



**UNIVERSIDAD  
DE GRANADA**



## **CUERPO Y LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA DE K.O. APEL**

**Hacia una integración de la antropología del conocimiento  
y la pragmática trascendental del lenguaje**

**LAURA MOLINA MOLINA**

**Tesis doctoral dirigida por:**

**Dr. Juan Antonio Nicolás Marín  
Departamento de Filosofía II  
Universidad de Granada**

**Dr. Matthias Kettner  
Fakultät für Kulturreflexion  
Universität Witten/Herdecke**

**Granada, diciembre de 2018**

Esta tesis doctoral es el resultado de la investigación realizada desde octubre de 2014 a noviembre de 2018 en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada (España) y en la Fakultät für Kulturreflexion de la Universität Witten/Herdecke (Alemania), con el patrocinio del Programa Ayudas para la Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España.

La doctoranda / The *doctoral candidate* **Laura Molina Molina** y los directores de la tesis / and the thesis supervisor/s: **Juan Antonio Nicolás Marín y Matthias Kettner**

Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

/

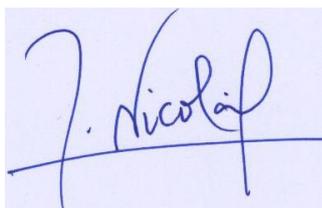
*Guarantee, by signing this doctoral thesis, that the work has been done by the doctoral candidate under the direction of the thesis supervisor/s and, as far as our knowledge reaches, in the performance of the work, the rights of other authors to be cited (when their results or publications have been used) have been respected.*

Lugar y fecha / Place and date:

Granada / Witten, 26 de noviembre de 2018

Director/es de la Tesis / *Thesis supervisor/s*;

Doctorando / *Doctoral candidate*:



Prof. Juan Antonio Nicolás Marín



Prof. Matthias Kettner

Laura Molina Molina

Firma / Signed

Firma / Signed





## AGRADECIMIENTOS

En este trabajo ocupa un lugar central la cuestión en torno a las condiciones de posibilidad, por lo que no podía pasar por alto aquellas que lo han hecho posible. Empezando por mis padres y mi hermano quienes, incluso después de un par de intentos fallidos previos al inicio de mis incursiones en el mundo de la Filosofía, siguieron creyendo en mí y me animaron a seguir mi instinto vocacional. Dar rienda suelta y ver crecer día a día esta pasión habría sido imposible de no ser por sus ánimos y su apoyo. A ellos y al resto de mi familia, a los presentes y a los que ya no pueden estarlo: gracias con todo mi corazón.

Al Prof. Juan Antonio Nicolás, que ya desde mi infancia filosófica decidió apostar por mí y no ha dejado de hacerlo hasta ahora. Él ha sabido conjugar la seriedad del director con la proximidad de quien sabe escuchar a aquel que lo necesita. Al Prof. Matthias Kettner, por su facilidad y cercanía en el contexto alemán, y por su perfecto español, que siempre intentó ocultar con tal de que yo hiciera progresos en mis conocimientos del alemán. A mis profesores y profesoras de Filosofía, que me permitieron confirmar lo acertada que fue la senda que decidí tomar hace ahora diez años.

A Omar, con quien una conversación es siempre el mejor antídoto contra el vacío en el que en ocasiones arraiga la existencia. A Juan, que en algún mundo paralelo somos la misma persona. A Bego, por la valentía y el coraje que siempre he añorado en mí. Al resto de compañeros y compañeras de viaje, por orden de aparición: Jose, Manu, Juan, Ana, Víctor, Manuel, Miguel, mis alemanitas (Raquel, Conce y Tere), Juanca, Alberto y David. A todos/as vosotros/as: gracias, gigantes, por dejarme vuestros hombros. A Carmen, que me ayuda a superar aquellos miedos que van apareciendo a lo largo del camino.

A mis alumnos y alumnas, que han despertado en mí la vocación docente y que han conseguido romper el tedio que en ocasiones acompaña inevitablemente a la investigación. A Txema, Tobias, Gonzalo, Linda y Dorothea, que han hecho de esta travesía algo menos solitario. A Ana Ramírez, María Luisa, Pepe Balderas, Jesús Conill y Linus Jung, que muy amablemente han estado cuando más los necesitaba. Al Grupo

de Investigación 'Conocimiento, verdad y valores', a la Unidad de Excelencia FiloLab y a la Red Internacional de Ética del Discurso, que juntos han constituido una plataforma fundamental desde la que poder llevar a cabo esta investigación.

A Dignidad Predoctoral y sus integrantes (en especial a Ana, Paloma, Alex, Pablo, Sam y Oihana), que nos ha permitido demostrar que, cuando algo dignamente se pelea, justamente se gana. A todas esas mujeres que, a pesar de la invisibilidad y no remuneración inherentes a su trabajo, consiguen que el mundo siga funcionando: abuelas, madres, hermanas, hijas, cuidadoras y limpiadoras.

De muy reciente incorporación, a Gospel Molotov, que consiguió arrojar luz en mitad de la oscuridad y que cada martes da voz a buena parte de lo que quiero ser.

Por último, a mis dos grandes musas, la Música y la Filosofía, las que permanecen a través de los cambios, para que me sigan acompañando como lo han hecho hasta ahora.

# ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Resumen. Cuerpo y lenguaje en la filosofía de K.O. Apel.....	9
Abstract. Body and language in K.O. Apel's philosophy.....	11
Zusammenfassung. Leib und Sprache in der philosophie K.O. Apels.....	13
<b>INTRODUCCIÓN. RELEVANCIA DE UNA INTEGRACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO Y LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA DE K.O. APEL .....</b>	<b>15</b>
1. Objetivos general, específicos y estructura de la investigación .....	16
2. Hipótesis de trabajo y cuestiones metodológicas .....	19
3. Contexto filosófico y relevancia actual del proyecto de K.O. Apel de una hermenéutica crítica.....	24
4. La antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje en el marco del proyecto hermenéutico-crítico apeliano .....	28
5. Necesidad y relevancia de la presente investigación.....	31
6. Antecedentes y estado actual de las problemáticas aquí tratadas.....	34
<b>PRIMERA PARTE. LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO DE K.O. APEL</b>	
<b>CAPÍTULO I. LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PERIODO FILOSÓFICO ESPECÍFICO .....</b>	<b>43</b>
<b>1.1. Génesis y desarrollo de la antropología del conocimiento.....</b>	<b>44</b>
<b>1.2. La gnoseología existencial como antesala de la gnoseo-antropología.....</b>	<b>48</b>
1.2.1. <i>Dasein</i> y <i>Erkennen</i> : la analítica existencial heideggeriana desde la óptica kantiana.....	49
1.2.2. La <i>Dissertation</i> en la trayectoria filosófica de Apel: una mirada retrospectiva .....	52
1.2.3. De la gnoseología existencial a la gnoseo-antropología.....	55
a. Teoría existencial del conocimiento.....	55

b. Teoría antropológica del conocimiento.....	57
<b>CAPÍTULO II. LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROGRAMA FILOSÓFICO ESPECÍFICO .....</b>	<b>63</b>
<b>2.1. Delimitación del programa gnoseo-antropológico.....</b>	<b>64</b>
<b>2.2. Principales problemáticas de la antropología del conocimiento .....</b>	<b>66</b>
2.2.1. Análisis antropológico de la estructura cognoscitiva del estar-en-el-mundo ... .....	66
a. Tecnognomía y fisiognomía como categorías gnoseo-antropológicas fundamentales .....	68
b. Transformación gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental a través del círculo hermenéutico entre tecnognomía y fisiognomía .....	69
2.2.2. La hermenéutica de la situación histórica concreta .....	71
a. La necesidad de una hermenéutica de la situación ante la impotencia de la investigación teórica actual para orientar al ser humano en el presente .....	72
b. La tarea de la hermenéutica de la situación: a medio camino entre la distancia reflexiva y el compromiso corporal .....	74
2.2.3. La revolución de la física contemporánea desde una perspectiva gnoseo- antropológica.....	77
a. La superación del dualismo platónico-cartesiano en la física contemporánea .....	78
b. El cuerpo como condición de posibilidad empírica del conocimiento en la teoría de la relatividad.....	79
c. El cuerpo como condición de posibilidad a priori del conocimiento en la mecánica cuántica .....	81
d. Implicaciones gnoseológicas de la interpretación gnoseo-antropológica de la física contemporánea.....	83
2.2.4. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseo- antropológica.....	84
a. Breve exposición en torno a la evolución de la concepción gnoseo- antropológica de la ciencia.....	85
b. Tesis de la complementariedad entre 'explicación' y 'comprensión' .....	89
c. Tesis de la mediación dialéctica entre 'comprensión' y 'cuasi-explicación' .....	90
d. Principios regulativos para el progreso del conocimiento .....	93

**CAPÍTULO III. CONTINUIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO EN LA HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE..... 97**

**3.1. Principales dificultades para la continuación del programa gnoseo-antropológico .....98**

**3.2. La hermenéutica trascendental como desarrollo parcial del programa gnoseo-antropológico ..... 102**

    3.2.1. Caracterización y justificación del programa hermenéutico-trascendental ..... 102

        a. El solipsismo metódico como presupuesto trascendental oculto de la lógica de la ciencia..... 104

        b. La pre-estructura del 'estar-en-el-mundo' como condición de posibilidad de la comprensión válida ..... 106

    3.2.2. Hacia la legitimación trascendental del programa gnoseo-antropológico ..... 108

**SEGUNDA PARTE. LOS A *PRIORI* DEL CONOCIMIENTO: DE LA GNOSEO-ANTROPOLOGÍA A LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN**

**CAPÍTULO I. LA PROBLEMÁTICA DE LOS A *PRIORI* DEL CONOCIMIENTO..... 115**

**1.1. La noción de *a priori* del conocimiento ..... 117**

    1.1.1. Definición, caracterización y tipología de los *Erkenntnisapriori*..... 117

**1.2. El papel de los *a priori* del conocimiento en la reconstrucción apeliana de la historia de la filosofía ..... 123**

**CAPÍTULO II. EL A *PRIORI* DE LA REFLEXIÓN Y EL A *PRIORI* DE LOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO ..... 131**

**2.1. El *a priori* de la reflexión y la defensa del espíritu ilustrado ..... 132**

    2.1.1. Definición y caracterización del *a priori* de la reflexión en el marco gnoseo-antropológico..... 132

    2.1.2. Clasificación de los tipos de reflexión a la luz de la pragmática trascendental del lenguaje ..... 135

**2.2. El *a priori* de los intereses del conocimiento: cuerpo, reflexión y emancipación ..... 140**

2.2.1. Génesis y caracterización de los intereses del conocimiento desde la perspectiva gnoseo-antropológica.....	140
2.2.2. Compromiso práctico-material y reflexión en torno a la validez en el ámbito filosófico .....	143
<b>CAPÍTULO III. INTEGRACIÓN DIALÉCTICA DEL CUERPO Y DE LA REFLEXIÓN EN LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN .....</b>	<b>147</b>
<b>3.1. Cuerpo, lenguaje y reflexión: complementariedad y dependencia .....</b>	<b>148</b>
3.1.1. Cuerpo y reflexión: una relación de complementariedad .....	148
3.1.2. El vínculo interno entre lenguaje y cuerpo, condición de posibilidad de la reflexión .....	151
3.1.3. Reflexión y cuerpo frente al lenguaje: una relación de dependencia.....	152
3.1.4. Lenguaje: el círculo hermenéutico entre estructura y contenido .....	154
<b>3.2. Cuerpo, reflexión y comunidad de comunicación .....</b>	<b>155</b>
3.2.1. La irrebasabilidad del lenguaje frente al cuerpo y la reflexión.....	155
3.2.2. Cuerpo y reflexión integrados en el <i>a priori</i> de la comunidad de comunicación .....	157
3.2.3. El triunfo pragmático-trascendental de la reflexión frente a la primacía gnoseo-antropológica del cuerpo .....	158
3.2.4. El <i>a priori</i> gnoseo-antropológico del lenguaje reinterpretado a partir del <i>a priori</i> pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación .....	160
<b>TERCERA PARTE. INTERVENCIÓN CORPORAL Y CORPORALIDAD LINGÜÍSTICA</b>	
<b>CAPÍTULO I. FISIOGNOMÍA Y DIMENSIÓN PRE-LINGÜÍSTICA DE LO CORPORAL.....</b>	<b>165</b>
<b>1.1. Interpretación de las categorías de tecnognomía y fisiognomía a la luz de la diferencia ontológica .....</b>	<b>167</b>
<b>1.2. La intervención corporal pre-lingüística como momento previo a la apertura lingüística del mundo .....</b>	<b>171</b>
1.2.1. Fisiognomía como pura facticidad o lenguaje de las cosas .....	171

1.2.2. Fisiognomía y afección sensible de la corporalidad sensorial.....	175
<b>CAPÍTULO II. EL A <i>PRIORI</i> DEL CUERPO Y EL A <i>PRIORI</i> DEL LENGUAJE</b> .....	181
<b>2.1. El <i>a priori</i> corporal en el programa gnoseo-antropológico</b> .....	182
2.1.1. El cuerpo como condición <i>a priori</i> de la afección sensible.....	182
2.1.2. Tecnognomía y corporalidad lingüística .....	184
<b>2.2. El <i>a priori</i> lingüístico en el programa pragmático-trascendental</b> .....	189
2.2.1. Comunidad real de comunicación y corporalidad colectiva.....	189
2.2.2. Dimensión performativa del acto de habla y corporalidad performativa .....	192
<b>CAPÍTULO III. IDEALISMO LINGÜÍSTICO Y DÉFICIT CORPORAL</b> .....	197
<b>3.1. La crítica del idealismo lingüístico a la luz de la reconstrucción de la relación entre cuerpo y lenguaje</b> .....	198
3.1.1. La intervención corporal pre-lingüística como condición de posibilidad de los procesos empíricos de aprendizaje.....	200
3.1.2. Corrección de la corporalidad lingüística a través de la formación discursiva de acuerdos intersubjetivos.....	204
<b>3.2. La crítica al déficit corporal a partir de la distinción entre corporalidad sensorial y corporalidad lingüística</b> .....	207
3.2.1. El déficit metodológicamente relevante del cuerpo como <i>a priori</i> del conocimiento.....	207
3.2.2. Finitud y opacidad como elementos constitutivamente ineludibles del sentido humano.....	210
<b>CONCLUSIONES</b> .....	213
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	221
<b>ANEXO: LEIB UND SPRACHE IN DER PHILOSOPHIE K.O. APELS</b> .....	239



## CUERPO Y LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA DE K.O. APEL

### RESUMEN

La presente investigación constituye principalmente un intento de integrar dos programas filosóficos presentes en la obra filosófica de Karl-Otto Apel: la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje. Este esfuerzo de integración viene fundamentalmente motivado por un interés de sistematización expresado en más de una ocasión por el propio autor en lo que se refiere al conjunto de su pensamiento. Ambos programas desempeñan, cada uno a su modo, un papel imprescindible en lo que constituye la meta última de la filosofía de Apel: la transformación de la filosofía. Partiendo de la filosofía kantiana, Apel realiza una actualización de la filosofía trascendental incorporando el giro lingüístico de L. Wittgenstein, el giro pragmático de Ch. Peirce y el giro hermenéutico de M. Heidegger. La posibilidad de una integración entre los dos programas filosóficos planteados por K.O. Apel podría interpretarse como una respuesta actual a la pretensión filosófica kantiana.

El criterio escogido para llevar a cabo dicha integración ha sido la problemática de las condiciones *a priori* del conocimiento, siguiendo de este modo las indicaciones del propio autor. A lo largo del presente trabajo se muestra cómo la relación que los distintos *a priori* del conocimiento guardan entre sí y su importancia para una transformación de la filosofía trascendental los convierten en una problemática transversal a toda la obra apeliana, más allá de lo específico de cada uno de estos dos programas filosóficos. Con ello se crea un marco de racionalidad crítico-comunicativa en el que cabe encuadrar sistemática y complementariamente los dos proyectos apelianos.

Esta investigación toca aspectos fundamentales de la concepción apeliana en relación al papel que el cuerpo y el lenguaje juegan en el conocimiento. La integración llevada a cabo en esta investigación permite mostrar la presencia y función del cuerpo en la pragmática trascendental del lenguaje, así como defender la posibilidad de un acceso corporal a lo real más allá de los límites impuestos por el lenguaje de la comunidad histórica a la que se pertenece. En este sentido, el marco teórico aquí ganado posibilita revisar y matizar la crítica al déficit corporal y al idealismo lingüístico que la obra de Apel ha recibido.



## BODY AND LANGUAGE IN K.O. APEL'S PHILOSOPHY

### ABSTRACT

This research is mainly an attempt to integrate two programs in Karl-Otto Apel's philosophical work: the anthropology of knowledge and the transcendental pragmatics of language. This integration effort is basically motivated by a systematization desire expressed by the author himself regarding the whole of his philosophical project. Both programs play, each in its own way, an essential role respecting the main goal of Apel's work: the transformation of philosophy. Starting from Kantian philosophy, Apel renovates the transcendental philosophy incorporating L. Wittgenstein's linguistic turn, Ch. Peirce's pragmatic turn and M. Heidegger's hermeneutic turn. The possibility of an integration of these two philosophical programs proposed by Apel could be interpreted as a suitable response to the Kantian philosophical pretension.

The chosen criterion to achieve this integration is the problem of the *a priori* conditions of knowledge, following in this way the indications of the author himself. This research shows how the relation between the different *a priori* of knowledge and their value for a transcendental philosophy transformation turns them into a transversal topic in the whole of Apel's work, beyond the specificity of each philosophical program. This founds a critical communicative rationality framework in which these two projects can be systematically framed and complemented.

This investigation attends fundamental points of Apel's view regarding the role played by body and language in knowledge. The integration achieved in this research allows to show body's presence and role in the transcendental pragmatics of language, as well as to defend the possibility of a corporal access to the reality beyond the limits of our historical community language. In this sense, the theoretical framework here achieved makes possible to review and clarify the body deficit and the linguistic idealism critiques received by Apel's philosophy.



# LEIB UND SPRACHE IN DER PHILOSOPHIE K.O. APELS

## ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Untersuchung stellt in erster Linie den Versuch dar, zwei dem philosophischen Werk Karl-Otto Apels zugehörige Entwürfe zu integrieren: die Erkenntnisanthropologie und die transzendente Sprachpragmatik. Dieses Integrationsvorhaben stützt sich vor allem auf gelegentliche Aussagen von Apel selbst, in denen er mehrmals im Laufe seines Schaffens sein Interesse an einer Systematisierung seiner dazu vorgetragenen Gedanken bekundete. Beide Entwürfe spielen, jeder auf seine Art, eine unentbehrliche Rolle bei der letztendlichen Zielsetzung der Philosophie Apels: der Transformation der Transzendentalphilosophie. Ausgehend von der kantischen Philosophie unternimmt Apel eine Aktualisierung der Transzendentalphilosophie, indem er die linguistische Wende Wittgensteins, die pragmatische Wende Ch. Peirces und die hermeneutische Wende Heideggers integriert. Auf dieser Grundlage könnte man dann die Möglichkeit einer Integrierung der zwei von K.O. Apel vorgetragenen philosophischen Entwürfe als eine aktuelle Antwort auf den philosophischen Anspruch Kants ansehen.

Um diese Integration durchzuführen, wurde die Fragestellung der apriorischen Erkenntnisbedingungen als Kriterium ausgewählt, und zwar nach den vom Autor selbst gegebenen Hinweisen. Im Laufe dieser Arbeit wird aufgezeigt, wie die Relation untereinander und die Bedeutung der verschiedenen Erkenntnisapriori für eine Transformation der Transzendentalphilosophie diese in eine Fragestellung verwandeln, die sich durch das gesamte Werk Apels zieht, und zwar über das Spezifische dieser beiden philosophischen Entwürfe hinaus. Damit wird ein Rahmen für eine kommunikativ-kritische Rationalität geschaffen, die das System und die zwei komplementären Entwürfe Apels umfassen.

Diese Untersuchung behandelt grundlegende Aspekte der Apelschen Auffassung bezüglich der Rolle, die der Leib und die Sprache bei der Erkenntnis spielen. Die in dieser Studie durchgeführte Integrierung erlaubt es aufzuzeigen, dass der Leib in der transzendentalen Sprachpragmatik gegenwärtig ist, und gleichzeitig die Möglichkeit zu verteidigen, dass es einen leiblichen Zugang zur Wirklichkeit gibt und zwar unabhängig von der Sprache der historischen Kommunikationsgemeinschaft, der man angehört. In diesem Sinn ermöglicht der hier gewonnene theoretische Rahmen eine Revision und

Relativierung der Kritik, die das Werk Apels im Zusammenhang mit dem Leibdefizit und dem sprachlichen Idealismus erfahren hat.

## INTRODUCCIÓN

### RELEVANCIA DE UNA INTEGRACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO Y LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA DE K.O. APEL

La presente investigación constituye principalmente un intento de integrar dos programas filosóficos presentes en la obra filosófica de Karl-Otto Apel. El primero de ellos, la antropología del conocimiento, es menos conocido ya que pertenece en su mayor parte al conjunto de la producción filosófica anterior a la publicación de su obra principal, *La transformación de la filosofía*. El segundo programa, la pragmática trascendental del lenguaje, ha pasado a ser la propuesta que, junto con la ética del discurso, mejor ha caracterizado hasta ahora la obra de Apel. Este esfuerzo de integración viene fundamentalmente motivado por un interés de sistematización expresado en más de una ocasión por el propio autor en lo que se refiere al conjunto de su pensamiento.

Ambos programas desempeñan un importante papel en lo que constituye la meta última de la filosofía de Apel: la transformación de la filosofía trascendental. De acuerdo con Apel, dentro de la pregunta por las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento es posible distinguir entre aquello que hace posible la constitución del sentido y aquello que posibilita la justificación de la validez intersubjetiva del conocimiento. Así, mientras la antropología del conocimiento se centra principalmente en las condiciones *a priori* de posibilidad del sentido, la pragmática trascendental atiende fundamentalmente al ámbito de la validez. La posibilidad de una integración entre ambos programas permitiría afirmar legítimamente que la pregunta kantiana se halla, al menos en principio, suficientemente respondida en el marco de la propuesta filosófica de Apel.

El criterio escogido para llevar a cabo dicha integración ha sido la problemática de las condiciones *a priori* del conocimiento, siguiendo de este modo las indicaciones suministradas por el propio autor. A lo largo del presente trabajo se muestra cómo la relación que los distintos *a priori* del conocimiento guardan entre sí y su importancia para una transformación de la filosofía trascendental los convierten en una problemática

transversal a toda la obra apeliana, más allá de lo específico de cada uno de estos dos programas filosóficos.

## **1. Objetivos general, específicos y estructura de la investigación**

El **objetivo general** de este trabajo es llevar a cabo una integración de la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje de Karl-Otto Apel y someterla a crítica. Esta integración se realiza en el ámbito de las condiciones *a priori* del conocimiento propuestas por el autor.

Para abordar ese objetivo general se plantean los siguientes **objetivos específicos**:

1. Justificar la necesidad y la posibilidad de una integración de la antropología del conocimiento y de la pragmática trascendental del lenguaje de Apel en el ámbito de los *a priori* del conocimiento.
2. Presentar la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje como programas filosóficos específicos que pertenecen a momentos distintos dentro de un mismo proyecto de transformación hermenéutico-crítica de la filosofía al que Apel consagra su obra.
3. Definir en qué consiste el programa de la antropología del conocimiento, presentar las problemáticas a las que pretende dar respuesta y explicar qué papel juega en la primera fase de la filosofía apeliana.
4. Mostrar la relevancia de la *Dissertation* de Apel para la génesis de su programa gnoseo-antropológico.
5. Exponer las dificultades internas y externas que la elaboración del programa de la antropología del conocimiento plantea a Apel.
6. Analizar la continuidad de la antropología del conocimiento en la hermenéutica trascendental del lenguaje.
7. Definir, caracterizar y clasificar los distintos *a priori* cognoscitivos y su papel en la obra de Apel.

8. Presentar los distintos tipos de reflexión y su importancia para distinguir el programa gnoseo-antropológico del programa pragmático-trascendental.
9. Mostrar la relevancia del *a priori* de los intereses del conocimiento para comprender la relación entre cuerpo y reflexión en el ámbito científico y en el ámbito filosófico.
10. Indagar la posible integración de los *a priori* del cuerpo y de la reflexión en el *a priori* de la comunidad de comunicación.
11. Analizar el vínculo especial que existe entre el *a priori* corporal y el *a priori* lingüístico tanto en el programa gnoseo-antropológico como en el pragmático-trascendental y sus implicaciones gnoseológicas.
12. Revisar las críticas de idealismo lingüístico y de déficit corporal a partir de las nociones de corporalidad sensorial y corporalidad lingüística.

La consecución de estos objetivos se distribuye entre la introducción y las tres partes en las que se estructura esta investigación.

La presente **introducción** está dedicada principalmente a justificar la necesidad y la posibilidad de una integración de la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje de Apel en el ámbito de las condiciones *a priori* del conocimiento. Ello requiere presentar la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje como programas filosóficos específicos delimitados sistemática y cronológicamente dentro del pensamiento apeliano. Una vez expuesta la hipótesis de trabajo que pretende ser demostrada a lo largo de esta investigación y las cuestiones metodológicas que han ido surgiendo en el transcurso de la misma, se procederá a realizar dicha delimitación. Este proceder suministrará una visión general de ambos programas dentro de lo que constituye el proyecto filosófico fundamental de la obra de Apel: la transformación hermenéutico-crítica de la filosofía. El último apartado de la introducción estará dedicado a exponer los antecedentes y el estado actual de las problemáticas tratadas en el seno de esta investigación.

El resto de la investigación se divide en tres partes:

- 1) La antropología del conocimiento de K.O. Apel

- 2) Cuerpo y reflexión en la comunidad de comunicación
- 3) Intervención corporal y corporalidad lingüística

En la **primera parte** se presenta una reconstrucción histórico-sistemática del programa de la antropología del conocimiento como periodo y programa filosófico específico. El *primer capítulo* está dedicado a exponer la génesis y evolución de la gnoseo-antropología partiendo de la concepción gnoseológica de su tesis doctoral de 1950. El *segundo capítulo* define y caracteriza el programa gnoseo-antropológico tomando como referencia las principales problemáticas a las que este desea dar respuesta. El *tercer capítulo* expone las principales dificultades que Apel encontró a la hora de desarrollar este programa y presenta la hermenéutica trascendental como un desarrollo parcial fundamental de la antropología del conocimiento.

En la **segunda parte** se lleva a cabo un primer intento de integración entre ambos programas desarrollando las escasas pero útiles indicaciones del propio autor. En el *primer capítulo* se presenta una definición, caracterización y clasificación de los distintos *a priori* del conocimiento y su papel en la obra de Apel. El *segundo capítulo* se centra en el *a priori* de los intereses del conocimiento y en el *a priori* de la reflexión y muestra la importancia de ambos en la concepción apeliiana de la filosofía y de la ciencia. El *tercer capítulo* reconstruye la relación que existe entre los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y de la reflexión y el *a priori* pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación.

En la **tercera parte** se presenta un segundo intento de integración entre la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje a partir del vínculo especial existente entre el *a priori* corporal y el *a priori* lingüístico. El *primer capítulo* muestra la relevancia de las categorías gnoseo-antropológicas de fisiognomía y tecnognomía para comprender la conexión entre ambos *a priori* cognoscitivos. En el *segundo capítulo* se introducen las nociones de corporalidad sensorial y corporalidad lingüística a fin de caracterizar el modo en que cuerpo y lenguaje se relacionan entre sí en ambos programas filosóficos. En el *último capítulo* se revisan algunas de las críticas que la obra de Apel ha recibido a partir de las implicaciones gnoseológicas derivadas de la concepción apeliiana del cuerpo y del lenguaje como condiciones *a priori* del conocimiento.

## 2. Hipótesis de trabajo y cuestiones metodológicas

2.1. La **hipótesis de trabajo** que quiere ser demostrada en el seno de esta investigación es la siguiente: la integración de la antropología del conocimiento y de la pragmática trascendental del lenguaje de K.O. Apel es necesaria y posible en el marco de las condiciones *a priori* del conocimiento.

2.2. En relación a la **metodología** empleada, una vez realizada la lectura de los escritos fundamentales de Apel, esta investigación toma como principal punto de partida la lectura, análisis y confrontación de aquellos textos en los que Apel lleva a cabo sus reflexiones gnoseo-antropológicas y aquellos otros en los que conecta explícitamente su programa de la antropología del conocimiento con la pragmática trascendental del lenguaje. También han recibido especial atención aquellos escritos que contienen consideraciones del autor en torno a los *a priori* del conocimiento. Las estancias de investigación realizadas en Alemania me han permitido visitar el Archivzentrum de la Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg de la J. W. Goethe Universität en Frankfurt a.M., donde se encuentra una parte importante de los manuscritos, correspondencia y documentos privados inéditos de Apel, como por ejemplo su tesis doctoral<sup>1</sup>. Además de apoyarse en las fuentes bibliográficas de Apel, la presente investigación toma como referencia los diversos estudios críticos que en torno al pensamiento de este autor existen actualmente<sup>2</sup>, así como la bibliografía secundaria relacionada con las problemáticas tratadas en el seno de este trabajo.<sup>3</sup>

Las discusiones con el Prof. J.A. Nicolás de la Universidad de Granada (España) y con el Prof. M. Kettner de la Universidad de Witten/Herdecke (Alemania) han sido de gran ayuda a la hora de diseñar la estructura de la presente investigación, enfocar las distintas cuestiones tratadas en este trabajo, entender con mayor profundidad las problemáticas a las que la obra filosófica de Apel desea dar respuesta y resolver dudas en los momentos en que estas han surgido. Por otra parte, el intercambio de ideas en diferentes coloquios y congresos con algunos de los/as miembros de la Red Internacional de Ética del Discurso (Fundación ICALA, Argentina), del Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel (Onlus, Italia) y del Grupo de Investigación en

---

<sup>1</sup> Véase, dentro de este mismo apartado, 'selección de las fuentes'.

<sup>2</sup> Véase apartado 6 de esta introducción.

<sup>3</sup> Véase la bibliografía final del trabajo.

Éticas Aplicadas y Democracia (Valencia, España) contribuye a garantizar la calidad y el rigor de este trabajo de investigación.

2.3. A lo largo del proceso de elaboración del presente trabajo han surgido algunas **dificultades metodológicas** ante las cuales se han ido esbozando estrategias de acuerdo con las necesidades y objetivos que en cada momento ha ido presentado la investigación. Unas tienen que ver con las metas específicas que se ha propuesto el propio trabajo y otras con el carácter y la naturaleza que la misma obra de Apel presenta.

La *primera dificultad* a la se enfrenta el lector de la obra de Apel reside en que la práctica totalidad de la misma es de carácter ensayístico y se encuentra diseminada en infinidad de artículos. Cada uno de ellos contiene un diálogo vivo en torno a un problema particular, frente a un interlocutor concreto y en un contexto determinado, de manera que forma y contenido se abrazan en la obra filosófica de este autor. Este carácter fragmentario y circunstancial del pensamiento apeliano dificulta siempre una visión global y unitaria del mismo, incluidos los dos programas filosóficos protagonistas en este trabajo.

La *segunda dificultad* tiene que ver con el programa gnoseo-antropológico mismo ya que este, tal y como el mismo Apel confiesa, ofrece una apariencia poco sistematizada y fuertemente dispersa, hecho que dificulta apreciar una integración completa de todos sus elementos.

Estos dos inconvenientes que la obra de Apel presenta tienen la ventaja de dar cierto margen para la reconstrucción y articulación interpretativa tanto del programa gnoseo-antropológico como del pensamiento de Apel en su conjunto. Es importante señalar que el modelo de reconstrucción aquí propuesto no deja de ser uno posible entre otros y que ha sido diseñado con vistas a demostrar la hipótesis y cumplir los objetivos que la presente investigación se ha propuesto. En este caso, ha sido la problemática de los *a priori* del conocimiento la que ha suministrado el principio de interpretación y reconstrucción de la antropología del conocimiento, con el objetivo de poder integrarla en un momento posterior con la pragmática trascendental del lenguaje, siguiendo de este modo las indicaciones suministradas por el propio autor.

La *tercera dificultad* tiene que ver con la propia noción de 'a priori del conocimiento' [*Erkenntnisapriori*]. A pesar de estar presente a lo largo de toda su obra filosófica, Apel no expone nunca de manera sistemática y exhaustiva la denominación, naturaleza, tipología e interrelación de los diferentes *a priori* a los que él alude en numerosas ocasiones y en contextos de discusión muy diferentes. Esto refleja el carácter abierto e inagotable del nivel trascendental en que se sitúan los *a priori* del conocimiento en sus múltiples formulaciones. A este problema se une el hecho de que, dependiendo de la temática tratada o del interlocutor al que se esté dirigiendo en cada caso, Apel utilice distintos términos para referirse al mismo *a priori*. Por este motivo, se ha dedicado un espacio en el marco de esta investigación a analizar y caracterizar esta noción.

Una *última dificultad* tiene que ver con el hecho de que el pensamiento filosófico de Apel se inspire en una gran cantidad de autores y corrientes filosóficas muy distintas y a veces contrapuestas entre sí. En el caso de los *a priori* del conocimiento, Apel utiliza a veces conceptos de otros autores para definir y caracterizar algunos de ellos, lo que en ocasiones ha obligado a consultar la obra de tales autores a fin de lograr una mejor comprensión de esta noción. En cualquier caso, no es objeto de esta investigación valorar el grado de corrección de la interpretación que Apel realiza del pensamiento de estos autores. Al margen del interés que dicha valoración revista, no es fundamental para los objetivos del presente trabajo.

2.4. En lo que se refiere a la **selección de las fuentes**, aquí se distinguen seis en función del tipo de contribución que ellas realizan en el conjunto de la producción filosófica apeliana:

- a. Textos de juventud de Apel dedicados a exponer el proyecto gnoseo-antropológico y que no han sido incorporados a su obra principal *La transformación de la filosofía* (en adelante, TF). Se trata de contribuciones escasamente conocidas que ofrecen, no obstante, una lectura diferente aunque complementaria de la transformación filosófica descrita en su obra principal y de las exégesis usuales de su pensamiento. Ellas abarcan su tesis doctoral y algunos de los trabajos filosóficos publicados durante la década de los años 50 y 60 (cfr. Apel, 1950a; 1958a; 1962a; 1963b; 1968a).

- b. Textos de juventud que exhiben de manera dispersa nociones y problemáticas gnoseo-antropológicas y que, al formar parte de la TF, su interpretación corre el riesgo de ser asimilada en el programa pragmático-trascendental, ignorando con ello su especificidad gnoseo-antropológica. Esta obra principal recopila la mayor parte de los trabajos filosóficos publicados entre 1955 y 1972 (cfr. Apel, 1955c; 1959a; 1959b; 1960a; 1962b; 1962c; 1965a; 1968c; 1970a; 1970b; 1970e; 1972a; 1972d; 1972e; 1972g, 1973d; 1973e).
- c. Textos de madurez, posteriores a la TF, en los que Apel señala las dificultades con las que se encontró a la hora de elaborar la antropología del conocimiento y en los que conecta de manera explícita la antropología del conocimiento con la pragmática trascendental del lenguaje (cfr. Apel, 1978a; 1994g; 1999i; 2005b; 2008a).
- d. Textos de madurez, en su mayoría posteriores a la TF, dedicados a desarrollar la pragmática trascendental del lenguaje. Su interés reside en que en algunos de ellos aparecen nociones o categorías gnoseo-antropológicas que sobreviven en este nuevo marco filosófico (cfr. Apel, 1986j; 1987a; 1987b; 1989b; 1991d; 1997a; 1997e; 2001e).
- e. Textos en los que Apel aborda la temática relativa a los *a priori* del conocimiento, en conexión la mayoría de las veces con su reconstrucción de la historia de la filosofía como historia de los paradigmas de filosofía primera (cfr. Apel, 1988f; 1993b; 1993i; 1993j; 1994c; 1998f; 1998j; 2002d; 2013a).
- f. Textos de Apel dedicados a narrar su propia evolución filosófica que, si bien están sujetos a su propia autopercepción intelectual, son importantes en la medida en que arrojan luz acerca de cómo interpretar sus trabajos de juventud en conexión con aquellos pertenecientes a su etapa de madurez (cfr. Apel, 1978a; 1989b; 1994g; 1999i).

2.5. En lo que se refiere al **sistema de citas**, es menester llevar a cabo las siguientes observaciones:

- En el apartado 'Bibliografía' que aparece al final de este trabajo se recogen exclusivamente las obras de Apel citadas a lo largo del mismo. Se ha tomado como referencia la 'Bibliografía cronológica de K.O. Apel' que aparece en:

Apel, K.O. (2017), *Racionalidad crítica comunicativa*. Volumen I, editado por J.A. Nicolás y L. Molina-Molina. Granada: Comares, 449-74, por ser la más exhaustiva que de este autor existe en la actualidad.

- Las obras de Apel se han citado por el año de publicación. Cuando existe traducción castellana, se ha utilizado esa traducción y las páginas se refieren a la edición castellana: (Apel, año original / año edición castellana: páginas edición castellana).
- Cuando no existe traducción castellana de un artículo de Apel, se ha leído el texto en la edición original y se han traducido los pasajes necesarios para las citas (cfr. Apel, 1950a; 1958a; 1962a; 1963b; 1963c; 1968a; 1972c; 1977a; 1978a; 1979a; 1979c; 1979e; 1980a; 1982d; 1985a; 1988f; 1993j; 2005b; 2008a; 2013a). En muchos de estos casos se ha creído conveniente indicar entre corchetes el término o la expresión utilizados por Apel en su propio idioma. Para estos escritos, las páginas indicadas se corresponden con las de la edición original.
- En el caso de la obra principal de Apel, *La transformación de la filosofía*, se ha utilizado la abreviatura 'TF' seguida del número del volumen correspondiente y las páginas de la edición castellana.
- El resto de la bibliografía se ha citado mediante el sistema '(Autor, año: página)'

2.6. En lo que respecta al **estilo de fuente**, se ha respetado el utilizado por Apel y los otros autores. En muchos casos han sido resaltadas en negrita aquellas expresiones que sirven para apoyar las ideas defendidas en cada momento.

### **3. Contexto filosófico y relevancia actual del proyecto apeliano de una hermenéutica crítica**

Este apartado tiene como principal objetivo presentar el proyecto de hermenéutica crítica a través del cual Apel transforma la filosofía trascendental clásica, a fin de mostrar en apartados posteriores el papel que tanto la antropología del conocimiento como la pragmática trascendental juegan en el conjunto de este proyecto filosófico. Para ello conviene conocer previamente el contexto filosófico en el que se origina y con respecto al cual la obra de Apel pretende ser una contribución.

#### **3.1. *La 'crisis de la Modernidad' como suelo nutricio del pensamiento de K.O. Apel***

La producción filosófica de Apel viene motivada, entre otras razones, por lo que en las últimas décadas se ha denominado 'crisis de la Modernidad' o 'crisis de la razón ilustrada'. Dentro del ámbito filosófico existe un amplio acuerdo en torno a la tesis según la cual la tradición que más directamente ha modelado el perfil intelectual y social de nuestra sociedad ha sido el llamado movimiento ilustrado, cuyas manifestaciones actuales las encontramos en la expansión a nivel mundial del capitalismo liberal, en la división del saber en diversas parcelas incomunicadas entre sí y en el predominio de la dimensión científico-técnico-industrial de la razón dentro de la organización política, económica, social y cultural. El enorme progreso material en determinados ámbitos geográficos al que ha dado lugar la combinación de todos estos elementos ha venido acompañado, sin embargo, de un gran número de catástrofes a nivel bélico, ecológico y alimentario. Nos hallamos pues, en una época en la que se constata que el paradigma ilustrado ha marcado el modo de ser, pensar y sentir de toda una civilización, la occidental, y en la que, sin embargo, se es asimismo consciente de que dicho modelo ha ido perdiendo credibilidad en el último siglo en lo que a proyecto de cohesión social unitario se refiere.

La impugnación y cuestionamiento actuales de este modelo adoptan no obstante múltiples caras, desde propuestas de tipo continuista provenientes del racionalismo crítico y del naturalismo hasta una ruptura por parte del posmodernismo<sup>4</sup>. Por un lado, encontramos aquellas posiciones que asumen de manera casi acrítica la validez de la

---

<sup>4</sup> Un análisis pormenorizado en lo que se refiere al diagnóstico de la situación actual, valoración del proyecto ilustrado y alternativas a la 'crisis de la Modernidad' lo encontramos en Nicolás (cfr. 2001: 79-105).

totalidad del proyecto ilustrado y, por otro, aquellas que lo rechazan de manera radical. Mediando entre ambas posiciones se sitúa Apel, uno de cuyos logros más destacados lo constituye el haber puesto las aportaciones de Kant y Heidegger como aspectos parciales de un mismo marco teórico. Apel, si bien reconoce la necesidad de someter el modelo ilustrado a una serie de cambios significativos, tampoco es ciego al carácter irrenunciable de los logros alcanzados a través del mismo ni al de "algunas de las posiciones defendidas por el proyecto ilustrado en su versión kantiana, p. e., el reconocimiento del valor absoluto de la persona, el carácter universal de ciertos principios éticos y gnoseológicos, el doble componente teórico-práctico de la razón humana y su estructura trascendental, el carácter universal del *logos* humano, etc." (Nicolás, 1999: 36).

