sistema de referencia, que en Leibniz depende de Dios, depende en la teoría de la relatividad del único constante en el universo: la velocidad de la luz.²⁴²

Pero hay analogías epistemológicamente más profundas: la teoría de la relatividad puede hacer pensable una “representación objetiva del mundo”, una “posicionalidad excéntrica del sistema de referencia en su totalidad”, en el que se incluye toda perspectiva observacional posible de modo empíricamente

²³⁹ Cf. 1963b, pp. 152-157

²⁴⁰ Las cursivas son mías: 1963b, p. 158: «*Der exzentrische Geiststandpunkt des Menschen scheint in der Lage zu sein, den “sensus ipse”, d.h. aber: den leibzentrischen Gesichtspunkt seiner perspektivischen Weltvorstellung, im Sinne der platonisch-cartesischen Sphärentrennung sich gegenüber zu bringen und zum innerweltlichen Objekt zu machen.*»

²⁴¹ Cf. 1963b, pp. 157-166

²⁴² Cf. 1963b, pp. 157-158

constatable o datable. Esto significa que epistemológicamente tanto la teoría de la relatividad y la monadología suponen la *posibilidad* de contraponer un “punto de vista excéntrico” a una “perspectiva posible de representación parcial-corporal”, de relativizar *virtualmente* todo sistema de referencia efectivo o posible. Desde ahí, desde esa “consideración” excéntrica, la teoría de la relatividad (en analogía con Leibniz) puede “objetivar” la perspectiva observacional como “dato empírico”. *Sin embargo*, a diferencia de Leibniz, la teoría de la relatividad puede hacer esta objetivación de manera empíricamente corroborable. Leibniz recurría efectivamente al punto de vista de Dios como garantía de posicionalidad excéntrica y ello conducía al problema de una completa objetivación del cuerpo (*Körper*), y a una completa disyunción entre sujeto y objeto.²⁴³ Una separación semejante entre sujeto-objeto contradice el postulado de un *a priori* corporal (*Leibapriori*) del conocimiento.²⁴⁴

En cambio, *en la teoría de la relatividad la objetivación del punto de vista corporal no se lleva a cabo a partir de la relación sujeto-objeto de la epistemología tradicional moderna*. Más bien, lleva a cabo la objetivación del punto de vista observacional mediante una “renuncia” a la “representabilidad inmediata del mundo” (la posicionalidad excéntrica de Dios o la pura “conciencia en general”).²⁴⁵ Esto quiere decir que en la teoría de la relatividad la “representabilidad del mundo” pasa de ser “inmediata” a ser “mediada” (*vermittelt*) corporalmente: el “sujeto cognoscente” se identifica con “el hombre corporal que interviene en el mundo”, de modo que su representabilidad (p.e., sus conceptos de tiempo, como “presente”, “futuro”, “simultaneidad”, etc.) no vienen dados por una “conciencia pura” sino “mediados y a de antemano” (*gerade im Vorhinein*) por sus operaciones corporales en el mundo.

La representabilidad del mundo es hecha depender [por la teoría de la relatividad] ya de antemano con la identificación del sujeto cognoscente con la mediación corporal del conocimiento. Esto ocurre

²⁴³ Cf. 1963b, p. 158. Por no hablar que conducía también a un *regressus ad infinitum*, evitado precisamente por la armonía preestablecida.

²⁴⁴ Cf. 1963b, p. 158: «Dieser Befund scheint gegen die Postulierung eines Leibaprioris der Erkenntnis zu sprechen.» («Este resultado parece contradecir el postulado de un *a priori* corporal del conocimiento.»)

²⁴⁵ Según Apel, habría que distinguir en la monadología dos nociones de “*repräsentieren*”: una se refiere a la percepción de las mónadas mediada corporalmente (que Apel prefiere traducir como “*ausdrücken*” o “*entsprechen*”); y la otra a la visión inmediata de toda la creación, no condicionada corporalmente, de Dios (que se puede traducir como “*vorstellen*”). Para reactualizar la monadología leibniziana, se trata de descartar la segunda. Cf. 1963b, p. 155.

a mi parecer a través del presupuesto filosóficamente revolucionario de que los conceptos figurativamente esquematizables, p.e., “aquí”, “ahora”, “pasado”, “presente”, “futuro”, “simultaneidad”, están mediados a priori en su sentido *por una intervención del hombre corporal en el mundo* y de ahí que no puedan ser pensados por la pura conciencia excéntrica, por decirlo así, desde el propio poder absoluto [de su conciencia]. Mientras la teoría tradicional del conocimiento se inclinó a hacer pasar las “necesidades de representación”, p.e., el axioma de la geometría euclidiana, como “necesidades del pensar”, Einstein parte efectivamente de que el sentido de los conceptos, que corresponden a necesidades de representación, deben ser definidos en vista a sus mediciones posibles, así p.e. el sentido del concepto de “línea recta” en vistas a su realización posible por medio de un rayo de luz, del que se pueden servir como baremo la medición del espacio y del tiempo.²⁴⁶

Con ello, Apel pretende haber dado con un supuesto esencial epistemológico de la teoría de la relatividad: *la constitución de sentido de los conceptos científicos está mediada por la corporalidad del hombre en el mundo*. El “estar-ahí” intramundano (*Vorhandensein*) de los objetos no es posible sin esa previa “intervención corporal” (*leibhafte Eingriff*) y una serie de condiciones materiales-corporales de representación del mundo: es decir, una *tecnognomía*. Y aunque la teoría de la relatividad pueda hacer objeto intramundano (*vorkommendes innerweltlichen Objekt*) la propia perspectiva corporal de observación y sus condiciones tecnognómicas, esta objetivación supone a su vez un *a priori* corporal (*Leibapriori*) como condición de posibilidad de sus fenómenos, no-objetivable a la vez. Lo que quiere decir, en oposición a la monadología leibniziana, que no recurre a un punto de vista divino ni a la completa disyunción sujeto-objeto en la teoría de la ciencia.

Con otras palabras: ambas ramas de investigación se encuentran – como ciencia teórica, que pretende validez universal– referidas a

²⁴⁶ 1963b, pp. 158-159: «Die Vorstellbarkeit der Welt wird von ihr [die Relativitätstheorie] gerade im vorhinein mit der Identifikation des erkennenden Subjekts mit der Leibvermittlung der Erkenntnis abhängig gemacht. Dies geschieht m.E. durch die philosophisch revolutionäre Voraussetzung, dass anschaulich-schematisierbare Begriffe, z.B., “hier”, “jetzt”, “Vergangenheit”, “Gegenwart”, “Zukunft”, “Gleichzeitigkeit”, in ihrem Sinn a priori über einen Eingriff des leibhaften Menschen in die Welt vermittelt sind und daher nicht vom exzentrischen reinen Bewusstsein quasi aus eigener Machtvollkommenheit gedacht werden können. Während die traditionelle Erkenntnistheorie dazu neigte, “Vorstellungsnotwendigkeiten”, z.B. die Axioma der euklidischen Geometrie, als “Denknotwendigkeiten” auszugeben, geht Einstein faktisch davon aus, dass der Sinn der Begriffe, die den Vorstellungsnotwendigkeiten entsprechen, im Hinblick auf ihre mögliche Messungen definiert werden muss, also z.B. der Sinn des Begriffs “gerade Linie” im Hinblick auf ihre mögliche Realisierung durch einen Lichtstrahl, dessen sich die Raum- und Zeitmessung als eines Maßstabes bedienen kann.» Las cursivas y los corchetes son míos

un nuevo e inmediato objeto, que pertenece tanto a la naturaleza como a la cultura: a la corporalidad humana, en cuanto un *a priori* gnoseoantropológico, que condiciona la experiencia significativa [del mundo] en todas sus formas.²⁴⁷

Pero esta conceptualización gnoseoantropológica de la teoría de la relatividad pretende tomar distancia frente a la alternativa neopositivista y a la pragmatista-operacionalista: la Antropología del conocimiento no se restringe a “lo mensurable”. *Quiere preguntar kantianamente por las condiciones de posibilidad del conocimiento de “lo mensurable” como tal y derivar el “medir” al “medir-se” hermenéutico.* En cambio, el neopositivismo y el operacionalismo buscan alejarse radicalmente de planteamientos metafísicos. Para Apel, la misma posibilidad del “puro medir objetivo” es ya un asunto filosófico en sí mismo, inconcebible sin un marco teórico adecuado. Se trata de derivar el puro “medir” desde el previo “medir-se del hombre con el mundo” (pre-cuantitativo y corporal).

Como si la medida fuese una oportunidad filosóficamente tan irrelevante. Podría ser que toda medida físico-técnica se funda en un “medir-se” pre-cuantitativo del hombre corporal existente con el mundo y que todo conocer está mediado a priori por el “medir-se” del hombre con el mundo por lo menos en el momento de su constitución figurativo-esquematisable (material) de sentido. En esta dirección me parece de hecho que debe moverse una interpretación gnoseoantropológica del presupuesto revolucionario de la teoría de la relatividad.²⁴⁸

En la física cuántica también se asume reflexivamente la mediación tecnognómica y cuestiona con ello la separación sujeto-objeto de la epistemología tradicional. En la investigación microfísica, la determinación de las posibilidades objetivas de la materia subatómica se expresa mediante funciones probabilísticas, pero dicha determinación necesita a su vez de la

²⁴⁷ 1962a, p. 46: «*Mit anderen Worten: Beide Forschungszweige finden sich –als theoretische Wissenschaft, welche Allgemeingültigkeit beansprucht– auf einen neuen, unmittelbaren Gegenstand hingewiesen, der sowohl der Natur als auch der Kultur zugehört: auf den menschlichen Leib als auf ein erkenntnisanthropologisches A priori, das anschaulich-bedeutsame Uerkenntnis jeder Art mitbedingt.*»

²⁴⁸ 1963b, p. 159: «*Als ob das Messen eine philosophisch so belanglose Angelegenheit wäre. Es könnte ja sein, dass alles technisch-physikalische Messen in einem vorquantitativen “Sich-Messen” des leibhaft existierenden Menschen mit der Welt gründet und alles Erkennen zumindest im Moment seiner anschaulich-schematisierbaren (materialen) Sinnkonstitution a priori über das leibhafte “Sich-Messen” des Menschen mit der Welt vermittelt ist. In dieser Richtung scheint mir in der Tat eine erkenntnisanthropologische Deutung der revolutionären Voraussetzungen der Relativitätstheorie sich bewegen zu müssen.*»

realización –esto es, de la *intervención*– de un acto observacional “irreversible”, que hace “inestable” (*unstetig*) toda función probabilística.²⁴⁹ Apel se está refiriendo aquí al “principio de indeterminación” de Heisenberg.²⁵⁰ La teoría cuántica habla de “intervención instrumental” por medio de aparatos para la observación de fenómenos microfísicos (en la medida en que la observación visual de fenómenos depende de la luz, específicamente de “quantos de luz”).²⁵¹ El cuerpo “entra” con el sujeto mismo en la observación: los fenómenos observables –en cuanto procesos– dependen de la luz, pero la observación depende a su vez de la luz, de modo que *la tecnognomía constituye y perturba al mismo tiempo el objeto*: lo que revela la física cuántica es una vinculación del objeto a la propia observación, al propio sujeto; una vinculación que es “irreversible”. *El principio de indeterminación tiene como punto de partida el subjetivo estar-corporal-en-el-mundo como condición de posibilidad del conocimiento.*²⁵² En suma: convierte al sujeto del conocimiento de la epistemología tradicional (la conciencia pura) en sujeto corporal.²⁵³

Esta revolución epistemológica que supone la física moderna es análoga a la asunción reflexiva realizada por el historicismo en el s. XIX con las ciencias del espíritu. En ambos se pone de manifiesto que la naturaleza con la que se trata, lejos de ser “las cosas mismas” como en la imagen hipostasiada de la física clásica, *es un intercambio (Auseinandersetzung) del hombre corporal e histórico con la naturaleza.*²⁵⁴

²⁴⁹ 1963b, p. 165: «Die mathematische Theorie stellt in der Weise der Wahrscheinlichkeitsfunktion die quantitative Form einer objektiven Möglichkeit [der Materie] dar, aber diese Möglichkeit bedarf der Realisierung (Aktualisierung) durch den irreversiblen Akt der Beobachtung, der die Wahrscheinlichkeitsfunktion unstetig ändert.» («La teoría matemática representa la forma cuantitativa de una posibilidad objetiva [de la materia] como función de probabilidad, pero esta posibilidad necesita de la realización (actualización) por medio de un acto irreversible de observación, que hace inestable la función de probabilidad.») Los corchetes son míos

²⁵⁰ Cf. 1963b, pp. 164-166

²⁵¹ «La sensibilidad del ojo alcanza el límite absoluto, a través del cual está señalado el carácter atómico de los fenómenos lumínicos [...]. La absorción de apenas unos quantos de luz, incluso quizá de un único cuanto de luz, pasa a través del medio de la retina, para producir una impresión visual.» («Die Empfindlichkeit des Auges erreicht die absolute Grenze, die durch die atomistischen Charaktere der Lichtphänomene gesetzt ist [...]. Die Absorption von ganz wenigen Lichtquanten, vielleicht sogar von einem einzigen Lichtquant, reicht durch ein solches Netzhautelement hin, um einem Gesichtseindruck hervorzubringen») N. Bohr, *Atomphysik und menschliche Erkenntnis*, p. 8, citado en 1963b, p. 169.

²⁵² Cf. 1962a, p. 45

²⁵³ Cf. 1962a, p. 45

²⁵⁴ Cf. 1962a, pp. 40 y 45

Con otras palabras: ambas ramas de investigación se encuentran – como ciencias teoréticas, que pretenden validez universal– referidas a un nuevo e inmediato objeto, que pertenece tanto a la naturaleza como a la cultura: *al cuerpo humano, como a un a priori gnoseoantropológico, que co-condiciona el originario conocimiento figurativo-significativo [anschaulich-bedeutsam] [del mundo] en todas sus formas.*²⁵⁵

4.4. Consideraciones sobre el modelo hermenéutico de la física moderna y sobre su idoneidad para una hermenéutica “existencialmente relevante”

Con lo anterior se ha descrito la reconstrucción gnoseoantropológica del proceder metódico-hermenéutico de la física moderna. Sin embargo, también quedan expuestos algunos elementos por los que Apel descarta la epistemología científica como “modelo” de mediación entre cuerpo y reflexión (o si se quiere, entre sentido y validez) para una interpretación filosófica o hermenéutica “existencialmente relevante”.

Apel destaca el presupuesto epistemológico revolucionario de la física moderna en cuanto explicita el *a priori* corporal que hace posible la constitución misma de los objetos. En este sentido, trata de mantenerse fiel a esa orientación epistemológica (como en su intento de revalorar las intenciones implícitas en la monadología leibniziana) destacando el carácter corporal de la inicial “situación hermenéutica” en la que el ser humano se encuentra –en cuanto Dasein que está-en-el-mundo comprensivamente. A este respecto, es conveniente recordar que *la tecnognomía no desaparece, sino que es “asumida reflexivamente”* y se pone “bajo el control” metódico de la ciencia en vista a

²⁵⁵ 1962a, p. 46 : «*Mit anderen Worten: Beide Forschungszweige finden sich –als theoretische Wissenschaft, welche Allgemeingültigkeit beansprucht– auf einen neuen, unmittelbaren Gegenstand hingewiesen, der sowohl der Natur als auch der Kultur zugehört: auf den menschlichen Leib als auf ein Erkenntnisanthropologisches A priori, das anschaulich-bedeutsame Uerkenntnis jeder Art mitbedingt.*» Los caracteres normales y corchetes son míos. El “originario conocimiento figurativo -significativo” del mundo se refiere a la “situación hermenéutica” en la que nos encontramos como Dasein “ya siempre” frente a los demás entes como “útiles”. Con ello, lo que Apel intenta decir es lo que se ha dicho antes acerca de la tecnognomía: que constituye de manera fundamental el sentido de algo “como algo”.

unos resultados cognoscitivos concretos que se siguen refiriendo al ser humano como “por mor de” (*Worumwillen*).²⁵⁶

A través de esta idealización distanciante de la naturaleza, la cual es despojada de todas sus referencias teleológicas de sentido (como la teoría de los colores de Goethe) se garantiza que *la naturaleza se pone sin dificultad a disposición de la teleología humana de acciones*, que las cosas aparecen (o se presentan) como una sucesión de causas y efectos, es decir, como “cosas-medio” al servicio de la disposición humana de metas. Así se podría debatir los presupuestos secretos de esta orientación en apariencia puramente teórica y desinteresada.²⁵⁷

En última instancia, las ciencias naturales se basan en un profundo y precientífico proyecto del Dasein humano: *el interés cognoscitivo-corporal de dominio técnico sobre la naturaleza*.²⁵⁸

Que esto sea posible [...] se hace comprensible en el hecho de que el bosquejo o precientífico más profundo de todo querer-saber, que sirve de base ya en la mecánica clásica, también es un bosquejo humanista-pragmático: el *regnum hominis* de Bacon, o el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza.²⁵⁹

Sin embargo, la física moderna no puede ofrecer un modelo hermenéutico relevante para la vida humana. Primero, por que no ofrece un modelo para entender la “situación hermenéutica” inicial: la “síntesis hermenéutica” de algo “como algo” (el sentido constituido interpretativamente). En la física moderna opera *no sólo un a priori* corporal, sino que *media un a*

²⁵⁶ Cf. 1962a, p. 33. Sobre la apropiación de Heidegger en una filosofía epistemológicamente relevante por parte de Apel, cf. Sáez Rueda, L., *La reelustración filosófica de K.-O. Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Granada: Universidad de Granada, 1995; Smilg Vidal, N., *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2000; *íd.*, “Razón, verdad y sentido. La presencia del pensamiento de M. Heidegger en K.-O. Apel”, en Frápolli, M.J./Nicolás, J.A. (eds.), *El valor de la verdad, op. cit.*, 2000, pp. 255-286.

²⁵⁷ 1962a, p. 43: «*Gerade durch diese entfremdende Idealisierung der Natur, welche sie aller sympatetisch verstehbaren teleologischen Sinnbezüge –auch die “sinnlich-sittliche Wirkung der Farben” (Goethe) gehört noch hierzu– entkleidet, soll gewährleistet sein –so könnte man die geheimen Voraussetzungen dieser scheinbar rein theoretischen und selbstlosen Einstellung ins Spiel bringen– daß die Natur sich der menschlichen Handlungsteleologie reibungslos zur Verfügung stellt, daß die “Dinge” nur als bestellbare Folge von Ursache und Wirkung, d.h. als “Mittel-Dinge” im Dienste der menschlichen Zwecksetzung in Erscheinung treten.*»

²⁵⁸ Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1989; *íd.*, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid: Tecnos, 4ª ed., 1999.

²⁵⁹ 1962a, p. 48-49: «*Dass dies möglich ist, während in den Geisteswissenschaften das Verstehen des anschaulichen Gehalts der Welt Selbstzweck bleibt, wird nur daraus verständlich, dass die tiefste, vorwissenschaftliche Entwurf alles Wissenwollens in der exakten Physik, der bereits der klassischen Mechanik zugrundelag, auch weiterhin ein pragmatisch-humanistischer ist: das regnum hominis Bacons oder die technische Herrschaft des Menschen über die Natur.*» Los corchetes son míos.

priori reflexivo o de tal manera que sigue “objetivando” las cosas o poniendo “bajo control” metódico el existencial “medir-se” humano, esto es, la significatividad de los entes. Por parte de la física relativista, esta hace derivar cada perspectiva de una teoría “general”, es decir, el “perspectivismo” en este sentido se “supera/cancela” (*aufheben*) mediante una “construcción teórica general” y en la “posición excéntrica del *intellectus ipse*”. Por parte de la física cuántica, esta restringe las perspectivas y la intervención corporal en la “mera mensurabilidad” (*bloÙe MeÙbarkeit*), en el “modo deficiente” del “campo de medida”, que sigue estando bajo el modelo metódico de la física, y bajo el cual, para Apel, no puede seguirse concibiendo la “percepción cotidiana” –aunque la experiencia que abre la física cuántica siga siendo “irrepetible” metódicamente, incontrolable, única y singular en el laboratorio.

La física teórica actualmente no es intuitiva [*unanschaulich*]; es decir, no ofrece con su propio método ninguna “imagen de mundo”. Más bien presupone la tecnognomía experimental para conseguir resultados observacionales, desdogmatiza [*entdogmatisiert*] toda representación de mundo constituida por aquélla, mientras los inserta junto a las correspondientes intervenciones humanas observacionales en un sistema de transformación matemática, que estandariza los diferentes aspectos de la naturaleza como modelo heurístico de cálculos de estados naturales irrepresentables.²⁶⁰

Enumerando todas las razones: 1° Las “cosas” con las que trata la física moderna siguen siendo “objetos” disponibles técnicamente dentro del continuo del “mundo externo”, y no las cosas de la situación hermenéutica: “cosas de la vida cotidiana” (*Dinge des Alltags*) o “útiles” en la hermenéutica existencial de Heidegger.²⁶¹ 2° Las perspectivas que Apel pretende manejar en un modelo hermenéutico filosófico relevante para la vida práctica, no se deducen de una teoría general ni se restringen a lo “meramente mensurable”; son más bien interpretaciones únicas y singulares, en el sentido de que nacen de cara a una situación concreta, frente a un problema y a una proyección de futuro históricamente situados. En otras palabras, el modelo epistemológico de la

²⁶⁰ 1962a, p. 40: «*Theoretische Physik ist heute unanschaulich; d.h. sie liefert mit ihren eigenen Methoden kein ‘Welt-Bild’. Sie setzt zwar experimentelle Technognomie zur Gewinnung von Beobachtungsergebnissen voraus, entdogmatisiert aber alle dabei konstituierten Weltvorstellungen, indem sie sie samt der jeweilig zugehörigen menschlichen Beobachtungseingriffe in ein mathematisches Transformationssystem einbaut, das prinzipiell verschiedene Naturaspekte als gleichberechtigt behandelt und sie als heuristische Modelle in der Errechnung unvorstellbarer Natur-Bestände verwendet.*»

²⁶¹ Cf. Heidegger, *op. cit.*, §15, pp. 94-99.

física moderna no responde al problema de la diversidad histórica de la orientación humana en el mundo. 3° La constitución de los objetos es “matemática”, cuantitativa; en una hermenéutica existencialmente relevante (o en el mundo cotidiano), la constitución de su sentido es *histórica*. Y la constitución de la objetividad, aunque “está sometida” a la “corporalidad” y la “historicidad” del Dasein, sigue “sometiéndose” a la regularidad de los intereses técnicos de la ciencia, “sacando” en lo posible su metodología de la incontrollable singularidad histórica; porque aunque haya “incompatibilidad de puntos de vista observacionales” (de procesos microfísicos, p.e.),²⁶² ello no impide su complementación sistemática a través de otra teoría más general. La *corporalidad* y la *historicidad* no son “abstraibles” ni “sistematizables” para una hermenéutica existencialmente relevante:²⁶³ las “perspectivas” y las “constituciones de mundo” en general *son mediadas por actos corporales del Dasein*, por lo que las “imágenes” o “concepciones de mundo” son “solidificaciones” (*die sich verfestigenden Entscheidungen*) de actos y decisiones concretas, que no pueden “objetivarse” en su totalidad, sino que se hacen “tema” de una “reconstrucción hermenéutica” jamás concluyente.²⁶⁴ 4° La última razón, es porque el modelo de la física moderna maneja un mundo de acuerdo a criterios, si bien fundamentados gnoseoantropológicamente, nada orientativos en cuanto al comportamiento con los demás y de cara al futuro. Y para ello, *no puede orientarse según el criterio de una “validez universal”*.

²⁶² Esto es: incompatibilidad del punto de vista de “ondas” y del punto de vista de “partículas”.

²⁶³ En este sentido interpreta Apel la frase que Ranke le dirige al teórico del Estado: “Nunca entenderás a Esparta”.

²⁶⁴ Para todo esto, cf. 19-63b, pp. 168-171. Este es también un *leit-motiv* de la obra de Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1997).

CAPÍTULO 5

LA HERMENÉUTICA DE LA SITUACIÓN HISTÓRICA

Apel considera que es necesario reconsiderar la “situación actual” por medio de una hermenéutica filosófica: porque por medio de una hermenéutica el ser humano se *comprende* a sí mismo y descubre su *sentido* gracias al cual ganar *orientación* en el mundo. Para ello es necesario concebir de una manera nueva el proceso de la interpretación. Esto ha sido competencia de la Antropología del conocimiento como transformación de la hermenéutica heideggeriana. Ahora esta transformación abre la posibilidad de un diagnóstico de la situación actual que se estima como “crítica” para la orientación del ser humano. Este segundo problema forma parte ya del proyecto más amplio de una “Hermenéutica de la situación histórica” (*Hermeneutik der geschichtlichen Situation*). Esta es fundada sistemáticamente por la Antropología del conocimiento, “fundada” en el sentido no de “dar razones” sino en el sentido de describir sistemática y rigurosamente la dinámica hermenéutica de la constitución de sentido (y que ha sido el objeto de reconstrucción en la Primera Parte). *Esta aspiración de tipo práctica conforma el “horizonte” que en todo tiempo domina el panorama de las conceptualizaciones de la Antropología del conocimiento.*

La hermenéutica de la situación histórica tiene una doble tarea: 1° El diagnóstico de la crisis de la situación actual y 2° La propuesta hermenéutica. La justificación de esta estructura del planteamiento hermenéutico se desprendería de la misma estructura del comprender hermenéutico como “diálogo”, es decir, como “pregunta” y “respuesta”. La hermenéutica de la situación histórica se presenta como reconstrucción histórica de la situación actual, el diagnóstico de su crisis y como respuesta de esta. Se plantea como un “diálogo” con la situación actual del hombre y con su historia.