La 'transformación de la filosofía' contenida en la obra apeliana tiene como principal objetivo hacer frente a las indeseables consecuencias teórico-prácticas derivadas de una aplicación distorsionada y reduccionista del proyecto ilustrado original, evitando a su vez aquellas que se siguen de la 'crítica total de la razón' realizada desde las filas del posmodernismo. La 'muerte de Dios' anunciada a finales del s. XIX por F. Nietzsche y el duro análisis de la metafísica científico-técnica realizado por M. Heidegger inspiraron en el s. XX, de la mano de H.G. Gadamer, la corriente hermenéutica de pensamiento dentro de la cual se mueven gran parte de los autores posmodernos actuales. Estos autores coinciden en denunciar las pretensiones de fundamentación, criticismo y universalidad que inspiraron el modelo ilustrado, bajo las cuales es posible vislumbrar la voluntad de dominio y el afán de totalitarismo ejercidos sobre la naturaleza y sobre el ser humano.

Sin embargo, Apel llama la atención acerca de las desastrosas consecuencias que para el ámbito de la reflexión y la praxis se derivan de la debilitación o relativización de los criterios que guíen el pensar y hacer humanos. Por esta razón, su filosofía asume este giro hermenéutico en el que irreversiblemente se ve envuelta gran parte de la filosofía del s. XX, sin por ello renunciar a una serie de elementos razonablemente rescatables del proyecto ilustrado moderno. A juicio de Apel, el déficit de reflexión que impera en ciertas corrientes del panorama filosófico actual trae consigo la proliferación de propuestas filosóficas que, ya sea porque defienden el decisionismo y la fe en la razón o bien el irracionalismo, hacen peligrar la autonomía y libertad alcanzadas por el ser humano en la Ilustración. En el siguiente apartado se presenta la propuesta filosófica

a través de la cual Apel intenta hacer frente a algunos de los problemas señalados anteriormente.

### **3.2. Reflexión teórica y praxis corporal en el proyecto hermenéutico-crítico de Apel**

La propuesta filosófica de Apel puede ser concebida principalmente como un inagotable intento de mantener la tensión fundamental entre dos polos que se complementan y median recíprocamente: la facticidad de la existencia y la idealización irrenunciable para la razón (cfr. Conill, 1991: 282; Lapiedra, 2002: 11). Estos dos aspectos, tematizados por toda propuesta filosófica consistente, quedan reflejados en su obra principal como el recorrido que el pensamiento de Apel realiza desde una filosofía de la facticidad (recogida en el primer volumen de TF, titulado 'Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica') hasta un planteamiento de corte universalista (presente en el segundo volumen de TF, titulado 'El *a priori* de la comunidad de comunicación').<sup>5</sup>

La presente investigación no hace sino desarrollar con la ayuda de las herramientas que la propia obra apeliiana ofrece para tal fin este interés del autor por compatibilizar, evitando eliminar o reducir el uno al otro, el polo crítico de la reflexión teórica y el polo hermenéutico de la praxis corporal. De acuerdo con Apel en su introducción a TF, una verdadera transformación de la filosofía pasa por reconstruir la relación entre teoría y praxis en la sociedad humana actual, de manera que la reflexión filosófica pueda comprometerse moralmente con la praxis y hacerse cargo de la misma (cfr. Apel, 1972e / TF I: 11). Ahora bien, dicha reconstrucción debe constituir una vía intermedia entre el irracionalismo de la gran filosofía y el cientificismo de la lógica de la ciencia, ambos carentes del compromiso moral que la reflexión debe contraer con la sociedad de la que surge y a la que se dirige. A juicio del autor, ni el racionalismo crítico (K. Popper, H. Albert) ni la hermenéutica filosófica (M. Heidegger, H.-G. Gadamer), dos de los grandes interlocutores que Apel encuentra en su entorno filosófico más próximo, se presentan como propuestas filosóficas viables para operar dicha transformación.

Frente a esas dos grandes propuestas teóricas, Apel considera necesario volver a plantear la pregunta kantiana por las condiciones trascendentales que hacen posible el conocimiento o, más concretamente, que posibilitan cualquier planteamiento filosófico

---

<sup>5</sup> Apel reconoce que su posición filosófica ha sufrido una transformación hacia una orientación normativa en el sentido de una justificación trascendental de la validez del conocimiento y de las convenciones, en vistas a una fundamentación última de la filosofía teórica y práctica y de la ciencia (cfr. Apel, TF I: 7-8).

y científico con sentido. En la medida en que el conocimiento no es otra cosa que el resultado de acciones comunicativo-lingüístico-argumentativas<sup>6</sup>, de lo que se trata ahora es de analizar aquellos ingredientes universales y necesarios que hacen posible la acción argumentativa con sentido. Partiendo del *factum* de la comunicación y el entendimiento humanos, la aplicación del método de la reflexión trascendental a este ámbito permitirá acceder a aquellos elementos que necesariamente tiene que presuponer toda persona que haya decidido entrar en el juego de la argumentación. Ahora bien, y en esto reside precisamente tanto la proximidad como el distanciamiento de Apel con respecto a los planteamientos de Kant y de Heidegger, en esta pregunta hay que diferenciar dos aspectos: por un lado, las condiciones que hacen posible la constitución del sentido del saber acerca del mundo y, por otro, las condiciones que permiten justificar la validez intersubjetiva del conocimiento.

En el ámbito de la constitución del sentido, la respuesta a esta pregunta nos llevará a reconocer la existencia del propio yo, del mundo externo y de otros individuos, así como la de un lenguaje y un mundo de sentido compartidos, en definitiva, de una comunidad *real* de comunicación. También la existencia del cuerpo propio como uno de los responsables de la experiencia del mundo, así como un conjunto de intereses cognoscitivos que están a la base de los distintos modos que tiene el ser humano de relacionarse con su entorno y que sirven para legitimar el estatuto metodológico y epistemológico de las diferentes disciplinas científicas actuales.

En lo que respecta a la cuestión de la justificación de la validez, además del conjunto de reglas relativas a una lógica mínima, Apel señala cuatro pretensiones de validez universales (sentido, verdad, veracidad y rectitud) que poseen el doble estatuto de presupuestos trascendentales y de ideas regulativas y que apuntan a la comunidad *ideal* de comunicación como instancia crítica desde la cual evaluar el conjunto de convenios fácticos acordados por la comunidad real e histórica de comunicación, ya sea en el ámbito teórico o en el práctico. El descubrimiento de esta dimensión pragmático-trascendental de la racionalidad humana no solo posibilita una fundamentación del conocimiento sino también de la ética, ya que descubre entre las pretensiones universales de validez de todo discurso con sentido la pretensión de rectitud moral.

---

<sup>6</sup> Para Apel, y frente a Kant y a Husserl, la razón se halla mediada por categorías lingüísticas, es decir, no se trata de una razón pura al margen de los lenguajes históricos.

Veamos a continuación el papel que los dos programas que aquí se desea integrar juegan en esa actualización de la pregunta kantiana por parte de Apel.

#### **4. La antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje en el marco de la hermenéutica crítica apeliana**

Tal y como se ha mostrado en el apartado anterior, Apel considera que solo un replanteamiento de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión intersubjetivamente válida que tenga en cuenta el giro lingüístico, hermenéutico y pragmático experimentado por la filosofía en el s. XX sienta las bases para llevar a cabo una fundamentación adecuada a nivel teórico y práctico. Persiguiendo este objetivo, los principales resultados a los que ha dado lugar su producción filosófica son precisamente los más conocidos en la actualidad: la pragmática trascendental del lenguaje (o semiótica trascendental) y la ética del discurso. Sin embargo, el proyecto de transformación de la filosofía trascendental kantiana hunde sus raíces en un programa filosófico anterior, no tan conocido al no haber recibido el mismo tratamiento que los dos anteriores: la antropología del conocimiento.

Uno de los criterios para definir y distinguir a muy grandes rasgos la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje tiene que ver con el papel que ambos desempeñan en lo que constituye la meta última de la filosofía apeliana: la transformación de la filosofía trascendental. Como ya se ha señalado, Apel distingue dentro de la pregunta por las condiciones trascendentales del conocimiento entre aquello que hace posible la constitución del sentido y aquello que posibilita la justificación de la validez intersubjetiva del conocimiento. Así, mientras la antropología del conocimiento atiende principalmente a las condiciones *a priori* de posibilidad del sentido<sup>7</sup> (polo hermenéutico y práctico-corporal), la pragmática trascendental se centra fundamentalmente en el ámbito de la validez (polo crítico y teórico-reflexivo).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> No obstante, la antropología del conocimiento también suministra principios regulativos para una orientación del ser humano en el mundo y para la reconstrucción de la historia humana (cfr. Conill, 1991; parte I: 2.2.4.).

<sup>8</sup> Como se mostrará más adelante, la hermenéutica trascendental juega un papel fundamental en el paso del programa gnoseo-antropológico al pragmático-trascendental (cfr. parte I: cap. 3).

La gnoseo-antropología es un programa filosófico que Apel desarrolla con interrupciones<sup>9</sup> desde la elaboración de su tesis doctoral en 1950 hasta principios de los años 70, coincidiendo con la publicación de su obra principal, *La transformación de la filosofía*<sup>10</sup>. Entre sus principales objetivos destacan el análisis antropológico de la estructura cognoscitiva humana, la elaboración de una hermenéutica de la situación histórica concreta y el proyecto de una teoría de la ciencia en clave gnoseo-antropológica<sup>11</sup>. Si bien con modificaciones importantes, algunas de estas problemáticas sobreviven en el programa de la pragmática trascendental del lenguaje, mientras que otras desaparecen por completo (cfr. parte I: cap. 3).

El programa pragmático-trascendental se distingue del gnoseo-antropológico principalmente en dos puntos. En primer lugar, el interés por replantear la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión se centra esta vez, no ya en la constitución intersubjetiva del sentido, sino más bien en la justificación de la validez intersubjetiva de los enunciados. En otras palabras, aquí no se trata solo de describir qué estructuras o categorías intervienen cuando comprendemos sino también de establecer los criterios a partir de los cuales podemos afirmar legítimamente que una interpretación es mejor que otra, es decir, que un enunciado constituye conocimiento.

En segundo lugar, la transformación de la filosofía trascendental a través de la fenomenología hermenéutica y de la antropología filosófica, característica del primer programa, se muestra insuficiente si no se tiene en cuenta el giro lingüístico-pragmático que el pensamiento filosófico ha experimentado en la primera mitad del s. XX. Esto quiere decir que los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y de la reflexión se muestran insuficientes de cara a justificar la validez intersubjetiva de nuestros enunciados. Ambos dependen en última instancia del *a priori* lingüístico del conocimiento que, concebido en su dimensión pragmático-trascendental, sí posibilita llevar a cabo una fundamentación de la validez intersubjetiva tanto de nuestros enunciados teóricos como de nuestras normas prácticas (cfr. parte II: cap. 3).

---

<sup>9</sup> Los principales motivos de dicha interrupción se presentan en parte I: 3.1.

<sup>10</sup> Una caracterización pormenorizada de la antropología del conocimiento como programa y periodo filosófico específico se presenta en la primera parte de esta investigación.

<sup>11</sup> Las principales problemáticas a las que está dedicada la antropología del conocimiento son examinadas en parte I: 2.2.

'Pragmática trascendental del lenguaje' es el nombre con el que Apel bautiza la labor reflexiva que hace posible dar con todos aquellos presupuestos pragmático-trascendentales de la comunicación que no pueden ser negados sin auto-contradecirse performativamente y que no pueden ser demostrados sin antes presuponerlos. Al no contar con una reflexión de este tipo, gran parte de las propuestas filosóficas contemporáneas son pragmáticamente inconsistentes en la medida en que acaban negando, a través del contenido proposicional de sus enunciados filosóficos, aquello que precisamente presuponen performativamente cuando los formulan.

En la medida en que incorpora una reflexión acerca de los presupuestos de los que ella misma se sirve para llevar a cabo su propia formulación, la pragmática trascendental del lenguaje asegura de este modo su estatus como propuesta filosófica racionalmente consistente. Esta propuesta no solo arroja luz acerca del carácter metafísico y aporético de todos aquellos planteamientos que, ya sea porque defienden una concepción reduccionista de la racionalidad o bien porque dirigen una crítica total a la razón, acaban cancelando sus propias pretensiones de validez. Además, en la medida en que da cuenta de su propia racionalidad, hace posible una fundamentación filosófica última y, con ello, da paso a la inauguración de un nuevo paradigma post-metafísico de filosofía primera, denominado por Apel 'semiótica trascendental', que viene a corregir las deficiencias que presentaban los anteriores.

Finalmente, la pragmática trascendental del lenguaje sirve de base para la fundamentación pragmático-trascendental de la ética del discurso<sup>12</sup>, cuyo objetivo principal consiste en suministrar principios y criterios universalmente válidos que guíen la acción humana. La antigua finalidad práctica de la gnoseo-antropología, consistente en ofrecer una orientación para la praxis vital a través de una hermenéutica de la situación, sobrevive en cierto modo en la ética del discurso del último Apel. La diferencia entre ambos proyectos reside en el alcance que la validez de los criterios proporcionados en cada caso posee: mientras que los ofrecidos por el programa gnoseo-antropológico son válidos 'aquí' y 'ahora' [*jetzt-gültig*], la validez de los criterios suministrados por la ética discursiva es universal (cfr. parte I: 2.2.2.).

---

<sup>12</sup> La obra de Cortina (cfr. 1995) analiza en profundidad esta cuestión.

En definitiva, la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje constituyen dos programas filosóficos pertenecientes a momentos distintos dentro de un mismo proyecto de transformación hermenéutico-crítica de la filosofía trascendental al que Apel consagra su obra. La existencia de diferencias tanto en los puntos de partida (presupuestos) como en los puntos de llegada (resultados) y en los objetivos perseguidos en cada caso conduce a concebirlas como dos programas filosóficos específicos bien diferenciados dentro del pensamiento apeliano. El propio autor reconoce la existencia de un período gnoseo-antropológico y de otro lingüístico-pragmático dentro de su producción filosófica, donde el segundo sucede al primero (cfr. Apel, 2005b).

El principal objetivo de este trabajo no es otro que el de mostrar que, si bien se trata de programas y períodos filosóficos distintos, la problemática en torno a las condiciones *a priori* del conocimiento ofrece un marco común desde el cual unificar ambos proyectos. La posibilidad de una integración entre ambos programas, objetivo a conseguir a lo largo de esta investigación, permitiría afirmar legítimamente que la pregunta kantiana se halla, al menos en principio, suficientemente respondida en el marco de la propuesta filosófica de Apel. El siguiente apartado está dedicado a exponer las razones que hacen posible y necesaria una tal integración.

## **5. Necesidad y relevancia de la presente investigación**

Son varios los motivos que llevan a afirmar legítimamente tanto la necesidad como la viabilidad de los objetivos aquí propuestos. Distingo aquí entre razones de carácter interno, basadas en las propias afirmaciones que Apel realiza en algunos de sus escritos, y razones de carácter externo, relacionadas con las novedades y las ventajas que el presente trabajo aporta dentro del panorama de los estudios que sobre la obra de Apel existen en la actualidad.

Entre los motivos de carácter interno destaca, en primer lugar, la puesta en conexión por parte de Apel tanto de la antropología del conocimiento como de la pragmática trascendental del lenguaje con el proyecto más amplio de una transformación de la filosofía kantiana y de la hermenéutica heideggeriana (cfr. Apel, 1978a; 1999i). Ya desde el inicio de su recorrido filosófico, Apel no solo considera necesario llevar a cabo

una ampliación y concretización gnoseo-antropológica del enfoque kantiano, sino que realiza de hecho una lectura en clave gnoseo-antropológica de la obra *Ser y tiempo* de Heidegger en su tesis doctoral de 1950 (cfr. parte I: 1.2.). El hecho de que Apel conciba tanto el programa gnoseo-antropológico como el pragmático-trascendental como dos piezas que forman parte de un puzzle más amplio, la transformación de la filosofía trascendental, conduce a pensar que una integración entre ambos no es solo posible sino además filosóficamente necesaria.

En segundo lugar, la existencia de conexiones y puntos de encuentro entre el programa de la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje es puesta de manifiesto por el autor en varias ocasiones, incluyendo escritos de fecha tardía. En efecto, Apel afirma la existencia de dos periodos diferentes dentro de su obra filosófica (uno gnoseo-antropológico y otro lingüístico-pragmático) y reconoce que la deseada integración entre ambos periodos de cara a una transformación de la filosofía trascendental kantiana aún no ha sido lo suficientemente elaborada, por lo que dedica algunos escritos a señalar los puntos de conexión entre ambos periodos (cfr. Apel, 2005b; 2008a). Sin embargo, estas consideraciones son de tipo programático y esquemático y no son lo suficientemente desarrolladas por Apel, objetivo que este trabajo se ha propuesto llevar a cabo.

Desde un punto de vista externo, la presente investigación se muestra como relevante y necesaria en virtud de diferentes razones. En primer lugar, en ella se realiza una reconstrucción y profundización en etapas y aspectos de la filosofía de Apel que, a diferencia de lo que ocurre por ejemplo con su ética del discurso, no han sido lo suficientemente estudiados. Este es el caso de la antropología del conocimiento y de las problemáticas abordadas en dicho programa filosófico, para cuya reconstrucción se ha tomado como criterio la cuestión en torno a las condiciones *a priori* del conocimiento. El motivo de esta elección reside en que, por un lado, Apel señala en más de una ocasión al *a priori* corporal como aquello que mejor caracteriza a esta teoría del conocimiento frente a las anteriores (cfr. Apel, 1958a; 1968c). Por otro lado, se trata del criterio que el propio Apel utiliza a la hora de señalar los puntos de conexión entre el programa gnoseo-antropológico y el pragmático-trascendental (cfr. Apel, 2005b; 2008a).

En segundo lugar, a través de esa integración, la presente investigación busca reconciliar diferentes periodos y proyectos del pensamiento apeliano, por lo que arroja luz sobre la evolución de su obra y ofrece una visión menos fragmentada y más unitaria de la misma. Esta investigación responde así a un interés de sistematización del pensamiento de Apel, interés que es mostrado por el propio autor en varias ocasiones (cfr. Apel, 1978a; 2005b; 2008a). La conexión que los distintos *a priori* del conocimiento guardan entre sí y su importancia para una transformación de la filosofía trascendental los convierten en una problemática transversal a toda la obra apeliana, más allá de lo específico de cada programa. Atender a tales conexiones sin perder de vista dicha especificidad constituye uno de los principales retos de este trabajo.

En el marco de esta investigación, 'integrar' significa presentar la pragmática trascendental y la antropología del conocimiento como formando parte de un todo más amplio: la transformación de la filosofía trascendental. Debido a que los *a priori* cognoscitivos presentes en ambos programas constituyen una pieza clave en dicha transformación, de lo que aquí se trata es de reconstruir esta problemática dentro de la obra de Apel. 'Reconstruir' significa en este contexto mostrar la relación que existe entre los distintos *a priori* del conocimiento que aparecen en su propuesta filosófica. A lo largo de la presente investigación se mostrará que la integración entre el programa gnoseo-antropológico y el programa pragmático-trascendental es posible debido, en primer lugar, a la relación que los *a priori* del cuerpo y de la reflexión guardan con el *a priori* de la comunidad de comunicación y, en segundo lugar, en virtud de la conexión especial existente entre el *a priori* corporal y el *a priori* lingüístico.

Por último, este trabajo toca aspectos relevantes de la gnoseología apeliana en relación al papel que el cuerpo y el lenguaje juegan en el conocimiento. Analizar cómo se relacionan entre sí estos dos *a priori* cognoscitivos, representantes cada uno de un programa distinto, permite hacer frente y matizar algunas de las críticas que el enfoque de Apel ha recibido, como son la de idealismo lingüístico y la del déficit corporal que su obra presenta.

Para finalizar este apartado, cabe decir que la presente investigación no constituye un intento aislado de dar respuesta a los problemas que aquí se plantean sino que en la actualidad existen ya tentativas, aunque pocas y escasamente desarrolladas, de dar respuesta a algunas de las cuestiones aquí planteadas y a otras estrechamente

relacionadas con las mismas. Ello constituye otra señal de la relevancia y el interés que estos problemas suscitan. Dichos intentos serán presentados en el siguiente apartado, una vez señaladas las raíces de las problemáticas aquí tratadas en el conjunto de la obra de Apel.

## **6. Antecedentes y estado actual de las problemáticas aquí tratadas**

En una narración autobiográfica de 1999, Apel afirma que su tesis doctoral de 1950 pone el fundamento para el proyecto sistemático de una antropología trascendental del conocimiento (cfr. Apel, 1999i: 16). Sin embargo, la elaboración de este proyecto queda relegada a un segundo plano dentro de su producción filosófica debido a que Apel es contratado por E. Rothacker como colaborador científico nada más finalizar su investigación doctoral. Solo algunos aspectos del programa gnoseo-antropológico son desarrollados en una serie de artículos, algunos de los cuales pasan a formar parte de su obra principal. Hasta 1962, Apel solo puede conectar su trabajo de colaborador, centrado en un estudio histórico del concepto de lenguaje, con una dimensión del programa gnoseo-antropológico que se relaciona con el *a priori* lingüístico y que se acabará denominando hermenéutica trascendental del lenguaje.

Entre 1962 y 1969, periodo en el que Apel ocupa una cátedra en Kiel, continúa trabajando tanto en su programa de la antropología del conocimiento como en el de la hermenéutica trascendental del lenguaje. A partir de la publicación de TF, las cuestiones gnoseo-antropológicas pierden presencia en los escritos de Apel, adquiriendo un mayor peso y protagonismo el problema de la fundamentación de la pragmática trascendental del lenguaje y de la ética del discurso. Al margen de algunos artículos aislados y de carácter programático en conexión con la teoría de la ciencia, la antropología del conocimiento no consiguió adquirir una arquitectura propia y, a partir de 1970, las reflexiones gnoseo-antropológicas dejan de estar presentes en la producción apeliana.

Además de tener que interrumpir la confección de su programa gnoseo-antropológico con motivo de su nombramiento como colaborador científico, Apel reconoce la existencia de una serie de dificultades con las que se encontró a la hora de elaborarlo, entre las cuales destaca el de la legitimación filosófico-trascendental del mismo. Sin embargo, la existencia de conexiones entre el programa de la antropología

del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje es puesta de manifiesto por el autor en varias ocasiones. En su artículo "Transformación de la filosofía trascendental: intento de un balance provisional retrospectivo" (cfr. 1978a), Apel sugiere que la pragmática trascendental del lenguaje resuelve el problema de la legitimación filosófico-trascendental de la antropología del conocimiento. También en una entrevista de 1991 y en la narración autobiográfica mencionada anteriormente, el autor conecta el *a priori* corporal con el *a priori* lingüístico, señalando este último como una importante dimensión de la antropología del conocimiento (cfr. Apel, 1994c; 1999i).

El vínculo entre ambos programas aparece incluso en escritos de fecha muy tardía. En el año 2005, como epílogo a la edición francesa de sus escritos de 1958 ("Tecnognomía") y de 1963 ("El *a priori* corporal"), Apel defiende la necesidad de una integración entre el periodo gnoseo-antropológico y el lingüístico-pragmático de cara a una transformación de la filosofía trascendental kantiana. También en un escrito de 2008, titulado "¿Lugar o no-lugar [*Ortlosigkeit*] de la razón? (*A priori* corporal vs. *a priori* reflexivo del conocimiento)", Apel retoma discusiones y problemáticas que ocuparon parte de su pensamiento durante el periodo gnoseo-antropológico. Este escrito muestra asimismo su interés en retomar temáticas de alcance gnoseo-antropológico en conexión con el programa pragmático-trascendental.

En lo que se refiere a los estudios críticos y a la bibliografía secundaria en torno a la antropología del conocimiento de Apel, cabe hacer dos observaciones.

En primer lugar, la mayoría de los compendios y manuales sobre antropología filosófica suelen centrarse, además de en los autores clásicos, en las aportaciones realizadas por J. Habermas a este campo de estudio, pasando sin embargo inadvertidas las reflexiones gnoseo-antropológicas de Apel. Si bien es cierto que tales reflexiones reciben una fuerte influencia del planteamiento antropológico habermasiano (por ejemplo, de su obra *Conocimiento e interés*), también lo es el hecho de que el enfoque antropológico de Apel difiere en aspectos importantes del de Habermas (por ejemplo, el alcance trascendental que adquiere el programa apeliiano es rechazado por este último)<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Véanse a este respecto los trabajos de Lehnhardt (1972), Niquet (2002), Fisher (2006), Essbach (2007) y Beorlegui (2009).

El trabajo de Niquet ofrece una historia de la antropología filosófica clásica alemana (Scheler, Plessner y Gehlen) como contexto en el que proponer lo que él denomina una 'antropología del discurso'

Esta ausencia se puede entender si se tiene en cuenta que el programa gnoseo-antropológico se inserta más bien dentro del ámbito de la teoría del conocimiento y no tanto en el de la antropología filosófica.

En segundo lugar, se encuentran principalmente tres tendencias en los escasos estudios que existen en torno a la antropología del conocimiento de Apel. La primera trata este programa en conexión exclusiva con la teoría de la ciencia, algo que no es de extrañar ya que gran parte de sus artículos gnoseo-antropológicos (especialmente los incluidos en TF y, por lo tanto, los más conocidos) se centran principalmente en la defensa de la tesis de la complementariedad y mediación dialéctica entre explicación y comprensión en el marco de su concepción de la ciencia. Sin embargo, la visión que tales estudios ofrecen de la antropología del conocimiento no deja de ser parcial ya que los objetivos de este programa van más allá de atender a meras cuestiones epistemológicas.<sup>14</sup>

La segunda de esas tendencias la encabezan aquellos estudios que tratan las cuestiones gnoseo-antropológicas como formando parte del programa pragmático-trascendental de fundamentación última de la filosofía. De este modo, interpretan la gnoseo-antropología desde la perspectiva del Apel maduro y pierden de vista lo específico y original del programa gnoseo-antropológico, pasando por alto su pretensión como programa filosófico fundamental<sup>15</sup>. La última tendencia consiste en tratar la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje como dos fases y proyectos de la filosofía de K.O. Apel que nada tienen que ver entre sí. Sin embargo, este tipo de interpretación choca directamente con las consideraciones del propio autor, señaladas anteriormente, acerca del sentido y evolución de su obra.<sup>16</sup>

---

inspirada en las reflexiones de Apel y Habermas. Aunque dicha antropología no coincidiría exactamente con lo que Apel entiende por antropología del conocimiento, la relevancia de este estudio reside en que trata la cuestión en torno al alcance trascendental de la antropología, punto en el que se distancian los planteamientos antropológicos de Apel y Habermas.

<sup>14</sup> Este es el caso de Klüver (1982), probablemente el estudio más antiguo que existe en torno a la antropología del conocimiento de Apel. Desarrolla con gran detalle objetivos y problemas específicos de este programa, en especial su aspiración de radicalizar la teoría tradicional del conocimiento de origen kantiano así como de dar unidad epistemológica a las ciencias explicativas y hermenéuticas. Ofrece asimismo una lectura crítica de sus planteamientos.

<sup>15</sup> Es el caso de Bleicher (1987), que interpreta el programa gnoseo-antropológico desde el marco más amplio de la hermenéutica crítica de Apel sin atender a lo característico de ese programa.

<sup>16</sup> Conill es uno de los pocos autores que conciben la antropología del conocimiento como programa y período filosóficos específicos. Aunque sus aportaciones están orientadas hacia un proyecto propio de filosofía y no a una lectura exegética completa del programa gnoseo-antropológico, el carácter crítico de

El trabajo de A. Centeno (2012) constituye una excepción a estas tres tendencias. Su investigación representa una importante reconstrucción de la antropología del conocimiento de Apel en la medida en que esta queda definida como periodo y programa filosóficos específicos y delimitada con respecto a la pragmática trascendental del lenguaje. Sin embargo, el trabajo de Centeno no explora suficientemente la conexión entre el programa gnoseo-antropológico y el pragmático-trascendental, por lo que se muestra insuficiente para la integración de ambos programas. Su trabajo se centra mayoritariamente en la transformación gnoseo-antropológica que Apel realiza del círculo hermenéutico heideggeriano y muestra menos interés por la transformación gnoseo-antropológica de la filosofía kantiana, hecho que dificulta en cierto modo establecer puentes entre ambos programas y períodos.

En comparación con tales estudios, la relevancia e interés del presente trabajo consiste, en primer lugar, en presentar la antropología del conocimiento no solo como programa filosófico sino también como etapa temprana del pensamiento apeliano, previa a aquellos periodos en los que Apel se dedica de manera casi exclusiva a desarrollar y fundamentar su pragmática trascendental del lenguaje y su ética del discurso. En segundo lugar, de lo que aquí se trata es de establecer puentes entre los distintos periodos y programas, a fin de poder llevar a cabo la deseada integración, pero nunca a costa de perder de vista la especificidad que caracteriza a cada uno de ellos.

En relación a la problemática de los *a priori* del conocimiento, ya se ha mencionado que una de las dificultades metodológicas encontradas en el proceso de investigación tiene que ver con el hecho de que no existan escritos de Apel dedicados a definir, caracterizar o clasificar los distintos tipos de *a priori* cognoscitivos. A excepción de cuatro ocasiones en las que el autor reflexiona sin profundizar acerca de la relación que existe entre algunos de ellos (cfr. Apel, 1988f; 1994c; 2005b; 2008a), esta problemática suele ser tratada en conexión con su reconstrucción de los paradigmas de filosofía primera (cfr. Apel, 1993b; 1993i; 1993j; 1998f; 1998j; 2002d). Si bien el papel que ellos juegan en la concepción apeliana de la historia de la filosofía es fundamental, su importancia no queda restringida a dicho ámbito, hecho que quiere demostrar la presente investigación. Por su parte, la literatura secundaria disponible en torno a los *a*

---

sus trabajos ofrece una perspectiva interesante desde la que evaluar la génesis de la pragmática trascendental del lenguaje (cfr. Conill, 1991).

*priori* del conocimiento en el pensamiento de Apel se centra en otros aspectos de esta problemática y no tiene como objetivo una reconstrucción del tipo que aquí se ofrece.<sup>17</sup>

Por último, la integración que aquí se lleva a cabo ayuda a mitigar algunos déficits que a juicio de varios autores presentan los últimos desarrollos de la obra apeliana y que tienen que ver con el papel que el cuerpo y el lenguaje juegan en el conocimiento.

A pesar de su aspecto poco desarrollado, la antropología del conocimiento contiene nociones, como la del *a priori* corporal, que han resultado muy atractivas para los estudiosos de Apel. Este hecho se debe al alto grado de reflexividad teórica con el que está impregnado su pensamiento, lo que provoca que el tema de la corporalidad esté implicado en gran parte de los problemas con los que Apel y sus continuadores se enfrentan en la actualidad. En el ámbito de la ética del discurso, A. Cortina (1990) propone como complementación de la misma una 'antropología axiológica' de la experiencia moral, que incluya sentimientos y valores, mientras que D. Blanco (1994) señala el *a priori* corporal como una de las insuficiencias de la ética apeliana. También Pérez Tapias (1994) considera necesario ampliar la concepción antropológica de base de la ética discursiva a partir de un *a priori* antropológico-existencial de la 'buena voluntad', lo que supondría traspasar los límites de la antropología del conocimiento apeliana.

Por su parte, J. Conill (1994) intenta proseguir la antropología del conocimiento de Apel en forma de una antropología de la experiencia, más allá del primado de la gnoseología (apoyándose para ello en autores como Gadamer y Zubiri). A su juicio, dicha incursión ofrece un nuevo acceso a la relación corporal con el mundo a través de los sentidos, más allá de las funciones de la conciencia y del lenguaje. En el ámbito de la teoría consensual de la verdad, J.A. Nicolás (1994) observa que la recuperación de la evidencia fenomenológica implica una recuperación implícita de la realidad (y, como se mostrará más adelante, de una dimensión pre-lingüística de la corporalidad) como acceso a esa evidencia.

---

<sup>17</sup> La interesante reconstrucción de los *a priori* gnoseo-antropológicos que el trabajo de Klüver (1982) ofrece se centra, sobre todo, en la relación que estos guardan con los diversos tipos de ciencia que Apel distingue en el marco de su teoría de la ciencia.

Por su parte, Ortiz de Landázuri (1999) analiza el debate en torno a la cuestión de los *a priori* antropológicos y compara la trayectoria filosófica de Apel con la de otros autores. Dentro de los estudios críticos acerca de la obra de Apel, Ortiz de Landázuri ha sido el autor que más se ha dedicado a la antropología del conocimiento.

A principios de la década de los 90, C. Lafont (1993; 1994) realiza un importante análisis y valoración acerca de las graves consecuencias que se derivan de la concepción del lenguaje presente en la hermenéutica heideggeriana, de la cual es deudora la obra de Apel. En este contexto, los trabajos de G. Scivoletto (2011; 2014; 2016) arrojan luz acerca de la presencia del idealismo lingüístico en la obra de Apel y de Habermas. La reconstrucción e integración realizadas en el seno de esta investigación presentan la ventaja de que permiten matizar la crítica relativa a la ausencia del elemento corporal y hacer frente a aquella relativa a la acusación de idealismo lingüístico en la obra de Apel.

En lo que se refiere a la relación entre cuerpo y lenguaje en el pensamiento apeliiano, H. Nolte (1984) pone en conexión la competencia comunicativa con el *a priori* corporal en el marco de los planteamientos antropológicos tanto de Habermas como de Apel, reconociendo las ventajas que ofrece el planteamiento de este último como un intento adecuado de incorporar el ineludible compromiso corporal al proceso de reflexión. R. Maliandi (1988) considera que la pragmática trascendental del lenguaje, elaborada con el importante objetivo de superar el paradigma de la conciencia, no representa un abandono sino un complemento de la concepción apeliiana sobre el *a priori* corporal. Por último, el trabajo de H. Gipper (1997) pone en conexión la concepción hermenéutico-trascendental del lenguaje con el *a priori* corporal en el marco de la teoría del conocimiento de Apel.

Hasta aquí una breve descripción del panorama del que parte el presente trabajo. A continuación se desarrolla cada uno de los tópicos mencionados, conjugando la más rigurosa interpretación de los textos de Apel con su confrontación con las reconstrucciones de otros autores.



**PRIMERA PARTE**

**LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO DE K.-O. APEL**



## CAPÍTULO I

### LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PERIODO FILOSÓFICO ESPECÍFICO

La antropología del conocimiento o gnoseo-antropología es un proyecto filosófico al que K.O. Apel dedica buena parte de sus escritos durante la década de los 50, 60 y principios de los 70. De acuerdo con A. Centeno (cfr. 2012: 14), la dedicación de Apel a este proyecto comprende el periodo que abarca desde mediados de los años 50 hasta mediados de los 60. Sin embargo, son varias las razones que llevan a defender una delimitación temporal distinta a la de este autor. Por un lado, la existencia de escritos posteriores a 1965 en los que el contenido se centra principalmente en temas de naturaleza gnoseo-antropológica obliga a extender dicha franja hasta principios de la década de los 70, coincidiendo con la publicación de *La transformación de la filosofía* (cfr. Apel, 1968a; 1968c / TF II: 91-120; 1970b / TF II: 121-45). Por otro, aun cuando las nociones y problemáticas concernientes a la gnoseo-antropología aparecen por primera vez en el año 1955 (cfr. Apel, 1955c / TF I: 75-100), hay razones para pensar que este proyecto comienza a gestarse a la altura de 1950, año en el que ve la luz su tesis doctoral, titulada *Dasein y Erkennen. Una interpretación gnoseológica de la filosofía de Martin Heidegger* (cfr. Apel, 1950a).

Una vez presentado el motivo fundamental con el que nace la antropología del conocimiento y los diversos impulsos filosóficos que inspiran cada una de las etapas por las que atraviesa, el presente capítulo se centra en rastrear la huella de la tesis doctoral de Apel en su programa gnoseo-antropológico. A pesar de ser un escrito del que el autor se desmarca en varias ocasiones, Apel reconoce su relevancia para su teoría antropológica del conocimiento, de ahí el interés de explorar el vínculo que existe entre esta última y el enfoque gnoseológico de la tesis doctoral. Se mostrará cómo el papel asignado en cada caso a los distintos *a priori* del conocimiento marca la diferencia entre estas dos concepciones, si bien el objetivo de ambas es el mismo: dar paso a una visión del conocimiento en la que quede reconocido el estatuto epistemológico y metodológico de otras ciencias distintas a las naturales.

## 1.1. Génesis y desarrollo de la antropología del conocimiento

Apel afirma en varias ocasiones que, ya desde su tesis doctoral, el interés de su obra se ha centrado principalmente en la necesidad y posibilidad de una transformación de la filosofía trascendental kantiana, de manera que sea posible responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento intersubjetivamente válido, evitando lo que Apel considera que es el talón de Aquiles del planteamiento kantiano (cfr. Apel, 1978a: 10; 1999i: 15).

Por un lado, el autor considera que la concepción gnoseológica de I. Kant no puede hacer justicia al desarrollo que las disciplinas científicas han experimentado desde entonces. Así, es necesario ampliar el enfoque trascendental para fundamentar una teoría crítica de las ciencias naturales, humanas y sociales capaz de combatir tanto el solipsismo de la gnoseología tradicional como el reduccionismo científicista de la lógica de la ciencia. Por otro lado, una transformación del planteamiento kantiano debe superar la principal aporía en la que desemboca el idealismo trascendental al afirmar la existencia de la 'cosa en sí', incognoscible para el ser humano. A solventar el primer problema está destinado, principalmente, el programa de una antropología del conocimiento o gnoseo-antropología, mientras que la pragmática trascendental del lenguaje, a través de la crítica del sentido del segundo L. Wittgenstein y de Ch. S. Peirce, busca entre otras cosas acabar con el problema que se deriva del concepto kantiano de 'cosa en sí'.<sup>1</sup>

Sin embargo, siendo la transformación del enfoque trascendental kantiano la preocupación que late en el fondo, es posible distinguir cuatro etapas<sup>2</sup> dentro del 'periodo gnoseo-antropológico' (1950-1973). Cada una de ellas recibe impulsos diversos que provienen de diferentes tradiciones filosóficas, las cuales se irán incorporando a esa paulatina transformación de la filosofía kantiana consistente en un reconocimiento progresivo de aquellas condiciones trascendentales que hacen posible el conocimiento:

---

<sup>1</sup> En lo que respecta a esta transformación de la filosofía trascendental, en un primer momento, el acento se pone fundamentalmente en la cuestión en torno a la teoría de la ciencia –los principales escritos se hallan recogidos en la primera parte del segundo tomo de *La transformación de la filosofía* (cfr. Apel, TF II: 9-145). En un segundo momento, se hace más hincapié en la superación de la aporía del idealismo trascendental a través de la crítica del sentido de Ch. S. Peirce –reflejada en la segunda parte del mismo tomo (cfr. Apel, TF II: 149-413).

<sup>2</sup> Aquí se ha utilizado el nombre de las distintas ciudades en las que se desarrolla esta primera fase del pensamiento apeliano como criterio para denominar las cuatro etapas en que se divide el periodo gnoseo-antropológico.

1. Etapa de Bonn (1948-1950): estrictamente hablando, estos años no forman parte del periodo gnoseo-antropológico. Sin embargo, constituyen un momento crucial ya que la elaboración de su tesis doctoral en Bonn le permite a Apel establecer "el fundamento para el programa de una antropología del conocimiento" (Apel, 1999i: 16). La interpretación gnoseológica que de *Ser y tiempo* (cfr. Heidegger, 1927) realiza Apel en su *Dissertation*, "aporta una base fenomenológica a la génesis trascendental de los posibles modos de comprensión del mundo de cara a la elaboración de una teoría de la ciencia fenomenológica de la ciencias naturales y humanas" (cfr. Apel, 1978a: 11). El requisito para llevar a cabo esta lectura de la obra heideggeriana es introducir la problemática de la constitución del sentido en el ámbito de aplicación de la pregunta kantiana. Esto tiene como principal resultado una transformación fenomenológico-hermenéutica del enfoque trascendental kantiano en la que el *a priori* del tiempo juega un papel fundamental como condición trascendental del conocimiento (cfr. parte I: 1.2.).
2. Etapa de Mainz (1950-1962): al finalizar su tesis doctoral en 1950, Apel es contratado como colaborador científico en un proyecto de la Academia de Ciencias y Literatura de Mainz para la fundación del 'Archivo de historia de los conceptos' y la preparación del 'Diccionario histórico de filosofía' (cfr. Apel, 1999i: 16). Durante esta etapa, Apel conecta su trabajo histórico, centrado en el estudio del concepto de lenguaje, con una dimensión del programa gnoseo-antropológico: la del *a priori* lingüístico (cfr. Apel, 1999i: 16-7). La mayor parte de los escritos pertenecientes a este periodo se hallan recogidos en el primer tomo de *La transformación de la filosofía*<sup>3</sup>, a excepción de "Tecnognomía – una categoría gnoseo-antropológica" (cfr. Apel, 1958a) y de su tesis de habilitación, titulada *La idea del lenguaje en la tradición del humanismo de Dante a Vico*<sup>4</sup> (cfr. Apel, 1963c), investigación en la

---

<sup>3</sup> La primera parte de este tomo (cfr. TF I: 75-214) está dedicada a una profundización hermenéutico-lingüística de la filosofía de Heidegger en conexión con la concepción del lenguaje en A. von Humboldt y L. Weisgerber, mientras que en la segunda parte (cfr. TF I: 217-362) se lleva a cabo un intento de aproximación entre la tradición fenomenológico-hermenéutica continental y la tradición analítica anglosajona en el ámbito de la crítica del sentido.

<sup>4</sup> En un principio, Apel se propuso reconstruir las cuatro tradiciones europeas fundamentales en torno a la concepción del lenguaje (el humanismo lingüístico, la mística del *logos*, el nominalismo y la concepción del lenguaje como *mathesis universalis*). Sin embargo, los continuos ataques de iritis (una enfermedad que afecta a los ojos) solo le permitieron desarrollar en su tesis de habilitación la tradición del humanismo lingüístico desde Dante hasta Vico (cfr. Apel, 1999i: 16-7). En dicho trabajo se establecen las bases necesarias para el posterior desarrollo de la hermenéutica trascendental del lenguaje (cfr. parte I: 3.2.).

que trabajó en calidad de becario de la Sociedad Alemana para la Investigación (cfr. Apel, 1999i: 16). Durante esta fase aparecen por primera vez nociones característicamente gnoseo-antropológicas, como la de 'tecnognomía' o 'fisiognomía', así como también otras, como el *a priori* corporal y el *a priori* reflexivo, que seguirán apareciendo, aunque solo de manera ocasional, durante el periodo pragmático-trascendental.<sup>5</sup>

3. Etapa de Kiel (1962-1969): durante esta fase, Apel ocupa una cátedra en Kiel y continúa trabajando tanto en su programa de la antropología del conocimiento como en el de la hermenéutica trascendental del lenguaje. Los principales resultados obtenidos durante esta etapa se recogen en el segundo tomo de *La transformación de la filosofía*<sup>6</sup>, a excepción de "¿Acaso puede haber una 'imagen del mundo' científica? La ciencia teórica actual desde una perspectiva gnoseo-antropológica" (cfr. Apel, 1962a), "El *a priori* corporal del conocimiento. Una consideración gnoseo-antropológica en conexión con la doctrina de las mónadas de Leibniz" (cfr. Apel, 1963b) y "La función gnoseo-antropológica de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la hermenéutica" (cfr. Apel, 1968a). La lectura de *Verdad y método* de H. G. Gadamer, que motivó el distanciamiento de Apel con respecto al pensamiento de M. Heidegger (cfr. Apel, 1963a; 1994c: 254), y el contacto con las inquietudes políticas de la Escuela de Frankfurt imprime un carácter normativo a su producción filosófica a partir de esta época. La importancia concedida al *a priori* de los intereses del conocimiento, bajo la influencia del pensamiento de J. Habermas, y la toma de conciencia acerca del peligro de las cosmovisiones alienantes que las lenguas históricas introducen, hacen necesaria y posible la legitimación epistemológica de otro tipo de ciencias, las ciencias sociales críticas. Además, los intereses del conocimiento cumplen aquí la importante función de suministrar principios regulativos en base a los cuales medir el grado de corrección de nuestras comprensiones, distanciándose así de la propuesta hermenéutica gadameriana.

---

<sup>5</sup> La concepción apeliana de las categorías gnoseo-antropológicas está claramente inspirada en la obra de algunos de los principales representantes de la antropología filosófica (especialmente E. Rothacker y H. Plessner).

<sup>6</sup> La primera parte de este segundo tomo (cfr. TF II: 9-145) recoge algunos de los artículos de Apel dedicados al desarrollo de una teoría gnoseo-antropológica de la ciencia (cfr. parte I: 2.2.4.), mientras que la segunda parte (cfr. TF II: 149-340) se centra en desarrollar su hermenéutica trascendental del lenguaje (cfr. parte I: 3.2.).

4. Etapa de Saarbrücken (1969-1972): la transformación gnoseo-antropológica del planteamiento kantiano, iniciada durante la etapa de Mainz y continuada durante la de Kiel, se consuma con el desarrollo de la concepción hermenéutico-trascendental del *a priori* lingüístico del conocimiento<sup>7</sup>. Apel centra ahora sus esfuerzos en mostrar la imposibilidad de llevar a cabo una reducción psicologista o naturalista del sujeto que hace ciencia, así como también la necesidad de un tratamiento trascendental de la dimensión pragmática del lenguaje. El *a priori* de la comunidad de comunicación pasa a cumplir la importante función que los distintos intereses del conocimiento desempeñaban en la etapa anterior: la de suministrar criterios que hagan posible el progreso cognoscitivo. El surgimiento de una serie de dificultades para seguir desarrollando el programa gnoseo-antropológico (cfr. parte I: 3.1.), unido al interés cada vez mayor de Apel por lograr una fundamentación filosófica última, harán que la antropología del conocimiento pase a un segundo plano en la obra filosófica de este autor, en favor de otros programas más conocidos como la pragmática trascendental del lenguaje y la ética del discurso.

La progresiva toma de conciencia acerca de las peligrosas consecuencias que trae consigo el olvido del motivo fundamental que en su origen inspiró la pregunta kantiana, hará que Apel vaya interesándose cada vez más por el ámbito de la justificación de la validez. Junto con aquellas condiciones trascendentales que hacen posible el que algo se nos presente como siendo significativo para el ser humano, el *a priori* de los intereses del conocimiento y el *a priori* de la comunidad de comunicación harán posible apreciar la herencia ilustrada. Sin embargo, en sus inicios, la antropología del conocimiento nace con el interés puesto en la problemática de la constitución del sentido. La transformación fenomenológico-hermenéutica de Kant a partir de una lectura de Heidegger en clave gnoseológico-trascendental, analizada a continuación, responde efectivamente a esa inquietud.

---

<sup>7</sup> En la etapa de Mainz juega un papel crucial la lingüística de A. von Humboldt y L. Weisgerber en la concepción apeliiana del lenguaje. En cambio, la hermenéutica trascendental se inspira principalmente en la noción de 'juego lingüístico trascendental', proveniente de la obra filosófica del segundo Wittgenstein, y en la de 'comunidad indefinida de investigadores' de Ch. S. Peirce o 'comunidad de interpretación' de J. Royce.

## 1.2. La gnoseología existencial como antesala de la gnoseo-antropología

Apel señala que su *Dissertation*<sup>8</sup> contiene una valiosa interpretación gnoseo-antropológica de la obra *Ser y tiempo* de Heidegger (1927), a partir de la cual queda transformado el proyecto trascendental de Kant, tal y como este viene planteado en los *Prolegómenos* (1783). En esta misma línea, el autor también considera que la *Dissertation* constituye el fundamento para el programa de una antropología del conocimiento, así como el inicio de lo que él ha denominado 'periodo gnoseo-antropológico' de su pensamiento (cfr. parte I: 1.2.2.).

Al hilo de estas afirmaciones en lo que respecta a la conexión existente entre el enfoque gnoseológico de la *Dissertation* y el de la antropología del conocimiento, el presente apartado quiere responder al siguiente interrogante: ¿qué relación existe entre la gnoseología existencial y la gnoseo-antropología de Apel? Para ello se exponen en un primer momento los contenidos fundamentales de la *Dissertation* en lo que se refiere a su objetivo, método, estructura y conclusiones. Seguidamente, se analiza el tratamiento que la tesis doctoral recibe en la filosofía madura de Apel en conexión con el programa gnoseo-antropológico. Finalmente, se presentan los puntos de encuentro y desencuentro existentes entre ambos programas gnoseológicos, poniendo especial atención en la problemática de los *a priori* del conocimiento.

La relevancia y el interés de este apartado residen, en primer lugar, en que presenta el contenido de un escrito poco conocido y, debido a esto, insuficientemente atendido en el conjunto de estudios en torno a la obra de Apel. En segundo lugar, si bien la *Dissertation* ha sido concebida generalmente como un escrito aislado cuyo contenido se ha visto superado a lo largo de las sucesivas etapas de su pensamiento, aquí se subrayan los puntos de encuentro entre dos fases distintas del pensamiento de Apel, sin olvidar los aspectos que inevitablemente las separan. Esto permite ofrecer una visión novedosa de la obra de este autor, en la que la génesis y el desarrollo del conjunto de su producción filosófica tienen mayor unidad y coherencia.

---

<sup>8</sup> Con este término me refiero a la tesis doctoral de Apel, titulada *Dasein y Erkennen. Una interpretación gnoseológica de la filosofía de Martin Heidegger*. Fue dirigida por Erich Rothacker y presentada en la Universidad de Bonn en 1950 (actualmente inédita). Las páginas citadas a lo largo de esta investigación se corresponden con las del manuscrito disponible en el Archivzentrum de la Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg de la J. W. Goethe Universität en Frankfurt a.M.

### 1.2.1. Dasein y Erkennen: la analítica existencial heideggeriana desde la óptica kantiana

Apel concibe la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger como una suerte de ejercicio trascendental que, aplicando el método fenomenológico-hermenéutico al conjunto de la experiencia humana, remite lo comprendido a sus condiciones de posibilidad. Por este motivo, Apel ve en el planteamiento trascendental la clave para entender la problemática abordada en el proyecto de *Ser y tiempo*<sup>9</sup> (cfr. Apel, 1950a: 7).

La adopción del enfoque trascendental a la hora de interpretar la analítica existencial permite, a juicio de Apel, extraer su fundamento gnoseológico<sup>10</sup>. Las ventajas de llevar a cabo una interpretación gnoseológica de Heidegger son para Apel principalmente dos. Por un lado, ofrece la comprensión unitaria y sistemática del pensamiento de Heidegger que Apel echa en falta en el conjunto de estudios e interpretaciones existentes en su época. Por otro lado, esta interpretación permite realizar una contribución en el ámbito de la teoría del conocimiento<sup>11</sup> (cfr. Apel, 1950a: 6). En este sentido, su *Dissertation* sienta las bases a partir de las cuales es posible desarrollar una teoría existencial del conocimiento, es decir, una teoría en la que, a diferencia de lo que ocurre con la tradicional, las ciencias humanas ven reconocido, junto con las ciencias naturales, su estatuto metodológico y epistemológico (cfr. Apel, 1978a: 11).

Desde el punto de vista metodológico, Apel hace hincapié en que el propósito gnoseológico de su trabajo, señalado en segundo lugar, no es extrínseco al propósito hermenéutico, señalado en primer lugar, sino que, más bien, lo guía y ratifica. Además,

---

<sup>9</sup> Esta misma idea sigue presente más tarde, cuando Apel afirma que "ya en la expresión 'pre-ser-se' queda patente que Heidegger en *Ser y tiempo* todavía no había roto totalmente la relación con una filosofía trascendental de la 'subjetividad' en sentido kantiano" (Apel, 1972e / TF I: 37). También aquí: "el análisis heideggeriano del 'en cada caso ya' de la 'apertura' del 'estar-en-el-mundo' suscita un problema *cuasi-trascendental*" (Apel, 1989b / 2017b: 5).

<sup>10</sup> Al igual que en la obra de Heidegger *Kant y el problema de la metafísica* (cfr. 1929/2015: 19-20), el término *Grundlegung* no hace referencia aquí a la tarea consistente en suministrar fundamentos a un edificio ya terminado, sino más bien en proyectar el plan de la construcción misma, indicando así sobre qué y cómo la construcción debe ser fundamentada.

<sup>11</sup> Apel recorre aquí un camino interpretativo inverso al realizado por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*. Mientras que Heidegger reinterpreta la *Crítica de la razón pura* como concepción de una ontología fundamental, aquí se trata, inversamente, de hacer accesible la teoría del conocimiento de Heidegger a partir de la filosofía trascendental de Kant. Apel reconoce que esta interpretación parece contradecir las intenciones del propio Heidegger, que interpreta su obra en términos ontológicos y rechaza cualquier tipo de interpretación en términos gnoseológicos. Sin embargo, Apel aclara que su trabajo, en la medida en que parte de un planteamiento gnoseológico distinto al tradicional, ofrece en todo caso una interpretación no solo compatible con sino también complementaria a la ontológica (cfr. Apel, 1950a: 5-6).

el autor no se acerca a la obra de Heidegger con el objetivo de destacar aquellas partes que poseen relevancia desde una perspectiva gnoseológica. A la inversa, en un movimiento que va desde el interior de la obra hacia fuera de la misma, Apel trata de mirar las cosas a la luz de la nueva perspectiva abierta en el proyecto heideggeriano (cfr. Apel, 1950a: 6-7).

En lo que se refiere a la ordenación del contenido, la *Dissertation* consta de una introducción y tres partes y, en cierto modo, presenta una estructura bastante similar a la de la obra de Heidegger. En la primera parte, con el objetivo de iluminar la problemática de *Ser y tiempo* desde la perspectiva de la crítica gnoseológica, Apel aplica el planteamiento trascendental kantiano, tal y como este es expuesto en los *Prolegómenos*, al conjunto de la experiencia humana en su totalidad<sup>12</sup>. Ahora no se trata de preguntar por las condiciones que hacen posible la validez objetiva en el ámbito de las ciencias naturales [*Gegenstand*], sino de averiguar qué es lo que permite que algo se presente [*begegnen*] bien sea en el modo de la objetividad [*Gegenständlichkeit*] o bien en otros modos posibles. En definitiva, si en la *Crítica de la razón pura* se trata de ver cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en las ciencias objetivas, aquí se interroga por la posibilidad de la comprensión del sentido en general, que es la que hace posible, en última instancia, el conocimiento de objetos<sup>13</sup>. De este modo, el requisito para llevar a cabo la deseada interpretación gnoseológica de *Ser y tiempo* es introducir la problemática de la constitución del sentido en el ámbito de aplicación de la pregunta kantiana. Por otro lado, la analítica existencial, que Apel también concibe como analítica trascendental, es deudora de una fenomenología entendida como hermenéutica<sup>14</sup>. Así, otro de los resultados de la *Dissertation* de Apel, que acabará

---

<sup>12</sup> En este sentido afirma Apel que su trabajo parte de un planteamiento gnoseológico distinto al tradicional, ya que no se limita al ámbito de la experiencia objetiva propio de las ciencias naturales, como sí hace en cambio la crítica kantiana.

<sup>13</sup> El *factum* del que se parte ahora no es la ciencia físico-matemática newtoniana sino la pre-comprensión que del ser tiene ya siempre el *Dasein* (y que Heidegger identifica con una posibilidad óptica con respecto a la cual la filosofía constituye una radicalización).

<sup>14</sup> Las razones que alega Apel a favor de esta afirmación coinciden con las aportadas por Heidegger en *Ser y tiempo*: la analítica existencial es una fenomenología del *Dasein* y el modo de acceder al sentido del ser de dicho ente y a sus estructuras fundamentales no es otro que el método de la interpretación. La fenomenología del *Dasein* es hermenéutica porque el ser de este solo se nos hace accesible a través de su comprensión (cfr. 1927 / 2012: 57-8).

heredando su obra posterior, es la transformación fenomenológico-hermenéutica de la filosofía trascendental de Kant.<sup>15</sup>

Aclarados el punto de partida, el ámbito de aplicación y el método escogidos, Apel se dispone a presentar aquella estructura *a priori* fundamental que hace posible la comprensión misma<sup>16</sup> y desarrolla en la segunda parte de la *Dissertation* la noción heideggeriana de 'estar-en-el-mundo' como fundamento existencial de una crítica de la razón finita. El autor destaca las ventajas que, frente a la crítica kantiana, presenta una teoría del conocimiento que parte del *a priori* fenoménico del estar-en-el-mundo y en la que la unidad de la *Sorge*<sup>17</sup> realiza la función de la 'síntesis trascendental' (cfr. Apel, 1972e / TF I: 21-32). Por último, al igual que en *Ser y tiempo*, esta crítica existencial alcanza su último y más profundo estadio al señalar la *Zeitlichkeit*<sup>18</sup> como aquello que da sentido y hace comprensible el ser del *Dasein*.

Para finalizar, Apel resume en la tercera y última parte de la *Dissertation* los principales resultados a los que da lugar esta interpretación gnoseológica de Heidegger. En primer lugar, intenta ganar una perspectiva de la idea del ser a partir de la interpretación de la *Zeitlichkeit*, tal y como esta es presupuesta en *Ser y Tiempo* y expresada en *Carta sobre el humanismo* (1947). Esta interpretación se basa en el protagonismo que la *Zeitlichkeit* del *Dasein* juega en la comprensión y el conocimiento de la realidad. La tradicional atemporalidad de la razón es ahora puesta en cuestión y, con ella, la concepción tradicional del *a priori*. Así, a partir de un cambio de perspectiva, Apel quiere salvar la comprensión más profunda que del *logos* posee la

---

<sup>15</sup> En este sentido afirmará Apel más tarde que a la altura de 1948 vio en *Ser y tiempo* "una transformación fenomenológico-hermenéutica de la filosofía trascendental [...] en el sentido de una ampliación y nueva contestación a la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender el mundo y, en esa medida, de la constitución de sentido del mundo." (Apel, 1989b / 2017b: 6).

<sup>16</sup> A diferencia de la dimensión eminentemente lógica del análisis kantiano y neokantiano, el *a priori* se caracteriza ahora por la fenomenalidad [*Phänomenalität*]. De acuerdo con M. Boccignone, "en la raíz de la diferencia de los dos planteamientos yace el diverso estatus, 'ontológico' y 'gnoseológico', que asume el fenómeno en los dos pensadores: mientras en Kant el fenómeno es el modo en que la cosa en sí misma puede darse, 'aparecer', al intelecto humano, en Heidegger, que se mueve en la fenomenología trascendental husserliana, el fenómeno es el darse de las cosas mismas como tales" (Boccignone, 2004: 6) [la traducción es mía]. La naturaleza del *a priori* en la obra de Apel será específicamente tratada en parte II: 1.1.

<sup>17</sup> Este es el término que Heidegger utiliza para referirse al ser o esencia del *Dasein* (cfr. Heidegger 1927 / 2012: 199ss.) y que sigue vigente en la obra de Apel a la altura de la década de los 70 (cfr. Apel, 1972e / TF I: 28).

<sup>18</sup> Heidegger utiliza este término para referirse al sentido del ser del *Dasein*, es decir, al sentido de la *Sorge* (cfr. Heidegger, 1927 / 2012: 318ss.). Así, la *Zeitlichkeit* constituye el *a priori* último e irrebasable de toda comprensión del ser y, por lo tanto, de toda forma de conocimiento articulable sobre la base de tal comprensión (incluida la lógica formal, a la que le es sustraída por lo tanto su atemporalidad).

obra de Heidegger, siendo el *logos* de la analítica existencial pre-lógico (al igual que su obra es pre-racional, no irracional). En este sentido, la interpretación que Apel realiza de *Ser y tiempo* permite conectarla con la obra posterior de Heidegger.

En segundo lugar, Apel realiza un esbozo de una teoría existencial del conocimiento señalando, sin profundizar, las implicaciones que esta tendría en lo que respecta a los tipos de conocimiento y al problema de la verdad. Esta última parte de las conclusiones de la *Dissertation* es la que más claramente conecta con los objetivos de este apartado, motivo por el cual recibe una especial atención. Sin embargo, llegados a este punto, merece la pena detenerse y dedicar un espacio a la valoración que Apel hace de su tesis doctoral en conexión con el programa gnoseo-antropológico desde la perspectiva de su filosofía más madura.

### 1.2.2. La *Dissertation* en la trayectoria filosófica de Apel: una mirada retrospectiva

A la hora de conocer los espacios que Apel dedica a la *Dissertation* dentro de su obra, resultan fundamentales algunos de los escritos en los que el autor hace balance de su propio recorrido filosófico. Entre ellos, algunos datan de finales de la década de los 70 y otros se publicaron al inicio de nuestro siglo.

En el contexto de esta investigación, es pertinente destacar aquellas ocasiones en las que Apel valora positivamente el contenido de la *Dissertation* en conexión con la gnoseo-antropología. En su opinión, su tesis doctoral contiene una valiosa interpretación gnoseo-antropológica de la obra *Ser y tiempo* (cfr. Apel, 1989b / 2017b: 7-8; 1994g: 194), hasta el punto de que en ella puede verse el fundamento para el programa de una antropología del conocimiento (cfr. Apel, 1999i: 16) y el inicio de lo que él ha denominado 'periodo gnoseo-antropológico' de su pensamiento (cfr. Apel, 2005b: 87).

En lo que se refiere a la literatura existente en torno a la filosofía de Apel, la *Dissertation* ha sido concebida tradicionalmente como un escrito aislado cuyo contenido se ha visto refutado a lo largo de las sucesivas etapas de su pensamiento. Los trabajos de E. Mendieta y M. Boccignone constituyen una excepción a dicha tendencia. Por un lado, Mendieta considera que la antropología filosófica constituye un factor determinante para la apropiación apeliiana de Heidegger, y no solo para el posterior

desarrollo de su pensamiento (cfr. Mendieta, 2002: 16-21). Por otro lado, Boccignone<sup>19</sup> llama la atención acerca del hecho de que Apel, en su escrito *Constitución de sentido y justificación de validez*<sup>20</sup> (cfr. Apel, 1989b), ponga de manifiesto, de manera más explícita que en la propia tesis, la influencia de la antropología filosófica de Rothacker en su interpretación de Heidegger. Ahora bien, ni Mendieta ni Boccignone se pronuncian acerca de la explicación o justificación de la interpretación que el Apel maduro realiza de su obra más temprana.

Llegados a este punto, conviene explicar en qué sentido podría Apel afirmar de manera legítima que su interpretación gnoseológico-existencial de *Ser y tiempo* es, además, gnoseo-antropológica. En otras palabras, es necesario responder a la siguiente pregunta: ¿es posible establecer un vínculo entre la gnoseo-antropología y la gnoseología existencial? Baso en tres observaciones la respuesta afirmativa a esta pregunta. En primer lugar, Apel se apoya en la confluencia que a su juicio se da entre el enfoque existencial de Heidegger y el antropológico de Rothacker para introducir, como elementos que hacen posible la constitución del sentido, una serie de *a priori* cognoscitivos que acabarán siendo los protagonistas en su programa gnoseo-antropológico.

En una ocasión Apel afirma que "es posible encontrar en *Ser y Tiempo* conocimientos realmente brillantes en el campo de la teoría antropológica del conocimiento" (Apel, 1994g: 194). Y esto lo asevera en dos sentidos. Por un lado, la prioridad que la analítica existencial otorga a la significatividad con respecto a la objetividad en el encuentro que tiene lugar entre el *Dasein* y el mundo que este habita confirma el punto de vista de Rothacker, según el cual, el 'principio de conciencia', que K. Reinhold propone a Kant, debe ser completado con el 'principio de significatividad' [*Satz der Bedeutsamkeit*]<sup>21</sup>. De acuerdo con Rothacker, una conciencia pura no puede

---

<sup>19</sup> De acuerdo con este autor, y en la línea del presente trabajo, la existencia de elementos de continuidad entre la *Dissertation* y las etapas posteriores de su pensamiento permite afirmar la existencia de motivos y necesidades o exigencias recurrentes que subyacen al pensamiento apeliano y que permanecen a través de sus transformaciones. Ello puede suministrar una perspectiva razonable para un enfoque interpretativo global de su pensamiento. A la luz de tales elementos es posible entender ciertos aspectos de la producción apeliana como diferentes intentos de hacer frente, por medio de los recursos prestados de las diferentes corrientes filosóficas, a los mismos problemas subyacentes (cfr. Boccignone, 2004: 3).

<sup>20</sup> En este escrito, Apel vuelve a valorar el impacto de la obra heideggeriana en sus diferentes fases en lo que se refiere al desarrollo de la filosofía trascendental a lo largo del siglo XX.

<sup>21</sup> Este principio intenta acabar con una epistemología filosófica basada en el conjunto de facultades de una conciencia pura, ajena al carácter significativo y perspectivista del conocimiento humano.

ganar del mundo en general significación alguna, ya que a esta conciencia 'carente de sangre' le faltan las 'referencias vitales'<sup>22</sup> (W. Dilthey) con 'el mundo circundante y el mundo compartido' (J. v. Uexküll y Heidegger). Así, el planteamiento de la filosofía trascendental clásica resulta insuficiente a la hora de resolver el problema de la constitución del sentido. Por el contrario, afirma Apel, "se podrían encontrar –así me parecía entonces– las buscadas condiciones de posibilidad de la constitución de sentido en la 'pre-estructura' del estar-en-el-mundo analizada por Heidegger" (Apel, 1989b / 2017b: 8), pasando esta a convertirse en el nuevo *a priori* irrebasable de una filosofía trascendental transformada.

Apel sostiene que esta confluencia entre los enfoques de Heidegger y de Rothacker le da la posibilidad de integrar dos programas en su proyecto de transformación de Kant: el de la *Crítica de la razón histórica* de Dilthey y el de la 'antropología del conocimiento' de E. Rothacker y H. Plessner<sup>23</sup>. Será este último programa el que le anime a integrar una serie de instancias antropológicas trascendentales en lo referente a la problemática de la constitución del sentido<sup>24</sup>: el *a priori* corporal (M. Merleau-Ponty), el *a priori* de la reflexión (Th. Litt), el *a priori* de los intereses del conocimiento<sup>25</sup> (M. Heidegger, E. Rothacker y J. Habermas) y el *a priori* lingüístico (A. Humboldt y L. Weisgerber).

Las otras dos observaciones, a cuya justificación está dedicado el siguiente epígrafe, son, por un lado, que la labor llevada a cabo por Apel en su *Dissertation* arroja luz acerca de la génesis, sentido y alcance de la antropología del conocimiento de Apel y, por otro, que esta última recoge los logros atribuibles sin ningún tipo de duda a la primera.

---

<sup>22</sup> La influencia del historicismo en la fase de formación del joven Apel está mediada principalmente por la figura de su profesor E. Rothacker, que representa tanto la historia del espíritu de origen diltheyano (investigación de la *Historische Schule*) como la fundación de la ciencia del espíritu a través de la filosofía de la vida (cfr. Koslowski, 1997 y Boccignone, 2004: 4).

<sup>23</sup> En uno de sus últimos escritos, Apel afirma que ya desde un principio mostró interés en "reconstruir de manera crítica, transformar y concretizar la cuestión *trascendental* de Kant acerca de las *condiciones de posibilidad de la experiencia* en el marco de los descubrimientos de la antropología filosófica" (Apel, 2005b: 88).

<sup>24</sup> De acuerdo con Apel, "en el análisis de Heidegger se podía registrar sin violencia una serie de evidencias que conducían, en la fenomenología y en la antropología gnoseológica, al descubrimiento de los elementos necesarios de un *a priori cuasi-trascendental de la constitución de sentido del mundo* [...]" (Apel, 1989b / 2017b: 10).

<sup>25</sup> Apel afirma: "En mi caso, el concepto [de interés del conocimiento] se inspiraba tanto en el 'principio de la significatividad' de Rothacker como en el análisis heideggeriano de la estructura de la *Sorge*" (Apel, 1994g: 195-6), si bien esta noción es ampliada posteriormente al entrar en contacto con la Escuela de Frankfurt a través de Habermas (cfr. parte II: 2.2.).

### 1.2.3. De la gnoseología existencial a la gnoseo-antropología

Como ya se señaló anteriormente, Apel adopta en este escrito el planteamiento trascendental kantiano para extraer el fundamento gnoseológico de la analítica existencial y sentar así las bases de una teoría existencial del conocimiento. Este modo de proceder puede observarse también en el caso de la gnoseo-antropología: tomando el enfoque de Kant como punto de partida, Apel elabora una teoría antropológica del conocimiento a partir de las implicaciones gnoseológicas que se derivan de algunos de los planteamientos de dos importantes representantes de la antropología filosófica: el ya aludido 'principio de significatividad' de Rothacker y la distinción entre 'céntrico' y 'excéntrico' de Plessner, de la que Apel se sirve para caracterizar, respectivamente, el *a priori* corporal y el *a priori* de la reflexión.

Ambas teorías del conocimiento, la existencial y la antropológica, tienen como principal objetivo dar con nuevos *a priori* cognoscitivos que permitan justificar el estatuto epistemológico y metodológico de disciplinas científicas que van más allá de las ciencias naturales. En una y en otra se intenta combatir tanto el solipsismo<sup>26</sup> que acusa la gnoseología tradicional como el reduccionismo cientificista que caracteriza a la moderna lógica de la ciencia. El resultado obtenido es una transformación del planteamiento trascendental kantiano en dos etapas distintas, una fenomenológico-hermenéutica y otra antropológica.

A continuación se muestra cómo la importancia dada en cada caso a *a priori* gnoseológicos distintos marca una diferencia fundamental entre ambas etapas.

#### *a. Teoría existencial del conocimiento*

A finales de la década de los 70, en uno de los escritos en los que hace balance de su trayectoria filosófica, Apel afirma que lo que más le fascinó de la obra de Heidegger fue su concepción de la comprensión como el modo fundamental a través del cual el ser humano se relaciona con el mundo que habita (cfr. Apel, 1978a: 11). 'Comprender' quiere decir aquí comprender algo como teniendo un determinado significado para la persona que comprende, de manera que el mundo es entendido ahora como 'situación

---

<sup>26</sup> Este es combatido, en un primer momento, a través del giro fenomenológico-hermenéutico y, en un segundo momento, por medio del giro lingüístico.

significativa', como el 'mundo vivido' por un *Dasein* que lo habita, y no como el 'mundo conocido' por un sujeto cognoscente (cfr. Apel, 1950a: 18ss.).

En este sentido, de acuerdo con el enfoque heideggeriano, la actitud teórica del sujeto cognoscente tradicional, fundamento de toda explicación científica y teoría filosófica, se deriva en última instancia de la condición más originaria del *Dasein*, cuyo trato cotidiano con las cosas tiene lugar primariamente en el modo de la comprensión. El comprender no es aquí tanto un método cognoscitivo que compite con la explicación como principalmente el modo de ser propio del *Dasein*, dentro del cual únicamente se puede abrir el mundo como plexo de significados. Sobre la base de este conjunto de presupuestos existenciales, la noción de *Erkenntnis* sufre una ampliación respecto a la concepción tradicional, dando cabida de este modo a la pre-comprensión del ser [*Seinsverstehen*] que toda indagación científica y ontológica ya siempre presupone<sup>27</sup> (cfr. Apel, 1950a: 35ss.).

Por otra parte, partiendo de los elementos que conforman la pre-estructura del estar-en-el-mundo, Heidegger distingue entre dos tipos de ser, a los cuales corresponde un tratamiento diferenciado. Así, el *Dasein* se ocupa de [*Besorgen*] los entes intramundanos y se preocupa por [*Fürsorgen*] los otros *Dasein* con los que comparte el mundo que habita. En esta diferenciación basa Apel en última instancia aquella que tiene lugar entre conocer objetivamente los entes y comprender la realidad humana. De este modo, la reformulación que del problema cognoscitivo realiza una teoría existencial del conocimiento conduce a la idea de una conexión articulada de los tipos de conocimiento en la que tanto las ciencias naturales como las humanas ven reconocido su estatuto epistemológico y metodológico (cfr. Apel, 1950a: 53ss.). Además, el *Seinsverstehen* se erige como fundamento originario y raíz última de todo tipo de conocimiento, de manera que la investigación científica y filosófica no es más que una modificación específica de esta comprensión previa del ser propia del *Dasein*.

Finalmente, siendo la *Zeitlichkeit* aquello que da sentido y hace comprensible el ser del único ente en el que la *Seinsverstehen* tiene lugar (el *Dasein*), la dimensión finita del conocimiento humano viene representada en el marco de una gnoseología existencial por el *a priori* del tiempo (cfr. Apel, 1950a: 162ss.). El *Dasein* es para Heidegger

---

<sup>27</sup> La radicalización ontológica de la hermenéutica, frente a la concepción metodológica de Dilthey, consiste en igualar la *Seinsverstehen* a la *Seinkönnen*, es decir, en concebir toda comprensión del sentido del ser como una posibilidad de ser del *Dasein* (cfr. Heidegger, 1927: § 31).

trascendencia finita, proyecto arrojado, y es en el arco descrito entre el futuro y el pasado del *Dasein* donde el ser se hace presente, es decir, donde tiene lugar la comprensión. La dependencia de todo conocimiento respecto a la variable temporal tiene una serie de implicaciones para la concepción de la verdad, de la razón y, en última instancia, del *logos*, cuya concepción tradicional se pone aquí en cuestión.

En efecto, la ampliación que el concepto de *Erkenntnis* experimenta en la analítica existencial conduce a Heidegger a defender una concepción de la verdad como 'apertura del ser' [*aletheia*] y a establecerla como condición de posibilidad última de la 'adecuación' [*adaequatio intellectus et rei*] o 'rectitud' [*orthotes*] de nuestros enunciados<sup>28</sup>. En este sentido, incluso la verdad de la física y la validez de la matemática y de la lógica solo son posibles en virtud de la pre-comprensión del sentido de ser con la que ya siempre cuenta el *Dasein*. A juicio de Apel, esta profundización en la dimensión ontológica de la verdad por parte de la analítica existencial no constituye, tal y como suele pensarse, un abandono del *logos* o de la razón sino más bien una profundización en la comprensión ontológica de los mismos. Así, el proyecto de *Ser y tiempo*, lejos de abanderar una nueva forma de irracionalismo, tiene la valía de descender al nivel más originario de un *logos* que tradicionalmente ha sido pasado por alto y que, sin embargo, hace posible la lógica misma<sup>29</sup> (cfr. Apel, 1950a: 223ss.).

#### b. Teoría antropológica del conocimiento<sup>30</sup>

Independientemente de los logros obtenidos por la analítica existencial en lo que respecta a la problemática gnoseológica, son varias las ocasiones en las que Apel reconoce que una teoría existencial del conocimiento solo ofrece respuesta a la pregunta por las condiciones que hacen posible la constitución de sentido, sin indagar aquellas de

---

<sup>28</sup> Boccignone utiliza el término 'verdad de la situación' para referirse a la concepción heideggeriana de la verdad y distinguirla del concepto tradicional (cfr. Boccignone, 2004: 13).

<sup>29</sup> De acuerdo con Apel, hay un *logos* que es pre-lógico y pre-racional (pero no ilógico o irracional). Así, sería ilegítimo interpretar a Heidegger desde la perspectiva de la gnoseología tradicional, basada en una concepción óptica de la lógica y de la racionalidad. Pero no lo es si partimos de una concepción pre-óptica, de un nuevo tipo de gnoseología, aquella que precisamente se deriva de la interpretación que Apel hace de Heidegger. Solo en este sentido se puede afirmar legítimamente que Heidegger lleva a cabo el proyecto kantiano. Sin embargo, Apel se acabará desvinculando de esta afirmación al hablar del 'olvido del *logos*' en el pensamiento de Heidegger y Gadamer (cfr. Apel, 1989b / 2017b: 45).

<sup>30</sup> Esta concepción gnoseológica se explica de manera detallada más adelante (cfr. parte I: 2.2.4.). Aquí se presenta una síntesis de la misma a fin de mostrar los puntos de encuentro y desencuentro entre la gnoseo-antropología y la gnoseología existencial, y cumplir así los objetivos del presente apartado.

las que depende la validez de nuestros enunciados científicos y filosóficos<sup>31</sup> (cfr. Apel, 1972e / TF I: 33-49). Por este motivo, Apel considera que la gnoseología existencial solo afecta a un aspecto de las condiciones trascendentales de la verdad, es decir, solo cumple una mitad del objetivo kantiano, por lo que no puede ser concebida como una transformación suficiente de la filosofía trascendental (cfr. Apel, 1989b / 2017b: 6).

Por su parte, la gnoseo-antropología explica la naturaleza finita del conocimiento humano apoyándose, no ya en el *a priori* temporal de la gnoseología existencial [*Zeitlichkeit*], sino en los *a priori* antropológicos del cuerpo [*Leibapriori*] y del lenguaje [*Sprachapriori*]<sup>32</sup>. Esta novedad trae consigo una serie de consecuencias que afectan a la cuestión de la justificación de la validez, ámbito olvidado por la gnoseología existencial que es abordado en la última fase del periodo gnoseo-antropológico (cfr. parte I: 2.2.4.).

Desde esta nueva perspectiva, nuestra comprensión cotidiana de las cosas, punto de partida de todo planteamiento científico y filosófico, se halla mediada por la lengua materna propia de nuestra comunidad y por la cosmovisión a ella asociada. La importancia que la antropología del conocimiento acaba concediendo al lenguaje<sup>33</sup> en su papel de mediador en nuestro trato con el mundo requiere ahora la puesta en marcha de toda una labor crítica que disminuya progresivamente la dogmatización y la ideologización de aquellas cosmovisiones que, transmitidas de manera subrepticia a través de los lenguajes históricos, acaban produciendo la alienación de sus hablantes (cfr. Apel, 1972d / TF II: 248). De este modo, si lo que buscamos es, por un lado, comprender el entorno que nos rodea, a fin de poder manipularlo técnicamente para satisfacer nuestras necesidades y, por otro, profundizar y mejorar nuestra comprensión del ser humano para evitar el dominio de unos sobre otros, entonces serán necesarias las ciencias sociales críticas. Estas ciencias han de tener como único objetivo, no el control ni la manipulación de los individuos investigados por parte de quienes los investigan,

---

<sup>31</sup> De acuerdo con Apel (cfr. 1989b / 2017b: 6), a Heidegger le interesó siempre únicamente la constitución de sentido del ser y equiparó durante décadas esa constitución de sentido [*aletheia*] con la verdad, hasta la crítica que recibió por parte de E. Tugendhat en 1964 (cfr. Tugendhat, 1967 y 1969; Heidegger, 1969).

<sup>32</sup> Como se verá más adelante, la antropología del conocimiento experimenta asimismo una evolución en lo que se refiere a la importancia que en cada momento se le concede a los distintos *a priori* del conocimiento.

<sup>33</sup> La concepción heideggeriana del mundo en su 'público estado de interpretado' le servirá a Apel para defender que es gracias a que compartimos un mismo lenguaje por lo que compartimos un mismo mundo (cfr. Apel, 1989b / 2017b: 4 y 11).

sino en todo caso la superación de aquellos momentos irracionales que impiden el progreso y la emancipación de la sociedad.<sup>34</sup>

En esta labor crítica que Apel asigna a las ciencias sociales juegan un papel fundamental los distintos intereses del conocimiento que existen según el tipo de compromiso corporal del ser humano con la praxis<sup>35</sup>. Ello se debe a que, de acuerdo con el autor, estos intereses cognoscitivos permiten establecer principios regulativos con respecto a los cuales evaluar el grado de corrección de nuestras interpretaciones y, con ello, hacer posible el progreso del conocimiento<sup>36</sup> (cfr. Apel, 1972e / TF I: 67-8).

Así, por medio de un distanciamiento crítico que toma como referentes los distintos intereses que la sociedad persigue y que guían en última instancia el conocimiento de la naturaleza y del ser humano, es posible además distinguir entre comprensiones mejores y peores, en virtud del poder que estas tengan para emanciparnos o alienarnos. En este nuevo marco gnoseo-antropológico, la crítica es entendida no solo como aquella labor destinada a indagar las condiciones trascendentales que hacen posible la comprensión, sino también como aquella otra que posibilita su progreso.

En definitiva, la antropología del conocimiento apeliiana atiende tanto a la problemática de la constitución del sentido como a la de la justificación de la validez, e intenta salvar los logros obtenidos por la gnoseología existencial a la vez que aporta soluciones a las deficiencias que esta presenta. Así, a la altura de principios de la década de los 70, la antropología del conocimiento se presenta para Apel como aquella transformación parcial<sup>37</sup> que la filosofía trascendental venía necesitando desde los tiempos de Kant.