5.1. Situación de la humanidad y el historicismo como parte del problema²⁶⁵

Para el diagnóstico de la situación actual, Apel recurre a las raíces históricas de dicha situación que se estima “crítica”.²⁶⁶ En general, los diagnósticos de la situación actual realizados por Apel para plantear una filosofía relevante para la práctica (desde la hermenéutica de la situación histórica hasta la ética del discurso) parten de la *historia* de la *dicotomía* entre “teoría” y “praxis”, “razón” y “tradición”, “reflexión” y “dogmatismo”, “constitución de sentido” y “justificación de validez”.²⁶⁷

Para el caso, la situación actual se plantea aquí concretamente como *el desprendimiento del “cosmos” dogmático y mítico a favor de un pensamiento teórico moderno*, y que en dicho desprendimiento o las exigencias de ambas formas cognitivas *caminan por separado e incompatibles*.²⁶⁸ La dicotomía de ambos momentos constitutivos hacen que su relación en la actualidad sea problemática: o se plantea la tensión a favor de la praxis creativa-dogmática a costa de la teoría, o se plantea a favor de la teoría y a costa de la praxis.²⁶⁹

Hasta ahora, la obligatoria integración entre ciencias del espíritu y de la praxis creativa se consigue en el campo de la política a costa de la teoría, o en el campo de la filosofía, de la religión y del arte a costa de la praxis creativa.²⁷⁰

²⁶⁵ Cf. Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Salamanca: Sígueme, 1995; Nicolás, J.A., “Con Apel al borde de la Modernidad”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999) pp. 35-40; Nietz, M., “Die Identitäten des Menschen. Von der klassischen philosophischen Anthropologie zur Diskursanthropologie”, en Apel, 2002f, pp. 95-285; Pérez Tapias, J.A., “Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad: El postulado del progreso desde la ética discursiva y la antropología transcendental-dialéctica de K.-O. Apel”, en Blanco et al., *Discurso y realidad*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 207-227; Siurana, J.C., *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2003.

²⁶⁶ Es un tipo de planteamiento “historiográfico” del problema frecuente en los trabajos de Apel: la reconstrucción de la historia del lenguaje, de las filosofías de la praxis, de la hermenéutica y de la tradición analítica, de las ciencias del espíritu, de la situación ética del hombre, etc.

²⁶⁷ Cf. 1982d, 1975d, 1973a I (Introducción) 9-72, 1989b y 1982g.

²⁶⁸ Cf. 1962a, p. 55.

²⁶⁹ Cf. 1962a, p. 39.

²⁷⁰ 1962a, p. 39: «Soweit man diese Lösung bis jetzt beurteilen kann, gelingt die obligatorische Integration der Spannung zwischen Geisteswissenschaft und schöpferischer Praxis auf den Gebiet der Politik auf Kosten der Theorie, auf den Gebieten der Philosophie, Religion und Kunst auf Kosten der schöpferischen Praxis.»

La primera opción no sólo implica en la práctica la sumisión de la racionalidad a un “destino”, sino también a la institucionalidad política y al sistema económico vigente.²⁷¹ La segunda opción implica un modelo de subjetividad cuya motivación vital dependa exclusivamente de la razón teórica y abstracta, y con ello, el “fracaso existencial” del “hombre sin atributos”.²⁷² Ambas posibilidades, como modalidades radicalmente desconectadas de la corporalidad o de la reflexividad, esbozan tempranamente lo que a comienzos de los 70 Apel llamará tesis del “sistema de complementariedad ideológica”, propio de la Guerra Fría:²⁷³ la partición del mundo en bloques suscita diversas propuestas filosóficas que encarnan dichas modalidades. Para el bloque oriental, la total sumisión de la reflexividad crítica a la política del Partido; en el caso del bloque europeo-occidental, el modelo existencialista (con similar déficit de reflexividad); y para el bloque anglosajón, un pragmatismo y un cientificismo que desconecta con los contenidos sustanciales de orientación en el mundo.

Expuesto el trasfondo de la dicotomía moderna entre constitución de sentido y validez universal, Apel plantea que el problema se origina en buena medida por la influencia del *historicismo* (*Historismus*) en las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), encargadas de mediar la tradición con el presente de cara a una orientación al futuro. El historicismo agudizaría la dicotomía entre teoría y praxis en las ciencias hermenéuticas.²⁷⁴

En sus inicios, las ciencias hermenéuticas buscaban una interpretación “normativa” (comprender mejor) y “vinculante” (válido para la situación del intérprete) del texto a interpretar o de la tradición. En este tipo de interpretación *no hay* una reflexión distanciada sobre las condiciones tecnognómicas (las perspectivas histórico-materiales)²⁷⁵ de la producción del sentido de los textos y de la tradición. Se toma la visión de mundo presupuesta en el “texto” como “verdadera” porque se considera *común* a la visión de mundo del intérprete. La falta de reflexividad sobre las condiciones históricas de la tradición y del

²⁷¹ Cf. 1962b (1973a, I), p. 212

²⁷² Cf. 1962c (1973a, II), p. 11. Cf. también Musil, R., *El hombre sin atributos*, Barcelona: Seix Barral, 2004.

²⁷³ Cf. “Introducción”, 1973a, I. También 1972e (1973a, II), pp. 342-455.

²⁷⁴ Cf. Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2003; también Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Akal, 2000.

²⁷⁵ Cf. Benjamin, W., “Tesis de filosofía de la historia”, en *íd.*, *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1982, pp. 175-191.

intérprete revela el carácter pre reflexivo de la interpretación, su carácter de “ligado a lo corporal”, es decir: su compromiso con una forma de vida fáctica. En sus inicios, las ciencias hermenéuticas tenían una *predominancia dogmática*. De ahí que Apel las llame también “ciencias dogmáticas” (hermenéuticas bíblicas, de derecho, etc.),²⁷⁶ que garantizaban una orientación práctica mediante una constante vinculación del hombre con una imagen de mundo y con una forma particular de vida.

Sin embargo, el historicismo (surgido en el s. XIX) supone, de la mano de Dilthey, la consumación de las posibilidades distancadoras y críticas de la reflexión en la interpretación de la tradición, lo que conlleva *la desvinculación normativa de la tradición*. El historicismo explicita y asume los documentos no como textos que encierran una verdad, sino como “hechos” cuyo sentido se constituye a partir de una perspectiva histórica que hay que reconstruir a partir de los mismos. La reconstrucción histórica relativiza la verdad dogmática de la tradición, saliendo a la luz el carácter dogmático-contingente de su sentido. Es una “*des-potencialización*” historicista del sentido de la tradición. En esta des-potencialización, las pretensiones normativas de la tradición quedan reducida y calificada como “residuos dogmáticos”.

El resultado no es sólo que el intérprete queda desvinculado de la tradición, sino que el mismo modelo hermenéutico proveniente de Dilthey es *incapaz de “ofrecer” una orientación* al ser humano en la situación histórica actual.²⁷⁷ Así, por ejemplo, el historiador,²⁷⁸ por ello, no “descubre” (*entdecken*) una imagen de mundo ni “abre” (*erschliessen*) un mundo: se limita a “reconstruir” la historia. *Representa una reflexión (teórica) posterior de la*

²⁷⁶ Cf. 1962a pp.29-30. En esta concepción de “ciencia dogmática” entra también la mecánica clásica newtoniana: parte de una visión del mundo tomada como verdadero sin asumir reflexivamente la perspectiva tecnocrómica que la hace posible. Cf. 1962a p. 41 y p. 45 y Capítulo IV “Reflexión y ciencia moderna”, *supra*.

²⁷⁷ Cf. 1962a p. 28: Tesis 1a. Aunque Apel achacase a comienzos de los 60 la desvinculación contemporánea con la tradición al modelo epistemológico de las ciencias modernas, hay que preguntarse también *si esta desvinculación se ha producido por la misma dinámica histórica* y no sólo por un modelo epistemológico de investigación – o mejor aún: si el modelo epistemológico moderno aplicado a la hermenéutica es una *respuesta* a una desvinculación patente con la tradición. A esto parece inclinarse, ya en su madurez, en un texto bastante ilustrativo: cf. 1988d.

²⁷⁸ Apel toma la historia como ciencia modelo de las ciencias del espíritu, porque toda ciencia del espíritu es en alguna medida “histórica”. Cf. 1962a, p. 53.

*humanidad sobre sí misma.*²⁷⁹ De ahí que la “tentación” de las ciencias del espíritu sea la de “usurpar” la función orientadora de la praxis que tienen las imágenes dogmáticas de mundo: “prescribir” formas de vida o de acción para la época actual.²⁸⁰ Es como si las ciencias del espíritu “prescribieran” (desde una reflexión teórica: es decir, desde una disposición instrumental de las “cosas”) una religión o creencias determinadas (con fines terapéuticos, por ejemplo). Pero es la imagen de mundo la que precede a la toma de decisiones de semejante tipo y no una “prescripción” científica. La predominancia reflexiva del historicismo impone un límite crítico: sólo pueden reconstruir o describir (metodológicamente) una forma de vida creativa a partir de los “hechos”; pero no “prescribir”, orientar o normar.

[...] la disputa [con la tradición] no puede en todo caso ser ella misma una investigación científica. No puede mantener concientemente la autonomía del *ego cogito* como criterio último; ni puede retener al hombre como por-mor-de [*Worumwillen*] de todas las referencias de sentido. En relación a nuestro tema, este punto místico de iluminación del mundo en la fe, representa en todo caso por un lado una de las más esenciales fuentes del sentido investigable del mundo [para las ciencias del espíritu], y por otro, la instancia de vida creativa, que llama la atención sobre sus límites a toda investigación de las ciencias del espíritu.²⁸¹

Tal limitación hace necesaria otro modelo hermenéutico, alternativo al historicista de inspiración científico-moderna, capaz de vincular al intérprete con su tradición. La limitación nace de no distinguir, en términos gnoseoantropológicos, entre la “reflexión teórica” y la “vida creativa”. Esta distinción se correspondería, en términos de la Pragmática trascendental, con la diferencia entre las condiciones de la *constitución de sentido* y las

²⁷⁹ Cf. 1962a p. 32. En cuanto a los “grandes” historiadores que sí “descubren” una imagen de mundo (Ranke, Burkhardt, Huizinga, Toynbee), el descubrimiento depende no de su carácter teórico: sino de su carácter “poético”, es decir, como un uso *renovado* del lenguaje capaz de re-descubrir y re-interpretar el mundo, en este caso, el pasado. En otras palabras, si los grandes historiadores “abren” un mundo lo hacen en su calidad de “poetas” y no de “científicos”.

²⁸⁰ Es precisamente la tentación “en la que cayó” efectivamente el historicismo del s.XIX: cf. 1962a p. 32.

²⁸¹ 1962a p. 33: «*Aber die Auseinandersetzung [...] kann jedenfalls nicht selbst wissenschaftliche Forschung sein; sie kann nicht [...] die Autonomie des 'ego cogito' und seiner gesetzten Maßstäbe als Letztes im Bewusstsein festhalten; sie kann überhaupt nicht den Menschen als Worumwillen aller Sinnbezüge festhalten [...]. Im Zusammenhang unseres Themas stellt jedenfalls dieser mystische Punkt der Weltlichtung im Glauben einerseits eine der wesentlichsten Quellen des erforschbaren Weltsinnes, andererseits aber auch diejenige Instanz des schöpferischen Lebens dar, die alle geisteswissenschaftliche Erforschung in ihre Schranke verweist.*» Los corchetes son míos

condiciones de la *justificación de validez*.²⁸² De ahí la incapacidad de no sólo “responder” a la desorientación contemporánea sino también su “tentación” (*Versuchung*) de “usurpar” funciones que, como reflexión teórica, ya no le son gnoseoantropológicamente de su jurisdicción.

Otra consecuencia del historicismo es el “caos de posibilidades” ante el que deja al intérprete de la tradición: porque virtualmente toda imagen de mundo es relativizable en sus supuestos fácticos quedando siempre su posible verdad puesta en cuestión.

[El historicismo] no ofrece una [orientación], al contrario: le quitan la evidencia [*Selbstverständlichkeit*] a los puntos de vista históricos, o de otra manera, a la correspondiente perspectiva de mundo, y colocan al “existente” –y también el investigador es según las palabras de Kierkegaard un existente– ante un caos de posibilidades. [La metodología historicista] cuanto más esté diseñada y cuanto más sea aplicada, más intensamente se traduce en, a saber, *la desdogmatización reflexiva de todas las áreas de la cultura*. El conocimiento de las ciencias del espíritu, considerado como pura investigación, se convierte por ello en universalmente válido y más “verdadero” en el sentido de la “conciencia en general” científica: lo que se reduce a perspectivas y puntos de vista, no puede contradecirse en absoluto lógicamente, y así no intranquiliza al científico. Precisamente esta perfección de las ciencias del espíritu, que se consuma en el s. XIX –ellas alcanzan su completa autoconciencia en el pensamiento de Dilthey–, crea sin embargo una “situación cosmovisional” que debe de intranquilizar agudísimamente al pensador existente.²⁸³

²⁸² Cf. 1962a, pp. 33-34. Con la crítica del historicismo, la Antropología del conocimiento parece establecer una “crítica de la razón historicista” desde la perspectiva del mundo de la vida. Esta crítica se corresponde, por lo demás, con la autoconcepción filosófica de entender la Antropología del conocimiento – así como los subsiguientes proyectos filosóficos de Apel – como una “transformación de la filosofía transcendental kantiana” (cf. 1999h, 17). Sin embargo, a Apel le interesará progresivamente recuperar la capacidad crítica de la reflexividad más que someterla a la facticidad del “mundo de la vida”.

²⁸³ 1962a, p. 37: «*Eine solche [Orientierung, Weltanschauung] aber liefern ihm [dem Menschen] die Geisteswissenschaften nicht, im Gegenteil: sie nehmen seinem geschichtlichen Standpunkt bzw. der zugehörigen Weltansicht die Selbstverständlichkeit, sie stellen den ‘Existierenden’ –und auch der Forscher ist nach Kierkegaards Wort ein Existierender– vor ein Chaos von Möglichkeiten. [...] Je sicherer [die geisteswissenschaftlichen Methoden] ausgebildet und je umfassender sie angewandt werden, um so stärker prägt sich gerade der Historismus, nämlich das reflektierende Entdogmatisieren aller Kulturgebiete aus. Die geisteswissenschaftliche Erkenntnis, als reine Forschung betrachtet, wird dabei immer allgemeingültiger und insofern ‘wahrer’ im Sinne des wissenschaftlichen ‘Bewusstseinsüberhaupt’: was auf Perspektiven und Standpunkte reduziert ist, kann sich ja logisch gar nicht mehr widersprechen, beunruhigt also den Wissenschaftler gerade nicht mehr. Eben diese Perfektion der Geisteswissenschaften, die sich im 19. Jahrhundert vollendet –sie erreicht ihr volles Selbstbewusstsein im Denken Diltheys– schafft aber eine ‘weltanschauliche Situation’, die den existierenden Denker aufs höchste beunruhigen muß.*» Los corchetes y cursivas son míos

Por otro lado, la este rilidad existencial de l historicismo se conjuga co n los efectos traumáti cos que s e despr enden de la “conformación técnica” (*technisches Umgestaltung*) de la civilización. Esta se traduce al final, para Apel, como una “amenaza afectiva y em ocional”, ética y estética, para el hombre actual al s ómeter prácticam ente la totalidad de s u conciencia y voluntad efectivas al vasallaje del proyecto de dominación ins trumental.²⁸⁴ Aunque el proyecto pr ogmático-humanista de domi nación t écnica de la naturaleza al servicio del hombre sea un “avance en lo inhóspito” –en el sentido de “urbanizar” el mundo y acom odarlo para que s ea “habitabile”–; este mundo técnicamente conformado se hace irreconocible para un ser humano afectivo y corporal, y con el que el hombre ya no se siente (estética y éticamente) inmiscuido ni afectado. Ello incluso también cambia al ser humano mismo, en el sentido de que está colocado, a modo de un ente más, dentro del molde de un mundo de aparatos y obj etos creado por él.²⁸⁵ Esta situación no sól o amenazaría ecológicamente el mundo nat ural, del que el hombre forma parte materialmente, sino también la fibra moral y afectiva del ser humano en su relación con la naturaleza y con los demás.²⁸⁶ De ahí que la “urbanizac ión” técnico-científica avanzada del mundo para que el Dasein se instale “cómodamente” en él, termine siendo “ inhóspita” para el mismo y represente una *situación eminente* para preguntar *filosóficamente* por el *sentido* de l a ciencia para el hombre. Con ello se muestra más que nunca la urgencia de una revinculación (y Apel agrega: *afectiva*) con el mundo para que no resulte “amenazador”. *De ahí que las “repercusiones técnicas” de la ciencia crean la situación “eminente” a partir del cual vuelve a abrirse “lo inhóspito” en medio del “mundo urbanizado”.*

¿Y por qué es “eminente” esta sit uación para la meditación filos ófica?

²⁸⁴ Cf. 1962a, pp. 49ss. Cf. también Heidegger, M., “El fin de la época de la imagen de mundo”, en *Íb.*, *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2001; Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, *op. cit.*; Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona: Ariel, 1984.

²⁸⁵ 1962a, p. 50: «Sea como fuere: debe hacerse constar sin duda que el hombre en medida creciente en el futuro ten drá que soportar hasta en el mundo circundante más cercano [*bis in seine nächste Umwelt hinein*] las reperc usiones téc nicas de s u avanc e científico en lo “inhóspito” [*ins “Unheimliche”*]. Su existenci a se h ará cada vez más la d e un ente entre o tros que [... *die eines Wesens*] que está d entro del molde de un mun do de aparatos fabricados por él mismo; m ediado a trav és d el autom atismo d e los aparatos té cnicos, dirigi rá los p rocesos naturales, a los que no podrá referi r/dirigir nin guna rep resentación inm ediata ni me nos a ún intereses afectivos.» Los corchetes son míos.

²⁸⁶ Cf. también un e nsayo de Apel sobre el o rigen d e su pensamiento en el contexto de la historia alemana, y de la moral ac rítica del orden nazi: 1988d.

Resulta apropiado hacer esta aclaración de la mano del término “*unheimlich*” y de destacar una diferencia entre Heidegger y Apel. El término “*unheimlich*”, aunque hace referencia a Heidegger, no tiene del todo en la Hermenéutica de la situación un sentido heideggeriano. Literalmente significa no-hospedable, inhóspito. En *Ser y tiempo*, Heidegger utiliza el término para hablar del “modo existencial” originario en el que el Dasein “está-en” el mundo (o “habita en” el mundo: *bei sein*) y en el que el mundo se muestra como “inhóspito”. No se patentiza como tal en el estar tranquilo y seguro de la vida cotidiana (donde el mundo está previamente urbanizado, interpretado por el “uno” público y al que el Dasein huye como “caída”), sino en la *angustia*.²⁸⁷ Por ello Heidegger considera la angustia como una “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) “eminente” (para la reflexión filosófica) del Dasein cuando está “a solas” “a la hora del crepúsculo”.²⁸⁸

En cambio, aquí Apel no está considerando la situación eminente de la reflexión filosófica en la angustia de un Dasein “a solas” y a espaldas del mundo público, sino en medio de un mundo “urbanizado”, es decir, industrializado y compartido públicamente con los demás. La amenaza técnica de lo “inhóspito” tiene una dimensión *ética* y *estética*, y de acuerdo con esto, la pregunta filosófica que se abre es primero de tipo ética: ¿qué debe significar, en un sentido no sólo práctico- *existencial* sino también *éticamente* práctico, la ciencia para el ser humano?²⁸⁹

En suma, la situación actual se caracteriza por la predominancia moderna de la reflexión, que ha resultado en una desdogmatización (Entdogmatisierung) ya no sólo de las condiciones de posibilidad de la constitución de sentido, sino de toda posibilidad de orientación en el mundo. Y la interpretación hermenéutica, que ya no puede volver a plantearse como “ciencia dogmática” a riesgo de caer en el anacronismo, tampoco puede mediar, desde los supuestos del historicismo, una visión de mundo ni reconciliar los efectos amenazadores de la civilización técnica con una orientación efectiva para el hombre. (Es justamente aquí donde Apel trata de rehabilitar, desde una inspiración heideggeriana, la obra de arte como

²⁸⁷ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, §40.

²⁸⁸ Cf. Heidegger, *op. cit.* p. 211. Cf. también del mismo autor, “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, Madrid: Alianza, 2003, pp. 75-92.

²⁸⁹ Cf. 1962a, p. 50. También: 1982g.

“acontecer de sentido”, el arte como posibilidad de revinculación con el mundo y de “exorcización” del mundo técnico.²⁹⁰) Pero su interés fundamental se orienta por una Hermenéutica filosófica que pueda mediar con la tradición histórica sin someter la reflexividad a la facticidad y que pueda responder a la amenaza de la “conformación técnica” del mundo.

Me parece que aquí, dentro de las ciencias del espíritu aparece el punto de partida de un proceder filosófico, que puede hacer justicia al cometido de una significación sustancial del mundo y de tener en cuenta al Dasein ante la abstracción y desvinculación existencial de las “cosas existentes” del mundo disponibles de manera meramente teórica.²⁹¹

5.2. La Hermenéutica de la situación histórica

Apel pone de manifiesto que *no* es la *validez universal* lo que debe perseguir una Hermenéutica de la situación histórica para sus respectivas interpretaciones. Lo que debe primar es *el fin práctico-existencial* de orientación en el mundo. Este fin práctico es iluminado mediante una adecuada “mediación” o “integración” de los momentos constitutivos del comprender. Por eso, es necesaria una adecuada concepción del “comprender”, es decir, una adecuada conceptualización filosófica de todos los componentes del llamado círculo hermenéutico. *Esta tarea propedéutica es la que le correspondería a la Antropología del conocimiento. Es el “círculo hermenéutico” el lugar donde debe “radicalizar” la Antropología del conocimiento para hacer posible una “hermenéutica de la situación histórica”*: es su “punto de partida”.

No en la pretensión de validez universal de la teoría moderna no-perspectivista, sino en la referencia originaria e existencial, contenida en las históricas ciencias del espíritu –y en alguna medida todas las ciencias del espíritu son alguna vez históricas–, de la comprensión del mundo “como algo” –es decir, en una “relación contextual de significatividad” – se debe radicalizar filosóficamente para una hermenéutica de la situación histórica.²⁹²

²⁹⁰ Cf. 1955c (1973a, I), pp. 75-100 y 1962a, pp. 55-57.

²⁹¹ 1962a, p. 53: «Hier nur scheint mir noch innerhalb der Geisteswissenschaften der Ansatzpunkt einer philosophischen Verfahrens sichtbar zu werden, das dem Auftrag anschaulicher Welt-“Deutung” und Daseins-“Besinnung” angesichts der Unanschaulichkeit und existenziellen Unverbindlichkeit der bloß theoretisch verfügbaren Welt-“Bestände” gerecht werden könnte.»

²⁹² 1962 a., p. 53: «Nicht der Allgemeingültigkeitsanspruch der modernen aperspektivischen “Theoria”, sondern der in den historischen Geisteswissenschaften –und im hermeneutischen

La “relación de significado” no es otra cosa que la “síntesis hermenéutica”, la constitución de algo “como algo” que acontece en el círculo hermenéutico y que Apel concibe gnoseo antropológicamente como un “medirse del hombre con el mundo”, como una mutua mediación (con predominancia reflexiva o no) entre tecnognomía y fisiognomía. Ahora la cuestión se centra en cómo parte de esta base una Hermenéutica de la situación existencialmente relevante. La Hermenéutica de la situación comienza donde fracasa el historicismo. Tratándose el problema de una “desorientación”, Apel examina la posibilidad de una orientación en la situación actual.

Los contenidos de sentido de documentos históricos (“hechos”) si bien son tematizados, comparados y sistematizados teóricamente por el historicismo de las ciencias hermenéuticas, no dejan de ser también *interpretados hermenéuticamente*. En un comprender hermenéutico significativo para el ser humano, estos contenidos de sentido aparecen como “fisiognomía” de la tradición. Esta “fisiognomía” tiene la peculiaridad de estar previamente estructurada simbólicamente.²⁹³ Como tales, encierran ya previamente una “imagen de mundo” y una relación de sus autores con un mundo, es decir: una forma de vida, un *medir-se histórico*. Tienen por ello pretensiones de sentido y validez. Aunque el historicismo también reconoce este supuesto, termina despotencializando sus pretensiones normativas y disuelve toda posible vinculación con la tradición. El comprender que busca potenciar la Hermenéutica de la situación histórica es un medir-se de la forma de vida actual del intérprete con la tradición, con el medir-se de las formas de vida pasadas.

Teil sind alle Geisteswissenschaften zunächst einmal historisch– erhalten gebliebene existenzielle Urbezug des Verstehens von Welt “als etwas”, d.h. in einem “Bedeutsamkeitszusammenhang” lässt sich philosophisch radikalieren zu einer Hermeneutik der geschichtlichen Situation.»

²⁹³ La peculiaridad de las ciencias humanas (hermenéuticas, ciencias sociales o ciencias crítico-reconstructivas) reside en que no se enfrentan propiamente con objetos sino con objetos “estructurados simbólicamente”, o que “contienen enunciados lingüísticos” con pretensiones de validez o acciones intencionales “con sentido”: por tanto, se pueden considerar en buena medida como textos “a interpretar”. Para un tratamiento pragmático-transcendental de este problema, cf. 1979e.

“Comprender” se muestra en última instancia como una comunicación de una existencia histórica con otra existencia histórica.²⁹⁴

En la Hermenéutica de la situación histórica los contenidos de sentido quedan “liberados” de su teorización, se pueden volver a “fusionar” (*zusammenwachsen*) con la representación predominantemente científica de mundo actual, para que así puedan revertir en la praxis existencial y material del presente. Lo decisivo es que los contenidos de sentido quedan como “fines en sí mismos”, a diferencia de la “interpretación heurística” de la física moderna o del “despojo” historicista que los reduce a “residuos”.²⁹⁵ Los resultados de una exégesis hermenéutica no son, por esto mismo, completamente ajenas ni “externas” a las preocupaciones concretas actuales del hombre. Toda interpretación del pasado histórico parte de unas preguntas e inquietudes actuales. *Toda interpretación hermenéutica es un medir-se del intérprete con su historia y no un “medir” de algo externo y neutral.*

El comprender de las ciencias del espíritu [no-historicista] se quedará siempre como un “medir-se” del hombre entero existente aquí y ahora “con” el mundo, o sea, con el histórico estar-en-el-mundo de los hombres, pueblos, culturas pasados; y nunca se convertirá en un puro “medir”, es decir, en un retrato del mundo desde criterios fijos, a la vez que constituidos y controlados: brevemente, nunca se convertirá en tecnognomía técnica. [... *El hombre*] debe usarse (y hasta ponerse en cierto grado en juego) en cierto modo como *instrumento de medida* en la realización del comprender histórico con toda su existencia privada y social, con todos sus deseos, esperanzas y temores respecto al futuro a responder prácticamente.²⁹⁶

²⁹⁴ 1962a, p. 31: «“Verstehen” erweist sich im letzten als Kommunikation von geschichtlicher Existenz zu geschichtlicher Existenz.»

²⁹⁵ 1962 a p. 47 : «Ciertamente las ciencias del espíritu se encuentran, en cuanto reducen o comparan sistemáticamente los contenidos significativos del mundo como hechos históricos, en permanente contraposición relativizadora a las fundaciones perspectivistas de las imágenes de mundo, a través de las cuales nuestro estar-en-el-mundo práctico consigue su orientación. Sin embargo, los contenidos significativos del mundo retienen, en la investigación de las ciencias del espíritu, su última meta: toda reducción y relativización de tales –completamente sin tener en cuenta su penosa averiguación hermenéutica– sirven al fin y al cabo al comprender de los contenidos de sentido mismos. El historicismo representa un desafío a la vida: los contenidos significativos de mundo de todas las épocas y pueblos, disponibles y correctos enunciados historiográficos y sistemáticos por medio de un tejido de relaciones abstracto [*unanschaulich*], se fusionan de nuevo a una imagen de mundo figurativa [*anschaulich*] por medio de una asimilación creativa.» Las cursivas y corchetes son míos

²⁹⁶ 1962a, pp. 52-53: «Das geisteswissenschaftliche Verstehen [Apel se refiere a su concepción hermenéutica, no al historicismo] wird also immer ein “Sich-Messen” des ganzen hier und jetzt existierenden Menschen “mit” der Welt bzw. mit dem geschichtlichen In-der-Welt-sein gewesener Menschen, Völker, Kulturen bleiben und wird niemals reinen “Messen”, d.h. zum

El correlato con el que se mide la interpretación hermenéutica no es sólo un pasado muerto y objetivable: es también un “medir-se” histórico y pretérito. La Hermenéutica de la situación invita a pensar en algo similar a la “fusión de horizontes” de Gadamer.²⁹⁷ La “fusión de horizontes”, o *integración*, como lo llama Apel, equivale a la mediación entre tradición y la forma de vida actual.

El historicismo representa un desafío a la vida: la imagen significativa de mundo de todas las épocas y pueblos, disponibles gracias a correctos enunciados historiográficos y sistemáticos a través de un tejido de relaciones teórico, *se fusionan de nuevo* en una imagen de mundo figurativa (*anschaulich*) a través de una asimilación creativa.²⁹⁸

El objetivo de la Hermenéutica de la situación es evitar la predominancia reflexiva del historicismo. *En la Hermenéutica de la situación*, a Apel le interesa mantener a raya las posibilidades objetivadoras de la reflexión: porque tal “medir-se” del hombre sería inviable si la relación interpretativa con el pasado fuera como una relación sujeto-objeto. Si las visiones de mundo históricas devienen objetos intramundanos, lo que habría sería un “medir” y no un “medir-se”, no sería posible “responder” a la propia imagen de mundo ni a la tradición,²⁹⁹ y por tanto, el diálogo histórico en vistas a una autointerpretación humana y a una autoconformación histórica sería imposible.³⁰⁰ En la consecución de este objetivo, es sacrificada la *validez universal* a la que aspira la universalidad de sentido de la reflexividad y de las ciencias en aras de una *validez actual* que se funde en la adecuada “integración” entre tradición y vida actual para la orientación del ser humano en el mundo.

Respecto a la concreta constitución de sentido, la posición excéntrica

Abbilden der Welt auf feststehende, selbst konstituierte und insofern kontrollierte Maßstäbe, kurz: zur technischen Technognomie werden. [...Der Mensch] muss sich im Vollzug des historischen Verstehens mit seiner ganzen privaten und gesellschaftlichen Existenz, mit allen seinen Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen hinsichtlich der praktisch zu beantwortenden Zukunft gleichsam als Meßinstrument verwenden (und bis zu einem gewissen Grade aufs Spiel setzen).» Los caracteres normales y los corchetes son míos.

²⁹⁷ Cf. Gadamer, H.-G., *op. cit.* Cf. también la recensión de Apel sobre la obra de Gadamer en 1963a.

²⁹⁸ 1962a, p. 47: «*Der Historismus stellt letztlich eine Herausforderung an das Leben dar: die durch ein unanschauliches Beziehungsgewebe von richtigen historischen und systematischen Sätzen verfügbar gemachten bedeutsamen Weltgehalte aller Zeiten und Völker durch schöpferische Verarbeitung wieder zu einem anschaulichen Weltbild zusammenwachsen zu lassen.*»

²⁹⁹ Cf. 1962a p. 54

³⁰⁰ 1959a (1973a, I), p. 126, n. 30.

de la ciencia teórica puede también ser superada por la *integración* [...] de la existencia histórica, que debe fundar en el futuro sus nuevos puntos de vista. El sentido del mundo “actualmente válida” – que postula la orientación ideal de nuestra responsabilidad de la situación– emerge desde una perspectiva [histórica].³⁰¹

La principal diferencia con la hermenéutica de Gadamer es la dimensión corporal-material que tiene el estar-en-el-mundo de la Antropología del conocimiento. Apel pretende para su Hermenéutica de la situación “dejar en libertad”, en su “incontrolabilidad creativa”, un momento de existencia corporal.

El rasgo hermenéutico fundamental del conocimiento hermenéutico filosófico implica que *esta hermenéutica debe dejar en libertad el momento de existencia corporal humana* –que toda teoría universalmente válida intenta llevar bajo control como tal – *de nuevo en su incontrolabilidad creativa.*³⁰²

Este “dejar en libertad” puede significar dos cosas: Primero, la reflexividad no puede ofrecer por sí misma una motivación existencial para las decisiones vitales. Segundo, que frente al distanciamiento teórico de la reflexividad, *Apel apuesta por una hermenéutica comprometida dogmáticamente con una forma institucionalizada de vida.*

³⁰¹ 1962 a, p. 5 4: «Hier zeigt sich in aller Klarheit, dass die für den Menschen konstitutive Exzentrik seines Bewusstseins nur formaliter jeden leibzentrischen Standpunkt a priori überholt hat; hinsichtlich der konkreten Sinnkonstitution kann auch die “exzentrische Position” theoretischer Wissenschaft als eine menschliche Position von der transzendierenden Integration (mit der Leibzentrik) der geschichtlichen Existenz, die sich in der Zukunft ihren neuen Standpunkt gründen muss, überholt werden. Die “jetzt-gültige” Weltdeutung –als ideale Orientierung unserer Situationsverantwortung postuliert– entspringt aus einer Perspektive, die für reduzierende Wissenschaft prinzipiell nicht verfügbar nicht ist, da ihr Standpunkt für das theoretische Bewusstsein noch gar nicht “vorhanden” ist. Freilich ist nicht jeder beliebige Zukunftsentwurf in concreto für die reduzierende Wissenschaft unerreichbar. Streng genommen ist er das nur dann, wenn alle hermeneutischen Ergebnisse der Geisteswissenschaften in ihm insofern berücksichtigt sind, als die ganze noch wirksame geschichtliche Überlieferung implizit in ihm mitbeantwortet ist; aber nur dann kann er ja auch als “geschichtliches Ereignis” im eminenten Sinn, nämlich als “geschichtegründend” bezeichnet werden.»

³⁰² 1962a, p. 52. Las cursivas son mías. «[...] der hermeneutische Grundzug der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis [de la hermenéutica de la situación] bringt es mit sich, dass diese –bei aller Gebundenheit an die Forderung theoretischer Allgemeingültigkeit– das Moment der leibhaften menschlichen Existenz, das jede allgemeingültige Theorie als solche unter Kontrolle zu bringen sucht, immer erneut in seine schöpferische Unkontrolliertheit freilassen muss.»

5.3. La “fascinación” por la historia del ser

La “fascinación” por la historia del ser en la filosofía temprana de Heidegger es algo remarcado en varias exégesis y estudios sobre la evolución de la filosofía de Apel.³⁰³ El problema que se planteará aquí es si esta fascinación es una versión *antropologizada* de la historia del ser.

Pero el problema gnoseológico-crítico de la verdad [de la apertura de sentido] lingüística, como en general de toda verdad dogmática [de la apertura de sentido], no está en el aspecto lógico o en el aspecto empírico corroborable por todo el mundo y en todo tiempo, sino en la dirección de la hermenéutica del “estar-en-el-mundo” y su comprensión histórica. *A ella [como hermenéutica de la situación] no le concierne deshacer “errores”, sino hacer conscientes los encubrimientos conformadores del destino que, con una necesidad esencial, van asociados a cada descubrimiento originario del mundo. Porque al hombre, su actuación corporal sobre la totalidad de lo existente [...] le fuerza siempre necesariamente a destacar un aspecto del ente y apartar en la oscuridad –y hasta “reprimir”– otros aspectos posibles.*³⁰⁴

La tarea de la Hermenéutica de la situación no sería la de “deshacer errores” si no la de “*hacer consciente* los encubrimientos” asociados a toda apertura corporal de sentido. Tal tarea es posible por mediación de la reflexión, a la que le compete “hacer conciencia” de las condiciones tecnognómicas de la constitución de sentido.

Esto tiene dos consecuencias: *primero*, la caracterización implícita de la reflexividad como instancia crítica aparece un tanto aguada, casi inexistente, pues está limitada a una “conciencia histórica-efectual” sin capacidad de reconstrucción crítica de la propia interpretación y de la tradición. El “tener que

³⁰³ Smilg, N., *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2000, Cap. 1; Siurana, J.C., “La evolución del pensamiento de K.-O. Apel frente al problema de la reflexión”, en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 100 -105; Sáez Rueda, L., *La reelustración filosófica de K.-O. Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Granada: Universidad de Granada, 1995.

³⁰⁴ 1959a (1973a, I), p. 130. Los corchetes y cursivas son míos. En este trabajo, Apel llama “verdad dogmática” a la “apertura lingüística de sentido” siguiendo la noción heideggeriana de verdad como “*alétheia*”. Sin embargo, será la crítica de Tugendhat a dicha noción de Heidegger lo que hará que Apel también enmiende esa identificación y conduzca, finalmente, a la distinción entre *validez* y *sentido*. Cf. 1959a, p. 131, nota 36. Cf. también 1999h.

dejar en libertad" (*freilassen müssen*) parece más bien una suspensión de la reflexión más que aquella "liber tad teórica" que la caracterizaba como suspensión de la interpretación dogmática de algo "como algo" hacia un nuevo significado.³⁰⁵ La exigencia de "dejar en libertad" termina convirtiéndose más bien en "dejar de reflexionar". Hasta aquí esto concuerda con la propia autopercepción de Apel sobre su propio camino intelectual ³⁰⁶ y con las exégesis sobre la filosofía de Apel: la fascinación por la historia del ser se debía a un déficit de reflexión, a un "olvido del *lógos*".

[La imagen sustancial del mundo] *jamás podrá aspirar a una validez universal de carácter teórico* para toda 'conciencia en general', incluso si llegase un día a ser norma para todos los hombres en la forma de un lenguaje universal. Su carácter es fundamentalmente dogmático y constituye en cierto modo el *lógos* del destino histórico. Y si la filosofía [como Hermenéutica de la situación] debe ocuparse de la administración racional de este *lógos*, no podrá hacerlo estableciendo las condiciones de su posibilidad y necesidad únicamente sobre la base de la forma de orden propia de la 'conciencia en general' cual conciencia teórica.³⁰⁷

La segunda consecuencia es que Apel establece una relación directa entre tecnognomía y acontecimiento destinal. Esto hace que la tecnognomía, como condiciones material-corporal de la constitución de sentido, parezca confundirse, y hasta *identificarse*, con el *Ereignis* en el pensamiento tardío de Heidegger: "desocultamiento" y a la vez "ocultamiento" del mundo de manera "incontrolable".³⁰⁸ Pero la pregunta es: *¿a quién le corresponde esa incontrolabilidad creativa?* A la "corporalidad", entendida como *pertenencia del ser humano a la historia, a la configuración biológica de la especie, a la tradición, a las formas institucionalizadas de vida*. Aquí vale la pena destacar que no se trata de la corporalidad que echan de menos Jesús Conill o Enrique Dussel.³⁰⁹ *La fascinación por la historia del ser se debe a una pertenencia*

³⁰⁵ Cf. capítulo III, apartado 4 sobre "El carácter teórico de la anticipación reflexiva", *supra*.

³⁰⁶ Cf. 1988d, 1994c y 1999h.

³⁰⁷ 1960a (1973a I), p. 189.

³⁰⁸ Cf. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: 2000; *íd.*, *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000; *íd.*, *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2001; *íd.*, *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 1999.

³⁰⁹ Éstos entienden la importancia de la corporalidad en los procesos hermenéutico-prácticos en su "exigencia de liberación": Cf. J. Conill, "Tras la hermenéutica trascendental", en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 51-55; *íd.*, "Hermenéutica antropológica de la razón experiencial", en Blanco, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez, L. (eds.), *Discurso y realidad*, op.

sin contrapeso a la facticidad, en este caso, *tecnognómico-corporal*. Apel reinterpreta la “historia del ser” como historia de la actividad humana, corporal pero incontrolable como una “segunda naturaleza”. La fascinación por la historia del ser parece, en efecto, una versión *antropologizada* del despejamiento epocal-destinal del ser como *Ereignis*.

[...] por consiguiente todas las indagaciones [gnoseo antropológicas] relativas a la verdad y no-verdad [de la tradición] hay que concebirlas como referidas al “advenimiento despejador-velador del ser” *en relación al hombre tecnognómicamente existente* y en la fase de la historia del ser en la que se da algo así como un mundo humano dotado de sentido.³¹⁰

La apertura histórica de *nuevos* sentidos vitales, nuevas necesidades y fines humanos, renovadores de la tradición, en el caso de la Hermenéutica de la situación, parece desaparecer. La historia como “historia de las interpretaciones” parece más bien acomodarse como historia “natural” de los compromisos fácticos de la praxis material, “incontrolables”, según Apel, para bien, de la que la “historia del lenguaje” y la tradición serían su reflejo.

Para terminar, es interesante volver a observar la semejanza que alcanza la Hermenéutica de la situación de Apel con el modelo hermenéutico de Gadamer. De hecho, Apel era consciente de lo que perseguía con su Hermenéutica de la situación: un modelo inspirado en el “espíritu de la época”,³¹¹ influenciado por Heidegger:

Muy pronto adquirió especial importancia para mí el elemento sugestivo-apelativo de nuestra época de estudiantes: lo que se llamó *filosofía de la existencia*. [...] La función de este elemento fue la de retardar e incluso despolitizar el pensamiento histórico y filosófico. *Consistió, para mí, y según creo para muchos de mi generación, en una cierta indiferencia testaruda ante los contenidos histórico-políticos del pasado inmediato [el nazismo]; al parecer no se trataba de “para qué” se había entrado en acción, sino “cómo” se había hecho, si era “auténtico” o “inauténtico”*. [...] Jean-Paul Sartre parecía confirmar este mensaje de la *ética situacional; y finalmente convergente con las consecuencias éticas del hermeneuticismo-historismo*.³¹²

cit., 1994, pp. 131-143. Cf. también los intercambios de Dussel y Apel en 2005a y también en Dussel, E., *Ética de la liberación*, Madrid: Trotta, 4º ed., 2002.

³¹⁰ 1959a (1973a I), p. 131.

³¹¹ Cf. Tietjens, H., “Studien in Bonn nach 1945. Versuch einer Skizze des Zeitgeistes”, en W. Kuhlmann/D. Böhlmer (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antwort auf K.-O. Apel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, 720-744.

³¹² 1988d, 74.

La lectura de *Verdad y método* le dio a Apel la señal de alarma de las últimas consecuencias de una hermenéutica de este tipo y a tomar una mayor distancia de sus presupuestos heideggerianos.

El libro de Gadamer *Wahrheit und Methode* fue para mí como una señal de la necesidad de una reorientación crítica del programa de una “hermenéutica filosófica” –reorientación (que la dimensión *transcendental-filosófico-universalista* y a la vez *normativa* de la *comprensión histórico-reconstructiva* y de la “razón práctica” que las determina) debía hacer valer de nuevo frente a Heidegger, Gadamer y también Wittgenstein.³¹³

Este alejamiento vino de la mano de la crítica de Tugendhat a la concepción heideggeriana de “verdad”³¹⁴, la creciente influencia del pragmatismo peirceano³¹⁵ y el “despertar” de la conciencia política de la mano de Habermas.³¹⁶ Este alejamiento desemboca en un nuevo intento, muy influenciado por Habermas, de otro modelo de “Hermenéutica de la situación”, esta vez más crítica: el de una *crítica de las ideologías*.³¹⁷

³¹³ 1988d, 78-79.

³¹⁴ Cf. Tugendhat, E., “Heideggers Idee von Wahrheit”, en O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1969 (conferencia de 1964). La influencia del trabajo de Tugendhat se nota principalmente en que Apel deja de referirse a la “apertura dogmática de sentido del mundo” como “verdad”, para preservar en este último término su sentido normativo.

³¹⁵ Cf. 1975d.

³¹⁶ 1962c es el artículo más temprano que atestigua ese “despertar” y un distanciamiento de la Hermenéutica de la situación, de inspiración heideggeriana. Cf. también: Habermas, J., *Teoría y praxis* (1963), Madrid: Tecnos, 1987; *íd.*, *Conocimiento e interés* (1968), Madrid: Taurus, 1989; *íd.*, *Ciencia y técnica como ideología* (1968), Madrid: Tecnos, 1999.

³¹⁷ Cf. Cap. 6, *infra*.

CAPÍTULO 6

LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

6.1. Diferencia entre la Hermenéutica de la situación histórica y la crítica de las ideologías

Aunque utilice diferentes términos (“crítica de las ideologías”,³¹⁸ “hermenéutica dialéctica”³¹⁹), ambos se refieren al mismo proyecto. Por “crítica de las ideologías” –aquí se prefiere al primero por ser el usado por Apel y el más conocido– debe entenderse primero como el intento de alcanzar un nuevo modelo hermenéutico para una orientación sustancial del ser humano en el mundo en una época histórica, fundado en la arquitectura de la Antropología del conocimiento.³²⁰

La crítica de las ideologías parte de la misma preocupación que la Hermenéutica de la situación: mediar adecuadamente reflexión y tradición.

No obstante, una de las tareas de la filosofía es, a mi parecer, el logro de una orientación en el mundo “válida para el presente” que, por una parte, haya sido mediada por los resultados materiales de las ciencias particulares y, por otra, deje traslucir los planteamientos fundamentales y las idealizaciones de las ciencias particulares en su unilateralidad abstracta. Así, los resultados de las ciencias del espíritu es claro que sólo esperan ser liberados por la filosofía de su cuasi-objetualidad abstracta e integrados dentro de una orientación en el mundo válida en el presente. Si tal cosa no ocurre, resulta inevitable la aporía existencial del historicismo relativista tal como la encontramos, p.e., representada en el hombre sin atributos de Musil.³²¹

³¹⁸ 1968c

³¹⁹ 1962c

³²⁰ Cf. 1968c. Esta pretensión, de hecho, está reflejada en el título: “Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías: proyecto de una teoría del conocimiento desde una perspectiva gnoseoantropológica” (en 1973a, II, 96-127). Las cursivas son mías.

³²¹ 1962c (1973a, II), p. 11. Cf. también Musil, Robert, *El hombre sin atributos*, Barcelona: Seix Barral, 2004.

Es decir, la crítica de las ideologías se sitúa frente a la misma “situación problemática” con el que la Hermenéutica de la situación se enfrentaba: la desvinculación entre reflexión y compromiso corporal, entre teoría y orientación sustancial y motivacional de la praxis. Si en la Hermenéutica de la situación, esta desvinculación venía presentada de la mano de las consecuencias del historicismo en las ciencias hermenéuticas, ahora dicha escisión viene presentada de la mano del desarrollo de la filosofía hegeliana.³²² Ésta se descompondría en un “vacío impensado entre Hegel y Marx”³²³ representados en dos de sus extremos históricos: el materialismo dialéctico ortodoxo (el “Diamat”) y el “criticismo dialéctico” (de S. Marck, R. Höningwald y Th. Litt). El primero –y el marxismo en general– subrayan su énfasis en el contenido sustancial de la historia, es decir, la orientación de la praxis en el mundo, pero al mismo tiempo suprime el otro “polo de la dialéctica”: «*la reflexión crítica de una “conciencia en general” universalmente válida que pueda imponer un posible distanciamiento y la posibilidad de interpretaciones de diverso tipo*».³²⁴ El criticismo dialéctico, por su lado, enfatizó la auto-reflexividad hegeliana y sus condiciones de validez absolutamente universales, pero a riesgo de caer en lo puramente formal y de no ser capaz de proporcionar una “imagen de mundo” con contenido concreto para motivar y orientar la acción. Ambas filosofías (el Diamat y el criticismo dialéctico) son los “extremos todavía influidos por Hegel” en los que se ha desarrollado “el desmoronamiento del sistema hegeliano”. Ambos extremos traducen, a su modo, la aporía historicista de renovación científica del estudio de la historia y de despotencialización de la tradición en su dimensión vinculante. La crítica de las ideologías buscaría intentar mediar de nuevo y efectivamente la reflexividad como distanciamiento teórico y las imágenes concretas de mundo motivacionalmente orientadoras de la praxis.

Sin embargo, aunque parte de una preocupación que podría considerarse la misma, *la Antropología del conocimiento se enfrenta a un contexto filosófico cambiado*. Este nuevo contexto puede apreciarse en tres influencias específicas:

³²² Cf. Klüver, J., “Transzendentalphilosophie versus Wissenschaftskritik. Rekonstruktion und Kritik der erkenntnisanthropologischen Aprioris”, en W.Kuhlmann/ D.Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, pp. 463-499.

³²³ Cf. 1962c.

³²⁴ 1962c (1973a, II), p. 11

1. La lectura del *opus magnum* de Gadamer ³²⁵ hizo que Apel se diera cuenta de la necesidad de algún tipo de contrapeso frente a la tradición o a la “historia del ser” heideggeriana, o, en su caso propio, a la “incontrolable creatividad” de la vida material. ³²⁶
2. La asunción de la crítica de Tugendhat ³²⁷ al concepto de “verdad” de Heidegger como *alétheia*, que llevó a Apel a diferenciar la problemática de la constitución del *sentido* y la problemática de las condiciones necesarias para la *validez* de la interpretación. ³²⁸
3. El “desper tar político” ³²⁹ que le produjo su encuentro con el movimiento estudiantil y la influencia que recibió de la “teoría crítica” en la versión de Marcuse ³³⁰ y de su amigo Habermas. ³³¹

Se puede marcar un periodo bastante exacto para esta orientación “crítico-ideológica”: lo que el propio Apel denomina como su “época de Kiel” (1962-1969). ³³² A lo largo de los años 60, este nuevo contexto filosófico llevó a Apel a formular gradualmente una “Hermenéutica trascendental” ³³³ –en un sentido universalista, lo que luego se llamaría “Pragmática trascendental del lenguaje”. Particularmente frente al caso de Gadamer, ³³⁴ p.e., Apel formularía una filosofía trascendental que asegurara la autonomía de la racionalidad y su capacidad para proponer instancias críticas a las que sujetar la tradición. ³³⁵

³²⁵ Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Ed. Sígueme, 10ª ed., 2003 (la obra se publicó en 1960). La primera manifestación crítica de Apel a la obra de Gadamer fue 1963 a (cf.).