---

<sup>34</sup> Cabe decir que la arquitectónica gnoseo-antropológica de la ciencia se halla parcialmente anticipada en la *Dissertation*, donde Apel contempla tres tipos de método: el *Erklären* como método de estudio de los 'objetos', respecto a los cuales el *Dasein* se encuentra en la relación *Sein bei*; el *Verstehen* como método de estudio de la realidad humana, con respecto a la que el *Dasein* se encuentra en el modo del *Mit-sein*; y una metodología intermedia de 'explicación comprensora' para el estudio de la biología (animales y plantas), con respecto a los cuales el *Dasein* está en una peculiar relación privativa del *Mit-sein* (cfr. Apel, 1950a: 223ss.; Boccignone, 200: 17).

<sup>35</sup> La relación entre el *a priori* de los intereses del conocimiento y *a priori* corporal es analizada en parte II: 2.2.2.

<sup>36</sup> Esta cuestión recibe un tratamiento más detallado en parte I: 2.2.4.

<sup>37</sup> Esta será complementada con una transformación hermenéutico-trascendental del enfoque kantiano (cfr. parte I: 3.2.).



La antropología del conocimiento constituye un periodo filosófico específico dentro de la obra filosófica de Apel que comienza a gestarse a la altura de 1950, con la elaboración de su tesis doctoral, y se extiende hasta la publicación en 1973 de *La transformación de la filosofía*, obra fundamental que recoge parte de los escritos pertenecientes a dicho periodo. Las diferentes etapas que este programa atraviesa constituyen sucesivas transformaciones del planteamiento trascendental kantiano, meta última de la filosofía apeliana. A ella quiere contribuir la antropología del conocimiento con el objetivo de fundamentar una visión del conocimiento en la que las ciencias humanas y sociales ocupen el lugar que legítimamente les corresponde junto con las ciencias naturales.

En este contexto, la tesis doctoral de Apel cumple la importante función de arrojar luz acerca de la génesis y el sentido de la antropología del conocimiento. A través de ella, Apel realiza una contribución filosófica fundamental de la que será heredera su obra posterior: la transformación del planteamiento kantiano y heideggeriano a través de la noción de comprensión. A diferencia de Kant, y en la línea de Heidegger, la comprensión es previa al conocimiento de objetos y sirve de fundamento para otras ciencias distintas a las empíricas, las ciencias hermenéuticas. Sin embargo, frente a Heidegger, el tratamiento que Apel realiza de la comprensión no constituye sino una profundización ontológica del *logos*, de manera que ella no es desterrada a un ámbito pre-lógico o ilógico sino que pertenece a la estructura misma del *logos*.

Además, es posible defender una continuidad entre la gnoseología existencial y la gnoseo-antropología en lo que se refiere al punto de partida y los objetivos que persiguen. En ambos casos, el punto de partida no es otro que la aplicación del planteamiento trascendental de Kant a la problemática de la constitución del sentido con el objetivo de buscar nuevos *a priori* cognoscitivos que legitimen epistemológica y metodológicamente otro tipo de ciencias distintas a las naturales. Por último, ambas combaten por igual tanto el solipsismo de la gnoseología tradicional como el reduccionismo cientificista de la lógica de la ciencia.

Sin embargo, la antropología del conocimiento constituye una ruptura con respecto a la concepción gnoseológica de la *Dissertation* en la medida en que, junto a la

problemática de la constitución del sentido, irá adquiriendo cada vez más relevancia en el seno del programa gnoseo-antropológico la cuestión en torno a la justificación de la validez. La consideración de ambos aspectos de la pregunta kantiana convierte a la antropología del conocimiento en un programa filosófico específico diferenciado de la pragmática trascendental del lenguaje, preocupada exclusivamente por la cuestión de la validez. Una exposición de las distintas problemáticas a las que el programa gnoseo-antropológico desea dar respuesta mostrará qué es aquello que propiamente lo caracteriza frente a otros programas y que le otorga valor en el conjunto de la producción filosófica apeliana.



## CAPÍTULO II

### LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO COMO PROGRAMA FILOSÓFICO ESPECÍFICO

A la hora de delimitar la antropología del conocimiento de Apel como programa filosófico específico es posible hacerlo de diversos modos. Aquí se ha atendido, en primer lugar, a las definiciones que el autor ofrece en algunos de sus escritos dedicados a la antropología del conocimiento y, en segundo lugar, se han considerado las principales problemáticas a las que este programa pretende dar respuesta.

A juicio de Centeno (cfr. 2012: 8 y 14), la antropología del conocimiento es un programa filosófico consistente en una fundamentación teórico-sistemática de las condiciones de posibilidad de una hermenéutica que busca orientar al ser humano en el mundo en una situación histórica concreta, es decir, una hermenéutica existencialmente relevante con aspiraciones e intereses prácticos. Si bien es cierto que esta propuesta hermenéutica constituye un producto típicamente gnoseo-antropológico, en el sentido de que aparece por primera vez en este periodo y desaparece también con él, la elaboración de la hermenéutica de la situación constituye exclusivamente una de las muchas problemáticas tratadas en el marco de la gnoseo-antropología. A pesar de la diversidad temática que caracteriza a la antropología del conocimiento, se mostrará cómo la reflexión en torno a las condiciones trascendentales del conocimiento es aquello que otorga sentido y unidad a este programa.

Otro elemento específicamente gnoseo-antropológico lo constituyen las categorías de 'tecnognomía' y 'fisiognomía', a través de las cuales Apel lleva a cabo una transformación del círculo hermenéutico de la comprensión y, con ello, del planteamiento trascendental kantiano. Debido a que estas dejan de aparecer en el programa pragmático-trascendental, reciben en este capítulo especial consideración, a diferencia de lo que ocurre con los *a priori* gnoseo-antropológicos (cuerpo, reflexión, lenguaje, intereses del conocimiento y comunidad de comunicación), a cuya exposición están dedicadas la segunda y la tercera parte de la presente investigación.

## 2.1. Delimitación del programa gnoseo-antropológico

Son cuatro las ocasiones en las que Apel ofrece una definición o caracterización de su programa gnoseo-antropológico. La primera de ellas se encuentra en su escrito "Tecnognomía – una categoría gnoseo-antropológica" (1958a), donde afirma que la antropología del conocimiento constituye un programa dedicado a la investigación de la 'razón concreta' ligada al cuerpo, a diferencia de la teoría del conocimiento de la conciencia pura reflexiva y sus estructuras inmanentes, que se instaura con Platón y que sigue presente en Descartes y Kant:

A partir del problema de la tecnognomía, se vuelve accesible la cuestión de una antropología del conocimiento, como programa de investigación de una 'razón concreta' ligada al cuerpo [*leibbezogenen 'konkreten Vernunft'*], en contraposición a la teoría del conocimiento de la conciencia pura y reflexiva [*reinen, reflexiven Bewußtseins*] y a sus estructuras inmanentes, fundada por Descartes y Kant (en última instancia, por Platón). (Apel, 1958a: 61).

En 1968, en un escrito titulado "La función gnoseo-antropológica de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la hermenéutica", Apel concibe la antropología del conocimiento como una teoría de la ciencia que toma como punto de partida, no las funciones y datos de la 'conciencia', tal y como ocurre en la antigua teoría del conocimiento, sino la función del acuerdo lingüístico o, mejor dicho, la comunidad ya siempre presupuesta en dicha función:

A continuación quisiera intentar determinar de un modo nuevo el lugar metodológico de la denominada 'hermenéutica' en el contexto de una teoría de la ciencia general. Esto debe ser posible gracias a que parto, a diferencia de la vieja teoría del conocimiento, no de las funciones y datos de la denominada 'conciencia' [*Bewußtsein*], sino de la función del acuerdo lingüístico [*sprachlichen Verständigung*] o de la comunidad ya siempre presupuesta en dicha función. (Apel, 1968a: 163).

También en un artículo de 1968, titulado "Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías: proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseo-antropológica", Apel afirma lo siguiente:

La ampliación de la 'teoría del conocimiento' tradicional en la dirección de una 'antropología del conocimiento' podría ofrecer la base para la pretendida

ampliación del concepto de ciencia. Entiendo por 'antropología del conocimiento' aquel enfoque que amplía la pregunta kantiana por las 'condiciones de posibilidad del conocimiento' de tal modo que, no solo se indiquen las condiciones para una representación del mundo unitaria y objetivamente válida para una 'conciencia en general', sino todas las condiciones que posibilitan planteamientos científicos con sentido. (Apel, 1968c / TF II: 91).

Finalmente, en la última parte de la introducción a *La transformación de la filosofía*, publicada en 1972, Apel caracteriza la antropología del conocimiento como:

[...] el programa de una teoría del conocimiento y de la ciencia fundada en la antropología y en la filosofía social que, reflexionando sobre los posibles horizontes de sentido de la mediación entre conocimiento y praxis vital, establece *principios regulativos* para que el ser humano progrese *metódicamente* a la hora de orientarse en el mundo y los confirme constantemente en la reconstrucción histórica [...] un programa de filosofía trascendental relevante *normativa y metodológicamente*. (Apel, 1972e / TF I: 69-70).

Como se puede comprobar, los fragmentos anteriores conducen a concebir la gnoseo-antropología como una ampliación de la teoría clásica del conocimiento y de la ciencia. Así, la antropología del conocimiento es un programa que se caracteriza por llevar a cabo una reflexión acerca de aquellas condiciones trascendentales que hacen posible el conocimiento en general y la ciencia en particular. A diferencia de la teoría tradicional del conocimiento, inspirada por Platón, Descartes y Kant, la gnoseo-antropología no solo reconoce como condiciones trascendentales del conocimiento la conciencia reflexiva del sujeto cognoscente sino también el cuerpo y el lenguaje del estar-en-el-mundo, hecho que permite situarla fuera del paradigma de la conciencia. Esta reflexión en torno a las condiciones trascendentales de posibilidad de 'cualquier planteamiento científico con sentido' constituye el tronco común de cada una de las problemáticas en las que la antropología del conocimiento se irá ramificando a lo largo de las dos décadas de su desarrollo, y que son objeto de estudio del siguiente apartado.

## 2.2. Principales problemáticas de la antropología del conocimiento

Como ya se mencionó, otro modo de explicar en qué consiste el programa de la gnoseo-antropología es atendiendo a las principales problemáticas a las que Apel pretende dar respuesta a través del mismo, siendo la reflexión en torno a las condiciones trascendentales del conocimiento lo que las vertebra, otorgándoles unidad y cohesión. A diferencia de lo que vimos en el apartado anterior con respecto a la definición y caracterización de este programa, Apel no ofrece un catálogo de las cuestiones tratadas por la antropología del conocimiento. La mayoría de ellas se encuentra diseminada a lo largo de sus escritos por lo que ha sido necesario llevar a cabo una labor de tipo reconstructivo. La exposición que aquí se ofrece respeta en la medida de lo posible el orden de aparición de las diferentes problemáticas a lo largo de este periodo.

### 2.2.1. Análisis antropológico de la estructura cognoscitiva del estar-en-el-mundo

En su primer escrito de temática gnoseo-antropológica, "Tecnognomía – una categoría gnoseo-antropológica" (1958), Apel se propone investigar la estructura antropológica fundamental que caracteriza al estar-en-el-mundo en su actividad cognoscitiva. Su objetivo último es mostrar la analogía que existe entre la situación cognoscitiva propia del ámbito pre-científico y la del científico (que incluye tanto las ciencias naturales como las ciencias humanas):

Bajo el título de tecnognomía [*Technognomie*], la siguiente investigación se esfuerza por mostrar de manera nueva y general un fenómeno de estructura [*Strukturphänomen*] con el que se topa en particular una y otra vez desde hace unos cincuenta años la ciencia moderna cada vez que reflexiona sobre sus fundamentos [*Grundlagenbesinnung*]; esto es válido tanto para las ciencias de la naturaleza como para las ciencias del espíritu [...] Me gustaría denominar principio de *tecnognomía* a esta categoría gnoseo-antropológica. Con ello debe ser caracterizada una estructura completa del 'estar-en-el-mundo' cognoscente [*Gesamtstruktur des erkennenden In-der-Welt-seins*] [...]. (Apel, 1958a: 61, 74).

Apel denomina 'tecnognomía' [*Technognomie*] a esta estructura fundamental que se encuentra a la base de todas las ciencias [*Wissenschaften*] y, en general, de toda actividad cognoscitiva [*Erkennen*] del ser humano<sup>38</sup>. Si bien es cierto que desde el s. XIX se ha acentuado la diferencia metodológica existente entre las disciplinas naturales y las humanas<sup>39</sup>, Apel centra sus esfuerzos en mostrar cómo, más allá de las diferencias en lo que respecta a métodos, intereses y objetos de estudio (cfr. parte I: 2.2.4.), que él también reconoce, subyace una estructura fundamental presente en todo estar del ser humano en el mundo.<sup>40</sup>

En la medida en que la tecnognomía y su correlato objetivo, la fisiognomía, constituyen las categorías gnoseo-antropológicas por excelencia y, en lo que se refiere a la obra filosófica de Apel, aparecen únicamente durante el periodo que aquí se ha denominado gnoseo-antropológico, merece la pena dedicarles un espacio exclusivo en esta primera parte de la presente investigación.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Apel afirma: "Nuestra hipótesis es que encontramos la misma estructura de la 'tecnognomía', tanto si se trata solo del 'constreñimiento' de los aspectos de la naturaleza complementarios en la microfísica como de una 'medición' de la velocidad de un cuerpo en la física clásica; o del despejamiento del completo aspecto del mecanismo del mundo en Demócrito, o, de manera diferente, en Newton; o del alumbramiento del 'paisaje', del 'cielo' y de la 'tierra' a través de obras arquitectónicas del ser humano; o de la apertura de una concepción dogmática del mundo a través de un estilo de comportamiento de toda la cultura; o de la regulación del sentido de la vida a través de una 'institución' [...]" (Apel, 1958a: 74-5).

<sup>39</sup> De acuerdo con Apel, "la distinción terminológica entre 'Erklären' y 'Verstehen' fue introducida por J. G. Droysen en *Grundriss der Historik* (1858) y por W. Dilthey en *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) con el propósito de suministrar una base epistemológica para reivindicar la autonomía metodológica de las *Geisteswissenschaften*." (Apel, 1982d: 19). Esta controversia es expuesta por Apel en varias ocasiones (cfr. 1980a; 1982d; 1985a).

<sup>40</sup> Apel hace hincapié en que no se trata de una categoría de naturaleza existencial sino más bien antropológica: "Más que de una categoría existencial en la línea del estar-en-el-mundo de Heidegger, se trata de una 'estructura de situación' [*Situationsstruktur*], tal y como ella sirve de base en mi opinión a la 'antropología de la cultura' de E. Rothacker y A. Gehlen [...]" (Apel, 1958a: 74-5). La caracterización antropológica de esta estructura implica que la constitución del sentido no puede tener lugar con independencia de las acciones humanas (como sí ocurre en cambio para Heidegger con su 'claro del ser'). Esta transformación gnoseo-antropológica de la hermenéutica heideggeriana trae consigo la emancipación del *Dasein* con respecto al devenir de la historia del ser y lo hace responsable de las consecuencias que sus acciones puedan tener, devolviéndole así la mayoría de edad que la obra filosófica de Heidegger había cuestionado (cfr. Centeno, 2012: 23-4).

<sup>41</sup> La relación entre estas dos categorías y los *a priori* del conocimiento que, a diferencia de las primeras, sí hacen acto de presencia durante el periodo pragmático-trascendental, será objeto de estudio en parte III.

*a. Tecnognomía y fisiognomía como categorías gnoseo-antropológicas fundamentales*

En el marco del programa gnoseo-antropológico, la tecnognomía<sup>42</sup> constituye una estructura antropológica fundamental del estar-en-el-mundo cognoscente que revela que todo encuentro significativo con el mundo depende *a priori* de la perspectiva finita que introduce la corporalidad humana:

Me gustaría denominar principio de *tecnognomía* a esta categoría gnoseo-antropológica. Con ello debe ser caracterizada una estructura completa del 'estar-en-el-mundo' cognoscente que, de modo más desarrollado, significa que todo aspecto del mundo intuitivo-esquematzable [*anschaulich-schematisierbare Weltaspekt*] se halla *a priori* condicionado por el centro finito de la corporalidad humana [*endliche Zentrum der menschlichen Leiblichkeit*], y esto porque el cuerpo [*Leib*], a través de su intervención en el mundo, fija el punto de vista y la perspectiva para todo tipo de significatividad intuitiva. [...] Por eso la tecnognomía no constituye en principio un obstáculo, sino una condición de posibilidad para un aparecer de las cosas, tal y como ellas son 'en sí' [*an sich*]. (Apel, 1958a: 74-5).

En conexión con la definición ofrecida en el apartado anterior, mediante esta categoría Apel no hace sino destacar una particularidad propia del conocimiento humano que ha sido tradicionalmente olvidada o denostada por la gnoseología clásica: que la corporalidad, lejos de constituir un obstáculo, no es sino una condición de posibilidad del conocimiento. Frente a la gnoseología tradicional, Apel considera que el sentido del mundo, su significatividad, nunca puede surgir para una conciencia pura, que en sí misma es no creativa y vacía de contenido, sino que tiene que estar mediada necesariamente por un compromiso corporal del ser humano con su entorno, a través del comercio sensorial, técnico-instrumental, lingüístico e institucional que el ser humano establece con el mundo a fin de ver satisfechas sus necesidades, intereses y aspiraciones (cfr. Apel, 1958a: 74; 1962c / TF II: 22-3 y 1970a / TF II: 176).<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Apel aclara este término desde una perspectiva etimológica: en él se relacionan 'γνώμη' (gnómen: visión, representación, opinión) y 'τέχνη' (téchnē: arte, técnica) para indicar cómo la intervención corporal (ya sea de tipo artístico en el ámbito pre-científico o a través de la medición del cálculo matemático en la ciencia) condiciona toda visión o imagen del mundo (cfr. Apel, 1958a: 74-5).

<sup>43</sup> Como se verá en la tercera parte de la presente investigación, las nociones apelianas de 'cuerpo' y 'corporalidad' no hacen referencia solo al cuerpo físico individual y sus órganos sensoriales.

Apel distingue entre dos tipos principales de tecnognomía: una existencial, presupuesta en todo planteamiento científico-técnico, y otra técnica, propia de las ciencias naturales. De acuerdo con Apel, todo medir [*Messung*] físico-técnico tiene en última instancia como condición de posibilidad un 'medir-se' [*Sich-messen*] pre-científico del ser humano con el mundo que interviene en toda constitución pre-científica del mundo (cfr. Apel, 1958a: 76-7; 1963b: 272).<sup>44</sup>

Si la tecnognomía es una categoría que hace referencia al aspecto subjetivo del conocimiento, el correlato gnoseo-antropológico que hace referencia al objeto de conocimiento es la fisiognomía [*Physiognomie*]. Con ella señala Apel "la posibilidad de que las cosas, las plantas, los animales o los prójimos den a conocer su ser-en-sí [*An-sich-sein*], no conforme a nuestra intervención (aunque no sin ella), sino desde sí mismos [*von sich aus*] (φύσει)<sup>45</sup> [...]" (Apel, 1958a: 75-6).<sup>46</sup>

*b. Transformación gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental a través del círculo hermenéutico entre tecnognomía y fisiognomía*

De acuerdo con Apel, entre estos dos principios o categorías gnoseo-antropológicas del conocimiento se da una relación de dependencia recíproca:

Nos ocupamos ahora de la rara 'percepción' auténtica que, siguiendo la dependencia recíproca [*Wechselabhängigkeit*] entre tecnognomía y fisiognomía por nosotros mostrada, debe abrir un nuevo 'órgano' en nosotros. [...] Un tal encuentro auténtico del individuo con el mundo puede adquirir una significación supra-individual persistente y fundante de la historia cuando a través del él afecta suavemente al órgano del grupo que es la lengua materna, puntualmente reavivado como lugar del efecto recíproco [*Wechselwirkung*] entre fisiognomía y tecnognomía. (Apel, 1958a: 76).

---

<sup>44</sup> A modo de ejemplo, el término 'calor' denota el modo en que el ser humano se mide con la naturaleza, antes de servirse de un termómetro con el que medir cuantitativamente la temperatura. Para entender la principal diferencia existente entre la constitución del objeto en la física cuántica y el de la experiencia cotidiana, cfr. parte I: 2.2.3.

<sup>45</sup> Si se extrapola la reflexión etimológica de Apel en torno al término 'tecnognomía' al de 'fisiognomía', en este último se relacionan 'γνώμη' (gnómen: visión, representación, opinión) y 'φύσει' (fýsei: naturaleza), con el que Apel podría querer referirse a la imagen del mundo que la naturaleza ofrece en su encuentro con la intervención corporal humana.

<sup>46</sup> El tratamiento que Apel realiza de la categoría gnoseo-antropológica de la fisiognomía es considerablemente escaso, en comparación con el que recibe la categoría de la tecnognomía. La última parte de la presente investigación está dedicada a analizar la conexión que la fisiognomía guarda con los *a priori* del lenguaje y del cuerpo y muestra su importancia de cara a entender la concepción gnoseológica de Apel en lo que se refiere a los procesos empíricos de aprendizaje en el contexto de la discusión con el idealismo lingüístico.

De acuerdo con Apel, esta dependencia recíproca acontece dentro del círculo hermenéutico de las condiciones de la comprensión, que hace posible en última instancia la constitución del sentido:

En la medida en que ella [la hermenéutica] afirma conscientemente el círculo de las condiciones de la comprensión [*den Zirkel der Voraussetzungen im Verstehen*] y lo eleva al rango de principio fundamental de su metodología, ella refleja probablemente la relación gnoseo-antropológica fundamental de la tecnognomía y de la fisiognomía en general [...]. (Apel, 1958a: 77-8).

En definitiva, nuestra intervención corporal en el entorno abre un mundo [*Weltbild*] y dicha intervención se corrige de nuevo a partir de ese mundo abierto, de manera que la fisiognomía constituiría aquella instancia desde la que poder revisar y corregir nuestras comprensiones tecnagnómicas del mundo:<sup>47</sup>

Pues desde un punto de vista gnoseo-antropológico se hace evidente que es una y la misma estructura –la de la intervención corporal [*Leibeingriff*] que abre el mundo y se corrige a su vez a sí misma desde ese mundo abierto– la que hace posible toda 'percepción' concreta del mundo [...] En otro lugar [Apel, 1958a: 61ss.] he intentado describir dicha estructura como interacción dialéctica (círculo hermenéutico) entre tecnognomía y fisiognomía.<sup>48</sup> (Apel, 1959a / TF I: 128)

La antropología del conocimiento no solo trae consigo una transformación gnoseo-antropológica del círculo hermenéutico de la comprensión<sup>49</sup>. El análisis antropológico de la estructura cognoscitiva del estar-en-el-mundo tiene como uno de sus principales resultados una ampliación gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental.

A diferencia de Kant y de Heidegger, Apel distingue dos aspectos dentro de la pregunta por las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento: las condiciones trascendentales que hacen posible la constitución del sentido y las

---

<sup>47</sup> La cuestión de hasta qué punto la relación entre tecnognomía y fisiognomía acontece ya siempre dentro en un marco lingüístico y la relativa al papel que el *a priori* de la reflexión juega en la corrección de la perspectiva tecnagnómica serán explicadas en parte III: cap. 1.

<sup>48</sup> También en otro lugar: "yo mismo he intentando en una ocasión concebir esta relación como una dialéctica entre 'fisiognomía' y 'tecnagnomía' en el seno de la apertura lingüística del mundo." (Apel, 1962c / TF II: 13). La introducción del término 'dialéctica' se debe en este caso al tema en torno al cual tiene lugar la discusión: la relación entre reflexión y praxis en la dialéctica de Hegel y Marx.

<sup>49</sup> En la demostración de esta hipótesis se centra principalmente la investigación de Centeno (cfr. 2012: 11). De acuerdo con este autor, "el círculo tecnagnomía-fisiognomía se expresa cabalmente en el concepto del 'medir-se' del ser humano con el mundo" y "el '*medir-se*' es el concepto bajo el cual Apel entiende el '*estar-en-el-mundo*' heideggeriano." (Centeno, 2012: 89).

condiciones trascendentales que permiten justificar la validez intersubjetiva de los enunciados. La tecnognomía se sitúa en el ámbito de las primeras ya que hace referencia a aquellos ingredientes antropológicos que posibilitan el que las cosas se nos aparezcan como siendo significativas:

De este modo, la problemática husserliana de la 'constitución del sentido', que Heidegger radicalizó al hablar de la inmanipulable apertura del sentido a través de los 'acontecimientos' de la historia del ser, está ligada a una ampliación gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental. Por supuesto, no hay aquí 'reducción' alguna de la inmanipulable 'apertura del sentido', pero sí una *orientación fundamental gnoseo-antropológica de la pregunta trascendental* por las condiciones de posibilidad de la *constitución y validez* del sentido. (Apel, 1972e / TF I: 66).

No obstante, se verá que la labor de la gnoseo-antropología no se reduce a indagar las condiciones trascendentales que hacen posible la comprensión, sino también aquellas que permiten su progreso, si bien es cierto que la cuestión relativa a la validez intersubjetiva del conocimiento será mucho más desarrollada con la pragmática trascendental del lenguaje (cfr. parte I: 2.2.4.).

### 2.2.2. La hermenéutica de la situación histórica concreta

Un claro ejemplo de que la antropología del conocimiento nace como un programa con aspiraciones prácticas lo constituye el proyecto gnoseo-antropológico de una 'hermenéutica de la situación histórica concreta'<sup>50</sup>. Una vez justificada su importancia en el panorama filosófico y científico actual, se describe el tipo de tarea que en ella se lleva a cabo en relación con las categorías gnoseo-antropológicas presentadas en el apartado anterior.

---

<sup>50</sup> Centeno (cfr. 2012: 8-9) afirma que el objetivo general de la antropología del conocimiento es la fundamentación teórico-sistemática de una hermenéutica de la situación que busca orientar al ser humano en el mundo en una situación histórica concreta, es decir, una hermenéutica existencialmente relevante con aspiraciones e intereses prácticos. A mi juicio, este proyecto ocupa un lugar importante dentro del programa gnoseo-antropológico de Apel, de ahí que se le dedique un espacio en el presente capítulo, si bien no constituye el objetivo principal.

*a. La necesidad de una hermenéutica de la situación ante la impotencia de la investigación teórica actual para orientar al ser humano en el presente*

A principios de los años 60, en el marco de un coloquio del 'Joven empresario' en torno al tema 'Investigar - Tarea y ocasión del ser humano', Apel defiende que las teorías elaboradas en el ámbito científico actual no son capaces de suministrar una 'imagen del mundo' o cosmovisión [*Weltbild*] que sirva de guía para el pensamiento y la acción en el presente (cfr. Apel, 1962a).

De acuerdo con Apel, la ciencia entendida como 'teoría' o 'investigación teórica'<sup>51</sup> experimenta un gran auge a lo largo de los s. XIX y XX, a raíz de las transformaciones que tienen lugar, por un lado, en el campo de las ciencias humanas a través del historicismo y los métodos comparatistas y, por otro, en el ámbito de las ciencias naturales por medio de la teoría de la relatividad y de la mecánica cuántica. Estos nuevos enfoques condujeron, en el caso de la física contemporánea, a la toma de conciencia acerca de la dependencia que existe entre los resultados de la observación y el 'sistema de referencia' desde el cual se observa (teoría de la relatividad) o el 'acto de medición' ejecutado por el científico (mecánica cuántica)<sup>52</sup>. En el ámbito de las humanidades, tuvo lugar la proliferación de las denominadas 'ciencias comparativas', encargadas de sistematizar en una teoría cada una de las cosmovisiones asociadas a los distintos regímenes políticos, sistemas jurídicos o religiosos y estilos artísticos, refiriéndolos a su vez al contexto en el que ellos surgen. Apel llama la atención acerca de la importante implicación gnoseológica que estas transformaciones traen consigo: la toma de conciencia acerca del hecho de que ninguna imagen del mundo, ya sea filosófica, científica, religiosa o artística, es independiente de la perspectiva del sujeto que comprende, observa, conoce y actúa (cfr. Apel, 1958a y 1963b).

A juicio de Apel, es precisamente esta toma de conciencia lo que explica que la ciencia no sea capaz de ofrecer una imagen del mundo que oriente al ser humano en el presente. En efecto, la teoría científica actual se caracteriza porque en ella tiene lugar un proceso de distanciamiento reflexivo en torno a las perspectivas y puntos de vista desde los cuales el ser humano comprende, observa y conoce, es decir, acerca de las

---

<sup>51</sup> Otro término empleado por Apel es el de 'ciencia estructural teórica', expresión utilizada por E. Rothacker, de quien Apel recibe una gran influencia, en su teoría de las *Geisteswissenschaften* (cfr. Slochower, 1927; Koslowski, 1997 y Stöwer, 2012).

<sup>52</sup> En relación a estas transformaciones en la física contemporánea y sus implicaciones gnoseológicas, cfr. parte I: 2.2.3.

condiciones históricas que hacen posible el surgimiento de una determinada 'imagen del mundo'. Este distanciamiento reflexivo es lo que en la actualidad dota de validez universal a las teorías científicas:

Las ciencias particulares obtienen la validez universal de sus enunciados en la medida en que esta es alcanzada mediante su consolidación en la perspectiva implícita en sus planteamientos; dicho de otro modo: mediante abstracciones básicas de la realidad situacional concreta que posibilitan la idealidad de sus leyes. En esta medida, la validez universal de la experiencia científica y la validez universal de la fundamentación filosófica de dicha experiencia están muy lejos de ofrecer juntas una 'imagen del mundo' universalmente válida. (Apel, 1962c / TF II: 11).

Dicho distanciamiento reflexivo conduce inevitablemente a la pérdida de fuerza y vigencia de las visiones del mundo sistematizadas por las teorías científicas como patrones y guías para el pensamiento y la acción. En efecto, las teorías elaboradas en el ámbito científico, lejos de resaltar y validar una cosmovisión con respecto a las demás, ofrecen al ser humano un 'caos de posibilidades' para el pensar y el obrar<sup>53</sup> (cfr. Apel, 1962a: 37). En otro momento, Apel afirma que en ello radica

[...] el paralelo existente entre las ciencias comprensivas del espíritu y las ciencias de la naturaleza, asimismo objetivas y progresivas. De este modo, en lugar de la comprensión normativamente vinculante, propia de la mediación pre-científica de la tradición, se introduce la comprensión de las 'ciencias del espíritu' hermenéuticas, que no obliga normativamente, pero posee científicamente validez universal. (Apel, 1968c / TF II: 109).

Una imagen del mundo se constituye en virtud de la perspectiva<sup>54</sup> introducida por la intervención corporal y pre-reflexiva del ser humano en su entorno<sup>55</sup>. Dado que la fuerza y vigencia de una imagen del mundo como móvil para la acción dependen en última instancia de que el ser humano no reflexione en torno a la perspectiva desde la cual ella

---

<sup>53</sup> La toma de conciencia acerca de este peligro tiene lugar ya por parte de F. Nietzsche en su *Segunda Consideración Intempestiva* (1874) cuando reflexiona acerca del perjuicio del historicismo para la vida (cfr. Romero, 2001).

<sup>54</sup> En conexión con el epígrafe anterior, la perspectiva introducida por la intervención corporal se corresponde con la 'tecnognomía'.

<sup>55</sup> Para Apel, las acciones y creaciones constituyen intervenciones pre-reflexivas y corporales del ser humano en el mundo. A través de ellas, este gana una perspectiva primitiva u original, cuya vigencia es preservada en las instituciones y estilos o modos de comportamiento y conducta de una determinada cultura y, con ella, una 'imagen del mundo', reprimiendo u ocultando a su vez otras (cfr. Apel, 1962a: 35).

brota, es decir, de que no sea consciente de los presupuestos o condiciones que la hacen posible, una imagen del mundo científica se torna imposible en la actualidad. Que una imagen del mundo científica no es posible significa que tampoco lo es una imagen del mundo universalmente válida, quedando el alcance de su validez limitado a un 'aquí' y a un 'ahora'<sup>56</sup> [*jetzt-gultig*].

A diferencia de lo que ocurre con las teorías científicas, el alcance de la validez de una imagen del mundo (pre-científica) queda restringido a un momento y lugar determinados porque ella no hace abstracción de la situación histórica concreta en la que se origina y tiene vigencia. La imagen del mundo sí ofrece a cambio una guía u orientación para la acción en una situación histórica concreta, ya que su poder como referente para el obrar humano lo adquiere a costa de y solo en la medida en que reprime o deja en la penumbra otras imágenes del mundo surgidas a partir de otras perspectivas a las que van ligados diferentes patrones de acción. Dado que la investigación científica se muestra estéril a la hora de ofrecer criterios para la acción, criterios que no obstante el ser humano necesita y demanda como científico y ciudadano, Apel considera que solo una 'hermenéutica de la situación histórica concreta' ofrece una solución adecuada a este problema.

*b. La tarea de la hermenéutica de la situación: a medio camino entre la distancia reflexiva y el compromiso corporal*

Mientras que en una teoría científica cada una de las cosmovisiones es referida a las perspectivas y enfoques desde las cuales ellas son alumbradas y puestas unas al lado de otras a un mismo nivel en lo que se refiere a su validez y justificación, la tarea de la hermenéutica de la situación histórica concreta se rige por un 'principio regulativo' diferente (cfr. Apel, 1962a: 53). Su labor consistiría, en un primer momento, en concebir cada una de las teorías científicas vigentes en la actualidad como eventos propiciados por la práctica investigadora del ser humano que presuponen una determinada imagen del mundo y, posteriormente, en evaluar el alcance existencial de

---

<sup>56</sup> Toda imagen del mundo posee, a juicio de Apel, una naturaleza dogmática, pre-reflexiva y céntrica. Desde esta perspectiva, el mundo, tal y como es vislumbrado por esa imagen, existe previa e independientemente del sujeto que lo percibe, comprende, conoce y valora, es decir, con independencia del momento histórico en el que ella surge. Esta imagen, que alumbró el mundo desde un punto de vista finito, no se concibe a sí misma como perspectivista, no reflexiona sobre sí misma ni es capaz de percibirse como siendo complementaria a otras imágenes del mundo posibles.

las mismas<sup>57</sup>. De este modo, la labor del hermeneuta de la situación difiere de la del científico en que su objetivo no reside ya en sistematizar por medio de una teoría estructural diferentes imágenes del mundo, sino más bien en mostrar la validez 'aquí' y 'ahora', situacional<sup>58</sup>, de la teoría científica atendiendo a la imagen del mundo por ella presupuesta.<sup>59</sup>

A diferencia de lo que ocurre en el ámbito científico, el previo distanciamiento reflexivo<sup>60</sup> que el hermeneuta de la situación realiza con respecto a las 'imágenes del mundo' presupuestas por las teorías científicas es solo provisional, pues este viene acompañado en un segundo momento de una toma de posición con respecto al grado de validez situacional de las mismas<sup>61</sup>. Ello es precisamente lo que dota de fuerza y legitimidad a la *Weltbild* que el hermeneuta de la situación ofrece como guía válida para la acción humana en una situación histórica concreta, de manera que ella prevalece sobre el fondo de las *Weltbilder* que en ese momento compiten entre sí disputándose el trono de la validez situacional:

Así, los resultados de las ciencias del espíritu –en cuanto resultados de la reflexión hermenéutica de la humanidad sobre la interpretación vigente del mundo procedente de sus más diversos sistemas históricos de referencia– es claro que solo esperan ser liberados por la filosofía de su cuasi-objetividad abstracta e integrados

---

<sup>57</sup> En otro momento, Apel se refiere a la teoría científica como "forma histórica de la vida creativa del espíritu" (Apel, 1958a: 62).

<sup>58</sup> Este adjetivo no es utilizado por Apel sino que se hace aquí uso del mismo para distinguir entre dos tipos de validez: la validez 'aquí-y-ahora' del modelo hermenéutico-situacional y la validez universal de la que disfrutaban las teorías científicas.

<sup>59</sup> La noción de 'imagen del mundo' presupuesta por la práctica científica no es otra cosa que lo que Apel posteriormente denomina 'acuerdo lingüístico pre-científico' (cfr. Apel, 1970a / TF II: 169-208 y 1972d / TF II: 209-50). El tipo de tratamiento que, a juicio de Apel, tales imágenes o acuerdos deben recibir va evolucionando a lo largo de estas dos décadas. Así, si en un principio Apel se opone a un tratamiento científico de los mismos, acabará defendiendo a finales de la década de los 60 que deben ser tratados en el marco de las ciencias hermenéuticas, cuyo interés, objetivo y método difiere del de las ciencias explicativas. El grado de validez o corrección de tales acuerdos se mide en este caso en función de los distintos intereses que la sociedad persigue y que guían en última instancia el conocimiento de la naturaleza y del ser humano, dependiendo del poder que tales acuerdos tengan para emanciparnos o alienarnos (cfr. parte I: 2.2.4.; 3.2.).

<sup>60</sup> La provisionalidad del distanciamiento reflexivo que el hermeneuta de la situación realiza con respecto a las 'imágenes del mundo' presupuestas por las teorías científicas recuerda también al tipo de relación que Apel establece para las ciencias sociales críticas entre el método de la cuasi-explicación y el de la comprensión en su tesis de la mediación dialéctica (cfr. Apel, 1970a / TF II: 192). En este sentido afirma Apel a principios de la década de los 60 que "[...] los resultados de las ciencias del espíritu y de la filosofía hermenéutico-dialéctica no pueden constituir un saber objetivo de dominación [...]" (Apel, 1962c / TF II: 19).

<sup>61</sup> Conill utiliza muy acertadamente la expresión 'conjugar el momento de la *participación* y el de la *distancia crítica*' que puede servir para referirse a este modo de operar por parte del hermeneuta (cfr. Conill, 1999: 51).

dentro de una orientación en el mundo válida en el presente. Si tal no ocurre, resulta inevitable la aporía existencial del historicismo relativista [...]. (Apel, 1962c / TF II: 11).

Para explicar cómo el hermeneuta de la situación lleva a cabo su labor, Apel recurre a lo que él denomina el círculo hermenéutico entre 'tecnognomía' y 'fisiognomía' que tiene lugar en todo acto de comprensión humana (cfr. parte I: 2.2.1.). En el caso que aquí nos ocupa, la labor del hermeneuta de la situación consistiría principalmente en dar los dos siguientes pasos: en primer lugar, clarificar [*aufschließen*] las teorías científicas desde la perspectiva tecnognómica que ellas introducen y, en segundo lugar, tomando como referencia la imagen fisiognómica de la cosa presupuesta por la teoría, determinar la legitimidad de esa perspectiva como proyecto [*Entwurf*] del *Dasein* válido 'aquí' y 'ahora'.<sup>62</sup>

El papel que la reflexión juega dentro de la hermenéutica de la situación viene potenciado en una variante terminológica de dicho proyecto al que Apel denomina 'dialéctica de la situación' (cfr. Apel, 1962c / TF II: 9-26)<sup>63</sup>. Si bien en este caso la tarea de la filosofía sigue siendo "el logro de una orientación en el mundo 'válida para el presente'" (Apel, 1962c / TF II: 11), la labor de la dialéctica de la situación debe estar mediada por la "*reflexión crítica* propia de una 'conciencia en general' universalmente válida que ante toda interpretación material de la situación, por sugestiva que fuere, impone un posible distanciamiento y la posibilidad de interpretaciones de diverso tipo." (Apel, 1962c / TF II: 11-2). Esta mediación por parte de la reflexión permite que no se absolutice "el inevitable carácter dogmático de la interpretación del mundo que deba considerarse actualmente válida, sino que de un modo reflexivo sea referido al lugar histórico o al lugar que ocupa el intérprete" (Apel, 1962c / TF II: 18).

---

<sup>62</sup> Cabe decir que aquí no queda claro el criterio en base al cual evaluar la validez situacional de las *Weltbilder* presupuestas por los planteamientos científicos. Este problema vendrá solventado más tarde con la entrada en escena de los intereses del conocimiento, que son los que suministran el criterio de legitimación de los acuerdos o imágenes del mundo pre-científicos (cfr. parte I: 2.2.4.).

<sup>63</sup> Apel elige los términos y la denominación de sus propuestas en función de sus interlocutores o de las problemáticas tratadas en cada escrito. Dado que el contexto de discusión es en este caso la relación entre reflexión y praxis en la dialéctica de Hegel y Marx, Apel denomina 'dialéctica de la situación' a su concepción gnoseo-antropológica de la dialéctica, en la que la mediación de la reflexión por el compromiso corporal viene posibilitada por el lenguaje (cfr. parte II: 3.2.1.). La confluencia de objetivos entre la 'hermenéutica de la situación' y la 'dialéctica de la situación' permiten afirmar legítimamente que se trata de un mismo proyecto, si bien en el primero se pone el acento en la relación entre tecnognomía y fisiognomía, mientras que en el segundo ocupa un puesto central la relación entre reflexión y praxis corporal.