³²⁶ Cf. Cap. 5, Apto. 5.3, *supra*.

³²⁷ Cf. E. Tugendhat, “Heideggers Idee von Wahrheit” (conferencia de 1964), en O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1969, y su trabajo de habilitación del mismo año: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: De Gruyter, 1967.

³²⁸ Cf. 1997e (2002i), pp. 140ss; y 1989b.

³²⁹ Cf. 1999h, pp. 17-18.

³³⁰ Cf. Marcuse, H., *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona: Ariel, 1984. Acerca de la relación del joven Marcuse con su maestro Heidegger, relacionado con los orígenes de la teoría crítica: Romero, J.M. (ed.), *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2010.

³³¹ Cf. Habermas, J., *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid: Tecnos, 4ª ed., 1999; *íd.*, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1989; *íd.*, *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos, 1987.

³³² 1999h.

³³³ 1973a.

³³⁴ Cf. especialmente “La herencia de H. G. Gadamer en K.-O. Apel: ¿Hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?”, en *Pensamiento*, 50/197 (1994), 253-266; y *íd.*, “Apel vs. Gadamer: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?”, en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 71-76.

³³⁵ Cf. 1997e, 2006 c. Cf. también Kuhlmann, W., *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Munich/Friburgo, K. Alber, 1985.

Sin embargo, como una respuesta más inmediata, este contexto llevó a Apel a reformar, por decirlo así, su *Antropología del conocimiento para proyectar un nuevo modelo de “hermenéutica de la situación”* “válida para el presente” – y no “válida universalmente”. Así, frente a la hermenéutica de Gadamer, esta reforma se tradujo a considerar el papel de la mediación corporal-material de la interpretación como una función no sólo constitutiva del sentido, sino también *distorsionante*, en beneficio de unos intereses de poder. El comprender, como modo de ser de *el Dasein*, estaría “comprometido corporalmente” no sólo a una forma de vida fáctica, a una praxis comportamental; sino también a una organización institucionalizada de la sociedad, de la repartición del trabajo, de la jerarquía de género, etc. Esta reforma coincide, de hecho, con la disputa entre la hermenéutica filosófica (de Gadamer) y la “crítica de las ideologías” de la Escuela de Frankfurt, Habermas y del propio Apel.³³⁶

Esta nueva concepción altera también la visión filosófica de la *historia* y del papel del filósofo, *qua* intérprete, frente a ella. Ya no se trata de “dejar en libertad la incontabilidad creativa” de la tradición y de la praxis material: se trata de *asumir reflexivamente “lo irracional” de la historia*. Sin duda, esto aleja a Apel decisivamente de la historia del ser heideggeriana (y de su “Hermenéutica de la situación”) y lo acerca más a la “dialéctica” ilustrada entre comunidad *real* e *ideal* de comunicación.³³⁷

³³⁶ Cf. 1997e (2002i), p.134. Cf. también el volumen de J. Habermas/D. Henrich/ N.Luhmann/J. Taubes (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, F.a.M: Suhrkamp, 1971; Romero, J.M., *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, Barcelona, Herder, 2010; J.Bengoia Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona: Herder, 1997. También cf. J.Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1989.

³³⁷ Cf. Nicolás, J.A., “Con Apel al borde de la Modernidad”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999) pp. 35-40; L. Sáez Rueda, *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*, Granada: Universidad de Granada, 1995, especialmente cap. 7; Pérez Tapias, J.A., “Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad: El postulado del progreso desde la ética discursiva y la antropología transcendental-dialéctica de K.-O. Apel”, en Blanco et al., *Discurso y realidad, op. cit.*, 1994, pp. 207-227.

6.2. La constitución dialéctica del sentido

En el Cap. 3 se desarrolló una noción de círculo hermenéutico “abierto” a la reconstrucción científica o poética del lenguaje, a la novedad de interpretaciones y significaciones. Esta apertura del círculo hermenéutico posibilita desarrollar una *Filosofía de la historia como “historia de las interpretaciones”*: la historia de la humanidad es la historia de su comprender el mundo y de sí mismo.

Sin embargo, el cambio de valoración de la mediación tecnognómica como una función distorsionante de sentido añade un nuevo matiz a esta concepción de la historia.

Esta nueva valoración parte de una pequeña pero significativa reforma en la transformación gnoseoantropológica del círculo hermenéutico: *los momentos que constituyen el sentido (tecnognomía, fisiognomía y reflexividad) no tienen por qué estar integrados de una manera coherente ni intencional para el intérprete.*

Esta valoración nace de una particular asimilación de la noción de “juego de lenguaje” del segundo Wittgenstein: ³³⁸ estos son *unidades concretas, cerradas monádicamente, aunque emparentadas, de uso lingüístico, praxis comportamental y apertura de mundo (o de situaciones) que funcionan como “formas de vida”, “costumbres” o “instituciones” sociales.*³³⁹ Los juegos lingüísticos funcionan como pequeñas unidades de acción que condicionan perspectivas precisas, ligadas a contextos prácticos, a la luz de las cuales los entes se constituyen significativamente “como algo”.³⁴⁰ En otras palabras, los juegos lingüísticos permiten *interpretar* entes y situaciones de acuerdo a las

³³⁸ Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica/UNAM, 3° ed., 2004. Para lo que sigue, cf. J. Conill, “Wittgenstein y Apel: ¿de la lógica a la antropología?”, *Pensamiento* 189 (1992), especialmente pp. 13 -14 y pp. 21ss. Este trabajo de J. Conill es especialmente importante porque analiza la concepción de Wittgenstein desde una perspectiva gnoseoantropológica. Otro estudio a destacar es Azero, J.J., “La concepción de la filosofía analítica por Apel: el significado y su validez”, en Blanco, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez, L. (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 115-130.

³³⁹ Cf. 1973a, I: 1967a, p. 252; 1968b, p. 307; 1966a, p. 342, y 1965a (1973a, II), p. 68.

³⁴⁰ Cf. *ibídem*. El contexto de los artículos donde Apel desarrolla esta noción está dedicado a una comparación con la hermenéutica de Heidegger.

reglas de empleo de las palabras y a un a “praxis comportamental” o “forma de vida”.³⁴¹

Todas las funciones [de constitución transcendental del sentido] que se atribuyen en el *Tractatus* a la “forma lógica” del lenguaje recaen en las *Investigaciones filosóficas* sobre la “regla” de cada juego lingüístico. Esta constituye la llamada “gramática profunda” del lenguaje, la cual contiene los criterios del sentido y el sinsentido a la vez que prescribe al mundo situacional correspondiente a cada juego lingüístico su estructura esencial *a priori*. La diferenciación y relativización de las funciones de la lógica del lenguaje, calificadas de transcendentales en el *Tractatus*, viene realizada por la inclusión de la praxis conductual humana (de las “formas de vida” sociales, “costumbres” o “instituciones”) en la concepción básica de los juegos lingüísticos.³⁴²

Sin embargo, no implica necesariamente que la “relación interna” entre los elementos comportamentales, sociales y lingüísticos sean en todo momento coherentes entre sí, sobretudo entre las conductas fácticas y el significado intencional.³⁴³ A Apel le interesa *remarcar la posible incoherencia de la constitución de sentido, sobretudo entre sus momentos de praxis comportamentales y autocomprensión humana.*

Podríamos aquí utilizar al Wittgenstein crítico del lenguaje y de la metafísica contra el teórico de los juegos lingüísticos que “todo” lo deja “como está” (el Wittgenstein al que sigue Winch) y señalar que la mayoría de los juegos lingüísticos [...] necesitan sin embargo, para ser realmente comprensibles, del complemento de una interpretación que vaya por detrás de las relaciones internas de los conceptos a la conducta de los jugadores no comprendida en ellos. Con otras palabras: podríamos interpretar el “juego lingüístico”, en contraste con la concepción de Winch, como una unidad *dialéctica* de uso del lenguaje, praxis vital y comprensión del mundo, es decir, *como una unidad que no excluye la contradicción entre sus momentos constitutivos.*³⁴⁴

³⁴¹ Así interpreta Apel las siguientes citas de las *Investigaciones* (cf. 1973a, II, p. 79, n. 89): “Lo que, aparentemente, *tiene* que existir, pertenece al lenguaje” (§50), “La *esencia* se expresa en la gramática” (§371), “Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática” (§373). También cf. 1972f (1973a, II), p. 333. Cf. Conill, J., *op. cit.* y Acero, J.J., *op. cit.*

³⁴² 1966a (1973a, I), pp. 344-345.

³⁴³ Cf. 1965a (1973a, II), pp. 68-90, esp. pp. 88.ss. Cf. también P. Winch, *La idea de la ciencia social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972. Cf. también J. Conill, *op. cit.*, pp. 25-31. J. Conill enfatiza la importancia de P. Winch para un pensamiento hermenéutico-experiencial. Para Apel, la versión de Wittgenstein presentada por Winch representa la oportunidad de diseñar un pensamiento hermenéutico *dialéctico*.

³⁴⁴ 1965a (1973a, II), p. 89.

La idea de la “contradicción ” entre la autocomprensión *ideológica* y la praxis material *real* introduce en la constitución de sentido una estructura “antitética” o “dialéctica”.³⁴⁵ Si se considera el círculo hermenéutico en su carácter de *diálogo* histórico, las preguntas por los momentos de ese diálogo ponen al descubierto el entramado pragmático-institucional de la interpretación: *quién* interpreta, *a quién* responde, *con qué propósito*, etc.

6.3. La prolongación de la historia natural en la historia humana

El “compromiso dogmático” con una “forma de vida institucional” adquiere el carácter de “*segunda naturaleza*”: la praxis institucional adquiere una cierta *objetividad* externa a la acción humana y la guía *coercitivamente*. Gana, al mismo tiempo, cierta apariencia de independencia y autonomía a los ojos de los individuos, adquiriendo un cariz de *obligatoriedad* respecto a las decisiones individuales.³⁴⁶

La pertenencia al ser, que se tradujo en la “incontrolabilidad creativa” de la vida material, se traduce ahora a un *sometimiento a las instituciones y formas de vida fácticas*.

El espíritu no irrumpe en el tiempo como tal, sino gracias a una mediación con la historia de la naturaleza, que se prolonga en la conducta social de los hombres. Dicho de otro modo, cuando Gadamer responsabiliza a la “productividad del tiempo” de que la idea rectora de la hermenéutica clásica –hacerse contemporáneo y, finalmente, identificarse con el autor de los textos que queremos comprender– siga siendo una ilusión, la responsable de esa “productividad” que dificulta la comprensión es la vaga influencia de lo *no intencionado* y de aquello de lo que todavía no cabe intención en las expresiones vitales humanas; el hecho, por tanto, de que *en la historia comprensible del espíritu se prolongue la historia de la naturaleza*, que todavía no es comprensible actualmente. [...] *Ni los hombres han “hecho” hasta ahora su historia político-social*, ni sus llamadas “convicciones espirituales” son expresión pura de sus “intenciones” espirituales. Todos los resultados de sus intenciones son, a la vez, *resultados de formas de vida fácticas*, que los hombres hasta ahora no pudieron abarcar en su autocomprensión.³⁴⁷

³⁴⁵ 1962c (1973a, II), p. 25.

³⁴⁶ Cf. 1962b (1973a, I), p. 191 y 1968c (1973a, II), p. 114.

³⁴⁷ 1968c (1973a, II), pp. 114-115. Las cursivas son mías.

Este evidente distanciamiento, mayor que antes, respecto al modelo hermenéutico de Heidegger y Gadamer, es especialmente notorio a partir de los trabajos 1962: “¿Puede haber una imagen científica de mundo?” (1962a), “La filosofía de las instituciones de Gehlen” (1962b) y sobre todo “Reflexión y praxis material” (1962c).

A partir de entonces se abre una concepción *dialéctica* de la historia humana, que refleja la *tensión* intrínseca de los momentos constitutivos del círculo hermenéutico: la reflexión distanciadora, objetivadora de la dimensión tecnognómica de la interpretación en todos sus aspectos.

La asunción de la concepción humanista del lenguaje, particularmente la proveniente de v. Humboldt, refleja esta tensión histórica.³⁴⁸ Las estructuras gramaticales y la imagen de mundo articulada en un lenguaje natural, que en un momento histórico parecen “fijas” y “determinadas”, son en realidad “obra” (*ergon*) de la “actividad” lingüística (*enérgeia*) a lo largo del tiempo. Y al mismo tiempo, la actividad interpretativa, constitutiva de sentido, está mediada por los sedimentos históricos del lenguaje. Esta mutua determinación histórica es una variante del dinamismo del círculo hermenéutico.³⁴⁹ La historia del lenguaje es, desde este punto de vista, la historia del *continuum* del diálogo “que según Hölderlin, somos”.³⁵⁰ El lenguaje es, por otra parte, el medio en el que se constituye el sentido, sino también el lugar de encuentro de la mediación institucional, el compromiso dogmático a una forma de vida y la reflexividad.³⁵¹

El lenguaje, como forma de vida históricamente configurada de una sociedad determinada, no es solo la ‘institución de las instituciones’ normativamente vinculante; en tanto que medio autorreflexivo para el acuerdo ilimitado e s, a la vez, la ‘metainstitución’ de todas las instituciones consolidadas dogmáticamente. Como metainstitución, es instancia crítica de todas las normas sociales no reflexionadas; en cuanto metainstitución de todas las instituciones, es ya siempre una instancia normativamente vinculante, que no abandona a los individuos en manos de la arbitrariedad de sus razonamientos

³⁴⁸ 1955 b, 195 9a, 195 9b, 1960a, 196 3c, 196 9a y 1972f. Cf. Di Cesare, D., *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona: Anthropos, 1999, Cap. XIII, pp. 90-98; Lafont, C, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993.

³⁴⁹ Cf. Smilg Vidal, N., *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2000.

³⁵⁰ 1966a (1973a I).

³⁵¹ 1962c (1973a II), pp. 22-23.

subjetivos, sino que, mientras mantengan la comunicación, les obliga a concordar intersubjetivamente en normas sociales.³⁵²

A esta concepción dialéctica del lenguaje, le corresponde un carácter reflexivo y crítico”.³⁵³ El lenguaje se convierte en la instancia crítica y fundadora de las demás instituciones sociales (incluido el propio lenguaje como *ergon*) y en el medio por el que organizar la praxis.

La subjetividad crítica del espíritu moderno liberada de las instituciones recae en cierto modo sobre la meta-institución del lenguaje.³⁵⁴

6.4. La “complementariedad metodológica” y el principio de la autodiagnosic corporal

La crítica de las ideologías nace como un intento de mediar reflexión y tradición ante el nuevo desafío que supone la sumisión a las instituciones y a las formas de vida fáctica, de una manera dogmática.

Creo que, a partir de estas reflexiones, surge la exigencia metodológica de mediar dialécticamente la “explicación” de las ciencias sociales con la “comprensión” de las tradiciones de sentido, propia de las ciencias histórico-hermenéuticas, *bajo un principio regulativo: “superar” los momentos irracionales de nuestra existencia histórica*. Las “explicaciones” de las ciencias sociales tendrían que fundamentarse (¡y publicarse!) de tal modo que no dieran poder a los que saben sobre los ignorantes, sino que provocaran a todos para transformar, mediante autorreflexión, los modos de conducta explicables causalmente en acciones comprensibles. Denominamos “crítica de las ideologías” al *terminus technicus* de esta mediación dialéctica entre “comprensión” y “explicación”. Como “psicoanálisis” de la historia humana social y como “psicoterapia” de las actuales crisis de la acción humana, constituye, a mi juicio, la única fundamentación lógica con sentido y la única justificación moral de las ciencias objetivo-explicativas del hombre.³⁵⁵

La mediación material coercitiva de la constitución del sentido obliga a una auto-comprensión filosófica del hombre a tener que distanciarse

³⁵² 1970a (1973a II), 199-200.

³⁵³ Cf. 1969a y 1972f (1973a, II), pp. 297-341 y pp. 315-340 respectivamente.

³⁵⁴ 1962b (1973a, I), p. 210.

³⁵⁵ 1968c (1973a II) 119-120.

teóricamente de las condiciones materiales que provocan esa distorsión. Pero a diferencia de la Hermenéutica de la situación histórica, el distanciamiento reflexivo se presenta como una “interrupción” teórica del compromiso dogmático (en términos gadamerianos: de la pertenencia vinculante a la tradición y a la historia) para “abrir” nuevas posibilidades interpretativas de algo “como algo”. En la hermenéutica que Apel pretende proponer ahora, la reflexión se debe distanciar no sólo de los límites fácticos de un horizonte de sentido sino también de las *coerciones* de una praxis institucional. La reflexión se orienta no sólo a “desdogmatizar” (*entdogmatisieren*) sino a *desenmascarar* (*entlarven*) esta coerción.

Si los resultados de las ciencias hermenéuticas tienen que ser integrados racionalmente en un todo y si esta integración no debe quedar en manos del arte o de la auto-comprensión existencial, entonces, sólo la filosofía –y ciertamente, la *filosofía de la historia*– puede asumir esta tarea. Pero la filosofía de la historia no sólo se apoya en las ciencias histórico-hermenéuticas de espíritu para resolver este problema; ha de recurrir también a otro amplio grupo de ciencias y a un modo metódico de considerar los problemas, que no puede reducirse a los planteamientos científico y hermenéutico.³⁵⁶

Apel presenta esta posibilidad como una complementación entre “explicación” y “comprensión”:³⁵⁷ se “objetiva” científicamente las propias mediaciones tecnocrónicas de la interpretación y de la auto-comprensión humana para asumirlas reflexivamente y superar sus momentos coercitivos.

Usualmente, Apel presenta esta “complementación” como un problema *metodológico*.³⁵⁸ La complementación metodológica sería posible porque explicación y comprensión *residen potencialmente en la estructura del círculo hermenéutico*.³⁵⁹

³⁵⁶ 1968c (1973a, II), p. 113. Las cursivas son mías.

³⁵⁷ 1968c (1973a II), 1979e, y Smilg Vidal, N., *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2000; Sáez Rueda, L., *La reelustración filosófica de K.-O. Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Granada: Universidad de Granada, 1995; Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos, 1988 (cap. XII); Klüver, J., “Transzendentalphilosophie versus Wissenschaftskritik. Rekonstruktion und Kritik des erkenntnisanthropologischen Aprioris”, en W.Kuhlmann/D.Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, pp. 463-499.

³⁵⁸ Cf. 1968c (1973a, II) y la “Introducción”, 1973a, I, pp. 49-63. Cf. Smilg, N., *op. cit.*

³⁵⁹ Una interpretación –que nosotros creemos *muy acertada*– es la presentación que hace Norberto Smilg de la crítica de la ideologías desde la “hermenéutica trascendental”, más precisamente: desde el *círculo hermenéutico* que permite complementar “explicación” y “comprensión”. Porque antes de recurrir sin más a los “intereses cognoscitivos” en abstracto,

La explicación objetiva de hechos y el acuerdo intersubjetivo acerca de lo que debe explicarse son más bien funciones “complementarias” del conocimiento. Se excluyen y se suponen mutuamente. Nadie puede sólo “comprender” sin presuponer al mismo tiempo un saber del objeto en el sentido de una “explicación” potencial. Mas, por otra parte, ningún científico puede “explicar” nada sin ser al mismo tiempo partícipe –como hermenéutica potencial– de un acuerdo intersubjetivo.³⁶⁰

La diferenciación en el seno del círculo hermenéutico está determinada no sólo por la predominancia de un *a priori* corporal o de un *a priori* reflexivo, sino también por los intereses cognoscitivos que sintetizan una determinada orientación gnoseoantropológica. Como posibilidades del círculo hermenéutico transformado gnoseoantropológicamente, tanto la comprensión como la explicación parten “ya siempre” de las preocupaciones vitales del intérprete: en el ámbito de *una y la misma* constitución corporal del sentido.

Apel hereda la teoría de los “intereses cognoscitivos” principalmente de Habermas y de la tradición de la antropología filosófica alemana.³⁶¹ Los intereses cognoscitivos no son “preferencias subjetivas” estudiadas como tema de la psicología empírica. Más bien, los intereses cognoscitivos *sintetizan las fundamentales preocupaciones y orientaciones de la actividad comprensiva como actividad corporal.*³⁶²

Apel entiende que la constitución de sentido está mediada tecnognómicamente por estos intereses cognoscitivos. Así, el interés de dominación técnico-instrumental de la naturaleza orienta el ámbito del *trabajo* y la “explicación” propia de las ciencias naturales. El interés cognoscitivo del

hace falta pensar su “actualización” en el círculo interpretativo de la constitución de algo “como objeto” en una ciencia determinada. Cf. N. Smilg, *op. cit.*, pp. 38-47.

³⁶⁰ 1965a (1973a, II), p. 51.

³⁶¹ Cf. 1965a y 1968c (1973a, II). Respeto a Habermas: cf. “Conocimiento e interés”, en *Íd., Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid: Tecnos, 4ª ed., 1999, pp. 159-181, y *Íd., Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1989. Sobre la tradición antropológica alemana, cf.: Beorlegui, C., *Antropología filosófica: nosotros urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1999; Klüver, J., “Transzendentalphilosophie versus Wissenschaftskritik. Rekonstruktion und Kritik der erkenntnisanthropologischen Aprioris”, en W. Kuhlmann/D. Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, pp. 463-499; Niq uet, M., “Die Identitäten des Menschen. Von der klassischen philosophischen Anthropologie zur Diskursanthropologie”, en Apel, 2002f, pp. 95-285; Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona: Alba, 2000; *Íd., Sociología del saber*, Buenos Aires: El Cí d, 2004; Ple sner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: Walter De Gruyter, 1965; Gehlen, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1987.

³⁶² 1968c (1973a, II), p. 95.

acuerdo –con la tradición o con los demás– orienta la vida práctica, la relación del ser humano con los demás o con su propia tradición. Esto da origen a las ciencias hermenéuticas como ciencias hermenéuticas.

*Los intereses cognoscitivos están referidos al a priori corporal, no al a priori reflexivo.*³⁶³ Son constitutivos del “sentido” pero *no fundamentan la “validez” del proceso interpretativo.* La cuestión de la validez del discurso lo encontrará, *sólo en la pragmática trascendental*, un planteamiento y una respuesta explícitas.³⁶⁴ *La autodiagnosis*, es decir, la auto-transparencia del intérprete con sus propios procesos interpretativos, de asunción y superación reflexiva de las diversas mediaciones materiales de su comprender, *orientaría el modelo hermenéutico de la crítica de las ideologías.*³⁶⁵

El *a priori* corporal no puede “transparentarse” por sí mismo. Necesita de la mediación del *a priori* reflexivo. El *a priori* corporal tan sólo proporciona la idea regulativa de un “medir-se” *transparente* del intérprete con el mundo y consigo mismo, pero no puede “distanciarse” por sí mismo de las mediaciones institucionales que se lo impiden. Esto compete a la reflexividad. El *a priori* corporal tan sólo le proporciona una orientación por la cual la reflexividad se determina. La crítica de las ideologías sigue siendo una “hermenéutica histórica” cuyo interés sigue siendo el de una orientación sustancial en el mundo.³⁶⁶

Aquí lo gnoseoantropológicamente relevante es que presenta la complementación metodológica explicación-comprensión desde la unidad del a priori corporal:

³⁶³ Esta cuestión es, como se ha planteado en la Introducción de la presente tesis, propia de la Pragmática trascendental. Cf. la nota 7a de 1968c (1973a, II), p. 95. La especificidad *corporal* de los intereses cognoscitivos fue un motivo de crítica de Apel a Habermas (1970b (1973a II) 121-145). A diferencia de Habermas, Apel delimita los intereses cognoscitivos a una función constitutiva de *sentido*, pero no de *validez*: esta es una función de una reflexión capaz de fundamentarse a sí misma. Cf. *ibid.*

³⁶⁴ Cf. la nota 7a de 1968c (1973a, II), p. 95. Es una nota añadida para la publicación de la *Transformación de la filosofía*, como muestra la referencia a la satisfacción de las condiciones de “validez” intersubjetiva del discurso en el marco de la lógica normativa de Peirce –en el marco de una pragmática trascendental. Tal como dice la nota, la antropología del conocimiento se ocupa de las condiciones de posibilidad de la constitución del *sentido*. Otra diferenciación dentro de la pragmática trascendental se puede encontrar en la teoría de los tipos de racionalidad (1979a), donde diferencia una racionalidad técnico-instrumental de una propiamente “científico-explicativa”, orientada a satisfacer las condiciones de validez del discurso.

³⁶⁵ Cf. 1968c (1973a II).

³⁶⁶ Cf. 1962c (1973a, II), p. 16.

*[El] interés cognoscitivo rector [de la crítica de las ideologías] corresponde al a priori corporal de una autodiagnosic psicósomática y de una autoterapia de la humanidad. El principio regulativo de este compromiso cognoscitivo no consistiría, por ejemplo, en la liberación del espíritu con respecto al cuerpo, o en la “superación” cognitiva de lo material en la Idea absoluta, sino en la expresión pura de lo espiritual en lo corporal, en la “humanización de la naturaleza” y en la “naturalización del hombre”.*³⁶⁷

6.5. Implicaciones de la autodiagnosic corporal en la Pragmática trascendental del lenguaje

La raíz corporal de la crítica de las ideologías podría corresponderse con lo que algunos estudiosos exigen de la Pragmática trascendental y de la Ética del discurso, en particular.