Así, frente a la falta de reflexividad sobre las condiciones tecnognómicas propia de las ciencias hermenéuticas previas al historicismo, y contra la esterilidad existencial y la supuesta desvinculación normativa de este último, la hermenéutica o dialéctica de la situación de Apel se sitúa a medio camino entre ambas posturas, intentando establecer siempre un equilibrio entre la distancia reflexiva y el compromiso corporal: "[...] me parece esencial para una concepción *gnoseo-antropológica* de la dialéctica como lógica filosófica de la situación el mantenimiento de la tensión entre sus dos elementos básicos: la mutua referencia de reflexión y compromiso práctico-material con el mundo." (Apel, 1962c / TF II: 26).

### 2.2.3. La revolución de la física contemporánea desde una perspectiva gnoseo-antropológica

Como ya se mencionó en apartados anteriores, unas de las principales críticas que Apel dirige contra la teoría del conocimiento tradicional, centrada exclusivamente en la reflexión o conciencia del sujeto, es el haber pasado por alto el hecho de que todo conocimiento se halla en última instancia corporalmente mediado (cfr. Apel, 1963b: 152)<sup>64</sup>. Esta laguna en la visión tradicional del conocimiento, que es heredada por la gnoseología moderna, encuentra su solución en el seno de una nueva teoría del conocimiento, la gnoseo-antropología, en la que el *a priori* corporal es reconocido, junto con el *a priori* de la reflexión, como condición de posibilidad del conocimiento (cfr. Apel, 1963b: 152). El objetivo de este apartado es presentar, por un lado, aquellos aspectos de los últimos desarrollos de la física actual que Apel considera relevantes desde un punto de vista gnoseo-antropológico y, por otro, las consecuencias gnoseológicas derivadas de esta interpretación.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Que todo conocimiento se halla en última instancia corporalmente mediado significa que no hay algo así como un alma, una conciencia o una razón pura que, con independencia de su cuerpo y a través de un proceso de autorreflexión, pueda dar origen a contenidos cognoscitivos

<sup>65</sup> Aquí se entiende por 'física moderna' tanto la física clásica de I. Newton y G. Galilei como la física actual o contemporánea de A. Einstein, W. Heisenberg y N. Bohr. Dentro de esta última, cabe diferenciar entre el ámbito macrofísico, en el que opera la teoría de la relatividad de Einstein, y el ámbito microfísico o atómico, en el que tiene validez la mecánica cuántica de Heisenberg y Bohr.

### a. La superación del dualismo platónico-cartesiano en la física contemporánea

A partir de la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, Apel defiende que la teoría del conocimiento moderna, en la que se basa la física clásica, hereda la radical separación platónica entre alma y cuerpo, expresada en la distinción sujeto-objeto de conocimiento. El autor también concibe la fórmula leibniziana "Nihil est in intellectu quod (prius) non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus" (Leibniz, 1765: II, 1, 2) como la mejor expresión de la absoluta disyunción clásica entre lo 'empírico' y lo 'apriórico', es decir, entre aquello que podemos experimentar y aquello que constituye las condiciones de posibilidad de la experiencia, a su vez no experimentables (cfr. Apel, 1963b: 152). De acuerdo con la fórmula anterior, solo el *ipse intellectus*, esto es, la conciencia, formaría parte de lo apriórico, quedando el *ipse sensus*, es decir, el cuerpo, relegado al ámbito de lo empírico<sup>66</sup>. De este modo, el dualismo platónico-cartesiano no hace sino apuntar a la posibilidad de que el sujeto conozca sin necesidad de poseer un cuerpo. Sin embargo, la física contemporánea, en la medida en que reconoce al cuerpo su estatuto gnoseológico, descansa en presupuestos diferentes a los de la teoría del conocimiento clásica y moderna<sup>67</sup>, hecho que permite situarla fuera del paradigma de la conciencia.

De acuerdo con Apel, el reconocimiento del cuerpo como condición de posibilidad del conocimiento científico tiene lugar en la física contemporánea en el marco de los denominados 'sistemas de referencia' (teoría de la relatividad de Einstein), así como en la constatación del papel fundamental jugado por los 'aparatos de medición' en la observación (mecánica cuántica).

En la teoría de la relatividad, operativa en el nivel macrofísico, un sistema de referencia es un conjunto de convenciones usadas por un observador para poder medir las magnitudes físicas de un sistema físico. Las trayectorias medidas y el valor numérico de muchas magnitudes son relativas al sistema de referencia que se considere,

---

<sup>66</sup> Apel no solo realiza una lectura gnoseo-antropológica de la visión del conocimiento presente en los desarrollos actuales de la física sino que también lo hace respecto de la doctrina leibniziana de las mónadas. Esta interpretación reconoce el valor gnoseológico del perspectivismo monádico presente en la metafísica de Leibniz, en la medida en que este constituye para Apel un paso decisivo para una adecuada visión del conocimiento en la que tanto la reflexión como el cuerpo son reconocidos como condiciones de posibilidad *a priori* del mismo (cfr. Molina-Molina, 2016a).

<sup>67</sup> También Heisenberg se pronuncia acerca de esta cuestión: "la antigua división del Universo en un proceso objetivo en el espacio y el tiempo por una parte, y por otra parte el alma en que se refleja aquel proceso, o sea la distinción cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*, no sirve ya como punto de partida para la inteligencia de la ciencia natural moderna" (Heisenberg, 1967 / 2013: 25).

dependiendo de si este se encuentra en estado de reposo o de movimiento. No obstante, aunque los valores numéricos de las magnitudes pueden diferir de un sistema a otro, siempre están conectados a través de relaciones matemáticas que permiten a un observador predecir los valores obtenidos por otro observador.<sup>68</sup>

En la mecánica cuántica, cuyo ámbito de validez se limita al nivel microfísico, la obtención de los datos de la observación no se puede llevar a cabo previamente a través de un mero cálculo matemático, sino que ello requiere la propia intervención corporal del observador en la observación, que tiene lugar a través del aparato de medición utilizado por el observador. Esta indeterminación previa viene matemáticamente expresada a través de una función de probabilidad de las posibilidades objetivas, de las posibles observaciones, cuya realización o actualización solo puede tener lugar a través de un acto de observación irreversible.<sup>69</sup>

*b. El cuerpo como condición de posibilidad empírica del conocimiento en la teoría de la relatividad*

En este punto surgen algunos interrogantes en relación al tratamiento que, de acuerdo con Apel, el cuerpo del observador recibe en la física contemporánea: ¿es este tratado como *Leib* (L) o más bien como *Körper* (K)? Es decir, ¿trata la física actual el cuerpo del observador como algo medible cuantitativamente (K) o más bien como algo que escapa a este tipo de medición (L)?<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Las denominadas Transformaciones de Lorentz nos permiten calcular las magnitudes espacio-temporales de un suceso al pasar de un sistema de referencia a otro.

<sup>69</sup> La ecuación de Schrödinger postula que todo sistema cuántico en un estado determinado tiene asociado un objeto matemático denominado 'función de onda', que se compone de la suma de las probabilidades de sus valores. Así, en ausencia de interacción, la función de onda evoluciona en el tiempo de acuerdo con la ecuación, describiendo una evolución continua y predecible que recibe el nombre de 'evolución unitaria de la función de onda'. Ahora bien, este aparente determinismo se desvanece ante el inusual comportamiento de la función de onda en situaciones de interacción. Cuando la partícula interacciona con otro objeto se dice que 'se ha colapsado su función de onda', de forma que no puede tomar más valores que los comprendidos en un conjunto discreto, estando separados entre sí por intervalos finitos e inaccesibles: hay determinados valores que la partícula no podría tomar, de tal forma que pasaríamos de un valor a otro sin solución de continuidad entre ambos, en forma de saltos cuánticos. Así, el comportamiento cuántico es inherente al colapso de onda inducido por la interacción con el sistema: la partícula deja de desplazarse de manera continua y lo hace a través de saltos cuánticos cuyos valores son indeterminados. En este sentido, se dice que el espectro de valores está ahora 'cuantizado', de forma que estos nuevos valores no pueden predecirse con certeza, sino únicamente en forma probabilística. La imposibilidad de conocer y predecir con certeza el valor de las variables con independencia de la medición trae consigo la imposibilidad de sostener el postulado de la radical separación entre el objeto y el sujeto (cfr. Rioja, 1992).

<sup>70</sup> Siguiendo la tradición fenomenológica, Apel distingue entre el cuerpo como *Leib*, al que aquí me refiero con la expresión 'cuerpo (L)', y el cuerpo como *Körper*, o 'cuerpo (K)'. El cuerpo (L) hace

Como ya se ha mencionado, la teoría de la relatividad permite deducir reflexivamente a través de una operación matemática, esto es, sin necesidad de una intervención corporal del observador, los valores o magnitudes observables en cada sistema de referencia. En este sentido, no cabe duda de que el modelo einsteiniano trata el cuerpo del observador como otro cuerpo más (K), en tanto que objetiva matemáticamente cada uno de los sistemas de referencia (cfr. Apel, 1963b: 163). No obstante, y también en esto reside la relevancia gnoseo-antropológica de la teoría de la relatividad, Apel hace hincapié en que la objetivación matemática del punto de vista realizada en el seno esta teoría presenta diferencias con respecto a la objetivación llevada a cabo en modelos gnoseológicos anteriores. Este hecho se muestra en la exigencia científica de que conceptos como 'ahora', 'presente', 'aquí'..., que acompañan necesariamente a toda representación, sean definidos de cara a posibles mediciones, no siendo posible determinar su sentido a través de una reflexión pura independiente de toda experiencia (cfr. Apel, 1963b: 158-9). En efecto, "para el físico no existe el concepto mientras no se brinde la posibilidad de averiguar en un caso concreto si es verdadera o no la proposición que lo contiene. Hace falta pues una definición de tales conceptos que proporcione el método para decidir experimentalmente en el caso presente si las proposiciones que los contienen son o no verdaderas." (Einstein, 1917 / 2012: 30). Por este motivo, Apel considera que la teoría de la relatividad es revolucionaria desde un punto de vista gnoseo-antropológico.

Sin embargo, independientemente de la existencia de diferencias en el modo de objetivar el lugar ocupado por el observador, esto es, su sistema de referencia, Apel insiste en que este es tratado aquí como una cuestión matemática, como un mero problema de medición, y es definido en términos físico-matemáticos de cara a posibles mediciones. Esto se debe a que es posible calcular de manera unívoca el contenido de las observaciones llevadas a cabo desde distintos sistemas de referencia con la única ayuda de la herramienta matemática. De este modo, la identificación del sujeto con el cuerpo en tanto que *Leib* se lleva a cabo en la teoría de la relatividad en términos físico-matemáticos, por lo que el cuerpo que posibilita la representación no recibe en última instancia un trato diferenciado en relación a los cuerpos observados, disponiendo así del propio cuerpo de manera objetiva, tal y como ocurría en las gnoseologías anteriores. El

---

referencia al cuerpo propio que, no pudiendo ser observado, hace posible la observación de otros cuerpos. Por su parte, el cuerpo (K) engloba al resto de cuerpos, que sí pueden ser objeto de observación.

*a priori* corporal reconocido en un primer momento en el modelo de Einstein queda relegado en un segundo momento a favor del *a priori* de la reflexión en la teoría matemática, siendo este último el único *a priori* relevante reconocido.

En conclusión, en la teoría de la relatividad el cuerpo del observador es concebido como un cuerpo (K) cuya medición cuantitativa hace posible medir otros cuerpos (K) del mismo modo. En este sentido, el cuerpo del observador constituye una condición de posibilidad *empírica* del conocimiento científico.

*c. El cuerpo como condición de posibilidad a priori del conocimiento en la mecánica cuántica*

Ahora bien, ¿qué ocurre para Apel con el cuerpo que posibilita la medición en el caso de la mecánica cuántica? ¿Es este concebido del mismo modo que en la teoría de la relatividad, es decir, como una condición de posibilidad *empírica* del conocimiento científico (K) o, más bien, como una condición de posibilidad *a priori* del mismo (L)?

Como se ha indicado anteriormente, a diferencia de lo que ocurre con la teoría de la relatividad, el científico no es capaz en este caso de anticipar matemáticamente de modo definitivo, sino solo probabilísticamente, el contenido de la observación, pues esta posee además como condición de posibilidad la intervención corporal del observador en la observación, a través del aparato de medición. Esta indeterminación previa viene matemáticamente expresada a través de la función de onda, que permite calcular el grado de probabilidad de las posibles observaciones, pero cuya realización o actualización solo puede tener lugar a través de la interacción del objeto observado con el aparato de medición. En otras palabras, la conciencia del sujeto (*ipse intellectus*) no puede constituir por sí misma, a través de un acto de reflexión, el objeto de conocimiento, ya que para ello se requiere la mediación del cuerpo (*ipse sensus*). De este modo, el tratamiento matemático del cuerpo del observador (aparato de medición) a través de funciones de probabilidad no es suficiente por sí mismo en la física cuántica para obtener la totalidad del contenido de la observación. El escrito de Apel de 1958 contiene un pasaje muy significativo dedicado a esta cuestión:

Es posible que en este punto se quiera objetar que el cuerpo [*Leib*] no presenta ningún problema trascendental, ciertamente en absoluto en la microfísica, donde se trata de una intervención de medición basta absolutamente objetiva y que presupone la descriptibilidad y la construcción macrofísicas de los instrumentos.

Sin embargo, las cosas ya no se presentan así [...] A pesar de la descriptibilidad macrofísica de los instrumentos visibles utilizados, no podemos afirmar que la 'intervención' sería interesante para la filosofía de la microfísica como un, *para hablar con Heidegger*, 'acontecimiento intramundano'. Si así fuera, entonces podríamos legítimamente esperar que un día las relaciones reales objetivas [...] pudieran ser halladas tras las relaciones de probabilidad de los aspectos. Que esa expectativa no tiene ningún sentido filosóficamente hablando se debe al hecho de que en último lugar esta 'intervención' es ya constitutiva por principio como *a priori* de la 'representabilidad' de lo que ella 'interviene'. (Apel, 1958a: 71).<sup>71</sup>

La imposibilidad de conocer y predecir con certeza el valor de las variables con independencia de una mediación corporal establece una diferencia importante desde el punto de vista gnoseológico entre la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. Ambas son empíricamente verificables. Sin embargo, en el primer caso basta con la teoría matemática, producto de la mera reflexión del sujeto, para llevar a cabo dicha verificación, mientras que en el segundo caso la verificación empírica requiere además una mediación corporal entre el sujeto que observa y el objeto observado. En este sentido, el cuerpo del observador constituye en el caso de la mecánica cuántica una condición de posibilidad *a priori* del conocimiento científico, de manera que no es posible seguir concibiendo la mecánica cuántica dentro del paradigma de la conciencia, al que sí pertenecen en cambio tanto la teoría de la relatividad como las concepciones gnoseológicas platónica y cartesiana.

---

<sup>71</sup> Apel y Heidegger disienten a la hora valorar la concepción del cuerpo del observador en la física actual. Mientras ambos autores coinciden en que el cuerpo del observador es concebido como condición de posibilidad empírica del conocimiento científico en el marco de la teoría de la relatividad, Heidegger no compartiría la tesis apeliana de que el cuerpo del observador constituye más bien un *a priori* del conocimiento científico para la física atómica. A pesar de la insistencia de Heidegger en señalar el método científico como aquello que mejor caracteriza a la física en cuanto física, este autor no repara en algo de lo que sí se percata Apel: que el modo de acceso a los fenómenos en la física atómica requiere la intervención no solo de la conciencia sino también del cuerpo del observador (cfr. Molina-Molina, 2016b).

*d. Implicaciones gnoseológicas de la interpretación gnoseo-antropológica de la física contemporánea*

La lectura de la física contemporánea en clave gnoseo-antropológica permite a Apel no solo captar su relevancia desde un punto de vista filosófico sino también comparar los presupuestos gnoseológicos de la física contemporánea con los de las ciencias humanas<sup>72</sup>. El autor formula el siguiente interrogante: ¿cuál es el alcance de los presupuestos gnoseológicos en los que descansa la física cuántica? ¿Constituye ella un modelo para las ciencias del espíritu, cuyo objeto de estudio son las imágenes o interpretaciones pre-científicas del mundo?

Apel considera que si bien en el ámbito de la vida cotidiana el ser humano trata con 'cosas', esto es, con entidades que no pertenecen al nivel microfísico, el modelo gnoseológico decisivo para entender la formación de imágenes pre-científicas del mundo en el ámbito de la experiencia cotidiana no se halla precisamente en la teoría de la relatividad sino en la mecánica cuántica. Ello se debe a que toda percepción sensorial cotidiana del ser humano está ligada a una intervención corporal del mismo en el mundo, constituyéndolo, razón por la cual decimos que el cuerpo es condición de posibilidad del conocimiento cotidiano (no científico) del mundo.

Apel reconoce que se podría objetar que la experiencia cotidiana tiene lugar en un entorno susceptible de ser investigado mesofísicamente<sup>73</sup>, por lo que la intervención corporal en este nivel podría ser tratada, a diferencia de lo que ocurre en la esfera cuántica, como un error de medición corregible, de manera que no solo sea anulable dicha intervención corporal sino que además sea predecible matemáticamente el contenido de la observación. Sin embargo, pregunta Apel: ¿es cierto que en la experiencia cotidiana tratamos con un mundo investigable mesofísicamente, es decir, con cosas medibles físico-matemáticamente?

Apel afirma que, al igual que en el nivel cuántico el mismo acto de medir constituye el objeto observado, en la experiencia cotidiana tiene lugar un 'medir-se' pre-cuantitativo [*Sich-messen*] del ser humano con el mundo a través del cual el primero se

---

<sup>72</sup> Estas se encargan, entre otras cosas, del estudio comparativo de las imágenes pre-científicas del mundo presentes en el ámbito artístico, político, religioso, jurídico o social de una determinada comunidad histórica (cfr. Apel, 1958a: 65-6).

<sup>73</sup> Este término es utilizado en ocasiones para referirse al nivel de realidad supratómico existente entre el nivel macrofísico y el microfísico.

forma una imagen del segundo (cfr. parte I: 2.2.1). Y es aquí donde Apel encuentra la principal diferencia entre la constitución del objeto en la física cuántica y el de la experiencia cotidiana: el cálculo probabilístico del fenómeno a través de un recurso matemático, la función de onda, no atiende a la historicidad del propio medir ya que la operación matemática hace caso omiso del contexto histórico-cultural del sujeto que lleva a cabo la medición. En otras palabras, esta operación y su experimento podrían ser repetidos por cualquier otro sujeto en cualquier otro contexto. De nuevo, la intervención corporal que en la física cuántica importa no deja de ser algo tratable físico-matemáticamente, al margen de su dimensión histórica. Por su parte, el 'Sich-messen' pre-cuantitativo al que atienden las ciencias del espíritu constituye antes que nada un acto histórico y la historicidad de este acto no puede ser soslayada a través de una teoría concebida por un *ipse intellectus* ahistórico.

#### 2.2.4. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseo-antropológica

Una de las principales motivaciones que hay detrás de la transformación de la filosofía trascendental no es otra que la de fundamentar una concepción de la ciencia lo suficientemente amplia como para hacer justicia al desarrollo que las disciplinas científicas han experimentado desde la época de Kant (cfr. Apel, 1978a: 9; 1999i: 15). El desarrollo de la concepción apeliana de la ciencia pasa por diferentes fases en función de las influencias filosóficas que su obra va recibiendo en cada momento. Mientras que en un principio lo que prima es avanzar hacia el reconocimiento del estatuto metodológico y epistemológico de las ciencias humanas, dicho interés se irá desplazando paulatinamente hasta incluir también lo que Apel denomina 'ciencias sociales críticas'.

Este apartado tiene como principal objetivo ofrecer la concepción de la ciencia tal y como esta queda reflejada en algunos de los escritos anteriores a *La transformación de la filosofía*, aunque recopilados posteriormente en ella, donde Apel esboza "de manera muy global y programática una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseo-antropológica" (Apel, 1972e / TF I: 7; 1978a: 13).

*a. Breve exposición en torno a la evolución de la concepción gnoseo-antropológica de la ciencia*

Si en la tesis doctoral de 1950 Apel elabora una gnoseología existencial, cuyas principales raíces son Heidegger y Kant, los escritos gnoseo-antropológicos de los años 50 y principios de los 60 están claramente inspirados por la obra de algunos de los principales representantes de la antropología filosófica (especialmente E. Rothacker y H. Plessner). A finales de la década de los 60 y durante los años 70, las reflexiones de Apel en torno a la ciencia muestran su contacto con la Escuela de Frankfurt<sup>74</sup> y con el pragmatismo de Ch. S. Peirce y del segundo L. Wittgenstein. Finalmente, a partir de la década de los 80, y con vistas a una fundamentación racional de la ética, Apel elabora toda una teoría filosófica de los tipos de racionalidad que revela la dimensión hermenéutica y ética de la racionalidad científico-técnica.

Estas influencias tienen su repercusión en lo que se refiere a las categorías gnoseo-antropológicas. A finales de la década de los 60, aquellas que en escritos anteriores habían ocupado un papel central, como la tecnognomía o el *a priori* corporal, ceden su protagonismo a otras como el *a priori* de los intereses del conocimiento y al *a priori* de la comunidad de comunicación. La categoría de tecnognomía le sirvió a Apel para señalar el marco antropológico dentro del cual tiene lugar todo trato del ser humano con el mundo, ya sea cotidiano o científico. La relación entre el *a priori* de la reflexión y el *a priori* corporal que tiene lugar, por un lado, en el experimento científico y, por otro, en la experiencia cotidiana, le ayudó a marcar la diferencia existente entre los presupuestos gnoseológicos de la física contemporánea y los de las ciencias del espíritu. Esta vez, con la controversia entre explicación y comprensión como telón de fondo, Apel pone en juego aquellas categorías que le permitirán fundamentar, desde un enfoque gnoseo-antropológico, una teoría de la ciencia que reivindica la función emancipadora de las ciencias sociales críticas y justifica la relevancia metodológica y epistemológica de las ciencias hermenéuticas.

A finales de los 60, dos categorías fundamentales entran en juego en el conjunto de las condiciones trascendentales del conocimiento: el *a priori* de los intereses del conocimiento (cfr. Apel, 1968c / TF II: 91-120 y 1970b / TF II: 122-45) y el *a priori* del

---

<sup>74</sup> El trabajo de Kettner (cfr. 1996) analiza de manera exhaustiva las distintas contribuciones de Apel a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

acuerdo lingüístico (cfr. Apel, 1968a y 1968c) o de la comunidad de comunicación (cfr. Apel, 1968a y 1970b / TF II: 122-45). Ya en uno de los escritos de 1962, "Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseo-antropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx", Apel afirma lo siguiente:

Si se reconoce, en efecto, que una interpretación sustancial del mundo como situación histórica tiene que estar siempre mediada por la reflexión de la conciencia [...] podrá asimismo reconocerse, a la inversa, que la conciencia reflexiva del ser humano solo adquiere un contenido en la medida en que se halla mediada por la praxis corporal o contacto material del ser humano con el mundo. A continuación aclararemos con más exactitud qué hay que entender por *mediación de la conciencia por la praxis*. [...] en el lenguaje se opera –en el grado más alto y sublime– la *mediación* de la conciencia por la interpretación práctica y corporal del ser humano en el mundo. (Apel, 1962c / TF II: 22).

El *a priori* del lenguaje, al que hasta ahora Apel no había hecho referencia al hablar de la relación entre los *a priori* de la reflexión y del cuerpo, adquiere a partir de esta época un papel fundamental. El autor también se refiere a él como *a priori* del acuerdo lingüístico o, ampliando el enfoque de J. Royce y de Ch. S. Peirce, como *a priori* de la comunidad de comunicación<sup>75</sup>. Por otro lado, y esta vez bajo la influencia de Habermas, Apel afirma lo siguiente:

Considerando el compromiso corporal del ser humano como condición necesaria de todo conocimiento, una antropología del conocimiento puede y debe –a mi juicio– elevar todavía otra condición del conocimiento al rango de *a priori*: al tipo de compromiso corporal de nuestro conocimiento corresponde un determinado *interés cognoscitivo*. Así, por ejemplo, un interés técnico del conocimiento corresponde *a priori* al compromiso experimental de la física moderna. [...] Y por este interés, metódicamente relevante, la ciencia natural exacta en su conjunto se diferencia, ante todo, de ese otro tipo de interés práctico y del compromiso del mundo, que está situado a la base de las denominadas 'ciencias del espíritu'. (Apel, 1968c / TF II: 95).

---

<sup>75</sup> La relación que el *a priori* del lenguaje guarda con el *a priori* de la comunidad de comunicación se verá más adelante (cfr. parte II: 3.2.; parte III: 2.2.).

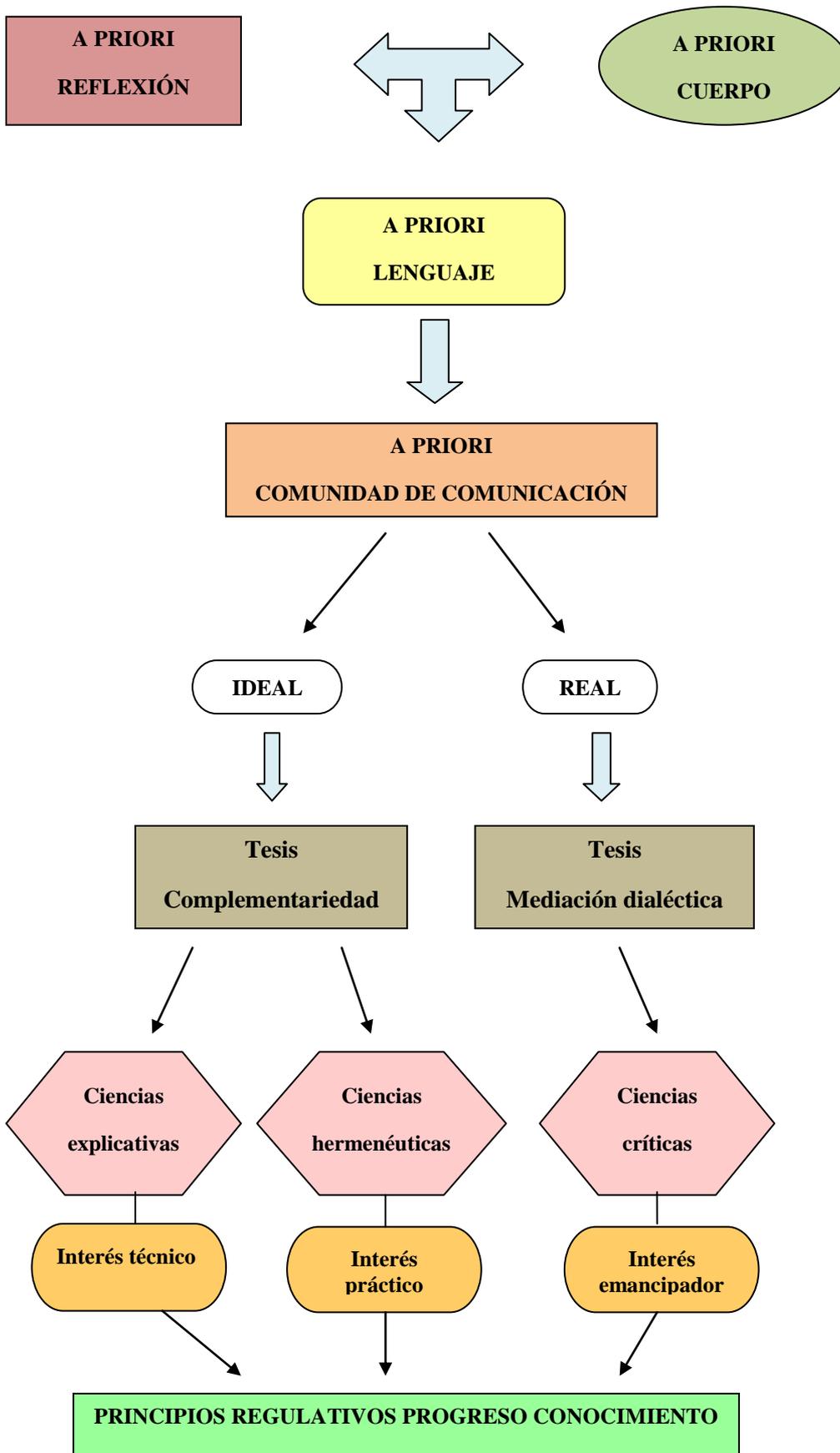
Mientras que el *a priori* de los intereses del conocimiento le sirve a Apel para justificar, en base a la diferencia de objeto y de método, la existencia de diferentes tipos de ciencias, el *a priori* de la comunidad de comunicación constituye la base desde la que se fundamenta el tipo de relación que debe darse entre ellas.<sup>76</sup>

El siguiente gráfico refleja de manera esquemática las ideas principales de esta breve exposición en torno a evolución de la concepción apeliana de la ciencia durante el periodo gnoseo-antropológico.

---

<sup>76</sup> De acuerdo con Apel, "el *a priori* de la comunicación lingüística —y de la comunidad indefinida de interpretación— constituye, de hecho, la base, no solo para la *tesis de la complementariedad* entre 'comprensión' y 'explicación', sino también de la *tesis de la mediación dialéctica* de la comprensión de la auto-enajenación humana y de la liberación." (Apel, 1972c: 35).

## Evolución de la concepción gnoseo-antropológica de la ciencia



*b. Tesis de la complementariedad entre 'explicación' y 'comprensión'*

Todo planteamiento científico con sentido presupone ya siempre una serie de acuerdos o convenciones intersubjetivas entre los científicos. Estos acuerdos van desde el compartir un mismo lenguaje ordinario o un mismo modo pre-científico de comprender el mundo que les rodea hasta aquellos acuerdos relativos a qué deba ser objeto de investigación, el sentido de las expresiones lingüísticas utilizadas en la elaboración de las teorías científicas o los modos de actuación en el seno de la praxis investigadora. De acuerdo con Apel, tales acuerdos intersubjetivos pueden y deben ser tematizados por el conocimiento científico<sup>77</sup> (cfr. Apel, 1968c / TF II: 108).

Ahora bien, si estos acuerdos son condición de posibilidad y validez de la objetivación científica del entorno, entonces no pueden ser a su vez objetivados empíricamente<sup>78</sup>, pues ya se hallan presupuestos en todo intento de objetivación. No es posible ni necesario ya que, junto al interés técnico por el control de la naturaleza, Apel defiende la existencia de un interés práctico por la mejora, y no por la manipulación, del acuerdo intersubjetivo, acuerdo que debe ser tematizado en el ámbito de las ciencias hermenéuticas. De acuerdo con Apel, son precisamente estos intereses cognoscitivos los que posibilitan la constitución significativa de los distintos objetos de conocimiento, así como también el planteamiento de los diversos interrogantes a los que se pretende dar respuesta, en función de cuáles sean los objetivos de la investigación. En la medida en que el método debe adecuarse al objeto, los métodos utilizados para responder a las diversas cuestiones han de ser diferentes.<sup>79</sup>

Los intereses cognoscitivos que guían, por un lado, las ciencias empíricas y, por otro, las ciencias hermenéuticas son diferentes el uno del otro pero *complementarios*: el interés técnico presupone el interés práctico, de modo que este último hace posible el cumplimiento del interés técnico, si bien ninguno de los dos puede ser sustituido o ser reducido al otro. Esta es la tesis apeliana de la *complementariedad* entre 'explicación' y 'comprensión', a cuya luz queda justificada la importancia de ambos métodos científicos para el progreso del conocimiento (cfr. Apel, 1968c / TF II: 96-113).

---

<sup>77</sup> De manera diferente a lo que ocurre en el caso de la hermenéutica de la situación histórica concreta, cuya labor sigue un principio regulativo distinto al del quehacer científico (cfr. parte I: 2.2.2.).

<sup>78</sup> Esto es precisamente lo que ocurre en el caso de la lógica de la ciencia (cfr. parte I: 3.2.1.).

<sup>79</sup> La problemática de los intereses del conocimiento será explicada en profundidad más adelante (cfr. parte II: 2.2.).

Motivadas por diferentes objetivos, las ciencias empíricas y las ciencias hermenéuticas pretenden responder a distintas cuestiones y la validez de sus resultados es contrastada de modos diferentes (cfr. Apel, 1972e / TF I: 28-30). Ello se debe a que la validez de las hipótesis interpretativas depende de su contribución a la formación y a la mejora de los acuerdos intersubjetivos en la comunidad de comunicación, mientras que la validez de las hipótesis explicativas se mide por su capacidad para realizar pronósticos (cfr. Apel, 1977a: 426-29).

*c. Tesis de la mediación dialéctica entre 'comprensión' y 'cuasi-explicación'*

Si la nuestra fuese una comunidad ideal de comunicación en la que no se diesen contradicciones ni malentendidos a la hora de comprender a los demás o de comprendernos a nosotros/as mismos/as, bastaría con la existencia de esos dos tipos de ciencias y sus métodos. Sin embargo, en nuestra comunidad real de comunicación, lo que la mayoría de las veces sucede es que nuestras propias convenciones lingüísticas no nos permiten comprender en profundidad nuestros comportamientos ni el de los demás, al permanecer los motivos e intenciones de los mismos ocultos a la comprensión (cfr. Apel, 1972e / TF I: 64). Tampoco los acontecimientos históricos son siempre el resultado de acciones conscientes y responsables por parte de los sujetos y lo mismo ocurre en el caso de una obra de arte, una propaganda política o una institución social.

De este modo, si lo que buscamos es, por un lado, comprender el entorno que nos rodea, a fin de poder manipularlo técnicamente para satisfacer nuestras necesidades y, por otro, profundizar y mejorar nuestra comprensión del ser humano para evitar el dominio de unos sobre otros, entonces serán necesarias las ciencias sociales críticas, en las que el método de la 'comprensión' propio de las ciencias humanas debe ser mediado por el 'método cuasi-explicativo'. Estas ciencias han de tener como único objetivo, no el control ni la manipulación de los individuos investigados por parte de quienes los investigan, sino la superación de aquellos momentos irracionales que impiden el progreso y la emancipación de la sociedad.

La tesis de la *mediación dialéctica* entre 'comprensión' y 'cuasi-explicación' constituye una restricción a la anterior tesis de la complementariedad. En el marco de las ciencias sociales, el científico que intenta comprender una determinada conducta, o

un resultado de la misma, tiene que abandonar el juego lingüístico<sup>80</sup> en el que se halla instalado el sujeto-objeto de la investigación, ya que a través del 'uso lingüístico' de este juego no es posible la comprensión de su comportamiento, e instalarse en un juego lingüístico científico que no es compartido por el sujeto-objeto que está siendo investigado. Ahora bien, esto no significa el comienzo de una ciencia social empírica de corte behaviorista<sup>81</sup> sino que, en tales casos, toda objetivación parcial y temporal de aquellos momentos de la conducta humana que no son articulables en el lenguaje de la auto-comprensión, y que, por ese motivo, actúan como causas o condicionamientos externos al agente (cuasi-naturaleza), está al servicio de una mejora, no solo en la comprensión del sujeto investigado, sino también en la auto-comprensión misma de ese sujeto (cfr. Apel, 1968c / TF II: 91-120; 1970b / TF II: 121-45).

De acuerdo con Apel, la cuasi-explicación de las acciones humanas debe estar al servicio del cumplimiento del interés cognoscitivo *moralmente relevante* de la emancipación. Para ello, los resultados a los que se llega en el ámbito de las ciencias sociales empíricas deben ser traducidos y comunicados a la ciudadanía de cara a transformar, a través de la autorreflexión de los miembros de la comunidad, los modos de conducta explicables causalmente en acciones comprensibles para todos. Así, el programa de 'crítica de las ideologías' que Apel asigna a las ciencias sociales críticas (en contraposición a las ciencias sociales empíricas) muestra el compromiso político-social que ellas adquieren, en la medida en que tienen como meta principal una 'autodiagnosís' con vistas a la 'autoterapia' de la humanidad (cfr. Apel, 1972e / TF I: 33-4, 61-4).

---

<sup>80</sup> Apel se sirve de la noción wittgensteiniana de 'juego lingüístico' (entendida como unidad dialéctica entre 'uso lingüístico', 'forma de vida' y 'comprensión del mundo'), para explicar cómo es posible la comprensión dentro de una determinada comunidad. Así, en el caso de las ciencias hermenéuticas, en las que sujeto y objeto coinciden, la comprensión de las acciones humanas y sus resultados es posible en la medida en que el sujeto que realiza la investigación participa en el juego lingüístico al que pertenece el sujeto-objeto de investigación. Las acciones del sujeto-objeto de las ciencias hermenéuticas adquieren sentido para aquel que las investiga en la medida en que, a través de ellas, el sujeto-objeto está *siguiendo una regla públicamente observable y controlable*, cuyo aprendizaje ha tenido lugar en el seno de una comunidad de comunicación. Así, es a la luz del 'uso lingüístico' propio de un determinado juego el modo a través del cual los sujetos comprenden sus acciones y las de los demás. Sin embargo, Apel contempla la posibilidad de que se den contradicciones entre estos 'momentos constitutivos' del juego lingüístico. Esto ocurre cuando, por ejemplo, nuestras convenciones lingüísticas no nos permiten comprender en profundidad nuestras acciones, de manera que los motivos de las mismas permanecen ocultos a nuestra comprensión (cfr. Apel, 1972d / TF II: 238).

<sup>81</sup> En la que el comportamiento del sujeto que está siendo investigado es objetivado al modo de la ciencia empírica (cfr. parte I: 3.2.1.)

El siguiente cuadro presenta un intento de clasificación esquemática de los distintos tipos de ciencias contemplados dentro de la concepción gnoseo-antropológica de la ciencia, junto al tipo de experiencia, método científico e interés cognoscitivo que en cada caso rigen. No obstante, la clasificación de las ciencias en Apel puede llevarse a cabo atendiendo a diferentes criterios, de manera que la que ahora se presenta no pretende ser normativa.

### Clasificación gnoseo-antropológica de las disciplinas científicas

	<b>CIENCIAS EMPÍRICAS</b>		<b>CIENCIAS HERMENÉUTICAS</b>	
<b>TIPOS DE CIENCIAS</b>	<b>Ciencias naturales</b> (Física)	<b>Ciencias sociales</b> (Sociología)	<b>Ciencias del espíritu</b> (Historia)	<b>Ciencias sociales críticas</b> (Crítica de las ideologías)
<b>MÉTODO CIENTÍFICO</b>	Explicación	Cuasi-explicación	Comprensión	Mediación dialéctica entre comprensión y cuasi-explicación
<b>INTERÉS COGNOSCITIVO</b>	Técnico (control de la naturaleza)	Técnico (control del ser humano)	Práctico (mejora acuerdo intersubjetivo)	Moralmente relevante (emancipación sociedad)
<b>EXPERIENCIA</b>	Experimento repetible		Experiencia histórica irreplicable	

#### *d. Principios regulativos para el progreso del conocimiento*

De acuerdo con el enfoque gnoseo-antropológico, nuestra comprensión cotidiana de las cosas, punto de partida de todo planteamiento científico, se halla mediada por la lengua materna propia de nuestra comunidad y por la cosmovisión a ella asociada. A diferencia de lo que ocurre en el marco de la gnoseología existencial de Apel de los años 50, esta visibilización gnoseo-antropológica del papel mediador del lenguaje en nuestro trato con el mundo requiere ahora la puesta en marcha de toda una labor crítica que disminuya progresivamente la dogmatización y la ideologización de aquellas cosmovisiones que, transmitidas de manera subrepticia a través de los lenguajes históricos, acaban produciendo, junto con el falseamiento de la realidad, la alienación de sus hablantes (cfr. Apel, 1972d / TF II: 248).

Sin embargo, desde la perspectiva gnoseo-antropológica, no solo somos capaces de apropiarnos conceptualmente, a través de la reflexión, de las cosmovisiones heredadas con el paso del tiempo a través del lenguaje. Por medio de un distanciamiento crítico que toma como referentes los distintos intereses que la sociedad persigue y que guían en última instancia el conocimiento de la naturaleza y del ser humano, también podemos distinguir entre comprensiones mejores y peores, en virtud del poder que estas tengan para emanciparnos o alienarnos:

De acuerdo con los tres intereses del conocimiento mencionados que [...] poseen un *valor trascendental* como *condiciones de posibilidad* de toda comprensión [...] podemos establecer *principios regulativos* para el posible progreso del conocimiento, que hemos de postular en la práctica. Lo dicho es válido, tanto para el progreso científico-tecnológico, como para el progreso en el acuerdo interpersonal –incluyendo hermenéuticamente la tradición– acerca del sentido de la vida [...] y es válido, sobre todo, para el progreso emancipatorio exigido por el tercer interés del conocimiento, que aspira a transformar la cuasi-naturaleza de la sociedad como comunidad real de comunicación y posibilita con ello *in the long run* el progreso práctico en el acuerdo intersubjetivo acerca del sentido. (Apel, 1972e / TF I: 67-8).