Así, por ejemplo, Jesús Conill observa de que cuando la ética discursiva habla de “igualdad de derechos de los afectados” y de “corresponsabilidad solidaria” *«es patente aquí que la razón no funciona meramente en sentido formal, sino que su fuerza postuladora y regulativa cuenta ya con ciertos contenidos. Y estos contenidos, ínsitos en las pretensiones de validez, sólo son comprensibles en conexión con categorías del “acontecer”, propias del mundo histórico de la experiencia.»*³⁶⁸ De hecho, Jesús Conill proyecta un programa de radicalización de la Antropología del conocimiento como “antropología hermenéutica de la experiencia” para poder sustentar –de modo análogo a como estaba destinada la t área propedéutica de la Antropología del conocimiento– una “razón experiencial”.³⁶⁹

Cabe decir que la Antropología del conocimiento se planteó como la búsqueda de una racionalidad situada históricamente en la forma de, primero, una “Hermenéutica de la situación histórica” y, luego, en la forma de una

³⁶⁷ 1968c (1973a, II), pp. 119-120. Los caracteres normales son míos.

³⁶⁸ J. Conill, “Tras la hermenéutica trascendental”, en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), p. 53.

³⁶⁹ Para una asunción crítica de la antropología del conocimiento, es decir un pensar “con Apel más allá de Apel”, desde esta perspectiva, cf. J. Conill, “Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿De la lógica a la antropología?”, en *Pensamiento* 48/189 (1992), 3-31; *Íd.*, “Zu einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenen Vernunft”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47/3 (1993) 422-433; *Íd.*, “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial”, en D. Blanco/J.A. Pérez Tapias/L. Sáez Rueda, *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 131-143; *Íd.*, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991, además del artículo citado en la nota anterior.

“crítica de las ideologías”. La idea de autodiagnos is, específicamente, sugiere una “exigencia corporal” de orientar el esfuerzo reflexivo hacia la propia emancipación de la praxis material.

Lo atractivo de la idea de autodiagnos is es que encierra no sólo una exigencia de auto-transparencia hermenéutica: *parece implicar directamente también una emancipación práctica y material*. Esto se expresa cuando Apel explica la noción de auto-diagnos is como “humanización de la naturaleza y naturalización del hombre”.³⁷⁰ Por otra parte, la eventual auto-transparencia del proceso hermenéutico para el propio intérprete implica la superación efectiva de sus coerciones institucionales y dogmáticas: y por tanto, el ideal regulativo de una liberación humana.

Este corolario práctico también podría corresponderse con la exigencia de “liberación corporal” que Dussel espera de la Ética del discurso.³⁷¹ Las exigencias de Dussel se enmarcan en un estudio sistemático de la “Introducción” a la *Transformación de la filosofía* y parecen tener el interesante propósito de recordarle a Apel sus raíces gnoseológicas o las consecuencias prácticas de la corporalidad como momento hermenéutico fundamental.

³⁷⁰ 1968c (1973a II) 120.

³⁷¹ Dussel expresa muy clara y duramente esta idea: «La comunidad futura puede no ser ni la “real” actual ni la “ideal” transcendental; pero además no se trata sólo de una “comunidad de espíritus”, sino fundamentalmente de “cuerpos” —de manera que las exigencias éticas tienen exigencias económico-políticas.» (E. Dussel, “La ‘Introducción’ de la *Transformación de la filosofía* de Apel”, *op. cit.*, p. 102). Más adelante dice: «Es la “corporalidad” de la subjetividad racional humana la que puede tener “hambre” de objetos material-culturales.» (p. 108; esta cita tiene la virtud de aludir a la “constitución corporal del sentido”). «La comunidad de comunicación, libre de dominación, evidentemente debe ser igualmente libre de hambre.» (p. 111, n. 88). Para otras referencias de Dussel a Apel, cf. *Ética de la liberación*, Madrid: Trotta, 4ª ed., 2002 y los artículos intercambiados con Apel en 2005a.

CONCLUSIONES

CONTINUIDAD Y RUPTURA DEL PROYECTO GNOSEOANTROPOLÓGICO

1. La Antropología del conocimiento como programa filosófico

La Antropología del conocimiento debe considerarse tanto un periodo en la evolución del pensamiento de Apel como un programa con objetivos filosóficos propios y desarrollados, en relación sistemática con otros proyectos filosóficos en gestación.

A) La Antropología del conocimiento como periodo

Como etapa, la Antropología del conocimiento representa la filosofía de “juventud” de Apel, previo a su “madurez” representada en la Pragmática trascendental del lenguaje. La sucesión de la Antropología del conocimiento y la Pragmática trascendental no debe considerarse una yuxtaposición precisa, sino como un solapamiento gradual, con una apreciable inflexión a comienzos de los 60 y consumada a finales de la misma década.

La Antropología del conocimiento acusa influencias y reacciones frente a un contexto filosófico cambiante. Recoge, para empezar, el hálito del giro a la facticidad del pensamiento de Heidegger. La Antropología del conocimiento pretende profundizar el giro de la facticidad de la hermenéutica filosófica en una dirección antropológica. Sus influencias inmediatas son el pensamiento de Heidegger, tanto su obra temprana (*Ser y tiempo*) como su pensamiento relativo a la “historia del ser” y al “claro del ser” como *Ereignis*; así como la tradición de la antropología filosófica alemana (M. Scheler, H. Plessner, A. Gehlen) de la mano de su maestro Erich Rothacker.

Los sesenta marcan el pensamiento de Apel desde tres frentes: (1º) El descubrimiento de la hermenéutica de Gadamer a través de su obra *Verdad y método* (1960), que desarrolla en sus últimas consecuencias un camino

filosófico en el que Apel estaba encaminado plenamente, (2º) la crítica de Tugendhat a la concepción heideggeriana de verdad como “*alétheia*”; a lo que podría añadirse la profundización de sus estudios sobre Peirce y de la filosofía analítica anglosajona, y (3º) el despertar político estudiantil y la teoría crítica frankfurtiana en la versión de Habermas.

Apel reaccionaría a estas tres influencias en las siguientes direcciones: (1º) toma de conciencia críticamente respecto a una tendencia filosófica que sacrifica la instancia racional a favor de la pertenencia a la facticidad, (2º) plantea la distinción entre sentido y validez dentro del paradigma, considerado más adecuado, del giro lingüístico, y (3º) orienta su filosofía hacia una mayor orientación crítica y una mayor cuota de politización.

Tal vez más importante, esta constelación de influencias y reacciones se decantaron decisivamente *en el paso desde un marco antropológico a la asunción plena del giro hermenéutico-lingüístico de la filosofía.*

B) La Antropología del conocimiento como programa filosófico

Como programa filosófico específico, la Antropología del conocimiento pretende reconstruir la hermenéutica filosófica proveniente de Heidegger. A partir de allí, busca fundamentar una Hermenéutica de la situación que permita pensar rigurosamente la orientación sustancial del ser humano en el mundo.

La Antropología del conocimiento no parte del giro *lingüístico*: no considera el lenguaje el lugar emisor donde plantear específicamente los problemas filosóficos. Su marco es antropológico: ahonda las categorías de la hermenéutica para reconstruirlas o re-fundarlas en una estructura apriorica humana.

Este marco determina la relación de la Antropología del conocimiento con los demás proyectos filosóficos esbozados por Apel. Sin embargo, esta relación sistemática también cambia con la época o periodo dentro de la evolución del pensamiento de Apel. Así, en su primera etapa, la Hermenéutica trascendental convive con la Antropología del conocimiento, de tal modo que la noción central de la primera (la concepción hermenéutica del lenguaje con un acento marcado en la dimensión histórico-fáctica) se piensa desde categorías

gnoseoantropológicas. Puede decirse que en esa primera etapa, la concepción hermenéutica del lenguaje forma parte sistemática del programa mayor de la Antropología del conocimiento.

En el periodo de madurez, sin embargo, el proyecto predominante de Apel es la Pragmática trascendental, que asume plenamente el giro lingüístico de la filosofía y la defensa de una fundamentación reflexiva última de la filosofía. La concepción del lenguaje deja de ser acusadamente histórico-fáctica para pasar a tener una dimensión trascendental (universal y necesaria). La Antropología se contempla aquí como una filosofía complementaria, de la cual no se puede esperar una reflexión filosófica sobre las condiciones de validez.

2. El círculo hermenéutico como “medir-se”

El punto de partida de la Antropología del conocimiento es la constitución de sentido llevada a cabo en el círculo hermenéutico. La Antropología del conocimiento toma la concepción de círculo hermenéutico desarrollada por Heidegger en *Ser y tiempo* y radicaliza su estructura en una dirección antropológica. Esta radicalización destaca al *sujeto* de la interpretación y añade una dimensión corporal-material al giro a la facticidad.

La constitución de sentido es la apertura significativa del mundo, en el que los entes adquieren un sentido para el ser humano. La constitución de sentido acontece como una actividad humana, interpretativa y lingüística. Las cosas cobran una significatividad para un ser humano con preocupaciones e intereses concretos, una situación histórica precisa y un proyecto de futuro.

Para Heidegger, el comprender es el modo de ser propio del ser humano y caracteriza el “estar-en-el-mundo” del Dasein. Apel traduce el comprender hermenéutico en la noción de “medir-se del ser humano con el mundo”. El “medir-se” no es un comprender de algo “externo” al ser humano: implica al ser humano en su situación histórica así como su proyección a futuro y su propia autocomprensión como agente histórico. En el comprender, el ser humano se comprende a sí mismo, “se mide” a sí mismo y en ello “le va” su existencia: en el comprender el ser humano “mide consigo mismo” su tradición, su autocomprensión histórica, sus necesidades esenciales y sus fines vitales.

En este sentido, la Hermenéutica de la situación es una hermenéutica de orientación “existencialista”. El “medir-se” es también el término central de esta Hermenéutica de la situación. La noción de “medir-se” señala el camino metodológico de mediación entre tradición y praxis histórica adecuada para una efectiva orientación del ser humano en el mundo. Pero “medir-se” es también el término que mejor expresa la constitución de sentido del mundo y de los entes en el nivel fundamental de la experiencia del mundo.

La Antropología del conocimiento tiene la pretensión de fundamentar una Hermenéutica de la situación a partir del concepto de “medir-se”. El “medir-se” es, pues, el resultado final de la transformación gnoseoantropológica del círculo hermenéutico.

La Antropología del conocimiento reconstruye, desde categorías propias, el círculo hermenéutico: como un *círculo entre tecnognomía y fisiognomía mediados reflexivamente*. Se distinguen, por tanto, tres momentos: la corporalidad (“tecnognomía”), el mundo abierto (“fisiognomía”) y la reflexividad. La conjunción de ambos en el dinamismo hermenéutico *constituye el sentido*, da como resultado la *significatividad* de los entes para el ser humano en una dinámica abierta históricamente. El “círculo tecnognomía-fisiognomía mediado reflexivamente” debe verse como una unidad indisoluble: la distinción de sus momentos es tan sólo analítica y expositiva.

3. La tecnognomía

La tecnognomía alude a la referencia *corporal, material e histórica* de la constitución de sentido. Es por ello el aspecto más atractivo de la Antropología del conocimiento, pues marca la distancia más significativa con la hermenéutica de Heidegger, posibilitando un modelo de hermenéutica crítica y alternativa a la de Gadamer e incluso proporcionando un punto de apoyo a numerosas exégesis críticas con la Pragmática trascendental y la Ética del discurso.

Es, sin embargo, un concepto que invita a confusión, principalmente, con su par: el *a priori corporal*. Por *a priori corporal* o “*corporalidad*” se entiende la pura condición humana de “ser cuerpo”, es decir, un estar referido y ligado al

mundo corporalmente. Es lo que expresa, de otra forma, el término “intervención corporal en el mundo”.

La tecnognomía, en cambio, hace referencia a una *determinada, particular y compleja configuración de todos los momentos corporal-materiales* de la constitución de sentido: la peculiar constitución biológica del aparato perceptivo de la especie humana, los instrumentos tecnológicos de una época histórica, la imagen de mundo heredada históricamente, la organización social de la actividad humana, etc. La tecnognomía determina y regula ópticamente la condición apriórico-corporal humana, su facticidad, su pertenencia a la historia, su ligadura a la institucionalidad y jerarquías sociales (su “dogmatismo”). En tal sentido, la tecnognomía es la determinación concreta del *a priori* corporal. La relación entre tecnognomía y *a priori* corporal es análogo a la relación que guardan en *Ser y tiempo* una determinación óptico-existencial y una estructura ontológico-existencial.

La tecnognomía posibilita y delimita al mismo tiempo la *perspectiva* desde la cual el mundo “se abre” o se presenta al ser humano. Representa el correlato “subjetivo” de la interpretación. Apel destaca especialmente dos variantes de configuración tecnognómica: la institucional y la lingüística. Ambas tienen consecuencias sistemáticas y evolutivas de largo alcance.

La mediación institucional codifica la actividad humana bajo una serie de reglas externas y objetivadas de origen social y condiciona la interpretación comprometiéndola a una forma de vida y praxis social histórica. Este “compromiso” institucional puede ser tan predominante en el círculo hermenéutico que marque la interpretación *dogmáticamente*, en el sentido de reforzar e hipostatizar la imagen de mundo que se desprende de una organización jerárquica social sin cuestionar su “verdad”. También refuerza la autenticidad percibida en los “fines y necesidades” humanas, hipostatizándolas como “esenciales”, ocultando su intrínseco carácter histórico-contingente. El peligro del dogmatismo es la sumisión acrítica a los intereses de poder que jalonan toda organización social. Si bien en Apel, y ya en sus trabajos más tempranos, era consciente de tal peligro; se percatará mejor de ello a lo largo de los 60 bajo la influencia de Habermas, del despertar político estudiantil europeo y de la lectura –atenta de las últimas consecuencias desarrolladas– de *Verdad y método* de Gadamer.

La tecnognomía lingüística ocupa un lugar relevante en la Antropología del conocimiento. En general, abarca todo el condicionamiento histórico y social reflejados en el lenguaje en su contenido semántico y en su estructura sintáctico-gramatical particulares (como “imagen de mundo” encerrada en el lenguaje). El lenguaje visto desde esta perspectiva es el resultado histórico de siglos de interpretación y conocimiento; a su vez de ser condición de posibilidad de nuevas interpretaciones y conocimientos.

Pero la Antropología del conocimiento destaca en especial el aspecto de *articulación discursiva* de la actividad hermenéutica. Esta articulación se remite a la condición apriórico-corporal humana, posiblemente a su condición biológica de especie humana y de su aparato fonético. Determina aquello que Gadamer llama “finitud” del *verbum interius*, en el sentido de un “ir y venir de una cosa a otra” en un orden en el tiempo. Esta articulación, concretada en una estructura sintáctico-gramatical históricamente determinada, delimita una *perspectiva* que posibilita una significación de los entes y obtura otras posibles.

Este “orden del discurso” no es un conjunto de leyes naturales de las cuales los juicios sean ejemplos, ni tampoco una serie de reglas cuya aplicación sea rígida y excluyente. Esta tecnognomía es plástica y admite reconstrucciones, ampliaciones y un alto grado de creatividad poética: de ahí la capacidad del lenguaje de ampliar nuevas interpretaciones y conocimientos del mundo.

4. La fisiognomía

Si la tecnognomía es el correlato “subjetivo” de la constitución de sentido, la *fisiognomía* es el correlato “objetivo”. La fisiognomía consiste en el aspecto que toman las cosas “desde sí mismas”.

También el concepto de fisiognomía no deja de tener una exégesis problemática en la obra de Apel. Para empezar, el carácter de ese “desde sí mismas” no está lo suficientemente aclarado. No corresponde con el *nóumeno* kantiano. No es previo ni exterior a la interpretación. Sólo aparece como correlato dentro de una determinada perspectiva mediada tecnognómicamente. Se puede confundir fácilmente con el sentido constituido lingüísticamente, con

el “como algo” significativo, con la imagen lingüística de mundo encerrada en un lenguaje natural.

Sin embargo, el “desde sí mismas” marca una diferencia respecto al sentido constituido en la interpretación. Marca una diferencia entre las cosas y la significatividad de los entes. Antes de referirse al “como algo” de las cosas parece señalar a las cosas mismas. Implica que el círculo hermenéutico debe suponer necesariamente un mundo de cosas que no se agotan en la interpretación, donde su significatividad se despliega históricamente sin consumarse jamás. Implica que las cosas pueden determinar la interpretación, corregir y ampliar el horizonte de sentido y la perspectiva subjetiva del intérprete. El concepto de fisiognomía recoge, en última instancia, “las cosas mismas” de las que se hace eco la fenomenología hermenéutica dándoles una mayor explicitación.

La fisiognomía *socava la preeminencia ontológico-transcendental del lenguaje y refuerza la autonomía de los entes particulares*. La fisiognomía indica la capacidad humana de enfrentamiento y referencia a lo particular; subraya la importancia hermenéutica del orden óntico-fáctico de las cosas respecto a la apertura ontológica del lenguaje. La fisiognomía permite reorganizar el aparato lingüístico-conceptual y posibilitar una nueva experiencia del mundo a partir del “poder de lo factual”.

La fisiognomía pervive, con peculiar relevancia, en la Pragmática trascendental como teoría de la *evidencia fenoménica*, criterio empírico para una “teoría de la verdad como consenso último”, incorporada al conocimiento como “lo real deícticamente identificable”.

5. La reflexividad

La reflexividad media entre tecnognomía y fisiognomía para distanciarse de las ataduras fáctico-corporales de la interpretación y para abrir el proceso hermenéutico a una nueva experiencia fisiognómica del mundo a la par que a una reelaboración de la preestructura hermenéutica del lenguaje natural (llevándolo a su reelaboración o ampliación).

La reflexividad opera en el círculo hermenéutico haciendo una asunción de los momentos tecnognómicos de la interpretación. Esta asunción reflexiva

se lleva a cabo mediante una “objetivación teórica” de dicha mediación corporal. La corporalidad humana pasa así de ser una condición de posibilidad *presupuesta* en toda objetivación a ser *objeto* a disposición instrumental de la reflexión teórica. Así, frente a la mediación institucional, mediante la crítica del compromiso que una imagen de mundo guarda con la praxis social y sus jerarquías. Frente a la percepción “pasiva” de la naturaleza mediante el control experimental de las variables en el laboratorio mediante instrumentos tecnológicos. Respecto a la visión de mundo heredada históricamente, mediante la reconstrucción de la estructura sintáctico-semántica del lenguaje natural, hiperestilizándolo en el lenguaje especializado de las ciencias.

Con el lenguaje, la reflexividad guarda la relación especial de que objetiva sus estructuras (sus contenidos semánticos, sus estructuras sintáctico-gramaticales, sus reglas pragmáticas) por medio de las mismas estructuras lingüísticas (en otras palabras: el lenguaje es “medio” y “objeto” de la reflexión). La reflexión no opera en el vacío, sino integrada en la estructura hermenéutica del comprender y en juego con los demás momentos gnoseoantropológicos.

La reflexividad controla y dispone de las condiciones tecnognómicas de la interpretación orientándolas a interpretaciones *distintas*. Distingue, en todo momento, la interpretación del ente del *propio* ente fáctico, es decir, entre el *sentido* del ente y la *fisiognomía* de la “cosa misma”. Esta distinción permite una relativa superación de los condicionamientos “subjetivos” o tecnognómicos de la interpretación, *abriendo* la experiencia humana a una dimensión de *libertad*.

Sin embargo, guarda una relación tensa con la tecnognomía porque no es capaz de asumir críticamente todas sus mediaciones fácticas. De ahí que la *historicidad* humana esté jalonada entre la historia que “hacen” los seres humanos y la que “padecen” de parte de dinámicas objetivadas o naturales.

La reflexividad gnoseoantropológica es distinta y de menor alcance que la reflexividad pragmático-transcendental. La Antropología del conocimiento concibe la reflexividad como un *factum* antropológico, idea que hereda y desarrolla principalmente de H. Plessner. Como *factum*, es un *a priori* antropológico en relación con los demás elementos de la estructura humana. Como *factum*, es en todo momento posible, pero acotada a una racionalidad manipuladora de los objetos, dispuestos a control humano: es decir, la

reflexividad no es una estructura “auto-referencial”, sino objetivadora. La Pragmática trascendental del lenguaje concibe la reflexividad como una capacidad auto-referencial del lenguaje y auto-reflexiva sobre las condiciones de validez del propio discurso argumentativo y capaz de auto-fundamentarse en condiciones pragmáticas, universales y necesarias, de la comunicación. En la Pragmática trascendental, la reflexividad supera el ámbito de objetivación teórica de sus estructuras sintáctico-semánticas y pragmático-fácticas, accediendo a una estructura pragmático-transcendental que condiciona la validez de la argumentación.

6. La teoría antropológica del conocimiento: la física moderna

El programa de una teoría del conocimiento de la física moderna constituye un caso significativo de lo que Apel entendía por reflexividad gnoseoantropológica. Este programa se plantea cuatro objetivos: (1) sustituir la teoría tradicional del conocimiento proveniente de Kant, (2) capacitar la teoría del conocimiento al reto que representa la revolución epistemológica de la física relativista y cuántica, (3) incorporar el *a priori* corporal como un *a priori* relevante en la constitución de los objetos de la física cuántica y relativista, y (4) indagar un modelo de mediación entre reflexividad y tecnognomía idóneo para una Hermenéutica de la situación.

La Antropología del conocimiento distingue el carácter dogmático de la física clásica (la mecánica newtoniana) y la predominancia reflexiva de la física moderna. La física clásica no hace una plena asunción reflexiva de las condiciones tecnagnómicas de la constitución de su objeto y éste aparece como si fuera “la cosa misma” en un espacio y tiempo absolutos. El carácter hipostasiado de la imagen de mundo que la física clásica defiende depende de esa falta de asunción reflexiva de su situación observacional.

La física moderna asume, en cambio, reflexivamente las condiciones fácticas de la observación de fenómenos y es consciente de las condiciones que constituyen los objetos. Esta asunción reflexiva se traduce en la “dirección excéntrica” de la propia situación observacional. La física moderna relativiza el punto de vista del observador, explicitando las condiciones físicas que hacen posible la observación y controlándolas mediante una teoría general.

Así, la *física relativista* anticipa una teoría general que contempla todo sistema de referencia observacional concreto en un modelo matemático. Es capaz de relativizar la posición del observador como dato empírico respecto a la única constante del universo, empíricamente corroborable (la velocidad de la luz). La teoría de la relatividad no parte de la escisión sujeto-objeto de la teoría del conocimiento tradicional, pues en aquella la representabilidad del mundo del sujeto del conocimiento depende de *su intervención corporal en el mundo*, por su situación observacional, etc.

La *física cuántica* también relativiza la posición observacional del sujeto del conocimiento. En la investigación microfísica, la determinación de las posibilidades objetivas de la materia subatómica se expresa mediante funciones probabilísticas, pero dicha determinación necesita a su vez de la realización –esto es, de la *intervención*– de un acto observacional “irreversible”, que hace “inestable” toda función probabilística. Aquí se está refiriendo al “principio de indeterminación” de Heisenberg. La teoría cuántica habla de “intervención instrumental” por medio de aparatos para la observación de fenómenos microfísicos (en la medida en que la observación visual de fenómenos depende de la luz, específicamente de “quantos de luz”). El cuerpo “entra” con el sujeto mismo en la observación: los fenómenos observables –en cuanto procesos– dependen de la luz, pero la observación depende a su vez de la luz, de modo que *la tecnognomía constituye y perturba al mismo tiempo el objeto*.

Las operaciones mensurables (el “medir”) son radicalizadas en la física moderna y descubren el originario estar-en-el-mundo antropológico, el *medir-se* humano con el mundo. De ahí la relevancia especial de la Antropología del conocimiento para una teoría del conocimiento de la física moderna.

Sin embargo, el modelo hermenéutico-cognoscitivo de la física moderna, si bien es relevante para las ciencias naturales, es insuficiente para un modelo hermenéutico “existencialmente relevante”, es decir, que sirva para una orientación del ser humano en el mundo.

Para empezar, el principio rector de las ciencias naturales es el dominio técnico-instrumental de la naturaleza, que inmediatamente no ofrece un criterio suficiente de relación con los demás consigo mismo. Por otra parte, la física moderna parte de una teoría general que supera todas las perspectivas

particulares, deducibles matemáticamente. En cambio, la situación hermenéutica inicial del medir-se con el mundo es singular e irrepetible históricamente, incontrolable experimentalmente y no es deducible a partir de una teoría general.

7. Los modelos de Hermenéutica de la situación

La aspiración práctica de la Antropología del conocimiento se concreta en el primer modelo de Hermenéutica de la situación, que busca mediar entre reflexión y facticidad para la orientación sustancial del ser humano en el mundo. Se pueden distinguir dos proyectos de “filosofía práctica” fundadas en la Antropología del conocimiento, ambas delimitadas en el tiempo: 1º) El de una “Hermenéutica de la situación histórica”, de fuerte aunque decreciente inspiración heideggeriana, hasta 1962; y 2º) El de una “crítica de las ideologías”, con clara conciencia política y mayor orientación crítico-reflexiva, en la década de los 60.

A) La Hermenéutica de la situación histórica

El primer intento gnoseoantropológico de filosofía práctica parte de un diagnóstico del contexto histórico de la humanidad para a continuación plantear un modelo hermenéutico-situacional. El diagnóstico es que la situación actual de la humanidad se caracteriza por una escisión entre la reflexión científico-técnica, carente de contenidos motivacionales para la praxis, y la necesidad de orientación situacional humana. Esta escisión ha sido fruto de una despotencialización de la *tradición* y de sus contenidos vinculantes, en parte porque las ciencias hermenéuticas, responsables de su mediación con el presente, han desarrollado una predominancia reflexiva (el *historicismo*) que relativiza los puntos de vista dogmáticos de las imágenes de mundo, convirtiendo su contenido vinculante y orientativo en “textos” y “hechos”, es decir, “objetos”. El historicismo desorienta al ser humano en la actual situación.

Por otro lado, la actual situación se presenta como una amenaza a la civilización, como conformación técnica del mundo, en la que el ser humano se reduce a objeto manipulado entre otros, sin sentirse vinculado afectivamente con el mundo.

La Hermenéutica de la situación profundiza en la pertenencia a la facticidad, debilitada por la reflexividad historicista. Para ello, propone revalorar el contenido vinculante de los “textos”, no vistos tan sólo como “hechos”, sino como visiones de mundo que es necesario mediar con el presente. Es decir: la Hermenéutica de la situación debe hacer posible que el intérprete “se mida” a sí mismo con su propio pasado histórico, con su tradición y con el “medir-se” de vidas pretéritas. El resultado debería “fusionar” la tradición con el presente para que revierta en la praxis actual. El medir-se con la tradición no debe ser un “medir” de algo externo al ser humano, sino un acontecer que involucre la propia existencia actual.

Para conseguir esto, la Hermenéutica de la situación histórica mantiene en raya la capacidad objetivadora de la reflexión, para no debilitar el diálogo histórico en un mero “medir”. Para ello deja un amplio margen de juego a la praxis material, a la pertenencia corporal en su “incontrolabilidad creativa”.

El resultado es una Hermenéutica de la situación que, si bien se aleja de la historia del ser heideggeriana en cuanto acentúa la corporalidad material, deja en manos de la “incontrolabilidad creativa” de la praxis material-institucional lo que el Heidegger tardío dejaba en manos de la *Lichtung* destinal del ser. Esto refuerza la percepción de *fascinación por la historia del ser* en el pensamiento juvenil de Apel, pues repite la claudicación de la reflexión ante la facticidad tecnocrática, “fuera de control” humano. Esta pertenencia a la facticidad es una pertenencia a la historia material y práctica humana, pero sigue siendo incontrolable y “destinal”. El resultado es una Hermenéutica de la situación muy semejante a la desarrollada contemporáneamente por Gadamer como hermeneútica de la tradición y “fusión de horizontes”.

B) La crítica de las ideologías

El cambio de contexto histórico y filosófico a comienzos de los 60 hacen que Apel tome conciencia de las consecuencias prácticas de su modelo hermenéutico: la sumisión del ser humano a las instituciones y formas de vida fácticas. Se enfrenta de nuevo con la necesidad de mediar de nuevo reflexión y tradición, poniendo ya un *mayor énfasis en la distanciamiento reflexivo como crítica objetivadora de la mediación institucional*.

El problema de la mediación institucional y el peligro de la sumisión a las instituciones es que estas no sólo comprometen con una forma de vida y una praxis social, sino también con unos *intereses de poder*. La configuración tecnocrática de las condiciones materiales de la interpretación no tienen por qué ser armónicas con las intenciones del intérprete.

Como mediación con la tradición, la crítica de las ideologías no “deja en libertad la incontrollable creatividad” el momento corporal: más bien intenta *asumir reflexivamente “lo irracional” de la historia*. Esto aleja a Apel decisivamente no sólo de la historia del ser heideggeriano, sino también de su modelo anterior de “Hermenéutica de la situación”, semejante a la de Gadamer.

El modelo hermenéutico de mediación entre reflexión y tradición consiste en la *objetivación provisional de las condiciones materiales de la tradición e interpretación*. Esto se traduce metodológicamente en la complementariedad entre “explicación” y “comprensión”. Su principio gnoseoantropológico rector, sin embargo, es la *autodiagnos* corporal, que orienta la objetivación reflexiva y provisional hacia una auto-comprensión de la situación del intérprete para su emancipación práctica. El principio de auto-diagnos se corresponde con el interés cognoscitivo de emancipación.

La teoría de los intereses cognoscitivos es heredada de Habermas y de la tradición de la antropología filosófica alemana. Sintetizan las relaciones básicas de acción humana con el mundo y con los demás. El interés de autodiagnos orienta la relación del ser humano consigo mismo hacia una mayor auto-comprensión y emancipación. Implica, por tanto, el corolario de una emancipación material del ser humano.

La “filosofía de la historia” se sirve de la “crítica de las ideologías” como herramienta metodológica que permite mediar “reflexión” y “comprensión” para el desenmascaramiento político de discursos manipuladores. Este giro se debe a que la mediación tecnocrática de la interpretación tiene un carácter “distorsionante” a servicio de intereses de poder. La Antropología del conocimiento busca hacer posible “superar reflexivamente” “lo irracional” de la historia. De ahí la necesidad de “complementar” “explicación” y “comprensión” en un modelo metodológico que pueda “objetivar” los momentos tecnocráticos de una forma de vida para su asunción crítica por parte del intérprete, es decir, nosotros.

La conjunción de “ explicación-comprensión” en la crítica de las ideologías recibe su unidad del principio de *auto-diagnósis*, la búsqueda reflexiva de auto-transparencia del propio comprender humano. Este principio, elevado a “idea regulativa ” (pues es contrafáctico y no puede corresponder a nada real) de la crítica de las ideologías , conlleva en la práctica a la emancipación de las coerciones sociales e institucionales de la humanidad en la historia. En este sentido, la dialéctica histórica entre comunidad *real* e *ideal* de comunicación de la Pragmática trascendente debe rastrear ya aquí como dialéctica histórica entre tecnognomía y emancipación humana.

*

La relevancia que tiene una reconstrucción de la Antropología del conocimiento es que permite replantear la evolución del pensamiento de Apel, en especial en relación a la Pragmática trascendente del lenguaje. Es una tendencia, empezando por el propio Apel, contemplar el camino de su pensamiento como un recorrido necesario hacia la Pragmática trascendente y, en consecuencia, interpretar desde esa última etapa la totalidad de su obra. Tampoco se trata de rechazar las razones –en buena medida compartidas por nosotros– que llevan a adoptar algunas de las tesis , o al menos plantear su necesidad, de la Pragmática trascendente. Lo que se ha propuesto aquí, más bien, es replantear los supuestos de una exégesis evolutiva: lo que hay de *continuidad* (de los temas, preocupaciones y estructuras de planteamientos gnoseoantropológicos que perviven) en la Pragmática trascendente y lo que hay de *ruptura*, o más bien, de potencial desarrollo filosófico tanto dentro como fuera del actual programa de Apel.

Fuera de la filosofía de Apel, la Antropología del conocimiento guarda interés en cuanto programa de una hermenéutica filosófica *alternativa* a la de Heidegger y Gadamer. Incluso en sus coincidencias, que no son pocas, con ambos modelos hermenéuticos, la Antropología del conocimiento ofrece originales elementos para una fructífera revisión de esta corriente.

La Antropología del conocimiento profundiza la dimensión *material* y *corporal* del giro a la facticidad iniciada por Heidegger: a la pertenencia a la historia y a la tradición, debe añadirse una pertenencia “corporal” al mundo que impregna todos los niveles de la experiencia humana. En este sentido, el

concepto de *tecnognomía* ofrece una articulación unitaria y sistemática de la “condición de arrojado” (*Geworfenheit*) en sus más elementales momentos constitutivos.

La corporalidad parece haber funcionado en la Antropología del conocimiento como un arma de doble filo. Si bien marcó una distancia con la historia del ser, la corporalidad también hizo pervivir su noción destinal y permitió una visión de la filosofía como un escuchar kairológico. Por otra parte, también posibilita una tendencia emancipadora en la crítica de las ideologías, al orientar el esfuerzo filosófico a la auto-comprensión humana frente a las objetivaciones irracionales de su historia; auto-comprensión que se remite a la auto-transparencia existencial humana.

Otro aporte importante a tener en cuenta es el potencial del concepto de *fisiognomía*. La consecuencia más importante de este concepto es que plantea para la hermenéutica la necesaria presencia de las “cosas mismas” en la experiencia hermenéutica, so pena de caer en una conceptualización del círculo hermenéutico inviable filosóficamente. Bajo una forma u otra, la hermenéutica filosófica ha insistido tanto en la universalidad de la mediación lingüística que corre el riesgo de caer en una especie de “idealismo lingüístico”, una hipostatización del lenguaje respecto a los entes singulares, de tal modo que el círculo hermenéutico pierde su referencia a las cosas a las que se supone “abre” y cuyo sentido constituye. La noción de fisiognomía recupera esa dimensión “objetiva” del círculo hermenéutico, insinuando una dirección que trascienda la versión más lingüístico-reduccionista de la hermenéutica; aunque ello plantee no pocos problemas.

El propio Apel parece recuperar en su programa pragmático-transcendental la noción de fisiognomía, aunque modificada bajo la problemática de la *normatividad* de los discursos científicos referidos a cosas, como problema de la inclusión de la evidencia empírica que amplíe y corrija una comprensión lingüística del mundo. En todo caso, habría que resaltar que Apel ha planteado desde muy temprano, tal vez no desarrollando todas sus consecuencias, el problema de la corrección del precomprender lingüístico, adelantándose a muchas de las críticas contemporáneas a la hermenéutica en ese sentido.

Por último, no sobra añadir que la presente reconstrucción de la Antropología del conocimiento, con su hipótesis de trabajo incluida, es una exégesis que, basada en una serie de decisiones metodológicas, sigue estando abierta a otras alternativas. En eso consiste a nuestro entender la esencia de la interpretación: en un diálogo histórico donde no se tiene la última palabra.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes: Bibliografía completa de K.-O. Apel

- 1950a: *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*, Bonn.
- 1955a: "Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, 142-199.
- 1955b: "Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, 200-211.
- 1955c: "Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart", en *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, III, 54-76. (También en 1973a, vol.I, 79-105.)
- 1958a: "Technonomie - eine erkenntnisanthropologische Kategorie", en G. Funke (edit.): *Konkrete Vernunft. Festschrift für E. Rothacker*, Bonn, 61-78.
- 1959a: "Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft", en H. Gipper (edit.): *Sprache -Schlüssel zur Welt, Festschrift für L. Weisgerber*, Bonn 61-79. (También en 1973a, vol.I, 106-137.)
- 1959b: "Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie", en *Philosophische Rundschau* 7, 161-184. (También en 1973a, vol.I, 138-166.)
- 1960a: "Sprache und Ordnung", en *Akten des 6. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Munich, 200-225. (También en 1973a, vol.I, 167-196.)
- 1962a: "Kann es ein wissenschaftliches «Welt-Bild» überhaupt geben? Die Theoretische Wissenschaft der Gegenwart erkenntnisanthropologischer Sicht", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XVI, 26-57.
- 1962b: "Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen", en *Philosophische Rundschau*, 10, 1-21. (También en 1973a, vol.I, 197-222.)

- 1962c: "Reflexion und materielle Praxis: zur erkenntnistheoretischen Anthropologie", en *Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx*, en *Hegelstudien*, Beiheft 1, (Jornada sobre Hegel en Heidelberg), 151-166. (También en 1973a, vol.II, 9-27.)
- 1963a: "H.G.Gadamer's «Wahrheit und Methode»", en *Hegelstudien*, Bd. 2, 314-322.
- 1963b: "Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre", en *Arch. für Philosophie* Bd. 12, 152-172. (Reimpresión en H.G. Gadamer / P. Vogler (eds.): *Neue Anthropologie*, Bd. 7, Stuttgart, G. Thieme y München 1975, 264-288).
- 1963c: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 8, Bonn (³1980).
- 1965a: "Die Entfaltung der «sprachanalytischen» Philosophie und das Problem der «Geisteswissenschaften»", en *Philosophisches Jahrbuch* 72, 239-289. (También en 1973a, vol.II, 28-95.)
- 1966a: "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 49-87. (También en 1973a, vol.I, 335-377.)
- 1967a: "Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", en *Philosophisches Jahrbuch* 75, 56-94. (También en 1973a, vol.I, 225-275.)
- 1967b: (Edit.) Charles Sanders Peirce, *Schriften. Bd. I: Zur Entstehung des Pragmatismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- 1967c: "Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Ch. S. Peirce", en 1967b, 13-153, (recopilado en forma de libro en 1975d).
- 1968a: "Die erkenntnistheoretische anthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik", en S. Moser (edit.): *Information und Kommunikation*, Munich / Viena, 163-171.
- 1968b: "Die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache und die Hermeneutik", en *Welterfahrung in der Sprache*, Freiburg. Versión ampliada: "Heideggers philosophische Radikalisierung der «Hermeneutik» und die Frage nach dem «Sinnkriterium» der Sprache", en O. Loretz / W. Strolz (eds.): *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg 1968, 86-152. (También en 1973a, vol.I, 276-334.)
- 1968c: "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnistheoretisch-anthropologischer Sicht", en *Wiener*

Jahrbuch für Philosophie, vol. I, 15-45. (También en 1973a, vol.II, 96-127.)

- 1969a: "Sprache als Thema und Medium der transzendenten Reflexion", en *Akten des 14. Internationalen Kongresses für Philosophie in Wien 1968*, Viena, vol. III, 417-429. (Conferencia leída como "Sprache und Reflexion" en el Congreso de 1968. Versión ampliada en *Sprache und Erkenntnis*, Meisenheim a. Glan, 1972. También en 1973a, vol. II, 311-329.)
- 1970a: "Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", en R. Bubner y otros (eds.): *Hermeneutik und Dialektik*, Festschr. f. H.-G. Gadamer, Tübingen, vol. I, 105-145. (También en 1973a, vol.II, 178-219.)
- 1970b: "Wissenschaft als Emanzipation?", en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, I, 173-195. (También en 1973a, vol.II, 128-154.)
- 1970c: (Edit), Charles Sanders Peirce, *Schriften, Bd. II: Von Pragmatismus zum Pragmatizismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- 1970d: Introducción de Apel a 1970c: "Peirce's Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus", en 1970c, 11-211. (Recogido en forma de libro en 1975d.)
- 1972a: "Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart. Eine wissenschaftstheoretische Fallstudie", en *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache*, Mannheim 9-54. (También en 1973a, vol.II, 264-310.)
- 1972b: "Wie ist Erkenntniskritik als Sprachkritik möglich?", en J. Schlemmer (edit.): *Sprache - Brücke und Hindernis*, Munich, 9-22.
- 1972c: "The Apriori of Communication and the Foundations of the Humanities", en *Man and World*, vol. 5, nº 1, (1972), 3-37. Es una versión ampliada de "Communication and the Foundations of Humanities", en *Acta Sociologica*, 15, nº 1, 7-26. (Traducción alemana "Kommunikationsapriori und die Begründung des Geisteswissenschaften", en R. Simon-Schäfer / W. Ch. Zimmerli (eds.): *Wissenschaftstheorie des Geisteswissenschaften*, Hamburg 1975, 23-59).
- 1972d: "Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften", en *Neue Hefte für Philosophie*, 2/3, 1-40. (También en 1973a, vol.II, 220-263.)
- 1972e: "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", en M. Riedel: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, Friburgo. (También en 1973a, vol.II, 358-435.)
- 1972f: "Sprache", en Krings, H.(edit.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Munich: Kösel-Verlag, 1383-1402. (Versión castellana en H. Krings

(edit.): *Conceptos fundamentales de filosofía*, Barcelona.: Herder, 1978, vol. II, 432-454. Versión ampliada "Die transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache" en 1973a vol. II, 330-357.)

1972g: "From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic", en L.W. Beck (edit.): *Proceedings of the Third Int. Kant Congress 1970*, Dordrecht: Reidel, 90-104. (versión alemana en 1973a, vol. II, 157-177.)

1973a: *Transformation der Philosophie*, 2 vols. (vol. 1: "Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik"; vol. 2: "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft"), Frankfurt: Suhrkamp 1973. (Versión castellana: *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid: Taurus, 1985). Se indican a continuación, según el orden en que aparecen en cada uno de los volúmenes, los títulos de los artículos, seguidos por su paginación en la edición alemana y luego la paginación en la edición castellana. Se indica entre paréntesis su procedencia.

VOLUMEN 1:

1. "Einleitung: Transformation der Philosophie", 9-76/9-72 (publicado por primera vez aquí)
2. "Die beiden Phasen der Phänomenologie", 79-105/75-100 (1955c)
3. "Der philosophische Wahrheitsbegriff", 106-137/101-131 (1959a)
4. "Sprache und Wahrheit", 138-166/133-160 (1959b)
5. "Sprache und Ordnung", 167-196/161-189 (1960a)
6. "Arnold Gehlens 'Philosophie der Institutionen'", 197-222/191-214 (1962b)
7. "Wittgenstein und Heidegger", 225-275/217-264 (1967a)
8. "Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik'", 276-334/265-320 (versión ampliada de 1968b)
9. "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehen", 335-377/321-362 (1966a)

VOLUMEN 2:

1. "Reflexion und materielle Praxis", 9-27/9-26 (1962c)
2. "Die Entfaltung der 'sprachanalytischen' Philosophie und das Problem der 'Geisteswissenschaften'", 28-95/27-90 (1965a)
3. "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik", 96-127/91-120 (1968c)
4. "Wissenschaft als Emanzipation?", 128-154/121-145 (1970b)
5. "Von Kant zu Peirce", 157-177/149-168 (versión alemana de 1972g)
6. "Szientismus oder transzendente Hermeneutik?", 178-219/169-208 (1970a)
7. "Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften", 220-263/209-249 (1972d)
8. "Noam Chomkys Sprachtheorie", 264-310/251-295 (1972a)
9. "Sprache als Thema und Medium der transzendente Reflexion", 311-329/297-314 (versión ampliada indicada de 1969a)
10. "Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache", 330-357/315-340 (versión ampliada de 1972f)

11. "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", 358-435/341-413 (1972e)

- 1973b: "Programmatische Bemerkungen zur Idee einer «transzendentalen Sprachpragmatik»", en T. Airaksinen y otros (edits.): *Studia Philosophica in Honorem Sven Krohn*, Turku, 11-36.
- 1973c: "Charles W. Morris und das Programm eines pragmatisch integrierten Semiotik", Introducción a Ch. W. Morris: *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf, 9-66. (Reedición en Frankfurt / Berlin/ Viena : Ullstein Materialien, 1981 y en A. Eschbach (ed.): *Zeichen, über Zeichen über Zeichen (15 estudios sobre Ch. W. Morris*, Tubinga: Narr, 25-82.)
- 1974a: "Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en M. Riedel (edit.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. II, Freiburg, 13-32.
- 1974b: "Einführende Bemerkungen zur Idee einer «transzendentalen Sprachpragmatik»", en C. H. Heidegger (edit.): *Semantics and Communication*, Amsterdam/London, 81-108.
- 1974c: "Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik. (Die Dreistelligkeit der Zeichenrelation und die «abstractive fallacy» in den Grundlagen der klassischen Transzendentalphilosophie und der sprachanalytischen Wissenschaftslogik)", en J. Simon (edit.): *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg, 283-326. (Versión castellana en J. Simon (edit.): *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires: Alfa 1977, 227-262).
- 1974d: "Hermeneutik", en Chr. Wulf (edit.): *Wörterbuch der Erziehung*, München, 277-283.
- 1974f: "Kein Ende der Tugenden", en *Frankfurter Hefte* 29.Jg., H.11.
- 1975a: "The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy", en H. Parret (edit.): *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin / New York: de Gruyter, 32-61.
- 1975b: "Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung", en *Der Mensch in den Konflikten der Gegenwart*, Köln, 41-64. También en 1988c, 15-41.
- 1975c: "Der Semiotische Pragmatismus von C. S. Peirce und die «abstractive fallacy» in den Grundlagen der kantischen Erkenntnistheorie und der Carnapschen Wissenschaftslogik", en A. J. Bucher / H. Drüe / Th. M. Seebohm (edits.): *Festschrift für G. Funke* Bonn, 49-58.

- 1975d: *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce - eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt: Suhrkamp. (Contiene 1967c y 1970d. Versión castellana: *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid: Visor Dis. S.A. 1997).
- 1976a: "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des «Kritischen Rationalismus»", en B. Kanitscheider (edit.): *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für G. Frey*, Innsbruck, 1976, 55-82. También en 1998a, 33-79. Versión castellana en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, XXI (1975), y en *Estudios Filosóficos*, 102 (1987) 249-299.
- 1976b: "Sprechakttheorie und transzendentaler Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", en 1976c, 10-173 (También en 1998a, 281-411.)
- 1976c: (Edit.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, (1982). Contiene 1976b.
- 1977a: "Types of Social Science in the Light of Human Interests of Knowledge", en *Social Research* 44/3, 425-470. Reimpreso en St. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Brighton: Harvester Press, 1979.
- 1977b: "Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?", en *Metaxanatomy*, Athen 1977, 122-142. Reimpresiones en Riedel / Mittelstraße (edits.): *Vernünftiges Denken. Festschrift für Kamlah*, Berlín / N.York: de Gruyter, 1978, 407-419, y en H. Ebling (edit.): *Der Tod in der Moderne*, Königstein 1979. (Versión castellana en *Estudios Filosóficos*, L XI/117 (1992), 199-214.)
- 1977c: *Transcendental Semiotics as First Philosophy*, Ernst Cassirer-Lectures, Yale: Yale Univ. Press.
- 1978a: "Transformation der Transzendentalphilosophie: Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz", en A. Mercier (edit.): *Philosophes critiques d'eux memes*, vol. 4, Berna/ Frankfurt/ Las Vegas, 9-43 (alemán e inglés).
- 1978b: "Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy" en *Philosophic Exchange*, vol.2, nº4, 3-22. (Es la introducción a 1977c. Reimpresión en *Silentium* (St. Petesburg), nº. 3 (1996): 360-376. Versión alemana "Transzendentaler Semiotik und die Paradigmen der *prima philosophia*", en E. von Bülow / P. Schmitter (edits.): *Integrale Linguistik. Festschrift für H. Gipper*, Amsterdam: John Benjamins B. V., 1979, 101-138. Versión revisada en 1998j.
- 1978c: Aportaciones en W. Oelmüller (edit.): *Materialien zur Normendiskussion*, Bd.1: *Transzendentalphilosophischen Normenbegründungen*, UTB, Paderborn, 106-204 y 225-228.

- 1978d: (Hrsg.) *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- 1979a: "Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics", en Th. Geraets (edit.): *Rationality Today*, Ottawa, 307-340.
- 1979b: "Warum transzendente Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings «Empirie und Apriori- Zum Verständnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik»", en H. M. Baumgartner (edit.): *Freiheit als praktisches Prinzip*, Freiburg / München, 13-43 (También en 1998a, 195-220.)
- 1979c: "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology", en J. Sallis (edit.): *Phenomenology and the Human Sciences*, (= *Research in Phenomenology*), vol. IX, Humanities Press Inc., 35-53. Reimpresión en J. Bärmark (edit.): *Perspectives in Metascience*, Göteborg 1979.
- 1979d: "Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen", en K. Lorenz (edit.): *Konstruktionen versus Positionen*, Berlin, Bd. II, 37-107.
- 1979e: *Die "Erklären : Verstehen" - Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt: Suhrkamp.
- 1980a: "Causal Explanation, Motivational Explanation and Hermeneutic Understanding. Remarks on the Recent Stage of the Explanation-Understanding Controversy", en *Ajatus* 38, 72-123.
- 1980b: "Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache", en H. Lützel (edit.): *Kulturwissenschaften*, Bonn, 13-68.
- 1980c: "Geisteswissenschaften", en Speck (edit.): *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, Bd. II, UTB Vandenhoeck, Göttingen, 246-251.
- 1980d: "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en P. Kanellopoulos (edit.): *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen, 215-275. (Versión castellana en 1986i, 107-175.)
- 1980e: (Coedit.) *Praktische Philosophie/Ethik 1. Reader zum Funkkolleg*, Frankfurt: Fischer.
- 1981a: "Intentions, Conventions and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language", en H. Parret (edit.): *Meaning and Understanding*, Berlin / N.York, 79-111. (Incluye a 1981b y 1981c).