Así, a la altura de principios de los años 70, los intereses del conocimiento constituyen para Apel el referente a la luz del cual han de ser valoradas todas y cada una de las formas de vida e imágenes del mundo, en la medida en que estos intereses se identifican necesaria y universalmente con los propósitos comunes de la humanidad. En

este sentido, la labor de la gnoseo-antropología no se reduce a indagar las condiciones trascendentales que hacen posible la comprensión, sino también aquellas que permiten su progreso:<sup>82</sup>

La orientación fundamental gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental permite, a mi juicio, responder a la *pregunta por la posibilidad de la comprensión* (Gadamer) en un doble sentido: en el amplio sentido de la irrebalsable 'pre-estructura' de la comprensión y, sin embargo, a la vez en un sentido *normativa y metodológicamente* relevante. [...] Es decir, ¿según qué criterios y con qué expectativas de progreso debemos evaluar la *validez* de la interpretación del mundo con la que 'ya siempre' nos encontramos y que tenemos que llevar adelante? (Apel, 1972e / TF I: 66-7).

En efecto, los intereses del conocimiento, que "poseen un *valor trascendental* como *condiciones de posibilidad* de toda comprensión", permiten establecer principios regulativos con respecto a los cuales evaluar el grado de corrección de nuestras interpretaciones y, con ello, hacer posible el progreso del conocimiento (cfr. Apel, 1972e / TF I: 67-8). Como se verá más adelante, la cuestión relativa a la validez intersubjetiva del conocimiento será mucho más desarrollada con la pragmática trascendental del lenguaje, siendo la constitución del sentido un ámbito prácticamente reservado a la antropología del conocimiento.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> A favor de esta tesis también se muestra Conill (cfr. 1991). Para Apel, la respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión coincide con la respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión válida (cfr. Apel, 1965a / TF II: 33-4; parte I: 3.2.1.).

<sup>83</sup> Apel afirma: "Todo conocimiento, no obstante, para poder ser valorado o criticado como válido de acuerdo con su específica constitución del sentido, debe ser mediado por un ámbito que reflexione sobre la validez, distanciándose por principio del compromiso interesado y de sus puntos de vista mediados corporalmente." (Apel, 1972e / TF I: 70-1).

\*

La publicación de *La transformación de la filosofía* en 1973 pone punto y final al periodo gnoseo-antropológico para dar paso al pragmático-trascendental. La reflexión renovada en torno a las condiciones trascendentales del conocimiento seguirá siendo el tema central en la pragmática trascendental del lenguaje, si bien a partir de ahora la preocupación por la constitución del sentido cederá su sitio al interés por la cuestión de la validez del conocimiento.

Sin lugar a dudas, el proyecto de una teoría gnoseo-antropológica de la ciencia constituye uno de los principales logros de la antropología del conocimiento y seguirá ocupando cierto espacio en los escritos filosóficos de Apel durante el periodo pragmático-trascendental, muchas veces en conexión con su teoría filosófica de los tipos de racionalidad (cfr. Apel, 1979a; 1979c; 1979e; 1980a; 1982d y 1985a). Otras problemáticas, como por ejemplo la hermenéutica de la situación histórica concreta, no volverán a hacer acto de presencia en su obra posterior y pasarán a formar parte de aquello que se puede denominar lo específicamente gnoseo-antropológico. Sin embargo, el interés por el tipo de tratamiento que las imágenes del mundo deben recibir seguirá presente con posterioridad a esta primera etapa del pensamiento apeliano. Concretamente, el programa de una hermenéutica trascendental, que constituye un desarrollo posterior de la antropología del conocimiento centrado en el *a priori* lingüístico, heredará dicha preocupación filosófica.

El siguiente capítulo está dedicado a analizar la continuidad del programa gnoseo-antropológico en la hermenéutica trascendental del lenguaje. Para ello será necesario presentar previamente aquellos motivos que dificultaron a Apel seguir desarrollando su programa según lo previsto, y que provocaron que las problemáticas gnoseo-antropológicas pasaran a un segundo plano o, en su caso, desapareciesen de sus reflexiones filosóficas.



### CAPÍTULO III

#### CONTINUIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO EN LA HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE

En al menos dos ocasiones, Apel llega a afirmar que, al margen de algunos artículos aislados de tipo programático en conexión con la teoría de la ciencia, la antropología del conocimiento no consiguió adquirir nunca una arquitectónica adecuada para su publicación (cfr. Apel, 1972e / TF I: 7; 1978a: 13). Uno de los motivos principales fue el hecho de que Apel tuviera que dedicarse durante algunos años a un trabajo más de tipo histórico-filológico que, no obstante, siempre intentó conjugar con sus inquietudes filosóficas (cfr. Apel, 1999i: 16-7).

Este tipo de dedicación le permitió, por otro lado, desarrollar con mayor profundidad un ingrediente esencial dentro del programa gnoseo-antropológico: el *a priori* del lenguaje. Esto, unido a la familiarización de este autor con tradiciones de pensamiento más críticas dentro del ámbito filosófico (teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, realismo crítico del sentido de Peirce), le lleva a ahondar en aquella dimensión del lenguaje a partir de la cual es posible encontrar criterios de validez para el conocimiento en general y la ciencia en particular. La hermenéutica trascendental del lenguaje, que aboga por un tratamiento no empírico de la dimensión pragmática del *a priori* lingüístico, se torna crucial para entender el tránsito del periodo gnoseo-antropológico al pragmático-trascendental dentro de la filosofía apeliana.

Una vez presentados los principales obstáculos que Apel encontró a la hora de seguir desarrollando su antropología del conocimiento, el presente capítulo dedica el último apartado a exponer la propuesta hermenéutico-trascendental de este autor. El objetivo es mostrar cómo la cuestión acerca del alcance trascendental del programa gnoseo-antropológico, cuya legitimación constituye otra de las dificultades señaladas por Apel, encuentra una solución en la concepción hermenéutico-trascendental del lenguaje.

### 3.1. Principales dificultades para la continuación del programa gnoseo-antropológico

Tomando como referencia aquellos escritos en los que el autor hace balance de su trayectoria filosófica, es posible distinguir entre dificultades externas y dificultades internas que obstaculizan la continuación del proyecto gnoseo-antropológico y que hacen que este pase a un segundo plano en el conjunto de la producción filosófica apeliana.

Al finalizar su tesis doctoral en 1950, en la que se establece el fundamento para el proyecto sistemático de una antropología trascendental del conocimiento (cfr. parte I: 1.2.), el desarrollo de dicho proyecto queda pospuesto hasta 1962, debido principalmente a que Apel es contratado por E. Rothacker como colaborador científico en un proyecto de la Academia de Ciencias y Literatura de Mainz para la fundación del 'Archivo de historia de los conceptos' y la preparación del 'Diccionario histórico de filosofía' (cfr. Apel, 1999i: 16). De acuerdo con Apel, durante este periodo solo le es posible conectar su trabajo histórico, centrado en el estudio del concepto de lenguaje, con una dimensión del programa gnoseo-antropológico para la transformación de la filosofía kantiana: la del *a priori* lingüístico (cfr. Apel, 1999i: 16-7). La mayor parte de los escritos pertenecientes a este periodo se hallan recogidos en el primer tomo de *La transformación de la filosofía*, a excepción de "Tecnognomía..." (cfr. Apel, 1958a) y de su tesis de habilitación, *La idea del lenguaje en la tradición del humanismo de Dante a Vico* (cfr. Apel, 1963c), investigación en la que trabajó en calidad de becario de la Sociedad Alemana para la Investigación (cfr. Apel, 1999i: 16). En dicho trabajo se establecen las bases necesarias para el posterior desarrollo de la hermenéutica trascendental del lenguaje (cfr. parte I: 3.2.).

Entre 1962 y 1969, periodo en el que Apel ocupa una cátedra en Kiel, continúa trabajando tanto en su programa de la antropología del conocimiento como en el de la hermenéutica trascendental del lenguaje. Los principales resultados obtenidos durante esta etapa se recogen en el segundo tomo de *La transformación de la filosofía*, a excepción de "¿Acaso puede haber una 'imagen del mundo' científica? La ciencia teórica actual desde una perspectiva gnoseo-antropológica" (cfr. Apel, 1962a), "El *a priori* corporal del conocimiento. Una consideración gnoseo-antropológica en conexión con la doctrina de las mónadas de Leibniz" (cfr. Apel, 1963b) y "La función gnoseo-

antropológica de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la hermenéutica" (cfr. Apel, 1968a). En 1974, habiendo ya Apel publicado escritos de temática pragmático-trascendental, sale a la luz una nueva versión corregida y aumentada de su artículo de 1963 ("El *a priori* corporal..."), aunque no hay en ella alusión alguna a la pragmática trascendental. A partir de aquí, gran parte de las cuestiones gnoseo-antropológicas pierden presencia en los escritos de Apel y adquiere un mayor peso y protagonismo el problema de la fundamentación de la pragmática trascendental del lenguaje y de la ética del discurso.

Al margen de tener que interrumpir la confección de su programa gnoseo-antropológico con motivo de su nombramiento como colaborador científico y su dedicación casi en exclusiva a temas de naturaleza histórico-filológica, Apel reconoce la existencia de una serie de dificultades de carácter interno con las que se encontró a la hora de elaborar su antropología del conocimiento.

En primer lugar, Apel señala la dificultad que presenta su intento de reconciliar la 'primacía metódica' de la protofísica<sup>84</sup> con la 'primacía de la verdad' de la física contemporánea (cfr. Apel, 1978a: 13). La protofísica, desarrollada en el seno de la Escuela de Erlangen por Paul Lorenzen y Peter Janich, es un programa filosófico que tiene como principal objetivo responder a la pregunta por las condiciones que hacen posible la validez intersubjetiva de los resultados de la medición<sup>85</sup>. Desde el momento en el que la física se concibe a sí misma como ciencia experimental, la objetividad de las teorías físicas pasa a depender de la validez intersubjetiva de los resultados obtenidos experimentalmente (cfr. Janich, 1985: 62-6). La dificultad a la que se refiere Apel puede entenderse en dos sentidos.

Por un lado, un presupuesto *a priori* fundamental en la física es la naturaleza reproducible de un experimento y sus resultados, es decir, la posibilidad de ser repetido y corroborado por diferentes agentes. Los experimentos son llevados a cabo por medio de instrumentos de medición con propiedades también reproducibles. En la medida en que tales instrumentos pertenecen al ámbito físico, propiedades como la longitud o la masa de sus cuerpos están sujetas por igual a las leyes naturales que la física se encarga

---

<sup>84</sup> En relación a esta problemática, cfr. Dingler (1938), Lorenzen (1978), Ursua (1980) y Ortiz de Landázuri (1990).

<sup>85</sup> En este sentido, la protofísica no estudia la naturaleza como objeto de teorías empíricas ni los instrumentos de medida como parte de la naturaleza, sino más bien la estandarización de los instrumentos de medida como instrumentos materiales de la posibilidad de la física empírica experimental.

precisamente de descubrir experimentalmente. Este hecho otorga un doble estatuto al instrumento de medición: él es condición de posibilidad del experimento y, a su vez, posible objeto de experimentación. La dificultad para Apel de reconciliar la primacía del método (protofísica) con la primacía de la verdad (física) tiene que ver en este caso con la dificultad de pensar en un *a priori* empírico, es decir, en algo que se comporta a la vez como condición de posibilidad de la observación (*Leib*) y como objeto observable (*Körper*).<sup>86</sup>

Por otro lado, esta dificultad puede referirse a la incompatibilidad que parece existir entre los presupuestos de los que parte la protofísica, pertenecientes al paradigma de la física clásica (geometría euclidiana, cinemática galileana y dinámica clásica) y que operan en lo que Apel denomina el 'mesocosmos', y los de la física contemporánea, válidos en el macrocosmos (teoría de la relatividad) y en el microcosmos (mecánica cuántica). Así, el conjunto de condiciones de posibilidad que la protofísica establece para la validez intersubjetiva de los resultados de la medición valdría únicamente para el nivel físico al que pertenecen los instrumentos de medición, pero no para los niveles micro ni macro.<sup>87</sup>

El segundo problema que Apel encuentra a la hora de seguir desarrollando su programa gnoseo-antropológico tiene que ver con su, a su juicio, insuficiente competencia en el campo de la ciencia natural (cfr. Apel, 1978a: 14). Apel señala como ejemplo la controversia existente entre la 'interpretación de Copenhague' de la mecánica cuántica y el 'nuevo realismo' de Karl Popper y Mario Bunge, de crucial relevancia en relación a los problemas de su obra. Aunque Apel no explique por qué dicha controversia le genera problemas, podría estar refiriéndose aquí al problema de la noción de 'objetividad'. Mientras que K. Popper aboga por una epistemología sin sujeto en la que la objetividad del conocimiento depende de la ausencia del sujeto cognoscente (cfr. Popper, 1972 / 1988: 108), desde la perspectiva de la interpretación de Copenhague<sup>88</sup> de la mecánica cuántica, el contenido de la observación viene determinado a través de la intervención del sujeto en el experimento por medio del

---

<sup>86</sup> La solución provisional que Apel ofrece a esta dificultad desde una perspectiva gnoseo-antropológica se explica en parte II: 3.1.1.

<sup>87</sup> Para conocer la contrarréplica a esta objeción realizada a la protofísica, cfr. Janich (1985: 82-6).

<sup>88</sup> Entre las distintas interpretaciones que existen de la mecánica cuántica, la de Copenhague (defendida por Bohr y Heisenberg) constituye la interpretación tradicional y se caracteriza por estar basada en el principio de incertidumbre y en el principio de complementariedad (cfr. parte I: 2.2.3.).

aparato de medición (cfr. parte I: 2.2.3.). No obstante, a diferencia de lo que Popper considera, esto no significa necesariamente que la objetividad del conocimiento esté en peligro en la física contemporánea (cfr. Popper, 1982 / 1996: 25 y 70).

N. Bohr postula la noción de 'complementariedad' para repensar las relaciones lógicas que han de regir el uso de los conceptos para garantizar un acercamiento epistemológico óptimo a la realidad. La descripción científica debe integrar las distintas formas contrarias en que un sistema cuántico puede darse fenoménicamente, con el fin de construir una descripción completa del mismo. Si ya no se puede mantener la separación entre sujeto y objeto, hay que redefinir la objetividad como 'comunicación sin ambigüedad', es decir, como una forma de descripción que recoja todas las distintas formas complementarias en que puede manifestarse un sistema cuántico y destierre el subjetivismo. Así, la complementariedad nos permite salvar el ideal de la descripción completa y objetiva que había quedado en entredicho con los últimos desarrollos de la teoría (cfr. Bohr, 1934; Rioja, 1992).<sup>89</sup>

A diferencia de los dos problemas arriba expuestos, relativos a las implicaciones gnoseológicas de los últimos desarrollos de la física, la última dificultad que según Apel entraña el desarrollo de su programa tiene que ver con la legitimación trascendental de una antropología del conocimiento (cfr. Apel, 1978a: 14). Sin embargo, de acuerdo con el autor, la pragmática trascendental del lenguaje ofrece la posibilidad de ampliar la transformación de la filosofía trascendental en una dirección gnoseo-antropológica ya que la dota de una base trascendental que no puede ser tachada de psicologismo ni de naturalismo (cfr., Apel, 1978a: 19-20). El desarrollo de la hermenéutica trascendental del lenguaje, a medio camino entre el programa gnoseo-antropológico y el pragmático-trascendental, ayuda a entender por qué sugiere Apel que el último resuelve el problema de la legitimación trascendental del primero.

---

<sup>89</sup> M. Katsumori realiza una interesante reflexión acerca del papel que juega la noción de 'complementariedad' de N. Bohr en el programa gnoseo-antropológico de Apel (cfr. Katsumori, 2011: 109-13).

### **3.2. La hermenéutica trascendental del lenguaje como desarrollo parcial del programa gnoseo-antropológico**

La hermenéutica trascendental<sup>90</sup> de Apel constituye un programa intermedio que comparte elementos y preocupaciones tanto con la antropología del conocimiento como con la pragmática trascendental del lenguaje, de ahí el interés y la importancia de dedicarle un espacio en el marco de la presente investigación.

Una vez definida y caracterizada frente a sus dos principales interlocutores rivales, el programa neopositivista de ciencia unificada y la propuesta hermenéutica de Gadamer, se exponen los principales puntos de conexión con el programa gnoseo-antropológico. Lo fundamental aquí es mostrar cómo la hermenéutica trascendental del lenguaje resuelve la última de las dificultades que Apel encontró en la elaboración de la antropología del conocimiento.

#### 3.2.1. Caracterización y justificación del programa hermenéutico-trascendental

Tres son las ocasiones en las que Apel ofrece una definición o caracterización de la hermenéutica trascendental o concepción hermenéutico-trascendental del lenguaje. La primera de ellas se encuentra en un escrito de 1970, titulado "¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo" (cfr. Apel, 1970a / TF II: 169-208):

[...] una interpretación trascendental de la dimensión pragmática [de la función signífica] no solo debe recurrir a Kant, sino también, de algún modo, a la tradición idealista-objetiva de las ciencias hermenéuticas del espíritu. Por tanto, sintetizo bajo el rótulo de '*hermenéutica trascendental*' la alternativa a la pragmática cientificista, es decir, a la reducción behaviorista del sujeto de la ciencia. (Apel, 1970a / TF II: 177).

---

<sup>90</sup> La concepción hermenéutico-trascendental del lenguaje es elaborada por Apel durante lo que anteriormente se ha denominado 'época de Saarbrücken' (1969-1972) (cfr. parte I: 1.1). Este programa es desarrollado principalmente en la segunda parte de *La transformación de la filosofía* (cfr. Apel, TF II: 149-340; 1972c), siendo su tesis de habilitación (cfr. Apel, 1963c) la base fundamental para el posterior desarrollo de la concepción hermenéutico-trascendental del lenguaje.

En un escrito de 1973, que lleva por título "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje" (cfr. Apel, 1973e / TF II: 315-40), Apel ofrece una definición de esta concepción:

Me parece que un posible camino para satisfacer esta pretendida determinación filosófica del concepto de lenguaje consiste en mostrar que el lenguaje es una magnitud *trascendental* en el sentido kantiano; más exactamente: es una condición de posibilidad y validez del acuerdo y del auto-acuerdo y, con ello, a la vez del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del obrar con sentido. En esta línea, hablaremos del concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje. (Apel, 1973e / TF II: 318).

Finalmente, en la introducción a *La transformación de la filosofía*, en el contexto de su valoración crítica de la hermenéutica filosófica de Gadamer inspirada en la fenomenológica hermenéutica de Heidegger, Apel afirma lo siguiente:

En la medida en que debemos plantear esta pregunta ['¿cómo es posible la comprensión?'], junto con Gadamer, 'al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital', me parece que constituye la pregunta fundamental de una 'hermenéutica trascendental'; es decir, de una *filosofía trascendental* que reflexiona sobre la 'pre-estructura' de la comprensión en todas las formas del conocimiento científicas y pre-científicas. Pero ello implica también que no podamos explicitar la pregunta por la posibilidad de la comprensión sin plantear, a la vez, la pregunta metodológicamente relevante por la *validez* de la comprensión. (Apel, 1972e / TF I: 42).

En definitiva, la *hermenéutica trascendental* es un programa filosófico que aboga por un tratamiento trascendental y hermenéutico de la dimensión pragmática del lenguaje, en la medida en que esta es condición de posibilidad y validez de aquellos acuerdos lingüísticos pre-científicos que hacen posible en última instancia cualquier planteamiento o acción con sentido.

A fin de comprender mejor el sentido y alcance de la hermenéutica trascendental es necesario conocer las propuestas filosóficas de los dos principales interlocutores frente a las cuales Apel elabora este programa: el ideal de ciencia unificada del neopositivismo y la hermenéutica no normativa de Gadamer.

*a. El solipsismo metódico como presupuesto trascendental oculto de la lógica de la ciencia*<sup>91</sup>

A juicio de Apel, el programa neopositivista no se limita a llevar a cabo una reflexión 'metodológica' acerca de la cientificidad del método y de los fines de la investigación científica, sino que también tematiza la problemática del acuerdo intersubjetivo cuando reflexiona acerca de los fundamentos del 'análisis lingüístico':<sup>92</sup>

Si bien la filosofía analítica, tal como se la conoce, cual teoría explícita de la ciencia, solo reconoce la 'explicación' objetivista de los hechos como la finalidad de la ciencia, la propia problemática acerca de los fundamentos del 'análisis lingüístico' tiene que conducir, por su puerta trasera por así decirlo, al terreno problemático de la comprensión propio de las ciencias del espíritu. (Apel, 1965a / TF II: 29).

Sin embargo, el empeño de esta corriente por supeditar los objetivos de la comprensión a los de la explicación, defendiendo así un tratamiento empírico de los fenómenos pertenecientes a la esfera humana, incluida la comunicación lingüística entre investigadores, ha impedido reconocer el estatuto trascendental que esta posee con respecto al quehacer científico. Desde el punto de vista metodológico, el empirismo lógico solo reconoce como científico el método explicativo-objetivo de la ciencia natural (cfr. Apel, 1965a / TF II: 27), de manera que el único modo de obtener conocimiento de la realidad es hacer uso de los métodos utilizados en este tipo de ciencias. Tanto los motivos de las acciones como las causas de los fenómenos naturales encajan en el esquema establecido por el modelo de 'explicación científica' elaborado

---

<sup>91</sup> Apel emplea en numerosas ocasiones los términos 'lógica de la ciencia', 'filosofía analítica', 'neopositivismo' y 'empirismo lógico' para referirse a un conjunto de tendencias y perspectivas que comparten una concepción similar y, a juicio de Apel, muy restrictiva, del conocimiento científico.

<sup>92</sup> Este método es utilizado en la corriente neopositivista para establecer, entre otras cosas, las condiciones del significado de los términos y del sentido de las proposiciones científicas, siendo concebido desde este enfoque como tarea que debe preceder a la labor propiamente científica.

Con la expresión 'ambigüedad metódico-metodológica' se refiere Apel a la consecuencia que este doble interés mostrado por parte del empirismo lógico trae consigo: desde su perspectiva metodológica, esta corriente solo reconoce como científico el método de la explicación nomológico-causal. Sin embargo, el empirismo lógico no hace precisamente uso del método de la explicación para el análisis de las proposiciones científicas, sino que utiliza para ello el método del análisis lingüístico, un método que, desde su perspectiva metodológica, es meta-científico y, por lo tanto, metafísico.

por C. G. Hempel y P. Oppenheim, y solo en virtud de esta conformidad es posible conocerlos adecuadamente.<sup>93</sup>

De este modo, como alternativa al psicologismo practicado en el ámbito de las *Geisteswissenschaften* (Schleiermacher, Dilthey), la comprensión de las acciones humanas y de sus motivos debe ser tematizada en el marco de la ciencia unificada objetivista por enfoques behavioristas, dedicados a analizar empíricamente la conducta y el comportamiento humanos y a tratar los motivos de la acción como condicionamientos externos (causas), de manera que a partir de explicaciones motivacionales (*motivational explanations*) sea posible llevar a cabo pronósticos en el ámbito comportamental.

Sin embargo, quien cree poder objetivar la totalidad del mundo, incluyendo la dimensión de la comunicación, considera que puede hacer ciencia sin necesidad de ser miembro de una comunidad y, por lo tanto, que puede seguir las reglas de aplicación de la jerga científica como si de un lenguaje privado se tratara (cfr. Apel, 1982d). El solipsismo metódico profesado en el seno del enfoque neopositivista:

no niega la *existencia* de otros sujetos; niega el presupuesto pragmático-trascendental o hermenéutico-trascendental de una comunicación con otros sujetos para comprender el mundo y para auto-comprenderse. [...] para un científico debe ser posible, por principio, reducir a los demás científicos [...] a objetos de 'descripción' y 'explicación' de su comportamiento." [En vez de tratarlos como lo que verdaderamente son: co-sujetos del acuerdo intersubjetivo] (cfr. Apel, 1972d / TF II: 229).

En definitiva, aunque el enfoque neopositivista de la ciencia ha mostrado interés por el conjunto de convenciones que están a la base de la empresa científica, el presupuesto del solipsismo metódico ha impedido desde el principio reconocer dentro de este ámbito el alcance trascendental de los acuerdos intersubjetivos entre científicos y, con ello, la

---

<sup>93</sup> De acuerdo con estos autores, una 'explicación' debe dar respuesta a la pregunta '¿por qué sucede o sucedió tal cosa?' Lo que sucede o sucedió —el *explanandum*— corresponde al enunciado que describe el fenómeno a explicar, no al fenómeno en sí. Por su parte, la explicación —el *explanans*— se compone asimismo de dos clases de enunciados: enunciados que constatan condiciones iniciales específicas y proposiciones que representan leyes generales. Así, la expresión '¿por qué?' de la pregunta anterior se traduce por '¿en virtud de qué leyes generales y en virtud de qué condiciones iniciales sucede, o sucedió, tal cosa?' De este modo, la 'explicación' se presenta como deducción lógica de un enunciado a partir de otros enunciados (del *explanandum* a partir del *explanans*) y es equiparada con la predicción (derivación del *explanandum* a partir de un *explanans* ya disponible) (cfr. Apel, 1982d: 21).

imposibilidad de reducir el sujeto de la ciencia a un mero dato empírico (cfr. Apel, 1970a / TF II: 182).<sup>94</sup>

*b. La pre-estructura del 'estar-en-el-mundo' como condición de posibilidad de la comprensión válida*

Al cuestionamiento del paradigma cientificista del conocimiento están dedicadas también la fenomenología hermenéutica de Heidegger y la hermenéutica filosófica de Gadamer, que toman como punto de partida la experiencia cotidiana pre-científica propia del 'mundo de la vida', a la cual resulta imposible acceder metodológicamente.<sup>95</sup>

El descubrimiento, en el marco de la analítica existencial heideggeriana, de la pre-estructura del 'estar-en-el-mundo' del *Dasein* como 'estar-en' y 'estar-con' trae consigo la superación tanto del idealismo gnoseológico como del solipsismo metódico presente en gran parte de la filosofía clásica y contemporánea y pone en cuestión el ideal del conocimiento desinteresado que tanto persigue la lógica de la ciencia (cfr. parte I: 1.2.). La obra de Heidegger y de Gadamer, para la que la comprensión es, antes que un método contrapuesto al de la explicación, el modo originario que tiene el ser humano de relacionarse con el mundo, presupuesto en todo conocimiento de la realidad, es valiosa para Apel en virtud de sus implicaciones gnoseológicas<sup>96</sup>. Sin embargo, la postura de este autor con respecto al planteamiento filosófico de Heidegger evoluciona a lo largo de las dos décadas que dura el periodo gnoseo-antropológico, siendo la lectura de *Verdad y método* lo que marca un punto de inflexión en su obra, además de una valiosa fuente de inspiración de cara a la elaboración de su propia propuesta hermenéutica:

---

<sup>94</sup> Para Apel, "la pregunta por el sujeto trascendental de la ciencia debe estar mediada por el reconocimiento del valor trascendental lenguaje y, por tanto, de la comunidad lingüística" (Apel, 1972d / TF II: 209). A juicio de Apel, el presupuesto del solipsismo metódico yace oculto tanto en la semántica trascendental del atomismo lógico como en la semántica constructiva del principio del convencionalismo, las dos primeras fases que Apel distingue dentro del neopositivismo (cfr. Apel, 1972d / TF II: 229-30).

<sup>95</sup> Tal y como afirma Gadamer en la Introducción a *Verdad y método*, el objetivo principal de esta obra consiste en "rastrear la experiencia de la verdad que está por encima del ámbito de control de la metodología científica allí donde se encuentre e indagar su legitimación" (Gadamer, 1960 / 1977: 24). Esencial a la hora de defender el hecho de una verdad más primigenia va a ser la crítica dirigida por parte de Gadamer a la reducción epistemológica de la experiencia operada en el ámbito de la ciencia, que pasa a ser concebida ahora como experimento, es decir, como algo planificable y repetible, ajeno a la historicidad propia de toda experiencia: "La objetividad quedaría garantizada por el hecho de que las experiencias subyacentes podrían ser repetidas por cualquiera. Igual que en la ciencia natural los experimentos tienen que ser revisables, también en las ciencias del espíritu el procedimiento completo tiene que estar sometido a control." (Gadamer, 1960 / 1977: 421).

<sup>96</sup> El trabajo de N. Smilg (cfr. 2000a) contiene un valioso análisis de aquellos aspectos de la fenomenología hermenéutica heideggeriana que son rescatados por y continuados en el pensamiento apeliiano.

Yo partí de una posición hermenéutica propia. Escribí mi tesis doctoral sobre Heidegger y permanecí aún muy próximo a él en mi trabajo de habilitación [cfr. Apel, 1963b], acerca de la idea del lenguaje en la tradición del humanismo. Intentaba desarrollar desde Heidegger una concepción hermenéutica, de forma semejante a Pöggeler, por ejemplo, y al modo en que Gadamer hizo esto mientras tanto, cosa que yo, sin embargo, desconocía. Tras mi trabajo de habilitación, cuando leí *Verdad y método* de Gadamer, percibí en este libro historicismo y contextualismo, es decir, que abandonaba un polo de la tensión, el de la idealización, de lo normativo y del progreso posible. Desde entonces he acentuado la expresión 'trascendental'<sup>97</sup> en el título general 'hermenéutica trascendental', encauzándome hacia esa 'dialéctica' que usted ha caracterizado.<sup>98</sup> (Apel, 1994c: 254).

Apel considera que la fenomenología hermenéutica puede corregir la reducción científicista del problema de la verdad solo si no es ella misma irrelevante desde el punto de vista metodológico, es decir, solo si no ve en la 'verdad' la alternativa legítima al 'método', siendo de este modo compatible con el postulado de un progreso en nuestro conocimiento de la realidad humana y natural. Apel no se conforma con tratar la problemática de la constitución del sentido sino que considera necesario establecer los criterios a partir de los cuales poder afirmar legítimamente que nos encontramos ante una comprensión válida, y no meramente diferente.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Centeno (cfr. 2012: 25-6) llama la atención acerca de la naturaleza ambigua del término 'trascendental' en el contexto de la propuesta hermenéutica apeliiana, ya que da pie a poner el acento tanto en el carácter trascendental de la historia, en la línea de la hermenéutica gadameriana, como en la naturaleza trascendental de los criterios universales y necesarios de la validez. Sin embargo, el adjetivo 'trascendental' hace aquí referencia más bien al tipo de tratamiento que los acuerdos lingüísticos precientíficos deben recibir en opinión de Apel.

<sup>98</sup> Apel se refiere aquí al Prof. Luis Sáez de la Universidad de Granada, quien le realizó una entrevista en 1991, de cuyo contenido se ha escogido aquí un extracto.

<sup>99</sup> Para Gadamer, la universalidad del fenómeno hermenéutico impone límites a la actividad crítica de la reflexión, de manera que la labor del hermeneuta queda reducida a "describir lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer" (cfr. Gadamer, 1960 / 1977: 10). No obstante, a juicio de Apel, la hermenéutica gadameriana presenta paradójicamente rasgos de normatividad cuando defiende la inferioridad constitutiva del intérprete frente a la superioridad del *interpretandum*. La autoridad otorgada por Gadamer a la tradición coloca a la hermenéutica al servicio de una fe dogmática nada compatible con la reflexión crítica. Si la hermenéutica quiere conservar la herencia de la Ilustración debe, a ojos de Apel, otorgar la primacía al juicio del intérprete, a la vez que reconoce la superioridad virtual del *interpretandum* (cfr. Apel, 1972e / TF I: 47; 1968c / TF II: 110-6).

La *hermenéutica trascendental* no puede responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad de toda comprensión, mientras deje 'todo como está' [...] La hermenéutica trascendental puede aclarar mediante el 'círculo hermenéutico' cómo es posible tanto confirmar como corregir una pre-comprensión normativamente relevante aclarando fenómenos normativamente relevantes; por ejemplo, la 'comprensión' en todos los ámbitos pre-científicos y científicos. (Apel, 1972e / TF I: 34-5).

De acuerdo con Apel, "en el descubrimiento de la 'pre-estructura' del comprender estaba apuntada desde un comienzo la posibilidad de desarrollar posteriormente los presupuestos cuasi-trascendentales de una teoría del conocimiento de nuevo cuño." (cfr. Apel, 1972e / TF I: 23-4). Así, a los tres 'ekstasis' del 'tiempo original' (cfr. Apel, 1972e / TF I: 23; parte I: 1.2.), Apel añade el '*a priori* corporal', el lenguaje como un *a priori* irrebasable (aunque reconstruible) del comprender (cfr. Apel, 1972e / TF I: 23), el *a priori* del acuerdo argumentativo en la ilimitada comunidad real de comunicación (cfr. Apel, 1972e / TF I: 58) y el *a priori* de los intereses internos del conocimiento (cfr. Apel, 1972e / TF I: 64)<sup>100</sup>. Tal y como se verá a continuación, serán estos dos últimos, el primero en la hermenéutica trascendental y el segundo en la antropología del conocimiento, los que suministren los criterios normativos en base a los cuales evaluar el grado de corrección de nuestras comprensiones en torno a la realidad humana y natural.<sup>101</sup>

### 3.2.2. Hacia la legitimación trascendental del programa gnoseo-antropológico

Si la antropología del conocimiento es un programa que se caracteriza por llevar a cabo una reflexión acerca de todas aquellas condiciones trascendentales que hacen posible el conocimiento en general y la ciencia en particular (cfr. parte I: 2.1.), la hermenéutica trascendental se centra solo en una de ellas: el lenguaje. Como ya se dijo

---

<sup>100</sup> El modo en que estos distintos *a priori* del conocimiento se relacionan entre sí se verá mejor en partes II y III de la presente investigación.

<sup>101</sup> Apel se retractará más tarde del error de creer, durante la década de los setenta, junto a Habermas, que la pretensión de universalidad de la hermenéutica filosófica gadameriana podía ser suficientemente puesta en cuestión a través del enfoque cuasi-empírico de algunas ciencias sociales como el psicoanálisis o la crítica de las ideologías. Tanto Habermas como él se acabaron dando cuenta de la necesidad de desarrollar una filosofía discursiva (teoría de la acción comunicativa o pragmática trascendental del lenguaje) que, reflexionando acerca de los presupuestos necesarios del discurso argumentativo (incluido el de la crítica desenmascaradora de las ciencias sociales) permitiera justificar legítimamente la inconsistencia pragmática del planteamiento gadameriano (cfr. Apel, 1997e / 2017b: 92-3).

anteriormente (cfr. parte I: 3.1.), al finalizar su tesis doctoral en 1950, Apel se ve obligado a posponer el desarrollo de la antropología del conocimiento debido principalmente a que es contratado por E. Rothacker como colaborador científico. Por este motivo, durante este periodo solo le es posible conectar su trabajo histórico, centrado en el estudio del concepto de lenguaje, con una dimensión del programa gnoseo-antropológico para la transformación de la filosofía kantiana: la del *a priori* lingüístico.<sup>102</sup>

Además, el programa hermenéutico-trascendental comparte con la antropología del conocimiento su preocupación por el estudio de aquellas imágenes del mundo o acuerdos lingüísticos que están a la base del conocimiento científico. No obstante, el tipo de tratamiento que, a juicio de Apel, tales imágenes o acuerdos deben recibir va evolucionando a lo largo de estas dos décadas. Así, si en un principio Apel se opone a un tratamiento científico de los mismos (es el caso de la hermenéutica de la situación histórica concreta, cfr. parte I: 2.2.2.), acabará defendiendo a finales de la década de los 60 que deben ser tratados en el marco de las ciencias hermenéutico-críticas, cuyo interés, objetivo y método difiere del de las ciencias explicativas (cfr. parte I: 2.2.4.). Por su parte, los escritos de principios de los años 70, correspondientes al programa hermenéutico-trascendental, se centran en mostrar por qué aquellos acuerdos lingüísticos que hacen posible en última instancia el conocimiento científico no pueden ser objeto de un tratamiento empírico.

También el criterio conforme al cual medir el grado de validez o corrección de tales acuerdos varía de la antropología del conocimiento a la hermenéutica trascendental. En el primer caso juegan un papel fundamental los distintos intereses que la sociedad persigue y que guían en última instancia el conocimiento de la naturaleza y del ser humano, dependiendo del poder que tales acuerdos tengan para emanciparnos o alienarnos (cfr. Apel, 1972e / TF I: 67-8). En cambio, es el ideal de un acuerdo

---

<sup>102</sup> De acuerdo con Scivoletto, "la antropología del conocimiento se fue desplazando hacia una hermenéutica en la medida en que la cuestión de la corporalidad y de los intereses del conocimiento lo hizo hacia el lenguaje." (Scivoletto, 2014: 30). De acuerdo con este autor, la hermenéutica trascendental está dedicada a la pretensión de validez del sentido, por lo que toma el relevo a la antropología del conocimiento, centrada en la problemática de la constitución del sentido. Por su parte, Petras afirma que Apel reconstruye en la hermenéutica trascendental las condiciones lingüísticas de la constitución del sentido (cfr. Petras, 2011, citada en Scivoletto, 2014: 250-1). En el marco de la presente investigación, la antropología del conocimiento reconstruye las condiciones lingüísticas y no lingüísticas de la constitución del sentido, centrándose la hermenéutica trascendental en los aspectos lingüísticos de la misma.

ilimitado, basado en el *a priori* de la comunidad de comunicación, el responsable de suministrar dicho principio regulativo en el programa hermenéutico-trascendental:<sup>103</sup>

[...] me parece que también aquí podemos hallar un principio regulativo del posible progreso ilimitado [...] Tal principio regulativo se encuentra en la *idea de la realización de una comunidad ilimitada de interpretación que quien argumenta, en general, (¡es decir, quien piensa!) presupone implícitamente como instancia ideal de control*. [...] surgirá a partir del *contraste entre el ideal y la realidad de la comunidad de interpretación el principio regulativo del progreso práctico, con el que podría y debería estar enlazado el progreso en la interpretación*. [...] El ideal de un acuerdo ilimitado –que es relevante en la práctica para la comunidad de interacción– en tanto que principio metódicamente relevante de la hermenéutica [...]. (cfr. Apel, 1970a / TF II: 204-5).

Desde el punto de vista de la unidad y coherencia internas de la obra filosófica de Apel, la hermenéutica trascendental posee especial relevancia en la medida en que constituye un paso ineludible de cara a la legitimación trascendental de la antropología del conocimiento, una de las principales dificultades que Apel encontró a la hora de seguir desarrollando este programa. A juicio de Apel, la pragmática trascendental del lenguaje ofrece la posibilidad de ampliar la transformación de la filosofía trascendental en una dirección gnoseo-antropológica ya que la dota de una base trascendental que no puede ser tachada de psicologismo ni de naturalismo. Sin embargo, ello no es posible sin antes haber desarrollado una concepción hermenéutico-trascendental del *a priori* lingüístico del conocimiento en general y de la ciencia en particular que permita justificar la imposibilidad de llevar a cabo una reducción psicologista o naturalista del sujeto que hace ciencia y la necesidad de un tratamiento trascendental de la dimensión pragmática del lenguaje.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> No obstante, tanto el *a priori* de los intereses cognoscitivos como el *a priori* de la comunidad de comunicación juegan un papel fundamental en ambos programas ya que el primero justifica la existencia de diferentes tipos de ciencias y el segundo la relación que debe darse entre ellas. La principal diferencia entre el programa gnoseo-antropológico y el hermenéutico-trascendental radica en el hecho de que son diferentes *a priori* del conocimiento los que suministran el criterio para evaluar la validez de los acuerdos.

<sup>104</sup> Apel muestra ya cierto interés a principios de la década de los 60 por una consideración pragmático-trascendental del lenguaje: "La reconstrucción del lenguaje científico con ayuda de sistemas formalizados [...] solo puede, por ende, contemplarse como un método indirecto de clarificación del sentido al servicio del lenguaje natural presupuesto de modo pragmático-trascendental." (Apel, 1960a / TF I: 182). Las referencias al proyecto de la pragmática trascendental del lenguaje son también frecuentes en sus escritos dedicados a la hermenéutica trascendental y, a veces, Apel utiliza ambas expresiones como sinónimos (cfr. Apel, 1970e / TF II: 300, 309; 1972a / TF II: 253 y 1972d / TF II: 226, 228, 230, 233). También son frecuentes en estos escritos las referencias a la posibilidad y necesidad de una

Como se verá más adelante, la entrada en escena del *a priori* del discurso argumentativo y el interés prioritario por la fundamentación filosófica última constituyen algunos de los ingredientes principales de una de las diferentes etapas, la pragmático-trascendental o semiótico-trascendental, en que se divide el desarrollo de la concepción apeliana del *a priori* lingüístico del conocimiento, a partir del cual Apel quiere transformar la filosofía trascendental kantiana (cfr. Apel, 1978a: 9). Al reduccionismo cientificista y al solipsismo metódico, enemigos contra los que combaten tanto el programa gnoseo-antropológico como la hermenéutica trascendental, se acabará sumando el idealismo trascendental, que Apel ve superado en un planteamiento trascendental semióticamente transformado.<sup>105</sup>

---

fundamentación filosófica última, a la que está dedicada la pragmática trascendental del lenguaje (cfr. Apel, 1970e / TF II: 312 y 1972d / TF II: 211, 233).

<sup>105</sup> En esta transformación juega igualmente un papel fundamental la hermenéutica trascendental que, tomando como referencia la obra de Ch. S. Peirce, defiende la mediación sígnica del conocimiento (cfr. Apel 1970a / TF II: 169-208).



**SEGUNDA PARTE**

**LOS A *PRIORI* DEL CONOCIMIENTO:  
DE LA GNOSEO-ANTROPOLOGÍA A LA COMUNIDAD DE  
COMUNICACIÓN**



## CAPÍTULO I

### LA PROBLEMÁTICA DE LOS *A PRIORI* DEL CONOCIMIENTO

En el año 2005, en el epílogo a la edición francesa de sus escritos "Tecnognomía – una categoría gnoseo-antropológica" (cfr. Apel, 1958a) y "El *a priori* corporal del conocimiento" (cfr. Apel, 1963b), Apel reconoce la existencia de dos periodos diferentes dentro de su obra filosófica, uno gnoseo-antropológico y otro pragmático-trascendental. Asimismo, considera que la deseada integración entre ambos periodos de cara a una transformación de la filosofía trascendental kantiana aún no ha sido lo suficientemente elaborada, por lo que dedica este escrito a señalar los puntos de conexión entre ambos periodos (cfr. Apel, 2005b: 87-8). La vinculación llevada a cabo por Apel en este epílogo entre el programa gnoseo-antropológico y el pragmático-trascendental tiene lugar en el ámbito de los *a priori* del conocimiento, señalando con ello que la integración entre ambos periodos filosóficos debería ir, al menos en parte, por ese camino.

Asimismo, en un escrito de 2008 titulado "¿Lugar o no-lugar [*Ortlosigkeit*] de la razón? (*A priori* corporal vs. *a priori* reflexivo del conocimiento)" (cfr. Apel, 2008a), en el contexto de la discusión en torno al lugar que la razón ocupa en el mundo natural, Apel retoma discusiones y problemáticas que ocuparon parte de su pensamiento durante el periodo gnoseo-antropológico. La novedad reside ahora en que estas cuestiones son tratadas en conexión con la teoría de los actos de habla de Austin y Searle y su pragmática trascendental del lenguaje. En este sentido, este escrito de fecha tardía en la producción filosófica de Apel muestra una vez más el interés del autor en retomar temáticas de alcance gnoseo-antropológico en conexión con el programa pragmático-trascendental y, especialmente, en reinterpretar la relación entre el *a priori* de la reflexión y el *a priori* del cuerpo dentro del marco filosófico trazado en su último periodo.

En este contexto, lo que aquí se ofrece es una reconstrucción de la problemática de los *a priori* del conocimiento de Apel que contribuya a la integración entre ambos programas. 'Reconstruir' significa aquí mostrar la relación que existe entre los distintos *a priori* del conocimiento que son tratados en la obra filosófica de Apel. Su interés

reside en el hecho de que son muy escasos los escritos<sup>1</sup> del autor dedicados exclusivamente al tratamiento de esta cuestión, hallándose la mayor parte de las reflexiones en torno a la misma diseminadas a lo largo de toda su obra. Además de los escritos de Apel ya mencionados, la reconstrucción que aquí se realiza toma como principal punto de partida las reflexiones gnoseo-antropológicas llevadas a cabo por el autor. Estas se encuentran, por un lado, en aquellos textos de juventud dedicados íntegramente a exponer su proyecto gnoseo-antropológico durante la década de los años 50 y 60 y que no han sido incorporados a su obra principal *La transformación de la filosofía* y, por otro, en aquellos escritos de juventud que solo exhiben de manera dispersa nociones y reflexiones gnoseo-antropológicas pero que sí forman parte de su obra principal (cfr. Apel, 1958a; 1962a; 1963b; 1968a; 1973a).

A fin de introducir el contexto en el que se enmarca la reconstrucción que aquí se ofrece, se presenta en esta segunda parte una caracterización de la noción apeliiana de *a priori* del conocimiento, una tipología de los distintos *a priori* cognoscitivos que Apel menciona a lo largo de su obra y el papel que ellos juegan en el programa gnoseo-antropológico y en el pragmático-trascendental. Tanto el *a priori* de la reflexión como el *a priori* de los intereses del conocimiento reciben en esta segunda parte una especial atención, quedando reservada la última parte de la investigación para el tratamiento del cuerpo y del lenguaje por su especial vinculación.

Todo ello permitirá llevar a cabo en un segundo momento un primer intento de integración entre ambos programas a partir de las líneas bosquejadas por Apel en su epílogo del año 2005. Así, la reconstrucción de la relación existente entre los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y la reflexión tomando como referencia el *a priori* pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación se presenta en esta segunda parte como una posible vía de integración entre ambos programas.

---

<sup>1</sup> Además de los dos escritos de principios de este siglo que se acaban de mencionar, hay otros dos dedicados exclusivamente al tratamiento de esta cuestión: uno de finales de la década de los 80, destinado a pensar la relación que existe entre el *a priori* de la reflexión y el *a priori* del lenguaje en el contexto de su discusión con la semántica intencional, y su entrevista de 1991 con el Prof. Luis Sáez, en la que Apel realiza una serie de consideraciones relativas a la relación existente entre los *a priori* del cuerpo, la reflexión y el lenguaje (cfr. Apel, 1988f; 1994c).

## 1.1. La noción de *a priori* del conocimiento

El concepto de '*a priori* del conocimiento' [*Erkenntnisapriori*] está presente a lo largo de toda la obra filosófica de Apel y juega un papel fundamental en la medida en que constituye un recurso frecuentemente utilizado por el autor a la hora de distinguir y caracterizar sus propuestas filosóficas frente a las de otros autores y corrientes. La importancia de esta noción contrasta sin embargo con el hecho de que aún no se han encontrado escritos de Apel dedicados a exponer de manera sistemática y exhaustiva la denominación, naturaleza, tipología e interrelación de los diferentes *a priori* a los que él alude en numerosas ocasiones y en contextos de discusión muy diferentes. Además, dependiendo de la temática tratada o del interlocutor al que se esté dirigiendo en cada caso, Apel utiliza distintos términos para referirse al mismo *a priori*. En este sentido, cobra especial importancia e interés dedicar cierto espacio en el marco de esta investigación a analizar y caracterizar esta noción.

### 1.1.1. Definición, caracterización y tipología de los *Erkenntnisapriori*

Desde la perspectiva de Apel, el ámbito de estudio de la filosofía es el de las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento. Por este motivo, el objeto de investigación de la filosofía lo constituye todo aquello que cumpla una función trascendental dentro del conocimiento humano, a diferencia de las disciplinas científicas, encargadas del estudio empírico de determinados objetos:

Me parece que la situación de la filosofía trascendental en la era de la ciencia está marcada por el hecho de que la filosofía no puede reclamar en modo alguno un *objeto* como su objeto (ni la conciencia, ni el lenguaje, ni la sociedad *qua* comunidad de comunicación). Pero, en cambio, puede y debe investigar *virtualmente todos* los objetos del conocimiento, tanto pre-científico como científico, en virtud de su valor trascendental como condiciones de posibilidad y validez del conocimiento; por ejemplo, el lenguaje o el cuerpo *qua 'a priori corporal'* [...]. (Apel, 1972e / TF I: 68).

Aun cuando el proyecto filosófico de Apel en su conjunto posea pretensiones kantianas, la noción apeliana de 'condición *a priori* del conocimiento' sufre una transformación fenomenológico-hermenéutica en la línea de su transformación de la filosofía trascendental clásica. En este contexto, su tesis doctoral en torno a la obra

heideggeriana de *Ser y tiempo* constituye una referencia fundamental a la hora de entender la génesis filosófica de esta noción (cfr. Apel, 1950a: 9ss., 53ss. y 162ss.).<sup>2</sup>

En su *Dissertation*, Apel se adhiere a la definición de '*a priori*' que Heidegger ofrece desde el horizonte de la problemática kantiana: aquello que en los entes se muestra ya siempre previa y concomitantemente y que puede ser tematizado<sup>3</sup> por la fenomenología (cfr. Heidegger, 1927 / 2012: 51), es decir, la comprensión del ser [*Seinsverstehen*] del *Dasein*. El *Dasein* es para Heidegger trascendencia finita, proyecto arrojado, y es en el arco descrito entre el futuro y el pasado del *Dasein* donde el ser se hace presente, es decir, donde tiene lugar la comprensión. En este sentido, la *Zeitlichkeit* es lo que da sentido y hace comprensible el ser del *Dasein* en el planteamiento heideggeriano, por lo que el tiempo se convierte en *a priori* último e irrebalsable de toda comprensión del ser y, como consecuencia de ello, de toda forma de conocimiento articulable sobre la base de tal comprensión. Desde la perspectiva de la gnoseología existencial apeliiana (cfr. parte I: 1.2.3.), la dependencia de todo conocimiento respecto a la variable temporal tiene una serie de implicaciones para la concepción de la verdad, de la razón y, en última instancia, del *logos*. La clásica atemporalidad de la razón es puesta en cuestión y, con ella, la concepción tradicional del *a priori*, centrada exclusivamente en la dimensión atemporal del presente.

En la antropología del conocimiento, la noción de condición *a priori* del conocimiento continúa siendo identificada con el ser de los entes, es decir, con la pre-comprensión del ser del *Dasein*:

La diferencia fundamental de la filosofía, la **distinción entre *a priori* y *a posteriori***, no se refiere a la diferencia entre un devenir intramundano y un ser ideal supramundano y fijo, como la presenta la tradición, sino a la **diferencia ontológica entre ser y ente**. El ser se despeja al mundo a la vez de modo temporal y espacial al adquirir en el 'ser-ahí' del ser humano una relación consigo mismo consistente en la autocomprensión en el poder-ser y como poder-ser. En el despejamiento del ser correspondiente a esta relación, del ser que cada ser humano recibe desde el

---

<sup>2</sup> El contenido y la importancia de este escrito durante el periodo temprano del pensamiento apeliiano fue tratado en parte I: 1.2.

<sup>3</sup> La tematización es el modo en que la filosofía se relaciona con su 'objeto' (tema) de estudio, a diferencia de las disciplinas científicas. Debido a que ella investiga aquellas condiciones que hacen posible todo planteamiento con sentido, incluidos los de la filosofía, una objetivación como tal de las mismas no es posible ya que todo intento de objetivación las presupone ya siempre (cfr. Apel, 1993j).

advenir [*Zukunft*] como el suyo propio, al ser humano le hacen frente [*begegnen*] las cosas, los otros y él mismo. (Apel, 1955c / TF I: 90-1).

Como se verá más adelante, la diferencia ontológica entre ser y ente tiene su equivalente gnoseológico en el círculo hermenéutico entre tecnognomía y fisiognomía (cfr. Apel, 1955c / TF I: 91), de manera que la categoría de tecnognomía constituye la estructura antropológica fundamental a través de la cual el ser humano comprende y conoce *a priori* el mundo que le rodea (cfr. parte III: 1.1.).

El carácter finito del *Erkenntnisapriori* sigue estando presente en el programa gnoseo-antropológico en virtud de la naturaleza lingüística de la perspectiva tecnognómica que hace posible la constitución del sentido<sup>4</sup>. El ser humano conoce el mundo a través de la perspectiva de la lengua materna que ha aprendido en el seno de su comunidad histórica particular. En este contexto, Apel se apoya en la noción heideggeriana de 'perfecto apriórico'<sup>5</sup> para indicar que la constitución del sentido del mundo no es un acto subjetivo porque los fenómenos se han constituido 'ya siempre' para nosotros/as en el lenguaje histórico de nuestra comunidad.

A diferencia del enfoque gnoseológico-existencial, centrado exclusivamente en la cuestión relativa a la constitución del sentido, la antropología del conocimiento concede igual importancia a la problemática de la justificación de la validez. La reflexión y los intereses del conocimiento juegan en este contexto un papel fundamental. Por un lado, el *a priori* reflexivo permite distanciarse de la cosmovisión asociada a la lengua de nuestra comunidad y compararla con otros modos de comprender el mundo (cfr. parte II: 2.1.). Por otro, los intereses del conocimiento están implicados tanto en la constitución de los distintos objetos de investigación como en la justificación de la validez de los resultados científicos (cfr. parte II: 2.2.).

El papel normativo que desempeñan los intereses del conocimiento con respecto a las comprensiones del mundo es cedido al *a priori* de la comunidad de comunicación en el marco de la hermenéutica trascendental. La relevancia de este *a priori* reside en que introduce por primera vez en la obra de Apel un ingrediente a la vez 'regulativo' y 'contra-fáctico':

---

<sup>4</sup> El alcance lingüístico y corporal de la tecnognomía es analizada en parte III: 2.1.2.

<sup>5</sup> Este concepto heideggeriano hace referencia a "lo cada vez previo, aquello a que somos remitidos hacia atrás en la pregunta por el ente en cuanto tal" (cfr. Heidegger, 1927 / 2012: 106).

Una filosofía dialéctica no partirá ciertamente solo de este postulado trascendental [el *a priori* de la comunidad 'ilimitada' de comunicación], sino siempre a la vez de la sociedad concreta en la que hay que crear primero las condiciones de la comunidad ideal de comunicación a la que apela quien argumenta. Aquí se da a mi juicio una **mediación de apriorismo y empirismo** más acá de toda ontología idealista o materialista. (Apel, 1972e / TF I: 141).

En el discurso argumentativo, entablado con vistas a la resolución de pretensiones de validez, la persona que argumenta presupone una comunidad real de comunicación, aquella de la que parte, y anticipa contra-fácticamente una comunidad ideal, aquella a la que tiende. La identificación entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación se erige para la reflexión trascendental como principio regulativo, nunca constitutivo, de la argumentación, ya que nunca tiene un correlato real o fáctico:

El lugar de los 'principios constitutivos' de la experiencia kantianos es ocupado, en cierto modo, por los 'principios regulativos', pero presuponiendo que los principios regulativos *in the long run* tienen que revelarse como constitutivos. Desplazando la **universalidad** y **necesidad** de la validez de las proposiciones científicas a la meta del proceso de la investigación [...]. (Apel, 1972g / TF II: 165).

El *a priori* de la comunidad de comunicación resulta interesante en la medida en que permite entender la relación que existe entre lo *a priori* y lo trascendental en el pensamiento de Apel. En la obra de este autor, '*a priori*' no se identifica necesariamente con 'trascendental' en el sentido de 'universal y necesario' ya que la comunidad de comunicación constituye un *a priori* empírico o fáctico, en tanto que comunidad real de comunicación (particular), y a la vez contra-fáctico, en tanto que comunidad ideal de comunicación (universal). En este sentido, la noción heideggeriana de 'perfecto apriórico' sobrevive en la hermenéutica trascendental en virtud de este *a priori* del conocimiento.

Con el término 'cuasi-trascendental' Apel hace referencia a esas condiciones *a priori* del conocimiento humano que poseen a su vez una naturaleza empírica, como el cuerpo, el lenguaje, los intereses cognoscitivos o la comunidad real de comunicación, encargados de la constitución del sentido. Por su parte, la reflexión, la comunidad ideal de comunicación o los presupuestos pragmático-trascendentales de la acción

argumentativa constituyen condiciones *a priori* trascendentales (universales y necesarias) que hacen posible la justificación de la validez del conocimiento humano.<sup>6</sup>

A continuación se ofrece de manera esquemática una tipología de los principales *a priori* del conocimiento que Apel menciona a lo largo de su obra, ordenados según el programa filosófico en el que más aparecen. Entre paréntesis se indica el año de los textos en los que cada uno figura:<sup>7</sup>

### Tipología de los *a priori* del conocimiento

<b>ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO</b>	<i>Leib</i> (1958a; 1959a; 1960a; 1962a; 1962c; 1963b; 1968c; 1970b; 1972e)
	<i>Erkenntnisinteressen</i> (1955c; 1958a; 1965a; 1968c; 1970a; 1970b; 1972c; 1972d; 1972e; 1977a; 1979e)
	<i>Reflexion</i> (1958a; 1960a; 1963b; 1970b; 1970e; 1972d; 1972e)
	<i>Bewußtsein-überhaupt</i> (1960a; 1962a; 1962b; 1962c; 1963b; 1968c)
<b>HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL</b>	<i>Sprache</i> (1955c; 1958a; 1959a; 1960a; 1962b; 1962c; 1965a; 1968c; 1970a; 1970e; 1972e; 1973e)
	<i>Kommunikationsgemeinschaft</i> (1968a; 1970a; 1970b; 1972a; 1972c; 1972d; 1972e; 1972g; 1973e)
<b>PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL</b>	<i>Argumentationsgemeinschaft</i> (1972e; 1993b)
	<i>Diskurs</i> (1972a; 1972d; 1972e; 1989b; 2013a)

<sup>6</sup> De acuerdo con Apel, la equiparación de las condiciones cuasi-trascendentales de la constitución del sentido a las condiciones trascendentales de la justificación de la validez fue el error cometido primero por Kant, a favor del segundo ámbito y, más tarde, por Heidegger, a favor del primero (cfr. Apel, 1989b).

<sup>7</sup> Aquí se ha prescindido tanto de aquellos textos dedicados exclusivamente a su tematización (cfr. Apel, 1988f; 1994c; 2005b; 2008a) como de aquellos otros que tratan esta cuestión en el contexto de los paradigmas de filosofía primera, analizados en el siguiente epígrafe (cfr. Apel, 1988f; 1993i; 1998j; 2013a). El motivo de esta exclusión se debe a que ello facilita ver con mayor claridad qué *a priori* del conocimiento prevalece en cada programa filosófico.

Mientras que el *a priori* del cuerpo, el *a priori* de la reflexión<sup>8</sup> y el *a priori* de los intereses del conocimiento reciben mucha más atención durante el periodo gnoseo-antropológico, este protagonismo lo empieza a disfrutar, a partir de la década de los 70, el *a priori* de la comunidad de comunicación en el marco de la hermenéutica trascendental. Este último sobrevive en el programa pragmático-trascendental, donde también juegan un papel importante el *a priori* de la comunidad argumentativa y el *a priori* del discurso, momento a partir del cual Apel se interesa principalmente por aquel tipo de comunicación que tiene lugar en el discurso argumentativo entre hablantes. No obstante, en el último capítulo se mostrará cómo el hecho de que los *a priori* del cuerpo y de la reflexión cedan su sitio al *a priori* de la comunidad de comunicación en la pragmática trascendental del lenguaje no implica que ellos dejen de estar presentes (cfr. parte II: cap. 3).

El *a priori* del lenguaje, que en un principio recibe el nombre de 'lengua materna' y, más tarde, en el contexto de discusión con la lógica de la ciencia y el programa de construcción de lenguajes-cálculo, el nombre de 'lenguaje ordinario' o 'metalenguaje', viene a estar presente a lo largo de toda la obra filosófica apeliana, a excepción de su *Dissertation* de 1950 (cfr. parte I: 1.2.). En la hermenéutica trascendental, destinada a desarrollar aquella parte del programa gnoseo-antropológico relacionada con el *a priori* lingüístico, e influida por el pensamiento de Peirce, Royce y el segundo Wittgenstein, el *a priori* de la comunidad de comunicación pasa a desempeñar el papel anteriormente jugado por el *a priori* del lenguaje en la década de los años 50 y 60<sup>9</sup>. A partir de la década de los 70, la creciente preocupación de Apel por lograr una fundamentación filosófica última, esta vez bajo el influjo de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, hará que el *a priori* del discurso argumentativo y la reflexión en torno a los presupuestos pragmático-trascendentales del mismo ocupe el lugar del *a priori* del lenguaje.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Apel utiliza indistintamente los términos 'conciencia en general' y 'reflexión'. En alguna ocasión utiliza el término '*Reflexionsbewußtsein*' (cfr. Apel, 2008a). El empleo de uno u otro depende normalmente del interlocutor al que se dirige y de la cuestión objeto de discusión.

<sup>9</sup> Como se mostrará al final de esta parte, es en virtud de esta identificación entre el *a priori* del lenguaje y el *a priori* de la comunidad de comunicación por lo que es legítimo afirmar que los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y de la reflexión siguen presentes en el programa pragmático-trascendental (cfr. parte II: cap. 3).

<sup>10</sup> En la tercera parte se mostrará que tanto el *a priori* de la comunidad de comunicación como el *a priori* del discurso argumentativo no son más que diversos desarrollos o explicitaciones filosóficas del *a*

Los *a priori* del conocimiento cumplen además una función fundamental en la concepción y reconstrucción apelianas de la historia de la filosofía. También en este ámbito se vislumbra la interesante y difícil conjunción entre 'historia' y 'trascendentalidad' que tiene lugar en la tematización filosófica de los *Erkenntnisapriori*<sup>11</sup>. El siguiente apartado está dedicado a presentar el importante papel que las condiciones *a priori* del conocimiento desempeñan en la evolución de la filosofía primera de acuerdo con el planteamiento apeliano.

## **1.2. El papel de los *a priori* del conocimiento en la reconstrucción apeliana de la historia de la filosofía**

La reflexión apeliana en torno a los paradigmas de filosofía primera tiene lugar principalmente durante la década de los 90 y viene motivada por dos objetivos: en primer lugar, mostrar la necesidad actual de un paradigma post-metafísico de filosofía primera y, en segundo lugar, señalar la pragmática o semiótica trascendental del lenguaje como el programa filosófico que aporta una solución satisfactoria a dicho problema.

Apel entiende la filosofía como filosofía primera, es decir, en el sentido tradicional, como la tarea de buscar un fundamento último en el que basar la validez intersubjetiva de nuestros conocimientos en el ámbito teórico y de nuestras normas en el ámbito práctico. En este sentido, la historia de la filosofía no es sino la historia de los paradigmas de filosofía primera y su evolución está en función del modo de concebir a cada momento este fundamento último. La concepción apeliana de 'paradigma' se aleja del sentido kuhniano o heideggeriano del término ya que, a juicio de Apel, los paradigmas de filosofía primera son conmensurables entre sí, hecho que permite hablar de 'progreso' a lo largo de la historia de la filosofía (cfr. Apel, 2013a / 2017a: 7).

Si bien desde Aristóteles se han venido equiparando 'filosofía primera' y 'metafísica', Apel se encargará de mostrar que solo una propuesta filosófica post-metafísica puede erigirse en la actualidad como filosofía primera. Por ello entiende Apel

---

*priori* del lenguaje, aquél que, a juicio de Apel, no hace sino inaugurar el último paradigma de filosofía primera (parte III: 2.2.).

<sup>11</sup> En relación a esta problemática, véase el trabajo de Kuhlmann (2007) en torno a la conjunción entre racionalidad y evolución.

una teoría filosófica que incorpore una reflexión acerca de sus propias condiciones de posibilidad y validez. De acuerdo con el autor, la respuesta a la pregunta por las condiciones *a priori* del conocimiento intersubjetivamente válido es histórica en el sentido de que nuestro acceso a tales condiciones, por medio de la reflexión trascendental, tiene lugar a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. El descubrimiento de sucesivos *a priori* del conocimiento inaugura nuevos paradigmas y deja en desuso, por incompletos, los anteriores, si bien los nuevos *a priori* descubiertos se van añadiendo a los antiguos.

Apel distingue por lo general tres paradigmas de filosofía primera, si bien en algún escrito es posible apreciar incluso cuatro (cfr. Apel, 1993i). El primero de ellos, representado por Aristóteles, corresponde al periodo hegemónico de la metafísica ontológica pre-kantiana, en el que aún no se ha llegado a tomar conciencia de la existencia del nivel trascendental de la razón y en el que las condiciones de posibilidad del conocimiento se buscan o bien en un ente intramundano (sustancia) o bien en un ente trascendente (Dios). Esto conduce a concebir el conocimiento como una relación de adecuación que se establece entre dos entes intramundanos, relación que solo puede ser observada desde una perspectiva externa a la misma.<sup>12</sup>

A partir de la explícita formulación de la dimensión trascendental del conocimiento en la época moderna, la reflexión trascendental pasa, a juicio de Apel, por tres nuevas etapas o paradigmas: la del *a priori* de la conciencia del yo (de Descartes a Husserl, pasando por Kant), la del *a priori* de la praxis de la vida (en el último Husserl, la analítica existencial de Heidegger, Dilthey y Marx) y la del *a priori* del lenguaje (Gadamer, el segundo Wittgenstein, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle y la semiótica pragmatista de Peirce) (cfr. Apel, 1993i / 2017b: 338-9). La pragmática trascendental del lenguaje de Apel se enmarcaría dentro de este último paradigma de filosofía primera, en el que junto con el *a priori* del lenguaje vendrían reconocidos los *a priori* propios de los dos paradigmas anteriores: la reflexión y el cuerpo.

---

<sup>12</sup> Este modo de concebir el conocimiento hace que cualquier intento de fundamentación de la validez del mismo solo pueda ser entendido como deducción lógico-matemática. En el marco de este paradigma, dentro del cual se sitúan los racionalismos y empirismos del s. XVII, así como también el positivismo lógico del Círculo de Viena, Apel considera que la tarea de una fundamentación última del conocimiento está abocada al fracaso

En otros escritos, Apel sostiene la tesis de que la sucesión de estos tres paradigmas principales de filosofía primera no es de carácter contingente sino que se puede explicar de manera sistemática a partir de la concepción tridimensional del signo (realidad, signo e intérprete), cuya estructura no hace sino apuntar a las distintas condiciones de posibilidad del conocimiento de lo real por parte del ser humano, en tanto que mediado sógnicamente<sup>13</sup> (cfr. Apel, 1993i; 1998j). Así, mientras la metafísica ontológica tiene solo en cuenta la realidad, la filosofía de la conciencia considera esta junto con el intérprete y la semiótica trascendental toma en consideración las tres. Frente a la última, los dos primeros paradigmas de filosofía primera se basan en falacias abstractivas o reduccionistas con respecto a alguna de las condiciones de posibilidad del conocimiento, motivo por el cual Apel los tacha de metafísicos.<sup>14</sup>

En el siguiente cuadro se presenta de manera sucinta la clasificación apeliana de los paradigmas de filosofía primera y su relación con la concepción tridimensional del signo.

---

<sup>13</sup> Apel reconoce el carácter heurístico, no justificable, de esta afirmación (cfr. Apel, 1998j / 2017b: 411).

<sup>14</sup> Apel analiza a lo largo del escrito de 1998 las indeseables consecuencias en las que desembocan los dos primeros paradigmas en lo que se refiere a una teoría de la verdad criteriológicamente relevante y a la fundamentación de la ética y de la filosofía, a la vez que hace hincapié en las ventajas que con respecto a estas cuestiones ofrece el último paradigma.

### Clasificación de los paradigmas de filosofía primera

Paradigmas de filosofía primera	Naturaleza de lo <i>a priori</i>	Tipos de <i>a priori</i>	Tridimensionalidad del signo
Metafísica ontológica (I)	EMPÍRICO TRASCENDENTE	Ousia Dios	Realidad
Filosofía de la conciencia (II)	<i>A PRIORI</i> TRASCENDENTAL	Conciencia trascendental Reflexión	Realidad Intérprete
Filosofía de la praxis vital (III)	<i>A PRIORI</i> FÁCTICO	Cuerpo Intereses del conocimiento Vida Praxis social material	
Filosofía del lenguaje (IV)	<i>A PRIORI</i> FÁCTICO / TRASCENDENTAL	Lenguaje Comunidad de comunicación Discurso argumentativo	Realidad Intérprete Signo

La concepción apeliana de los paradigmas de filosofía primera posee interés en el marco de la presente investigación en lo que se refiere a la cuestión de la irrebasabilidad [*Unhintergebarkeit*] de unos *a priori* con respecto a otros. Las afirmaciones de Apel en torno a la misma pueden dar lugar a confusión ya que, en algunas ocasiones, el autor defiende la naturaleza irrebasable de la reflexión y en otras hace lo mismo con respecto al lenguaje. Sin embargo, afirmaciones como las siguientes: "en el lenguaje se oculta de nuevo el *a priori* corporal" (Apel, 1994c: 269; 2008a: 128), "si no existiese un *a priori* corporal no se podría adoptar perspectiva alguna ni hacer experimentos, ni siquiera reflexionar" (Apel, 1994c: 269) o "la reflexión siempre está en disposición de superar

las limitaciones del *a priori* corporal, aunque una superación completa no se realizará jamás" (Apel, 1994c: 270; 2005b: 98; 2008a: 128)<sup>15</sup>, podrían llevar a pensar que lo único realmente irrebasable es el *a priori* corporal.

Ante todo, cabe hacer una distinción importante en relación a esta cuestión. Apel distingue entre 'prioridad genética' y 'prioridad metodológica' y deja claro que lo que a él le interesa es lo 'metodológicamente irrebasable de la filosofía' (cfr. Apel, 1988f: 105; 1993i / 2017b: 338). Por ejemplo, en el escrito de 1988, atendiendo a dicha distinción, afirma que el cerebro posee prioridad genética con respecto a la mente y al lenguaje. La prioridad genética del cerebro (tanto desde el punto de vista filogenético como ontogenético) significa que sin un sustrato físico y neurológico no es posible que emerja la cognición ni es posible la competencia lingüística. En ese mismo escrito, Apel defiende la prioridad metodológica del lenguaje con respecto a la mente. Esto quiere decir que es la filosofía del lenguaje, y no la filosofía de la mente (frente a lo que propone la semántica intencional de Searle), el ámbito determinante para elaborar una teoría del significado, y en última instancia de la verdad y corrección, de nuestras acciones y sus resultados. Para Apel, el significado de nuestras acciones es convencional, público y compartido y no es algo que dependa solo ni exclusivamente de los estados mentales privados de un individuo.

Apel considera que, si queremos responder a la pregunta por las condiciones que hacen posible la validez del conocimiento, no podemos conformarnos con apuntar a condiciones empíricas (por ejemplo, el cerebro), sino que la validez de nuestros juicios depende de condiciones trascendentales (universales y necesarias). La conciencia, el lenguaje y el conocimiento tienen como condición de posibilidad (empírica) el cerebro pero la validez (necesaria y universal) de una teoría no puede depender a su vez de algo empírico o psicológico (contingente y particular). El origen del conocimiento es contingente pero no su validez.

Finalmente, en el escrito de 1993, Apel parece estar aplicando la misma distinción cuando habla de la relación existente entre el *a priori* de la reflexión y el *a priori* corporal:

---

<sup>15</sup> El significado de estas afirmaciones y sus implicaciones son analizadas en parte II: 3.1.

El *a priori* de la conciencia, propio de la reflexión sobre la validez, se ve confrontado en cierto modo con un *a priori pre-reflexivo* —y por lo tanto referido a la vida *práctica*— de la *constitución de sentido*. Este *a priori*, en tanto que 'pre-estructura' de la comprensión del mundo (Heidegger), precede necesariamente al de la reflexión sobre la validez, pero este último a su vez da la medida de la reconstrucción racional a la que posiblemente está sujeto el *a priori* pre-reflexivo. (Apel, 1993i / 2017b: 339).

En otras palabras, aun cuando para reflexionar acerca de la validez de algo (*a priori reflexivo*) sea necesario haberlo comprendido previamente como algo (*a priori pre-reflexivo*) y, en este sentido, el cuerpo posea prioridad genética con respecto a la reflexión, Apel considera que en el mismo hecho de tener que hacer uso de la reflexión para defender la irrebasabilidad del cuerpo y cuestionar la de la conciencia está ya implicada la irrebasabilidad de la reflexión, en el sentido metodológico de la palabra.

Ahora bien, en la medida en que todo ejercicio reflexivo se lleva a cabo en el medio del lenguaje y en que solo el lenguaje posibilita la validez intersubjetiva del pensamiento reflexivo en el marco del discurso argumentativo, el primado metodológico lo detenta sin lugar a dudas el *a priori* del lenguaje. A juicio de Apel, "este se distingue por el hecho de que va asociado tanto al *primado pre-reflexivo del a priori de la constitución de sentido* como al *primado reflexivo del a priori de la reflexión sobre la validez*" (Apel, 1993i / 2017b: 339).

\*

El análisis de la noción de '*a priori* del conocimiento' y su papel en el pensamiento de Apel ayuda a comprender por qué este autor concibe la filosofía como filosofía primera así como el criterio escogido a la hora de explicar cómo ha ido evolucionando la historia de esta disciplina. Concretamente, su visión de la historia de la filosofía como un proceso acumulativo y progresivo permite entender por qué la prioridad metodológica que la pragmática trascendental del lenguaje concede al *a priori* lingüístico es compatible con la importancia atribuida dentro de este programa al cuerpo y a la reflexión. El intento de integración entre el programa gnoseo-antropológico y el pragmático-trascendental realizado al final de esta parte de la investigación ayuda a entender qué relación guardan cuerpo y reflexión con el lenguaje a luz de la dialéctica entre comunidad real y comunidad ideal que tiene lugar en el seno del *a priori* de la comunidad de comunicación.



## CAPÍTULO II

### EL A *PRIORI* DE LA REFLEXIÓN Y EL A *PRIORI* DE LOS INTERESES COGNOSCITIVOS

Con un título muy similar al de este capítulo finaliza Apel la introducción escrita para *La transformación de la filosofía* (cfr. Apel, 1972e / TF I: 64-72). La relevancia de ese último epígrafe reside en que el autor se esfuerza aquí por mostrar la relación que la reflexión trascendental guarda con sus condiciones cuasi-trascendentales de posibilidad (el *a priori* de los intereses del conocimiento). En otras palabras: el vínculo que existe entre la filosofía, que siempre pretende la validez universal de sus enunciados, y aquello que, si bien la hace posible, también la ata a la validez particular de una perspectiva corporal concreta: los distintos compromisos que el ser humano adquiere con la praxis a nivel social e individual.

En el contexto de los objetivos que esta investigación se ha propuesto, el dedicar un espacio exclusivo a estos dos *a priori* del conocimiento está orientado, en un primer momento, a definir y caracterizar la naturaleza y función de ambos para, más tarde, explicar los distintos modos en que cuerpo y reflexión se relacionan entre sí dependiendo de si el ámbito en el que nos movemos es el científico o más bien el filosófico. Además, esta cuestión se inserta dentro de la conocida disputa entre Apel y Habermas acerca de la posibilidad o no de identificar conocimiento e interés, algo que inevitablemente afecta a la relación que la praxis filosófica debe guardar con el quehacer científico desde la perspectiva de ambos autores.

Una vez presentados los diferentes tipos de reflexión que aparecen en la obra filosófica de Apel, será posible entender en qué radica una de las principales diferencias que, a juicio de este autor, existen entre ciencia y filosofía: la reflexión teórica, que cumple una importante función para la elaboración de teorías dentro de las distintas disciplinas científicas, nunca podrá desempeñar la importante labor de la reflexión trascendental, a partir de la cual Apel ve posible llevar a cabo una fundamentación filosófica última.

## 2.1. El *a priori* de la reflexión y la defensa del espíritu ilustrado

Como ya hubo ocasión de ver en la primera parte de la presente investigación, la antropología del conocimiento constituye un programa que, además de la conciencia reflexiva del sujeto cognoscente, reconoce dos condiciones *a priori* del conocimiento tradicionalmente olvidadas en el ámbito gnoseológico: primero, el cuerpo y, más tarde, el lenguaje del estar-en-el-mundo (cfr. parte I: 2.1.). En este sentido, la gnoseo-antropología se caracteriza por el valor o peso que ella otorga al cuerpo y al lenguaje como *a priori* del conocimiento. Sin embargo, ello no está reñido con el reconocimiento dentro de este programa del importante papel que la reflexión juega para el conocimiento, llegando incluso a adquirir un protagonismo cada vez mayor conforme va evolucionando el pensamiento del autor, como se verá a lo largo de este apartado.

### 2.1.1. Definición y caracterización del *a priori* de la reflexión en el marco gnoseo-antropológico

Si bien es cierto que tanto la concepción de la reflexión como su función en el ámbito gnoseológico varían a lo largo de la obra apelianiana, se podría decir que la siguiente cita recoge de manera sucinta el importante papel que la reflexión desempeña, convirtiéndola en un elemento fundamental en el marco gnoseo-antropológico:

[...] la *reflexión crítica* propia de una 'conciencia en general' universalmente válida que ante toda interpretación material de la situación, por sugestiva que fuere, pudiera imponer un posible distanciamiento y la posibilidad de interpretaciones de diverso tipo. [...] Una tal mediación [de la interpretación por parte de la reflexión] acontece a mi juicio en todo momento y en la medida en que no se proceda a absolutizar el inevitable carácter dogmático de la interpretación del mundo que deba considerarse actualmente válida, sino que de un modo reflexivo sea referido a su lugar histórico o, más precisamente, al lugar que ocupa el intérprete. (Apel, 1962c / TF II: 11-2, 18).

En definitiva, el *a priori* de la reflexión cumple en la antropología del conocimiento la importante labor de 'desdogmatizar' o 'relativizar' una determinada imagen del mundo al referirla a la perspectiva corporal desde la que ella brota y, de este modo, hacer conscientes los presupuestos o condiciones materiales que la hacen posible. Su 'carencia de creatividad' y 'privación de contenido' (cfr. Apel, 1958a: 74), explican el hecho de

que Apel defiende su naturaleza complementaria<sup>16</sup> con respecto al *a priori* corporal, en la medida en que ambas son condiciones de posibilidad no eliminables para el surgimiento de la significatividad.

El *a priori* de la reflexión guarda una relación de dependencia con respecto al *a priori* del lenguaje principalmente en tres sentidos, todos ellos relacionados entre sí. En primer lugar, de acuerdo con Apel, el lenguaje constituye aquel medio único a través del cual se lleva a cabo todo ejercicio reflexivo, de manera que no es posible reflexionar desde un lugar situado fuera de los vínculos lingüísticos (cfr. Apel, 1970e / TF II: 301)<sup>17</sup>. En segundo lugar, el lenguaje es aquel medio insustituible donde se integran el pensamiento excéntrico<sup>18</sup> y la perspectiva corporal céntrica (cfr. Apel, 1959a / TF I: 126). Por último, la reflexión es posible en virtud de la naturaleza autorreferencial que el lenguaje posee consigo mismo, es decir, la posibilidad de usar un lenguaje (metalenguaje) para reflexionar acerca del mismo (lenguaje objeto) (cfr. Apel, 1970a / TF II: 173).<sup>19</sup>

Sin embargo, cabe decir que esta relación de dependencia entre reflexión y lenguaje posee un alcance recíproco o bidireccional en la medida en que, de acuerdo con Apel, el lenguaje permanece abierto a la reflexión. El propio lenguaje, que introduce la perspectiva corporal y finita en la reflexión (cfr. parte II: 3.1.2.), permanece siempre abierto a esta, hecho que permite ir renovando la perspectiva desde la cual llevar a cabo

---

<sup>16</sup> La relación de complementariedad entre 'cuerpo' y 'reflexión' apunta a la imposibilidad de sustituir o de reducir un *a priori* a otro y es analizada, junto con la relación de 'polaridad', en parte II: 3.1.1. El carácter complementario de la relación existente entre el cuerpo y la reflexión recuerda a aquella 'dependencia recíproca' defendida por Apel entre el ámbito de la constitución del sentido y el de la justificación de la validez (cfr. Apel, 1989b / 2017b: 23): la comprensión del sentido requiere la previa evaluación de las pretensiones de validez de aquello cuyo sentido es comprendido.

<sup>17</sup> En este hecho se basa la famosa tesis apeliiana de la 'irrebasabilidad del lenguaje' (cfr. parte II: 3.2.1.). Como se verá más adelante, dicha tesis, en base a la cual toda crítica o corrección se lleva a cabo en el *medium* del lenguaje, no es incompatible con que uno de los polos en base a los cuales se lleva a cabo dicha corrección disfrute de una naturaleza no lingüística. En este sentido, Apel defiende que la reflexión permite llevar a cabo una comparación correctiva entre la cosa (fisiognomía) y la visión de la cosa (tecnognomía) (cfr. parte III: 1.2.).

<sup>18</sup> El calificativo de 'excéntrico' para el *a priori* de la reflexión, a diferencia de la naturaleza 'céntrica' del cuerpo, constituye una de las influencias de la antropología filosófica (H. Plessner) en la concepción gnoseológica de Apel.