- 1981b: "Hermeneutic philosophy of understanding as a heuristic horizon for displaying the problem-dimensions of analytic philosophy of meaning", en *Logos semantikos, Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu 1921-1981*, Berlín-N.York/ Madrid: de Gruyter / Ed. Gredos, vol.II, 2 21-234. (Primera parte de 1981a).
- 1981c: "Three Dimensions of Understanding Meaning in Analytic Philosophy: Linguistic Conventions, Intentions and Reference to Things", en *Philosophy and Social Criticism* 1/2, 118-142. (Segunda parte de 1981a).
- 1981d: "La question d'une fondation ultime de la raison", en *Critique* 413, 895-928.
- 1982a: "Social Action and the Concept of Rationality", en *Phenomenology and the Human Sciences*, suppl. to *Philos. Topics* (1981), Denver / Colorado, 9-35. (El artículo es una ampliación de la ponencia "The Question of the Rationality of Social Interaction" (en K.K. Cho (edit.): *Philosophy in phenomenological Perspective*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984, 9-30) del "International Conference on Philosophy and Science in Phenomenological Perspective" en Buffalo, 1982.)
- 1982b: "Begründung", en G. Radnitzky / H.Seiffert (edits.): *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, München.
- 1982c: "Normative Ethics and Strategic Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 9, nº 1, 81-108 (reeditado en R. Schümann (ed.): *The Public Realm. Essay on Discursive Types in Political Philosophy*, New York, State University of New York Press 1989, pp. 107-31.)
- 1982d: "The «Erklären/Verstehen-controversy» in the Philosophy of the Human and Natural Sciences", en G.Floiddstad (edit.): *Contemporary Philosophy. A new survey* (Chronicles of the International Institute for Philosophy), vol. II, The Hague / Boston / London, 19-50.
- 1982e: "Comments on Professor Pöggeler's Paper", en R. Bruzina & B.Wilshire (edits.): *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Albany, 99-106.
- 1982f: "Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart", en H. Nagel-Docekal (edit.): *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Eric Heintel*, Wien, Bd. I, 183-196.
- 1982g: "Die Situation des Menschen als ethisches Problem", en *Z. für Pädagogik*, 28, n.5, 677-693. También en G.Frey (edit.): *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Innsbruck: Solaris, 1983, 31-49. (Incluido en 1988c, 42-68; versión castellana "La situación del hombre como problema ético" en 1987f, y en X. Palacios / F. Jarauta (edits.): *Razón, ética y política*, Barcelona: Anthropos 1989, 23-46.)

- 1983a: "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der Grundlagen von Moral und Recht", en D. Henrich (edit.): *Kant oder Hegel? Akten des Hegelkongresses, Stuttgart 1981*, Stuttgart: Klett-Cotta, 597-624. Incluido en 1988c, 69-102.
- 1983b: "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von «Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie»", en W. Vosskamp (edit.): *Utopieforschung*, Stuttgart: Metzner, Bd. I, 325-355. (Versión castellana en 1986i, 177-221.)
- 1983c: "C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth", en E. Freeman (edit.): *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle / Illinois: The Hegeler Institute, 189-223.
 -Parte I, con el título de "C.S. Peirce and the Post-Tarskian Theory of Truth" en *The Monist*, 63/3 (1980), 386-407.
 -Parte II, con el título "C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth. Part II", en *Transactions of Charles S. Peirce-Society*, XVIII/1 (1982), 3-17.
- 1983d: "Some Critical Remarks on Karl Popper's Contribution to Hermeneutics", en *Philosophy of the Social Sciences*, 13, 183-194. (Versión abreviada de la conferencia inédita "History of Science and the Problem of Historical Understanding and Explanation" pronunciada en Colchester (sept. 1981) y Bryn Mayr (oct. 1981), versión completa en italiano en 1992e y posteriormente ampliada en 1998h.)
- 1983e: "Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? -Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion", en *Archivio di Filosofia*, LI. (También en 1984e, traducción castellana en 1986i, 29-105.)
- 1984a: "Comments on Donald Davidson: «Language and Communication»", en *Synthese* 59 (1984), 19-26.
- 1984b: "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en H. Schnädelbach (comp.): *Rationalität*, Frankfurt a. M. (Traducción castellana en 1986i, 11-28.)
- 1984c: (Coedit.) *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik :Dialoge*, Bd. I, II, Frankfurt: Fischer.
- 1984d: (Coedit.) *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte*, Bd.I-III, Weinheim u. Basel:Beltz .
- 1984e: (Coedit.) *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum: Germinal-Verlag. (Contiene 1983e.)

- 1985a: "Diltheys Unterscheidung von «Erklären» und «Verstehen» im Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie", en E.W. Orth (comp.): *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Friburgo / Munich: Alber, 285-348.
- 1985b: "¿Límites de la ética discursiva?", en A. Cortina: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 233-262. Versión alemana en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40, I, (1986) 3-31.
- 1985c: "La razionalità della comunicazione umana nella prospettiva trascendentalpragmatica", en U. Curi (edit.): *La comunicazione umana*, Milán: F. Angeli, 158-176. (Versión castellana en 1987f.)
- 1985d: "La «distinción» diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de «mediación» entre ambas", *Teorema*, vol. XV/1-2 (1985), 95-114. (Versión inglesa en *Journal of the History of Philosophy*, 25/1 (1987) 131-149.)
- 1986a: Entrevista sobre la "semiótica trascendental", en G. Marrone (edit.): *Dove va la semiotica? Quaderni del Circolo Semiotologico Siciliano*, 24 Palermo, 13-22.
- 1986b: "Ausharren und Festhalten" en *Frankfurter Rundschau*, 25-10-1986, ZB 2.
- 1986c: "Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins", en *Archivio di Filosofia*, LIV, 107-158. Incluido en 1988c, 303-369.
- 1986d: "Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie" (Entrevista), en *Concordia* 10, 2-25.
- 1986e: "Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft", en E. Braun (edit.): *Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a.M: Lang. (Traducción castellana: *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires: Almagesto, 1992.)
- 1986f: "Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse", en A. Schwan / K. W. Hempfer (eds.): *Grundlagen der politischen Kultur des Westens*, Berlín: de Gruyter. Incluido en 1988c, 154-178.
- 1986g: "Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie", en H.-G. Bosshardt (edit.): *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beiträge zum Gedanken an Hans Hörmann*, Berlin / N.York: W. de Gruyter, 45-85. (Versión castellana en 1994a, 269-336.)

- 1986h: "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielles Sittlichkeit «aufgehoben» werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression", en W. Kuhlmann (edit.): *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a.M. Incluido en 1988c, 103-153.
- 1986i: *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986 (Contiene: 1980d, 1983b, 1983e, 1984b) Reeditado en Editorial Fontanamara, México, 1999.
- 1986j: "Das Problem der Phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik", en M. Benedikt / R. Burger (edits.): *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Viena: Österr. Staatsdruckerei. (Versión castellana en G. Vattimo (edit.): *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona ²1994, 175-213.)
- 1986k: "Verantwortung heute - nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwicklung von Humanität?", en T. Meyer / S. Miller (edits.): *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, Munich, 15-40. Incluido en 1988c, 179-216.
- 1987a: "Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en Forum f. Phil. Bad Homburg (Hg.): *Philosophie und Begründung*, Frankfurt: Suhrkamp, 116-211. (También en 1998a, 81-193. Versión castellana en 1991b, 37-145.)
- 1987b: "Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", en *Archivio di Filosofia*, LV, N° 1-3, 51-88. (Versión abreviada en "Illokutionäre Bedeutung und normative Gültigkeit", en *Protosoziologie*, H.2, 2-15; versión castellana en 1994a, 89-149.)
- 1987c: Entrevista con A. Maestre: "Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas", en *Zona Abierta*, 43/44, 112-136. (Otra entrevista en *Leviathan*, 27 (1987), 113-117.)
- 1987d: "Moralität und Sittlichkeit" (Colaboración en el Hegel-Kongress, Zurich), en *Hegel-Jahrbuch* (1987) 13-48.
- 1987e: "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en *Concordia*, 11, 2-23. (reedición en A. Gethmann-Siefert (comp.): *Philosophie und Poesie. Festschrift für Otto Pöggeler*, Bad Canstatt. Frommann-holzboog 1988, 17-43; versión castellana en: "El desafío de una crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad", en *Anales de la cátedra de Fco. Suárez* 29 (1989), 63-96, y en *Eutopías* 45 (1994), 1-21)
- 1987f: *La situación del hombre como problema ético*, Buenos Aires: Centro de investigaciones éticas de la universidad. (Contiene 1982g y 1985c).

- 1987g: "Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik", en W.P. Pahr / V. Rittberger / H. Werbik (edits.): *Europäische Sicherheit. Prinzipien, Perspektiven, Konzepte*, Viena: Braunmüller, 2 45-263. Incluido en 1988c, 247-269.
- 1988a: " Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung", en H. Stachowiack (edit.): *Pragmatik*, vol. IV, Teil I, Hamburg: Meiner. (Versión castellana en 1994a, 151-187.)
- 1988b: "Harmony Through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution", en S.-H. Liu / E. A. Robert (edits.): *Harmony and Strife. Contemporary Perspectives East & West*, Hong Kong: Chinese Univ. Press, 3-19.
- 1988c: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt: Suhrkamp. (Contiene 1975b, 1982g, 1983a, 1986c, 1986f, 1986h, 1986k, 1987g, 1988d, 1988e y la conferencia, inédita por el momento, y publicada posteriormente como 1990f.)
- 1988d: "Zurück zur Normalität? -Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des weltgeschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht", en Forum für Philosophie Bad Homburg (edit.): *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 91-142. (Incluido en 1988c, 370-474; versión parcial castellana en K.O. Apel / A. Cortina / J. de Zan / D. Michelini (edits.): *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica, 70-117.)
- 1988e: "Die ethische Bedeutung des Sports in der Gegenwart in der Sicht einer universalistischen Diskursethik", en E. Franke (edit.): *Ethische Aspekte des Leistungssports*, Clausthal-Zellerfeld, 105-134. Incluido en 1988c , 217-246.
- 1988f: "Läßt sich sprachliche Bedeutung auf Intentionalität reduzieren? Das Verhältnis von Sprachapriori und Bewußtseinsapriori im Lichte einer Transzendentalen Semiotik bzw. Sprachpragmatik", en M. Benedikt/R. Bürger (Hg.), *Bewußtsein, Sprache und die Kunst*, Wien: Österreichische Staatsdruckerei, s. 55-69. Traducción inglesa: "Linguistic Meaning and Intentionality. The Relationship of the Apriori of Language and the Apriori of Consciousness in Light of a Transcendental Semiotics or a Linguistic Pragmatic", en H.A. Durfee/ D.F.T. Rodier (ed.), *Phenomenology and Beyond. The Self and Its Language*, Amsterdam, Kluwer, 1989, s. 102-118. (Es versión ampliada de "Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. Das Verhältnis von Sprachapriori und Bewusstseinsapriori im Licht einer transzendentalen Semiotik", en G. Pasternak (Hg.): *Zum Problem*

der Apriorismus in der Wissenschaften, Pressestelle der Univ. Bremen, 1986, 136-153.)

- 1989a: "Das sokratische Gespräch und die Gegenwärtige Transformation der Philosophie", en D. Krohn (Hrsg.): *Das sokratische Gespräch*, Hamburg: Junius, 55-77.
- 1989b: "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", en Forum f. Phil. Bad Homburg (edit.): *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Frankfurt: Suhrkamp, 131-175. (También en 1998a, 505-568. Versión inglesa en 1998i, 103-121. Versión castellana parcial en M. Navarro Cordon / R. Rodríguez (comp.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid: Ed.Complutense, 1993.)
- 1989c: "Normative Begründung der «kritischen Theorie» durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en A. Honnet y otros (Hrsg.): *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Festschrift für J. Habermas*, Frankfurt: Suhrkamp, 15-65 (También en 1998a, 649-699. Versiones castellanas: "Pensar con Habermas contra Habermas" en E. Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México: Siglo XXI, 1994, 207-253, y en 2004a, 33-91.)
- 1989d: "Il logos distintivo della lingua umana", Nápoles: Guida.
- 1989e: "Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. Die Kompatibilität des «Linguistic Turn» und des «Pragmatic Turn» der Bedeutungstheorie im Rahmen einer transzendentalen Semiotik", en "*S*-European Journal for Semiotics Studies, vol. I, 1, 11-73. Versión inglesa en 1994i. También en H.Silverman/D.Welton (eds), *Critical and Dialectical Phenomenology*, Albany, State University of New York Press, 1987, 2-53; y en G. Deledalle (ed.), *Semiotics and Pragmatics*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins P.C., 1989, 19-70. (Versiones castellanas: en 1994a, 189-267; y en E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso*, México, Siglo XXI, 1994, 254-312.)
- 1990a: "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen Searles Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewusstseinsphilosophie", en Forum f. Philos. Bad Homburg (edit.): *Intentionalität und Verstehen*, Frankfurt: Suhrkamp, 13-54 También en 1998a, 413-457. (Versión castellana: 2002i, 91-132.)
- 1990b: "Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluss?", en K.O. Apel / R. Pozzo (eds.): *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift*

für Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog
(También en 1998a, 221-280.)

- 1990c: "Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen
Weltsituation", en B. Engholm-W. Röhrich (edits.): *Ethik und Politik heute.
Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*, Opladen:
Leske-Budrich, 37-55. (Versión. cast., Goethe-Institut de Buenos Aires.)
- 1990d: "Universal Principles and Particular Decisions and Forms of Life –A
Problem of Ethics that is both post-Kantian and post-Wittgensteinian", en
R. Gaita (edit.): *Value and Understanding. Essays for Peter Winch*,
Londres: Routledge, 72-101 (Versión alemana: "Universalen Prinzipien
und partikulare (inkommensurable?) Entscheidungen und Lebensformen.
Eine Auseinandersetzung mit Peter Winch über ein Problem der Ethik in
der philosophischen Situation nach Kant und Wittgenstein", en 1998a,
609-647.)
- 1990e: "Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische
Transformation der Ethik Kants", en R. Forst / Betancourt (edit.): *Ethik
und Befreiung*, (Concordia, Reihe Monographien, 4), Aachen:
Augustinus-Buchhandlung, 10-40. (Versión castellana en 1991b, 147-
184; en 2005a, 45-72; y en K.-O. Apel/E. Dussel, *Fundamentación de la
ética y filosofía de la liberación*, México: Siglo XXI, 1992.)
- 1990f: "Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der
ökonomischen Rationalität", en B. Biervert / K. Held / J. Wieland (edits.):
Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt:
Suhrkamp. (Incluido en 1988c, 270-305, como texto de una conferencia
pronunciada en la Universidad de Wuppertal el 15-XII-1987. Versión
castellana en Ilades (edit.): *Persona y sociedad*, VII (1993), 2/3, 11-38.)
- 1990g: "Über Diskurs und Verantwortung. Anwendungsprobleme der
Diskursethik", entrevista con D.J. Michelini en *Concordia*, 17 (1990), 80-
95.
- 1991a: "A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent
Difficulty and the Eventual Possibility", en E. Deutsch (edit.): *Culture and
Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, Honolulu: Univ. of
Hawaii Press, 261-278. (Versión catalana en A. Castiñeira (ed.): *Europa
a la Fi del segle XX*, Acta Quadernus, 6 (1990) 121-148. Versión alem.
"Das Problem einer universalistischen Makroethik der Mitverantwortung",
en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41 (1993), 201-215. Versión
castellana: "Una macroética planetaria para la humanidad: necesidad,
dificultad aparente y posibilidad eventual", en E. Deutsch (ed.), *Cultura y
Modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Barcelona:
Ed. Cairós, 2000, 219-236 y 421-422.)
- 1991b: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós. (Contiene:
1987a y 1990e).

- 1991c: (Coedit.) *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- 1991d: "Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs" en 1991c (También en 1998a, 459-503. Versión inglesa „Wittgenstein and Heidegger: Language Games and Life Forms. A Critical Comparison“, en 1998i, 122-159. También en C. Macann (Hg.): *Martin Heidegger: critical assessments*, Vol. III, London: Routledge 1992, 341-374; y en C. Macann (ed.): *Critical Heidegger*, London/New York: Routledge 1996, 241-274. Versión castellana en 2002i, 51-90.)
- 1992a: "The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics", en A. Öfsti (edit.): *Ecology and Ethics (A Report of Melbu Conference, 18-23 juli 1990)*, Trondheim: Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, 219-260. (Versión abreviada en "Die ökologische Krise aus der Sicht der Diskursethik", en D. Krebs / R. Schrödel (edits.): *Lernprozesse: Homo Öcologicus -eine schwere Geburt*, Düsseldorf: Econ, 39-60.)
- 1992b: "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?", en K.O. Apel / M. Kettner (edits.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 29-61.
- 1992c: "Die Diskursethik vor der Herausforderung der «Philosophie der Befreiung». Versuch einer Antwort an Enrique Dussel. I. Teil: Vorüberlegungen", en R. Fournet-Betancourt (Hg.): *Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*, Aachen: Augustinus Buchhd. (Concordia Reihe Monographien, 6), 16-54. (Versión castellana: 2005a, 183-215, y en E. Dussel (ed.), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México: Universidad de Guadalajara, 1993. Este artículo tiene su continuación en 1994f.)
- 1992d: "Un imperativo moral. ¿Es el universalismo una forma encubierta de eurocentrismo?", en *El Correo de la UNESCO*, XLV, julio-agosto, 13-17. (Publicado también como "Benötigen wir in der Gegenwart eine universalistische Ethik, oder ist dies nur eine eurozentrische Machtideologie?", en R. Klibansky / D. Pears / UNESCO (edits.): *La Philosophie en Europe*, París: Gallimard, 1993, 486-504. Hay trad. cast. en V.D. García Marzá y otros (edits.): *Teoría de Europa*, Valencia: Nau Llibres, 1993, 9-18.)
- 1992e: *Per una ermeneutica critica*, Turín: Rosenberg-Sellier. (Contiene la versión íntegra de la conferencia publicada sólo parcialmente en 1983d y posteriormente ampliada en 1998h.)
- 1992f: "A raiz comum entre ética e linguagem", Entrevista con J. de P. Assis, en *Estudios Avanzados*, 6 (14) (1992) 169-178.

- 1992g: "Diskursethik", en *Etica della Comunicazione*, Milán: Jacca, (EDO23).
- 1992h: "La pragmática transcendental y los problemas éticos Norte-Sur", en Dussel, E. (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México: Siglo XXI, 1994, 37-54. (Reproducido en 2005a, 127-140.)
- 1993a: "Das Anliegen des (amerikanischen) Kommunitarismus in der Sicht der (transzendentalpragmatischen) Diskursethik. Worin liegen die kommunitären Bedingungen der persönlichen Identität?", en M. Brumlik / H. Brunkhorst (eds.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt: Fischer, 149-172. (Trad. cast. modificada: "Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva", en D. Blanco y otros (eds.): *Discurso y Realidad*, Madrid: Trotta, 1994, 15-33).
- 1993b: "Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?", en H. Schnädelbach y otros (eds.): *Philosophie der Gegenwart-Gegenwart der Philosophie*, Hamburgo: Junius, 41-70. (Versión castellana en 2002i, 21-49.)
- 1993c: "History of Science as a Problem for Hermeneutics", en E. Ullmann - Margalit (edit.): *The Scientific Inquiry*, The Israel Colloquium Studies in History, Philosophy and Sociology of Sciences, vol. 5, Dordrecht: Kluwer.
- 1993d: "Transcendental Semiotics and Truth: The Relevance of a Peircean Consensus-Theory of Truth in the Present. Debate about Truth-Theories", en M. A. Bofantini / A. Martone (eds.): *Peirce in Italia*, Nápoles: Ligouri, 1991, 91-208 (reimpresión en 1998i, 64-80; y versión ampliada en 1997a.)
- 1993e: "Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Co-Responsibility", en *Journal of Religion*, vol. suplemento (1992/93). (Versión alem. como "Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung für kollektive Aktivitäten", en H.J. Waschkies-M. Großheim (eds.): *Rehabilitierung des Subjektives. Festschrift für H. Schmitz*, Bonn: Bouvier, 191-207).
- 1993f: "Ist die transzendentalpragmatische Konzeption der Diskursrationalität eine Unterbestimmung der Vernunft?", en *Vernunft im Spiegel der gegenwärtigen Philosophie. Festschrift für H. M. Baumgartner*, Freiburg-München: Alber. (reeditado en Köhler/ H. Korten (comp.): *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, München: Alber 1994, 77-101.)
- 1993g: "Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften", en *Académie Internationale de Philosophie de l'Art (comp.): L'Art, la Science et la Métaphysique*, Berna: P. Lang, 53-66. Reeditado en S. Dietz y otros (eds.): *Sich im Denken orientieren. Für*

Herbert Schnädelbach, Frankfurt: Suhrkamp, 1996, 19-31. Versión inglesa en 1998i, 232-243.

- 1993h: "Can an Ultimate Foundation of Knowledge be Non-Metaphysical?", en *The Journal of Speculative Philosophy* VII/3, 171-190. (Reimpresión en 1998i, 81-102. Versión alemana: "Nichtmetaphysische Letztbegründung?" en E. Braun (Hg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993, 59-86.)
- 1994a: *Semiótica filosófica*, Buenos Aires : Ed. Almagesto. (Contiene: 1986g, 1987b, 1988a y 1989e.)
- 1994b: "Die Hermeneutische Dimension von Sozialwissenschaft und ihre normative Grundlage", en K.-O. Apel / M. Kettner (eds.): *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt: Campus, 17-48.
- 1994c: "«Apriori de la facticidad» y «apriori de la idealización». Opacidad y transparencia", entrevista con L. Sáenz Rueda en D. Blanco y otros (eds.): *Discurso y Realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 251-270.
- 1994d: „Das Problem des offenkundigen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken“, en H. Burkhardt (edit.): *Diskurs über Sprache*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 31-52 (También en 1998a, 701-725. Traducción castellana en 2004a, 93-120.)
- 1994e: "Sprachphilosophie als Schlüssel zur Begründung der Ethik?", en *Festschrift für G. Petrovic*, Zagreb. (Versión castellana bajo el título "¿Es la filosofía del lenguaje una clave para la fundamentación de la ética?", en *Areté. Revista de filosofía* VI, 2 (1994) 207-227.)
- 1994f: "Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung. II. Teil", en R. Fornet-Betancourt (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen: Augustinus Buchhandlung (Concordia Reihe Monographien, 13), 17-38. (Versión castellana en 2005a, 249-267, y en *Isegoría* (11) 1995, 108-125. Este artículo es la continuación de 1992c.)
- 1994g: "Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas", conferencia en la Universidad Autónoma de México, 1991, en E. Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México: Siglo XXI, 192-206.
- 1994h: "Réplicas y comentarios" a las distintas ponencias del II Seminario de Diálogo Filosófico Norte-Sur, México, 1991, en E. Dussel, *Debate en*

torno a la ética del discurso de Apel, México: Siglo XXI, 105-111, 142-146, 163-166 y 167.

- 1994i: *Selected Essays: Towards a Transcendental Semiotics*, vol. 1, New Jersey: Humanities Press; E. Mendieta (ed.). Segundo volumen: 1996e.
- 1994j: "Regulative Ideas or Sense-Events? An Attempt to Determine the Logos of Hermeneutics" en Timothy J. Stapleton (ed.), *The Question of Hermeneutics. In honor of Joseph Kockelmans*, Kluwer, 37-60. (También en 1998i, 160-182. Es la versión inglesa del texto inédito en alemán "Regulative Ideen oder Sinn-Geschehen? Versuch, den Logos der Hermeneutik zu bestimmen" de 1990.)
- 1995a: "Anderssein, ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt", en H. Hoffmann / D. Kramer (eds.): *Anderssein, ein Menschenrecht. Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt*, Weinheim: Beltz Athenäum, 9-19.
- 1995b: "Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen. Versuch einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft", en G. Meggle / A. Wüsthube (Hg.), *Pragmatische Rationalitätstheorien; Studies in Pragmatism, Idealism, and Philosophy of Mind*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 29-64.
- 1995c: "Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-kantian Philosophy", en K. L. Ketner (edit.): *Peirce and Contemporary Thought. Transactions of the Sesquicentennial International Congress 1989*, Fordham Univ. Press, New York, 366-397.
- 1996a: "Kann das Anliegen der «Befreiungsethik» als ein Anliegen des «Teils B der Diskursethik» aufgefasst werden? (Zur akzeptierbaren und zur nichtakzeptierbaren «Implementierung» der moralischen Normen unter den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme)", en R. Fornet-Betancourt (edit.): *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen: Augustinus Buchhandlung (Concordia Reihe Monographien, 16), 13-43. (Versión castellana: 2005a, 309-337.)
- 1996b: "Kants «Philosophischer Entwurf: Zum Ewigen Frieden» als geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht. Versuch einer kritisch-methodologischen Rekonstruktion der Kantschen Konstruktion aus der Sicht einer transzendentalpragmatischen Verantwortungsethik", en R. Merkel / R. Wittmann (Hg.), *"Zum Ewigen Frieden". Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt: Suhrkamp, 91-124.
- 1996c: (coedit.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt: Suhrkamp.

- 1996d: "Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität", en 1996c, 17-41 (versión castellana en 2002i, 169-191.)
- 1996e: *Selected Essays: Ethics and the Theory of Rationality*, vol. 2, New Jersey: Humanities Press; E. Mendieta (ed.). Primer volumen: 1994i.
- 1996f: "Kann es eine normative Begründung einer kritisch-hermeneutischen Rekonstruktion der Geschichte geben?", en K. S. Johannessen/T. Nordenstamm (Hg.), *Wittgenstein and The Philosophy Of Culture*, Wien: Holder-Pichler-Tempsky, s. 18-32 (Conferencia pronunciada en Kirchberg en 1995.)
- 1997a: "¿Husserl, Tarski o Peirce? Para una teoría semiótico-transcendental de la verdad como consenso", en J.A. Nicolás / M.J. Frápolli (edits.): *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 597-616. Es versión ampliada de 1993d. Traducción alemana: „Husserl, Tarski oder Peirce? Für eine transzendental-semiotische Konsensstheorie der Wahrheit“, en *første, andre og tredje person* (Festschrift für A. Øfsti), Trondheim: 3-14.
- 1997b: "Institutionsethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionalen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft", en J.-P. Harpes / W. Kuhlmann (edits.): *Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik. Dokumentation des Kolloquiums in Luxemburg (10.-12. Dez. 1993)*, Münster: Lit, 167-209. (Conferencia para el Congreso „25 Jahre Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik“ de 1993 en Luxemburgo.)
- 1997c: "Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View", en L. Gianformaggio y F. Margiotta Broglio (eds.): *Conference: Tolerance and Law*, en *Ratio Juris* 10(2), 199-212.
- 1997d: "The Impact of Analytic Philosophy on my Intellectual Biography" en S. Cremanschi (ed.), *Analytic Philosophy. Views from the Continent*. (También en 1998i, 9-42; y en 2002e.)
- 1997e: „Regulative Ideas or Truth-Happening? An Attempt to Answer The Question Of The Conditions Of The Possibility Of Valid Understanding“ [redacción original 1992] en L.E. Hahn (ed. it.): *The Philosophy of H.G. Gadamer. The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV*, La Salle: Open Court, 67-94. También en 1998i, 185-215. (Versión alemana "Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Versuch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehen zu beantworten" en 1998a, 569-607. Traducción castellana en 2002i, 133-167.)
- 1998a: *Auseinandersetzungen - in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt: Suhrkamp (Contiene

1976a, 1976b, 1979b, 1987a, 1989b, 1989c, 1990a, 1990b, 1991d, 1994d, 1997e, 1998g, la versión alemana de 1990d y una introducción al libro.)

- 1998b: "Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft", en R. Fornet-Betancourt (edit.): *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogsprogramms*, Frankfurt: IKO-Verlag, 106-130. (Trad. cast. en R. Fornet-Betancourt/J.A. Senent (eds.), *Filosofía de la convivencia. Caminos de diálogo Norte-Sur*, Madrid, 2004).
- 1998c: "El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso", en Apel, K.-O. / Cortina, A. / Díaz, C. y otros: *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid: Fund. Argentaria- Ed. Encuentro, 14-33.
- 1998d: (coed.): *Globalisierung: Herausforderung für die Philosophie*, Bamberg: Universitäts-Verlag (contiene 1998e).
- 1998e: "Erste Philosophie Heute?", en 1998d: 21-74. (Versión en inglés reelaborada en los dos primeros trabajos de 2002e.)
- 1998f: "The Cartesian Paradigm of First Philosophy. A Critical Appreciation from the Perspective of Another (the Next?) Paradigm", en *International Journal of Philosophical Studies* 6(1), 1-16. (Versión alemana: "Das kartesianische Paradigma der ersten Philosophie: Eine kritische Würdigung aus der Perspektive eines anderen (der nächsten?) Paradigmas", en W.F. Niebel et al. (Hg.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, 207-229. Trad. cast. en J.A. Nicolás/M.J. Frápolli (eds.), *Evaluando la Modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*, Granada: Comares, 2001, 3-24).
- 1998g: "Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' *Faktizität und Geltung*. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en 1998a, 727-837. Versión castellana en 2004a, 121-246.
- 1998h: "History of Science as a Problem of Hermeneutics. An Argument with Karl Popper's Third World Hermeneutics", en 1998i, 216-231 (versión ampliada de la conferencia inédita "History of Science and the Problem of Historical Understanding and Explanation" pronunciada en Colchester (sept. 1981) y Bryn Mayr (oct. 1981), que fue publicada parcialmente en 1983d e íntegramente en 1992e.)
- 1998i: *From a Transcendental-Semiotic Point of View*, ed. de M. Papastephanou, Manchester: Manchester University Press. Contiene: 1989b, 1991d, 1993d, 1993g, 1993h, 1994j, 1997d, 1997e y 1998h, 1998j.

- 1998j: "Transcendental Semiotics and the paradigms of First Philosophy", en 1998i, 43-63. Versión revisada de 1978b.
- 1999a: "Critica senza fondazione? La sfida della universalismo nell'epoca del pluralismo" (entrevista con G. Battista Clemente), en *Fenomenologia e societa* xxii/3, 22-50.
- 1999b: "Zum Verhältnis von Moral, Recht und Demokratie. Eine Stellungnahme zu Habermas' Rechtsphilosophie aus transzendentalpragmatischer Sicht", en P. Siller y B. Keller (eds.): *Rechtsphilosophische Kontroversen der Gegenwart*, Baden-Baden: Nomos, 27-40.
- 1999c: "Giambattista Vicos Anticartesianismus und sein Programm einer 'Neuen Wissenschaft': Ein topologischer Beitrag zur Wissenschaftsprogrammatik der frühen Neuzeit", en *Zeitsprünge* 3(1/2), 209-245.
- 1999d: "Maß der Gerechtigkeit und offenes Glück", en R. Steplein (ed.): *Glück und Gerechtigkeit: Moral am Ende des 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M.: Insel, 289-306.
- 1999e: "Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik", en K. J. Kuschel y otros (ed.): *Ein Ethos für eine Welt?*, Frankfurt a. M.: Campus, 48-75 (versión altemana de la conferencia para la UNESCO "Transcendental Pragmatic Foundation of Discourse Ethics as Universal Ethics", Napoli: diciembre de 1997. La versión en inglés está también en 2002e. Versión castellana "Globalización y la necesidad de una ética universal", en *Debats* 66 (1999), 48-67 y en *Erasmus* 1/1 (1999) 7-28.)
- 1999f: *Diskursiona etika: politika i pravo*, Kiev: Ukrainisk. Philos. Fond (edición ucraniana).
- 1999g: *Kommunikationa Praktitschna Filosofija*, Kiev: Libra (edición ucraniana).
- 1999h: "Retrospectiva autobiográfica", en *Anthropos. Huellas del conocimiento*, 183 (1999), pp. 12-19.
- 2000a: "First things First: Der primordiale Begriff der Mit-Verantwortung (Ein Beitrag zur Begründung einer planetaren Makroethik)", en M. Kettner (ed.): *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 21-50.
- 2000b: "Tentativo di rispondere a cinque domande sul tema: 'i filosofi tra pace e guerra'", en *Paradigmi* 52 (*Philosophers between peace and war*), 2000.
- 2000c: "Postkantian Problems of an Ethics of the Good Life and the Foundation of Discourse Ethics", conferencia inédita, Roma: 2000.

- 2001a: (coed.): *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage von Ethik und Pädagogik*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- 2001b: "Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft", en 2001a, 69-96 (resumen de 2001d y 2000a).
- 2001c: "Primordiale Mitverantwortung. Zur transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik als Verantwortungsethik. Ein Gespräch mit Karl Otto Apel", en 2001a, 97-121.
- 2001d: "Diskursethik und die systemischen Sachzwänge der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft", en M. Niquet y otros (eds.): *Diskursethik, Grundlegungen und Anwendungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 181-204. (Trad. cast. en *Invenio*, IV/6 (2001), Rosario, 15-36.)
- 2001e: "Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion – ein neues Paradigma der Transzendentalphilosophie?", en W. Kuhlmann (ed.): *Anknüpfen an Kant. Konzeption der Transzendentalphilosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 63-78.
- 2001f: "Verstehen" (entrada de diccionario), en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 11, 918-938.
- 2001g: "What is Philosophy? – The Transcendental-philosophical Point of View after the End of Dogmatic Metaphysics", en S. Heidt y S. Ragland (eds.): *What is Philosophy?*, New Haven: Yale University Press, 153-182.
- 2001h: "May a Political Conception of 'Overlapping Consensus' be an Adequate Basis for Global Justice? (An Argument with the later Rawls' Conception of Political Liberalism)", en D. M. Rasmussen (ed.): *Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy (Boston, 1998)*, vol. II, Philosophy Documentation Center, 2001, 1-15. (Trad. cast.: R.Fornet-Betancourt-J.A.Senent (eds.), *Filosofía de la convivencia. Caminos de diálogo Norte-Sur*, Madrid, 2004 y en *Realidad*, 87 (2002) pp. 275- 292, San Salvador: UCA Editores.)
- 2001i: "Das Spannungsfeld zwischen Ethik, Völkerrecht und politisch-militärischer Strategie in der Gegenwart. Philosophische Retrospektive auf den Kosovo-Konflikt", en M. Niquet y otros (ed.): *Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 205-218.
- 2001j: "Questioning – the Almost Forgotten Dimension in traditional Logos-Reflection and in Re-detection by Hermeneutics", conferencia inédita, Tartu: Agosto de 2001.
- 2001k: "'De Nostris Temporibus Studiorum Ratione' oder: das transzendentalhermeneutische Prinzip der Selbsteinholung als Ratio der philosophischen (quasi-vichianischen) Bildung in unserer Zeit",

conferencia de Conrent d'Arrabia, Portugal. (Versiones alemana y catalana en 2002h.)

- 2001l: *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today*, edición a cargo de V. M. Canivet y Th. Lucas: *Morality and the Meaning of Life*, Louvain-la-Neuve: Peeters Publishers.
- 2002a: *Drei Vorlesungen über Diskursethik*, compilación de J. Floß, Freiburg im Breisgau: Karl Alber
- 2002b: "Pragmatismus als sinnkritischer Realismus auf der Basis regulativer Ideen. In Verteidigung einer Peirce'schen Theorie der Realität und der Wahrheit", en M. L. Raters y M. Willaschek (eds.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 117-150.
- 2002c: "Transzendente Intersubjektivität und das Defizit einer Reflexionstheorie in der Philosophie der Gegenwart", en H. Burkhardt y H. Gronke (eds.): *Philosophieren aus dem Diskurs* (Festschrift für Dietrich Böhler), Würzburg: Königshausen & Neumann.
- 2002d: "Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie", en V. Höhle (ed.): *Metaphysik. Herausforderung und Möglichkeiten*, Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1-29.
- 2002e: *Fünf Vorlesungen über Transzendente Semiotik als Erste Philosophie und Diskursethik* (en inglés y coreano), edición de S. Lee y K. Kim, Seúl. (Contiene 5 conferencias pronunciadas en Korea, 1998. Las dos primeras se corresponden a 1998e, la tercera a 1999e, la cuarta a 1997d y la última, inédita hasta entonces, lleva el título "Discourse Ethics and the Systematic Constraints of Politics, Law and Economy".)
- 2002f: *Diskursethik und Diskursanthropologie*, edición de M. Niquet, Freiburg im Breisgau, pp. 13-94. La colaboración de Apel consiste en tres lecciones en el semestre de invierno 1997-1998 en Aachen titulado en general: "Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart". Contiene: "1. Vorlesung: Die Situation des Menschen als ethisches Problem", 15-36; "2. Vorlesung: Die Rationale Letzbegründung der Diskursethik als Ausweg aus der Krise der internen Ressourcen der Ethik im 20. Jahrhundert", 37-67, y "3. Vorlesung: „Anwendungsprobleme der Diskursethik“, 68-94.
- 2002g: "Wahrheit als regulative Idee", en D. Böhler y otros (eds.): *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 171-196.
- 2002h: *Filosofia primera avui I ètica del discurs*, edición de J. Vagés Gifra, Univ. de Girona: Eumo Editorial (en catalán, conferencias correspondientes a la Cátedra Ferrater Mora, en la Universidad de Gerona, noviembre de 1995. Contiene 2001k.)

- 2002i: *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis. Con tiene 1990a, 1991d, 1993b, 1996d y 1997e.
- 2004a: *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Granada: Comares; edición de Norberto Smilg. (Contiene: 1989c, 1994d y 1998g.)
- 2004b: "Diskursethik, Demokratie und Völkerrecht", en *Festschrift für W. Kuhlmann*. (v. <http://www.centrofilosofico-karl-otto-apel.net/Index.html>. Última fecha de consulta: 14 de septiembre de 2011.)
- 2004c: "Transzendente Reflexion: Die Hauptperspektive einer aktuellen Kant-Transformation", inédito. (v. <http://www.centrofilosofico-karl-otto-apel.net/Index.html>. Última fecha de consulta: 14 de septiembre de 2011.)
- 2005a: (coautor con E. Dussel), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta. (Contiene: 1990e, 1992c, 1992h, 1994f y 1996a).
- 2006a: "Der Wahrheitsbegriff und die Realität der menschlichen Kultur zum Verhältnis der Kulturwissenschaften und der praktischen Vernunft" [redacción original 2003], en Steffens, E./Meuthrath, A., (Hg.), *Utopia hat einen Ort. Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten. Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt*, IKO-Verlag, Aachen.
- 2006b: "Speculative-Hermeneutic Remarks on Hintikka's Performatory Interpretation of Descartes' «Cogito, ergo sum»" [redacción original 2003], en R.E. Auxier/L.E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Jaakko Hintikka. The Library of Living Philosophers, Vol. XXX*, La Salle: Open Court.
- 2006c: „Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer e Apel“ en K.-O. Apel, *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Apel*, Cosenza: Pellegrini, M. Borelli (ed.). (Versión italiana del inédito en alemán: „Seinshermeneutik (Heidegger und Gadamer) versus ‚Transzendental-pragmatik‘ (Apel)“.) (v. <http://www.centrofilosofico-karl-otto-apel.net/Index.html>. Última fecha de consulta: 14 de septiembre de 2011.)

2. Bibliografía complementaria: Estudios críticos sobre la filosofía de Apel

1. Acero, J.J., "La recepción de la filosofía analítica por Apel: el significado y su validez", en Blanco, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez, L. (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 115-130.
2. Acero, J.J., "Problemas y cambios en el programa de naturalización del significado", en J.F. García Casanova/M.Milovic (eds.), *Crítica y autoridad*, Granada: Comares, 1996.
3. Albert, H., *Transzendente Träumereien. K.-O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburgo: Hoffmann und Campe, 1975.
4. Ávila, R., "El transcendentalismo ético y la vida buena", en D.Blanco/J.A.Pérez Tapias/L.Sáez (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 33-45.
5. Blanco, D., "El *a priori* corporal: insuficiencia de la ética discursiva", en Blanco, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez, L. (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 46-75.
6. Blanco, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez, L. (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 1994.
7. Centeno, A.A., "Lenguaje y evidencia en Apel y Zubiri", en Nicolás, J.A./Samour, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Granada: Comares, 2007, pp. 587-610.
8. Cerezo Galán, P., "De la subjetividad transcendental al *a priori* corporal", en J.F. Casanova/M. Milovic (eds.), *Crítica y autoridad*, Granada: Comares, 1997, pp. 59-91.
9. Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona: Anthropos, 1988 (cap. XII).
10. Conill, J., "Hermenéutica antropológica de la razón experiencial", en Blanco, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez, L. (eds.), *Discurso y realidad, op. cit.*, 1994, pp. 131-143.
11. Conill, J., 'La semiótica trascendental como filosofía primera en K.-O. Apel', en *Estudios Filosóficos* 91 (1983) 493-516.
12. Conill, J., "Tras la hermenéutica transcendental", en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 51-55.

13. Conill, J., "Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?", en *Pensamiento* 189 (1992) 3-31.
14. Conill, J., "Zu einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenden Vernunft", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47/3 (1993) 422-433.
15. Cortina, A., *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 1990.
16. Cortina, A., 'La hermenéutica crítica en Apel y Habermas', en *Estudios Filosóficos*, 95 (1985) 83-114.
17. Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Salamanca: Sígueme, 1995.
18. Domingo-Moratalla, A., "La herencia de H. G. Gadamer en K.-O. Apel: ¿Hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?", en *Pensamiento*, 50/197 (1994), 253-266.
19. Domingo-Moratalla, A., "Apel vs. Gadamer: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?", en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 71-76.
20. Dussel, E., "La 'Introducción' de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en Apel, K.-O., 2005a, pp. 73-126
21. Dussel, E., "Del escéptico al cínico. (Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación)", en Apel, 2005a, pp. 171-182.
22. Dussel, E., "La razón del Otro. La 'interpelación' como acto de habla", en Apel, 2005a, pp. 141-170.
23. Dussel, E., "Respuesta inicial a K.-O. Apel y a P. Ricoeur. (Sobre el 'sistema-mundo' y la 'económica' desde la 'razón ética' como origen del proceso de liberación)", en Apel, 2005a, pp. 217-248.
24. Habermas, J., "Un maestro con sensibilidad hermenéutica. La trayectoria del filósofo K.-O. Apel", en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 19-23.
25. Hinkelammert, F., "Ética do discurso e ética do responsabilidade: Uma tomada de posição crítica", en Sidekum, A. (ed.), *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1994, pp. 73-116.
26. Klüver, J., "Transzendentalphilosophie versus Wissenschaftskritik. Rekonstruktion und Kritik des erkenntnisanthropologischen Aprioris", en W.Kuhlmann/D.Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur*

- Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, pp. 463-499.
27. Kuhlmann, W./Böhler, D. (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
 28. Kuhlmann, W., *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Munich/Friburgo, K. Alber, 1985.
 29. Michelini, D.J., "La pragmática trascendental y el asedio posmoderno a la racionalidad", en K.-O. Apel: *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto, 1994, 63-87.
 30. Nicolás, J.A., "¿Relativismo o trascendentalidad histórica?", *Estudios Filosóficos*, 36/102 (1987), 209-227.
 31. Nicolás, J.A., "Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológica o-real", en D. Blanco et al. (eds.), *op. cit.*, 1994, pp. 144-156.
 32. Nicolás, J.A., "Hacia una teoría post-hermenéutica de la verdad", en Nicolás, J.A./Frápolli, M.J. (eds.), *Verdad y experiencia*, Granada: Comares, 1998, pp. 199-222.
 33. Nicolás, J.A., "Con Apel al borde de la Modernidad", *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999) pp. 35-40.
 34. Nicolás, J.A., "Noología y/o Hermenéutica", en Frápolli, M.J./Nicolás, J.A. (eds.), *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*, Granada: Comares, 2000, pp. 119-141.
 35. Niquet, M., "Die Identitäten des Menschen. Von der klassischen philosophische Anthropologie zur Diskursanthropologie", en Apel, 2002f, pp. 95-285.
 36. Oliva, J.A., "Apel y Zubiri en torno a la verdad y la realidad", en Nicolás, J.A./Samour, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia, op. cit.*, pp. 561-586.
 37. Pérez Tapias, J.A., "Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad: El postulado del progreso desde la ética discursiva y la antropología trascendental-dialéctica de K.- O. Apel", en Blanco et al., *Discurso y realidad, op. cit.*, 1994, pp. 207-227.
 38. Romero, J.M. (traductor:) Apel, K.-O., "Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental", en K.O. Apel, *Racionalidad crítico-comunicativa*, Madrid, Anthropos, (en prensa).

39. Sáez Rueda, L., "Fundamentación última y facticidad (un intento de argumentar "con Apel contra Apel")", en *Pensamiento* 197 (1994) pp. 267-292.
40. Sáez Rueda, L., *La reelustración filosófica de K.-O. Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Granada: Universidad de Granada, 1995.
41. Sánchez Rodríguez, M. (traductor:) Apel, K.-O., "El concepto de verdad y de realidad de la cultura humana. Sobre la relación entre las ciencias de la cultura y la razón práctica", en K.O. Apel, *Racionalidad crítico-comunicativa*, Madrid, Anthropos, (en prensa).
42. Sánchez Rodríguez, M. (traductor:) Apel, K.-O., "Pragmatismo como realismo crítico de sentido sobre la base de ideas regulativas. En defensa de la teoría peirceana de la verdad y de la realidad", en K.O. Apel, *Racionalidad crítico-comunicativa*, Madrid, Anthropos, (en prensa).
43. Sánchez Rodríguez, M. (traductor:) Apel, K.-O., "Verdad como idea regulativa", en K.O. Apel, *Racionalidad crítico-comunicativa*, Madrid, Anthropos, (en prensa).
44. Siurana, J.C., *El problema de la reflexión en K.-O. Apel. El surgimiento del problema en la transformación semiótico-pragmática de la filosofía trascendental kantiana*, tesis de licenciatura, Universidad de Valencia, 1994.
45. Siurana, J.C., "La evolución del pensamiento de K.-O. Apel frente al problema de la reflexión", en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 100-105.
46. Siurana, J.C., *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2003.
47. Smilg Vidal, N., "La reivindicación de la racionalidad en K.-O. Apel", en *Diálogo Filosófico* 18 (1990) 322-334.
48. Smilg Vidal, N., "Consenso y evidencia como radicales de la verdad", en *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999), pp. 59-53.
49. Smilg Vidal, N., "Razón, verdad y sentido. La presencia del pensamiento de M. Heidegger en K.-O. Apel", en Frápolli, M.J./Nicolás, J.A. (eds.), *El valor de la verdad, op. cit.*, 2000, pp. 255-286.
50. Smilg Vidal, N., *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de K.-O. Apel*, Granada: Comares, 2000.
51. Taylor Holmes, S., "Transformation der Philosophie: Feature Book Review", en *International Philosophical Quarterly* XV/2 (1975), 215-226.

52. VV.AA., *Karl-Otto Apel. Una ética del discurso o dialógica* (número monográfico): *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183 (1999).
53. Wellmer, A., *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona/México: Anthropos-UAM-UI, 1994.

3. Bibliografía general

1. Acero, J.J., “Juegos de lenguaje”, en L. Vega/P. Olmos (eds.), *Compendio de lógica, teoría de la argumentación y retórica*, Madrid: Trotta, 2011.
2. Acero, J.J., “Wittgenstein y la teoría del doble código”, en J.J. Acero/L. Flores/A. Flórez (eds.), *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Granada: Comares, 2003.
3. Bengoa Ruiz de Azúa, J., *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992.
4. Benjamin, W., “Tesis de filosofía de la historia”, en *Íd.*, *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1982, pp. 175-191.
5. Beorlegui, C., *Antropología filosófica: nosotros, urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.
6. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991.
7. Conill, J., “Hermenéutica genealógica y noología de la verdad”, en M.J. Frápolli/J.A. Nicolás (eds.), *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*, Granada: Comares, 2000; pp. 145-161.
8. Conill, J., “La verdad de la razón experiencial”, en J.A. Nicolás/M.J. Frápolli (eds.), *Verdad y experiencia*, Granada: Comares, 1998; pp. 181-197.
9. Cortina, A., *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cince I, 1985.
10. Di Cesare, D., *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona: Anthropos, 1999.
11. Dussel, E., *Ética de la globalización en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 4º ed., 2002.
12. Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Akal, 2000.
13. Frank, M., *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, Barcelona, Herder, 1995.
14. Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 10º ed., 2003.
15. Gehlen, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1987.

16. González, A., *Estructuras de la praxis*, Madrid: Trotta, 1997.
17. Habermas, J., *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid: Tecnos, 4° ed., 1999.
18. Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1989.
19. Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 3° ed., 1996
20. Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus.
21. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 3°ed., 1997.
22. Habermas, J., *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos, 1987.
23. Habermas, J./Henrich, D./ Luhmann, N./Taubes, J., (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971.
24. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires , 2000.
25. Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2001.
26. Heidegger, M., *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000.
27. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003 (reproduce la traducción de Jorge E. Rivera publicada en la Editorial Universitaria de Santiago de Chile) –También se ha consultado la traducción castellana de J. Gaos (*El ser y el tiempo*, México: FCE).
28. Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 1999.
29. Hinkelammert, F.J., *Crítica de la razón utópica*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 2002 (edición ampliada y revisada).
30. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, México: FCE.
31. Kuhn, Th. S., *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, 1971
32. Lafont, C., *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor, 1993.
33. Lafont, C., *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid: Alianza, 1997.

34. Lehnhardt, Ch.K., "Rise and Fall of Transcendental Anthropology", en *Philosophy of Social Sciences* 2 (1972) 231-246.
35. Lübbe, H., *Fortschritt als Orientierungsproblem*, 1975
36. Lübbe, H., *Unsere stille Kulturrevolution*, 1976
37. Marcuse, H., *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona: Ariel, 1984.
38. Musil, Robert, *El hombre sin atributos*, Barcelona: Seix Barral, 2004.
39. Nicolás, J.A./Frápolli, M.J., (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 1997.
40. Nisbet, R., *Historia de la idea de progreso*, Barcelona: Gedisa, 1981.
41. Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: Walter De Gruyter, 1965.
42. Romero, J.M., "Adornos gesellschaftliche Physiognomik als dialektische Interpretation", en *Zeitschrift für kritische Theorie*, Lüneburg (Alemania), Zu Klampen Verlag, 2007, nº 24/25, pp. 27-46
54. Romero, J.M., *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, Barcelona, Herder, 2010.
55. Romero, J.M., *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*, Madrid, Síntesis, 2005.
56. Romero, J.M., "J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica", en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, nº 1, 2009, p. 72-87
43. Romero, J.M. (ed.), *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2010.
44. Rothacker, E., "Der Begriff der dogmatischen Denkform", en Gadamer, H.-G./Boehm, G. (Hrsg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, pp. 221-238.
45. Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona: Alba, 2000.
46. Scheler, M., *Sociología del saber*, Buenos Aires: El Cid, 2004.
47. Schelsky, H., *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, 1975
48. Tietgens, H., "Studieren in Bonn nach 1945. Versuch einer Skizze des Zeitgeistes", en W. Kuhlmann/D. Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und*

- Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antwort auf K.-O. Apel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, 720-744.
49. Tugendhat, E., "Heideggers Idee von Wahrheit", en O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1969 (conferencia de 1964).
50. Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: De Gruyter, 1967
51. Volpi, F. (ed.), *Enciclopedia de obras de filosofía*, Barcelona, Herder, 2005 (3 vols.)
52. Winch, P., *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
53. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica-UNAM, 3° ed., 2004 (edición bilingüe).
54. Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza, 1980.