<sup>19</sup> Esta afirmación se inspira en la concepción neohegeliana de la 'auto-gradación' reflexiva del espíritu, a partir de la cual Th. Litt distingue diferentes niveles de pretensión de generalidad del conocimiento científico (cfr. Litt, 1948: cap. 14). De acuerdo con Apel, este planteamiento constituye una alternativa satisfactoria a la jerarquía de los lenguajes de Russell, Tarski y Carnap y hace posible una fundamentación filosófica última a partir de la reflexión en torno a los presupuestos pragmático-transcendentales del discurso (cfr. Apel, 2001e / 2017b: 40-1).

nuevas reflexiones<sup>20</sup>. No obstante, de acuerdo con Apel, se pueden renovar las perspectivas desde las cuales reflexionar pero no es posible prescindir de ellas pues, como ya se ha mencionado, toda reflexión se realiza por medio del lenguaje humano y este introduce siempre una perspectiva dentro del conocimiento (cfr. Apel, 1994c: 270).<sup>21</sup>

El 'distanciamiento' operado por la actividad reflexiva del sujeto cognoscente hace posible el progreso del conocimiento en varios sentidos. En primer lugar, y en lo que se refiere al ámbito pre-científico, permite comprender y comparar formas de vida distintas a la nuestra por medio del aprendizaje de una lengua extranjera a la que va asociada un determinado modo de ver el mundo, distinto al nuestro<sup>22</sup> (cfr. Apel, 1970e / TF II: 309).

En segundo lugar, dentro del ámbito científico, el *a priori* de la reflexión hace posible la elaboración de construcciones teóricas<sup>23</sup> tanto en las disciplinas naturales (teoría de la relatividad y mecánica cuántica) como en las humanas (historicismo y ciencias comparadas), en las que ya se ha producido una toma de conciencia acerca del hecho de que ninguna imagen del mundo, ya sea filosófica, científica, religiosa o artística, es independiente de la perspectiva del sujeto que comprende, observa, conoce y actúa (cfr. Apel, 1958a; 1962a; 1963b; 2005b; 2008a).

En tercer lugar, en la medida en que nuestra comprensión cotidiana de las cosas se halla mediada por la lengua materna propia de nuestra comunidad y por la cosmovisión a ella asociada, el *a priori* de la reflexión permite, en el ámbito de la crítica de las ideologías, llevar a cabo toda una labor crítica que disminuya progresivamente la dogmatización y la ideologización de aquellas cosmovisiones que acaban produciendo la alienación de sus hablantes. El método utilizado en este caso es el de la cuasi-objetivación, que permite comprender el comportamiento de los individuos como producto de causas externas, y no de motivaciones internas, con vistas en última

---

<sup>20</sup> En este sentido afirma Apel lo siguiente: "De ahí que me mantenga también en la tesis expuesta en 1963 [cfr. Apel, 1963c] sobre el 'carácter irrebasable del lenguaje ordinario'. Sin embargo, igual que entonces, no veo en ello oposición alguna a la posibilidad de *reconstruir* el lenguaje, sino su *condición de posibilidad*." (Apel, 1972e / TF I: 36).

<sup>21</sup> La conexión entre la naturaleza abierta del lenguaje y el círculo hermenéutico entre estructura y contenido del mismo es analizada en parte II: 3.1.4.

<sup>22</sup> En relación a esto, véase el espacio dedicado a la 'reflexión efectiva' en el siguiente apartado.

<sup>23</sup> A juicio de Apel, dicha elaboración es posible en virtud de lo que él denomina el 'triunfo' del *a priori* de la reflexión sobre el *a priori* corporal. El dominio de un *a priori* sobre otro marca la diferencia entre el ámbito pre-científico y el científico y, dentro de este, entre las distintas disciplinas (cfr. parte I: 2.2.2.; 2.2.3.; parte II: 3.1.1.).

instancia a la superación de aquellos momentos irracionales que impiden el progreso y la emancipación de la sociedad (cfr. parte I: 2.2.4.).

En definitiva, el *a priori* de la reflexión cumple en la gnoseo-antropología el ineludible papel de salvaguardar el espíritu ilustrado propio de la teoría kantiana del conocimiento. Sin embargo, con el paso del tiempo, Apel se percatará de que solo una reflexión acerca de los presupuestos necesarios del discurso argumentativo (incluido el de toda crítica desenmascaradora) permitirá realmente hacer justicia a dicho espíritu. Con ello no solo entra en escena otro modo de concebir la reflexión, distinta a la del programa gnoseo-antropológico, sino que el papel concedido al *a priori* de la reflexión tendrá un mayor peso en el programa pragmático-trascendental, a partir del cual Apel quiere dar respuesta a lo que él ha denominado el 'déficit de reflexión' que acusa la mayor parte de los planteamientos filosóficos coetáneos al suyo.

#### 2.1.2. Clasificación de los tipos de reflexión a la luz de la pragmática trascendental del lenguaje

Como ya vimos en otra ocasión, Apel denuncia a principios de la década de los 60 la impotencia de la investigación teórica para orientar al ser humano en el presente. Ello es debido al distanciamiento reflexivo operado en el seno de la ciencia teórica, que es lo que, en última instancia, dota de validez universal a las teorías científicas, a costa eso sí de la pérdida de vigencia de las cosmovisiones en ellas analizadas. En su lugar, Apel propone una hermenéutica de la situación histórica concreta capaz de ofrecer aquellos criterios para el pensar y el obrar que el ser humano demanda en la actualidad<sup>24</sup> (cfr. parte I: 2.2.2.).

Sin embargo, la necesidad de distanciarse tanto del planteamiento hermenéutico gadameriano como del neopositivismo en lo que se refiere al pésimo trato que la reflexión recibe en ambos enfoques, obliga a Apel a reivindicar cada vez más la importancia que este *a priori* posee para todo planteamiento filosófico o científico que reclame para sí sentido y validez. Es reflexionando acerca de las condiciones que hacen posible todo discurso válido el modo que Apel tiene de mostrar de manera legítima la

---

<sup>24</sup> Siurana (cfr. 1999) distingue tres periodos dentro de la evolución de la concepción apeliiana de la reflexión. De acuerdo con este autor, el primer periodo (1950-1960) se caracteriza por un rechazo de la reflexión a favor de la historicidad.

inconsistencia pragmática en la que incurren tanto la hermenéutica filosófica como la lógica de la ciencia. En este sentido, toda crítica de las ideologías con sentido es en última instancia deudora de una reflexión pragmático-trascendental en torno a los presupuestos que hacen posible toda crítica que se precie como válida.

La función pragmático-trascendental del *a priori* de la reflexión empieza a desplazar a la del distanciamiento teórico a partir de la década de los 70, siendo aquella en virtud de la cual Apel cree posible lograr una fundamentación filosófica última. En este proceso es fundamental la relación que este *a priori* guarda con el *a priori* lingüístico, pues la reflexión trascendental se lleva a cabo en el ámbito de la dimensión pragmática del lenguaje, a fin de explicitar aquellos presupuestos y pretensiones que están a la base de toda acción lingüística con sentido.

La distinción entre estos dos tipos de reflexión<sup>25</sup> y sus respectivas funciones es puesta de manifiesto por Apel en su escrito del año 2008, fundamental a la hora de entender la concepción apeliana del *a priori* reflexivo. En él distingue, desde una perspectiva gnoseo-antropológica, entre 'reflexión efectiva' y 'reflexión teórica':

- 1) Reflexión efectiva [*Handlungsbewußtsein*]: "Cuando un artesano utiliza con éxito un martillo o cualquier otra herramienta para realizar un trabajo, presupone ya una cierta *reflexión* circundante, la cual no constituye aún *apercepción* alguna que, en sentido filosófico, distinga entre *conciencia del objeto* y *autoconciencia*. [...] De acuerdo con Heidegger, la *reflexión efectiva*, en tanto que *Zu-sein-Verstehen* circundante, pertenece a la 'comprensión pre-ontológica del ser' del humano estar-en-el-mundo." (Apel, 2008a: 107-8). Esta noción de reflexión, relativa al seguimiento ciego de reglas en el mundo de la vida, ya sea a través del uso de una herramienta o de un sistema lingüístico [*Zuhandenheit*], es mencionada por el autor con anterioridad<sup>26</sup> a este escrito,

---

<sup>25</sup> A favor del tratamiento diferenciado de la reflexión en el programa gnoseo-antropológico y en el pragmático-trascendental se muestra también Centeno (cfr. 2012: 34). De acuerdo con este autor, la reflexión es en el primer programa un *factum* antropológico que en nada obliga, vincula o fundamenta normativamente y que, frente a la reflexión pragmático-trascendental, no es un recurso a partir del cual justificar la validez de los discursos.

<sup>26</sup> Siguiendo a J. Lohmann, Apel afirma que "[...] junto con el aprendizaje comunicativo del lenguaje, el ser humano adquiere una conciencia –como siempre, no explícita– de lo que significa regirse por una regla; es decir, el ser humano no solo se ejercita fácticamente en una determinada forma de vida, sino que logra una *efectiva* relación reflexiva con respecto a la forma de vida en cuanto tal. Por ejemplo, aprendiendo un lenguaje, aprende también a comprender el uso del lenguaje en general, lo cual le capacita

residiendo la novedad en este caso en que, de acuerdo con Apel, este tipo de reflexión exterioriza o pone de manifiesto [*zum Ausdruck bringt*] la perspectiva céntrica del *a priori* corporal.<sup>27</sup>

- 2) Reflexión teórica [*Reflexionsbewußtsein*]: "De acuerdo con Heidegger, una tal *Reflexionsbewußtsein* tiene lugar cuando, trabajando, un instrumento –por ejemplo, un martillo– por cualquier motivo *falla* y debe ser reparado o reemplazado. El 'útil' [*Werk-Zeug*] se vuelve llamativo como cosa presente [*vorhandenes Ding*] con propiedades específicas, de manera que puede volverse objeto [*Gegenstand*] de una investigación técnica o incluso científico-técnica." (Apel, 2008a: 107-8). Se trata ni más ni menos que de la concepción gnoseo-antropológica por antonomasia de la reflexión (*a priori* reflexivo excéntrico), consistente en el distanciamiento teórico objetivo que tiene lugar en el ámbito científico [*Vor-handenheit*] y, en virtud de la cual, a diferencia de la reflexión efectiva, tiene lugar una diferenciación entre el objeto y la auto-conciencia.

Finalmente, la importancia del escrito de 2008 se debe asimismo a los diferentes tipos de reflexión que Apel distingue en el marco de la teoría de los actos de habla y en conexión con el *a priori* pragmático-trascendental del discurso:

- 1) Reflexión efectiva: Apel identifica aquí la reflexión efectiva con la dimensión performativa de todo acto de habla (cfr. Apel, 2008a: 108), precisamente uno de los ámbitos en los que Apel conecta el *a priori* del cuerpo con el *a priori* del lenguaje (cfr. parte III: 2.2.2.). En este sentido, y al igual que ocurre en el planteamiento gnoseo-antropológico, la reflexión efectiva exterioriza el *a priori* corporal.
- 2) Reflexión teórica: "[...] la posibilidad de convertir en *proposición* el sentido expresado *performativamente*; por ejemplo, en la proposición 'lo que he dicho ha sido una afirmación (con pretensión de verdad)' o bien 'con esto afirmo que...!', de cara a expresar la *doble estructura* del nuevo acto de habla. A través

---

por principio para aprender lenguajes extranjeros, para traducir de un lenguaje a otro; es decir, para comprender formas de vida ajenas." (Apel, 1970e / TF II: 309).

<sup>27</sup> Esta conexión que Apel establece entre cuerpo y reflexión podría ser desarrollada en la línea fenomenológica de la reflexividad y autorreferencialidad del cuerpo, relevante en virtud del vínculo especial que de acuerdo con Apel existe entre el cuerpo y el lenguaje.

de la *conversión proposicional* (¡que debe ser siempre posible en una discusión!), la *Reflexionsbewußtsein* ha realizado, por así decir, un salto: desde un punto de vista *céntrico* de una *Handlungsbewußtseins* perspectivista a un *distanciamiento excéntrico* de una posición que adjudica a la pretensión de verdad de una afirmación un *ámbito de referencia objetivo* [*objektiven Referenz-Bereich*]." (Apel, 2008a: 109). De manera similar a lo que ocurre en la antropología del conocimiento, la reflexión teórica se identifica aquí con el acto de convertir en contenido proposicional la fuerza ilocucionaria de un acto de habla, que no es otra cosa que objetivar de manera excéntrica las pretensiones de validez pertenecientes a la dimensión performativa céntrica de un acto de habla cualquiera.<sup>28</sup>

- 3) Reflexión pragmático-trascendental o estricta<sup>29</sup>: como ya se ha adelantado, este tipo de reflexión se encarga de tematizar la doble estructura performativo-proposicional del acto de habla y de reflexionar en torno a sus condiciones de validez (cfr. Apel, 2008a: 108). En este sentido, constituye la concepción pragmático-trascendental por antonomasia de la reflexión y es la que permite una fundamentación filosófica última.

---

<sup>28</sup> Más adelante se verá el interés de esta noción de cara a justificar cómo es posible la formación discursiva de acuerdos lingüísticos entre hablantes (cfr. parte III: 3.1.2.).

<sup>29</sup> El concepto de 'reflexión estricta' está inspirado en los planteamientos de W. Kuhlmann, uno de los principales discípulos de Apel (cfr. Kuhlmann, 1985: 24; Apel, 2001e / 2017b: 41-2).

El siguiente cuadro muestra de manera esquemática los distintos modos de entender el *a priori* de la reflexión, ordenados según el programa filosófico al que pertenecen.

### Tipología del *a priori* de la reflexión

<b>ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO</b>	Reflexión efectiva (céntrica) <i>Zu-handenheit</i>	<i>Zu-sein-verstehen</i> Seguimiento ciego de reglas (Wittgenstein) o hábitos (Mead)	<b>ÁMBITO PRE-CIENTÍFICO</b>
	Reflexión teórica (excéntrica) <i>Vor-handenheit</i>	Distanciamiento objetivo	<b>ÁMBITO CIENTÍFICO</b> [corrección de la perspectiva corporal / elaboración de teorías científicas / crítica de ideologías]
<b>PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE</b>	Comunidad ideal de comunicación (cfr. parte II: 3.2.2.)		<b>ÁMBITO FILOSÓFICO</b> [fundamentación filosófica última]
	Reflexión efectiva (céntrica)	Dimensión performativa del acto de habla (corporalidad performativa)	
	Reflexión teórica (excéntrica)	Objetivación proposicional de la fuerza ilocucionaria	
	Reflexión estricta (excéntrica)	Tematización de los presupuestos pragmático-trascendentales del discurso	

## 2.2. El *a priori* de los intereses del conocimiento: cuerpo, reflexión y emancipación

Al presentar el proyecto apeliano de una teoría de la ciencia en clave gnoseo-antropológica (cfr. parte I: 2.2.4.), se introdujo la noción de 'interés del conocimiento' y su importante función en este nuevo marco gnoseológico: la de justificar, en base a la diferencia de objeto y método, la existencia de diferentes tipos de disciplinas científicas. Sin embargo, en el contexto de la presente investigación, los intereses del conocimiento poseen especial relevancia en la medida en que dan a conocer la diferente relación que, a juicio de Apel, existe entre el *a priori* del cuerpo y el *a priori* de la reflexión en el ámbito científico y en el ámbito filosófico.

Una vez presentadas las diferentes influencias filosóficas que este ingrediente gnoseo-antropológico recibe y su implicación tanto en el ámbito de la constitución del sentido como en el de la justificación de la validez, se mostrará, en conexión con el epígrafe anterior, cómo la reflexión trascendental demanda un tipo de relación con los intereses del conocimiento diferente a la reflexión teórica propia del ámbito científico.

### 2.2.1. Génesis y caracterización de los intereses del conocimiento desde la perspectiva gnoseo-antropológica

Apel menciona en varias ocasiones que su concepción de los intereses del conocimiento está claramente influenciada en un primer momento por los planteamientos de Heidegger y de Rothacker (cfr. Apel, 1978a; 1994g; 1999i). De acuerdo con el autor, la prioridad que la analítica existencial otorga a la significatividad con respecto a la objetividad en el encuentro que tiene lugar entre el *Dasein* y el mundo que este habita confirma el punto de vista de Rothacker, según el cual, el 'principio de conciencia', que K. Reinhold propone a Kant, debe ser completado con el 'principio de significatividad' [*Satz der Bedeutsamkeit*].<sup>30</sup>

Desde la perspectiva de Heidegger, la comprensión de algo en tanto que 'algo' precede ya siempre a toda relación entre un sujeto y un objeto de conocimiento. Esto tiene lugar a través de la estructura de la *Sorge* del *Dasein* que, como proyecto referido al futuro, retorna a la situación del presente anticipando una comprensión pre-científica

---

<sup>30</sup> Por este motivo, Apel afirma que "es posible encontrar en *Ser y Tiempo* conocimientos realmente brillantes en el campo de la teoría antropológica del conocimiento" (Apel, 1994g: 194). Las razones que justifican esta y otras afirmaciones en la misma línea fueron presentadas en parte I: 1.2.2.

del mundo<sup>31</sup>. Así, el planteamiento de la filosofía trascendental clásica resulta insuficiente a la hora de resolver el problema de la constitución del sentido, ya que el encuentro primigenio del *Dasein* con el mundo no se produce en el modo de la objetividad sino en el de la significatividad, con respecto al cual la objetividad posee siempre un carácter derivado.

En esa misma línea, Rothacker considera que una conciencia pura no puede ganar del mundo en general significación alguna, ya que a esta conciencia 'carente de sangre' le faltan las 'referencias vitales' (Dilthey) con 'el mundo circundante y el mundo compartido' (Uexküll y Heidegger). Es en esta confluencia entre los enfoques de Heidegger y de Rothacker donde nace la noción apeliana de interés del conocimiento:

En este punto se produjo el encuentro entre lo que comprendíamos [se refiere a Habermas y a él] de Heidegger y lo que podíamos aprehender de Rothacker. Ambos aspectos convergieron en el aspecto del interés del conocimiento constitutivo del significado. Este concepto debe entenderse de manera 'cuasi-trascendental' y así lo usamos ambos, ya que no se trata de intereses psicológicos o intereses sociológico-empíricos. [...] Y entonces, Habermas y yo estuvimos de acuerdo en que los cuestionamientos científicos presuponían intereses constitutivos del sentido del conocimiento, lo que significa algo así como la condición de la posibilidad de los cuestionamientos mismos. (Apel, 1994g: 195).<sup>32</sup>

La naturaleza cuasi-trascendental de los intereses el conocimiento, que ha sido objeto de crítica en varias ocasiones<sup>33</sup>, marca la diferencia entre este tipo de intereses y aquellos que son objeto de estudio por parte de disciplinas empíricas como la sociología

---

<sup>31</sup> Hablando Apel de los méritos de la fenomenología hermenéutica, afirma que el descubrimiento de la estructura del estar-en-el-mundo "como estructura del 'pre-ser-se' del estar-ahí, en el modo de la 'cura' referida al futuro, implica poner en cuestión la idea, todavía firme en Husserl, del conocimiento *desinteresado* de algo *en tanto que algo*." (Apel, 1972e / TF I: 23).

<sup>32</sup> En relación con esta cuestión, el autor afirma en su obra principal lo siguiente: "[...] fue Heidegger quien posibilitó en lo esencial considerar las estructuras humanas fundamentales (como, por ejemplo, corporalidad, trabajo, lenguaje) en su función cuasi-trascendental, siendo este un modo de ver que ha influido, no solo en la antropología filosófica, sino incluso en el neo-marxismo [...]" (Apel, 1972e / TF I: 36).

<sup>33</sup> Apel reconoce que, aunque el discurso en torno a los intereses cuasi-trascendentales del conocimiento carezca de misterio, sí abre un amplio campo de problemas todavía no aclarados (cfr. Apel, 1972e / TF I: 67). Esta doctrina ha seguido generando debate hasta principios del s. XX (cfr. Dallmayr, 1972; 1974, Müller, 2000). Habermas intenta hacer frente a las diferentes críticas que recibió su teoría de los intereses del conocimiento (cfr. Habermas, 1965/ 1997: 159-81) en la introducción a la edición de 1971 de *Teoría y praxis* (cfr. Habermas, 1963 / 1987: 13-48) y en el epílogo de 1973 a *Conocimiento e interés* (cfr. Habermas, 1968 / 1982d: 297-37). Una de estas críticas es la que Apel dirige a la identificación habermasiana entre conocimiento e interés, que será objeto de estudio en el siguiente epígrafe.

o la psicología. Son denominados 'cuasi-trascendentales' porque dependen de la existencia fáctica del género humano pero a su vez poseen un valor trascendental como condiciones de posibilidad de toda comprensión (cfr. Apel, 1972e / TF I: 67-8). Por este motivo, Apel confiere un valor gnoseológico a los intereses 'internos' del conocimiento, frente a los intereses 'externos', tratables empíricamente. Así, mientras estos últimos pertenecen solo al contexto de descubrimiento, los primeros están implicados también en el contexto de justificación de los resultados científicos<sup>34</sup>, pues suministran principios regulativos en base a los cuales evaluar la validez de una teoría científica:

De acuerdo con los tres intereses del conocimiento mencionados [...] podemos establecer *principios regulativos* para el posible progreso del conocimiento, que hemos de postular en la práctica. Lo dicho es válido, tanto para el progreso científico-tecnológico, como para el progreso en el acuerdo interpersonal – incluyendo hermenéuticamente la tradición– acerca del sentido de la vida [...] y es válido, sobre todo, para el progreso emancipatorio exigido por el tercer interés del conocimiento, que aspira a transformar la cuasi-naturaleza de la sociedad como comunidad real de comunicación y posibilita con ello *in the long run* el progreso práctico en el acuerdo intersubjetivo acerca del sentido. (Apel, 1972e / TF I: 67-8).

En definitiva, los intereses cognoscitivos posibilitan la constitución significativa de los distintos objetos de conocimiento, así como también el planteamiento de los diversos interrogantes a los que se pretende dar respuesta, en función de cuáles sean los objetivos de la investigación. En la medida en que el método debe adecuarse al objeto, los métodos utilizados para responder a las diversas cuestiones han de ser diferentes. Motivadas por diferentes objetivos, las ciencias empíricas y las ciencias hermenéuticas pretenden responder a distintas cuestiones y la validez de sus resultados es contrastada de modos diferentes (cfr. Apel, 1972e / TF I: 28-30). En efecto, la validez de las hipótesis interpretativas depende de su contribución a la formación y a la mejora de los acuerdos intersubjetivos en la comunidad de comunicación, mientras que la validez de las hipótesis explicativas se mide por su capacidad para realizar pronósticos (cfr. Apel, 1977a: 426-29).

---

<sup>34</sup> Apel deja claro que esta distinción entre intereses externos, objeto de estudio de las ciencias empíricas, e intereses internos, tematizados por la reflexión filosófica, en absoluto constituye un intento de proteger dogmáticamente a la filosofía frente a la sociología y psicología empíricas, que tratan de los intereses como motivos (cfr. Apel, 1972e / TF I: 67).

En definitiva, los intereses del conocimiento constituyen para Apel el referente a la luz del cual han de ser valoradas todas y cada una de las formas de vida e imágenes del mundo, en la medida en que estos intereses se identifican necesaria y universalmente con los propósitos comunes de la humanidad. En este sentido, cumplen un papel metodológicamente relevante en la reconstrucción del proceso social de interacción y comunicación humanas, reconstrucción que posee un alcance a su vez empírico y normativo (cfr. Apel, 1972e / TF I: 62).<sup>35</sup>

Hasta aquí, los planteamientos de Apel y de Habermas en torno a los intereses del conocimiento coinciden. Sin embargo, a pesar de compartir el mismo punto de partida, el desarrollo por separado de ambas concepciones bajo distintas influencias<sup>36</sup> marca una diferencia fundamental en el modo de concebir el tercer interés del conocimiento y, con él, la relación que debe existir entre la filosofía y el resto de disciplinas científicas.

### 2.2.2. Compromiso práctico-material y reflexión en torno a la validez en el ámbito filosófico

Para Apel, los intereses del conocimiento constituyen "las referencias fundamentales del conocimiento humano a la praxis" o, dicho de otra manera, "los modos significativamente distintos del compromiso práctico-vital" (cfr. Apel, 1972e / TF I: 68), de ahí el vínculo existente entre estos y el *a priori* corporal:

Considerando el compromiso corporal del ser humano como condición necesaria de todo conocimiento, una antropología del conocimiento puede y debe –a mi juicio– elevar todavía otra condición del conocimiento al rango de *a priori*: al tipo de compromiso corporal de nuestro conocimiento corresponde un determinado *interés cognoscitivo*. Así, por ejemplo, un interés técnico del conocimiento corresponde *a priori* al compromiso experimental de la física moderna. [...] la ciencia natural exacta en su conjunto se diferencia, ante todo, de ese otro tipo de interés práctico y del compromiso con el mundo, que está situado a la base de las denominadas 'ciencias del espíritu'. (Apel, 1968c / TF II: 95).

---

<sup>35</sup> Como se verá en el siguiente epígrafe, esta labor corresponde a las ciencias sociales críticas, que combinan el método hermenéutico de la comprensión de los motivos internos que guían ese proceso histórico con el método de la cuasi-explicación, que permite reconocer aquellos factores que actúan como causas externas al mismo.

<sup>36</sup> En el caso de Habermas la Escuela de Frankfurt y, en el de Apel, la transformación del enfoque kantiano a través del pragmatismo de Peirce.

Apel y Habermas coinciden en el modo de concebir estos dos intereses del conocimiento (técnico y práctico). La diferencia entre ambos autores se da en lo que se refiere al tercer interés cognoscitivo, el interés por la emancipación. Este constituye para Habermas una síntesis<sup>37</sup> de los dos primeros y, a su vez, se identifica con el interés propio de la reflexión filosófica, de ahí la relación de continuidad que Habermas establece entre el enfoque filosófico y el científico (cfr. Apel, 1994g: 200). En cambio, Apel sitúa el tercer interés a la base de lo que él denomina 'ciencias sociales críticas', en donde el método no es la reflexión filosófica sino la mediación de la comprensión por la cuasi-explicación en aras de hacer transparente aquello que, por su desconocimiento, actúa como causa externa y no como motivo interno de los comportamientos individuales (psicoanálisis) y sociales (crítica de las ideologías) (cfr. parte I: 2.2.4.).

Desde la óptica de Apel, afirmar, tal y como hace Habermas, que el interés emancipatorio está a la base del conocimiento filosófico, significa que conocimiento e interés, es decir, reflexión y compromiso práctico, se identifican en el grado más alto de la reflexión. Y esto supondría que el filósofo tiene que abandonar la posición excéntrica que caracteriza a su actividad, es decir, la de la comunidad ilimitada de comunicación, para tomar partido por una determinada comunidad real, aquella de la que inevitablemente parte:

La reflexión teórica y el compromiso práctico-material no son, a pesar de la identificación de la razón con el interés de la razón, idénticos, sino que se separan en el grado más alto de la reflexión filosófica como momentos polarmente opuestos dentro del interés cognoscitivo emancipatorio. (Apel, 1970b / TF II: 143-4).

Atendiendo a la distinción realizada anteriormente, Apel considera que el tipo de reflexión que tiene lugar en el ámbito científico es de alcance exclusivamente teórico, consistente en un distanciamiento con respecto a las perspectivas corporales a partir de las cuales surge un determinado modo de comprender el mundo natural y humano con el objetivo de elaborar teorías científicas. Sin embargo, el tipo de reflexión que tiene lugar en el ámbito filosófico es de naturaleza trascendental y es aquella que está a la base de la fundamentación de teorías filosóficas, como por ejemplo la teoría de los

---

<sup>37</sup> Para Habermas, la emancipación total de la sociedad requiere una previa liberación del ser humano con respecto a las ataduras que la naturaleza le impone, lo cual es posible a través de su dominio.

intereses cognoscitivos. Ello establece una diferencia radical entre el modo de operar en el ámbito científico y aquel que tiene lugar en el ámbito filosófico:

Me parece que la situación de la filosofía trascendental en la era de la ciencia está marcada por el hecho de que la filosofía no puede reclamar en modo alguno un *objeto* como su objeto (ni la conciencia, ni el lenguaje, ni la sociedad *qua* comunidad de comunicación). Pero, en cambio, puede y debe investigar *virtualmente todos* los objetos del conocimiento, tanto pre-científico como científico, en virtud de su valor trascendental como condiciones de posibilidad y validez del conocimiento; por ejemplo, el lenguaje o el cuerpo *qua 'a priori corporal'* [...] Lo que, en este sentido, tiene 'valor trascendental' puede ser distanciado y, tal vez, relativizado, por la filosofía como administradora de la *reflexión trascendental sobre la validez*. De aquí surge la posición peculiar del *discurso teórico* de la reflexión filosófica sobre la validez [...]. (Apel, 1972e / TF I: 68).

Ahora bien, ¿qué relación guarda la filosofía con los intereses del conocimiento, es decir, con el compromiso práctico-material? En términos de la presente investigación, ¿cómo se relaciona la reflexión trascendental con el *a priori* corporal?

De acuerdo con la teoría de los intereses cognoscitivos, "todo conocimiento surge del interés cognoscitivo práctico, en cuanto a la constitución de su sentido y, en cuanto a su posible aplicación, desemboca en una mediación de la praxis vital." (Apel, 1972e / TF I: 70). En este sentido, Apel considera que el conocimiento filosófico no solo no es independiente de los intereses del conocimiento, sino que tiene que estar mediado por los tres, si bien este "se organiza de un modo *diferente*, por principio, a los modos en que se organiza la comprensión del mundo corporalmente comprometida." (Apel, 1972e / TF I: 70-1). A juicio del autor, la filosofía encuentra en la autorreflexión el juego lingüístico propio, que no es otro que el de los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación (cfr. Apel, 1972e / TF I: 71).

En el discurso argumentativo, entablado con vistas a la resolución de pretensiones de validez, la persona que argumenta presupone una comunidad real de comunicación aún no emancipada, aquella de la que parte, y anticipa contra-fácticamente una comunidad ideal que sí lo está, aquella a la que tiende. Así, desde la perspectiva de la reflexión trascendental, la identificación entre conocimiento e interés supondría la identificación entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación como algo

constitutivo del juego argumentativo. O, lo que es lo mismo: equiparar las condiciones cuasi-trascendentales de la constitución del sentido a las condiciones trascendentales de la justificación de la validez (el error cometido primero por Kant, a favor del segundo ámbito y, más tarde, por Heidegger, a favor del primero; cfr. Apel, 1989b). Sin embargo, dicha identificación o, en otros términos, la superación reflexiva del *a priori* corporal, se erige para la reflexión trascendental como principio regulativo de la argumentación y nunca tiene un correlato real o fáctico. Dicho de otro modo: la verdadera emancipación de la sociedad solo es posible si la concebimos como algo aún por lograr y nunca como algo ya alcanzado.<sup>38</sup>

El siguiente cuadro recoge la división apeliana de los intereses del conocimiento, así como su relación con las distintas disciplinas y el tipo de reflexión que corresponde a cada una de ellas.

#### Clasificación de los intereses del conocimiento

<b>TIPOS INTERESES</b>	Interés técnico	Interés práctico	Interés emancipatorio	Interés reflexivo
<b>TIPOS DISCIPLINAS</b>	Ciencias naturales y sociales empíricas  (Física / Sociología)	Ciencias humanas hermenéuticas  (Historia / Filología)	Ciencias sociales críticas  (Psicoanálisis / Crítica de las ideologías)	Filosofía  (Pragmática trascendental del lenguaje)
<b>TIPOS REFLEXIÓN</b>	Reflexión teórica			Reflexión estricta

<sup>38</sup> En ese sentido, la crítica ideológica es siempre deficitaria y parasitaria en última instancia de una reflexión trascendental en torno a los presupuestos del discurso argumentativo, ya que este constituye el medio en el que las ciencias sociales críticas llevan a cabo su labor desenmascaradora (cfr. Apel, 1997e / 2017b: 92-3).

### CAPÍTULO III

## INTEGRACIÓN DIALÉCTICA DEL CUERPO Y DE LA REFLEXIÓN EN LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN

Siguiendo las líneas trazadas por Apel en su epílogo de 2005, la reconstrucción que este último capítulo ofrece se centra principalmente en los *a priori* del cuerpo, la reflexión, el lenguaje y la comunidad de comunicación, aquellos a los que el autor hace referencia cuando señala el vínculo que a su juicio existe entre el programa gnoseo-antropológico y el pragmático-trascendental.

El objetivo aquí es mostrar cómo los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y de la reflexión son integrados en el *a priori* pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación, abriendo así una posible vía de integración entre la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje. Si en el primer capítulo pudo parecer que los *a priori* del cuerpo y de la reflexión, que protagonizan los escritos gnoseo-antropológicos de Apel, ceden su sitio al *a priori* de la comunidad de comunicación en la pragmática trascendental del lenguaje, aquí se verá de qué modo ambos siguen estando presentes en su último programa.

Esta reconstrucción se lleva a cabo en dos pasos. En una primera fase se analiza la relación entre cuerpo, lenguaje y reflexión tomando como principal referencia las tesis anunciadas por Apel en su entrevista de 1991, interpretadas a la luz de algunas de sus consideraciones gnoseo-antropológicas. El segundo paso consiste en presentar el modo en que cuerpo y reflexión son integrados en el *a priori* de la comunidad de comunicación, en virtud de la estrecha relación que este último guarda con el *a priori* del lenguaje. Para ello se tomarán como referencia las indicaciones dadas por Apel en el epílogo de 2005, esta vez interpretadas con el trasfondo filosófico ganado en el apartado que le precede.

### 3.1. Cuerpo, lenguaje y reflexión: complementariedad y dependencia

Como ya se ha mencionado, antes de proceder a analizar el contenido del epílogo de 2005, cabe prestar atención a algunas de las ideas que Apel bosqueja durante la entrevista que mantuvo con el Prof. Luis Sáez en el año 1991. Se trata de una serie de consideraciones esquemáticas, aunque fundamentales, en torno a la naturaleza y relación entre los *a priori* del cuerpo, del lenguaje y de la reflexión.

Al referirse al modo en que influye el cuerpo en la reflexión, el autor afirma que en su gnoseo-antropología hizo jugar al *a priori* corporal de forma polar frente al *a priori* de la reflexión pero que, más tarde, le asaltó el pensamiento de si este último no sería ya dependiente del primero. En efecto, afirma Apel, "aun cuando las teorías constituyan triunfos del *a priori* de la reflexión sobre el *a priori* corporal, estas siguen estando formuladas en un lenguaje en el que se oculta de nuevo el *a priori* corporal" (Apel, 1994c: 269). En otras palabras, dado que el medio en el que el ser humano lleva a cabo sus reflexiones es el lenguaje y en la medida en que todo lenguaje humano introduce una determinada perspectiva finita, las construcciones teóricas fruto de la reflexión se hallan sujetas en última instancia a una perspectiva corporal. A juicio de Apel, este hecho, lejos de ser un obstáculo, constituye más bien una condición posibilitadora, ya que "si no existiese un *a priori* corporal no se podría adoptar perspectiva alguna ni hacer experimentos, ni siquiera reflexionar" (Apel, 1994c: 269).

Las ideas recogidas en esta parte de la entrevista se comprenden mejor a la luz de algunos de los escritos que Apel dedica a su programa gnoseo-antropológico. A continuación se desarrollan e interpretan esas ideas a partir de los mismos.

#### 3.1.1. Cuerpo y reflexión: una relación de complementariedad

En primer lugar, en relación a esa 'tensión polar'<sup>39</sup> que Apel establece en este programa entre el *a priori* de la reflexión y el *a priori* corporal, el autor defiende que dicha tensión nunca desaparece, si bien es cierto que, dependiendo de si nos

---

<sup>39</sup> Apel no llega a explicar qué entiende por 'polaridad' o 'rivalidad' (cfr. Apel, 2008a: 106) entre el cuerpo y la reflexión. Atendiendo a los diversos contextos en los que tales expresiones aparecen, se podría decir que para Apel ambos *a priori* se hayan enfrentados en el sentido de que no pueden disfrutar simultáneamente del mismo protagonismo. El modo en que ambos *a priori* se comportan, dependiendo del ámbito cognoscitivo en el que nos encontremos, se verá más claramente a lo largo de este epígrafe.

En conexión con el capítulo anterior, esta polaridad que Apel establece entre cuerpo y reflexión permite entender su rechazo a identificar conocimiento e interés (Habermas) o, lo que es lo mismo, la imposibilidad de una realización de la comunidad ideal de comunicación (cfr. parte II: 2.2.).

encontramos ante una experiencia pre-reflexiva o bien ante una construcción teórica, se da un triunfo o primacía de un *a priori* con respecto al otro (cfr. Apel, 1968c: 94).

Con la expresión 'triunfo del *a priori* de la reflexión sobre el *a priori* corporal', Apel se refiere a la capacidad del ser humano para asumir u objetivar reflexivamente aquellas condiciones desde las cuales este observa y conoce, con vistas a elaborar teorías cuya validez tenga alcance intersubjetivo o universal<sup>40</sup>. Respecto a la experiencia, la primacía del *a priori* del cuerpo sobre el de la reflexión significa que, en este caso, los resultados cognoscitivos a que da lugar dicha experiencia no son producto de una toma de conciencia ni objetivación de las condiciones en las que el ser humano experimenta su entorno. En relación a esto, Apel afirma lo siguiente:

[...] el *a priori* corporal del conocimiento se encuentra en una relación de complementariedad<sup>41</sup> con el *a priori* de la conciencia; es decir, en el conjunto del conocimiento ambas condiciones de posibilidad se complementan mutuamente de un modo necesario, pero en la actual realización del conocimiento o bien domina el *a priori* corporal o bien el *a priori* de la conciencia: 'conocimiento mediante reflexión' y 'conocimiento mediante compromiso' se oponen entre sí polarmente [...]. Toda experiencia [...] es primariamente conocimiento mediante compromiso corporal; toda construcción teórica es primariamente conocimiento mediante reflexión.<sup>42</sup> (Apel, 1968c / TF II: 94).

La idea de que las construcciones teóricas constituyen un triunfo del *a priori* de la reflexión con respecto al *a priori* corporal queda especialmente ejemplificada en aquellas ocasiones en las que Apel reflexiona en torno a las implicaciones gnoseo-

---

<sup>40</sup> En cualquier caso, se trataría siempre de un falso triunfo ya que, si se tiene en cuenta la dimensión pragmática del lenguaje, tanto en el ámbito pre-científico como en el científico, el *a priori* de la reflexión depende en última instancia del *a priori* corporal, en virtud del estrecho vínculo que este último guarda con el lenguaje en que se lleva a cabo toda reflexión. Dicho de otro modo, solo una concepción sintáctico-semántica del lenguaje permitiría hablar del (aparente) triunfo del *a priori* de la reflexión sobre el *a priori* corporal.

<sup>41</sup> La noción de 'complementariedad' añade a la relación de polaridad entre ambos *a priori* la imposibilidad de sustituir o de reducir uno a otro: "una interpretación sustancial del mundo como situación histórica tiene que estar siempre mediada por la reflexión de la conciencia" y "la conciencia reflexiva del ser humano solo adquiere un contenido en la medida en que se halla mediada por la praxis corporal o contacto material del ser humano con el mundo" (Apel, 1962c / TF II: 22). Esta característica se verá mejor en el siguiente apartado, cuando se muestre que cuerpo y reflexión son para Apel condiciones de posibilidad de la significatividad.

<sup>42</sup> En otras palabras, el dominio de un *a priori* sobre otro marca la diferencia entre el ámbito pre-científico (triunfo del *a priori* corporal) y el científico (triunfo del *a priori* reflexivo), si bien las ciencias naturales, a diferencia de las disciplinas humanas, no atienden a la historicidad del medir-se pre-cuantitativo del ser humano con el mundo, condición de posibilidad de todo medir físico-matemático (cfr. parte I: 2.2.3.).

antropológicas de la teoría de la relatividad o de la mecánica cuántica. A juicio de Apel, estas teorías intentan controlar reflexivamente, a través de una teoría matemática, el *a priori* corporal, tradicionalmente olvidado por la teoría clásica del conocimiento. Este *a priori* corporal viene representado en la teoría de la relatividad por el 'sistema de referencia' y en la mecánica cuántica por el 'acto de medir' del observador a través de un aparato de medición. De este modo, la relevancia gnoseo-antropológica de la física contemporánea reside, a juicio de Apel, en la toma de conciencia acerca del papel que el cuerpo del observador juega en los resultados de la observación (cfr. Apel, 1958a; 1962a; 1963b; 1968c / TF II: 91-120).<sup>43</sup>

Finalmente, recordemos que una de las dificultades con las que Apel se encontró a la hora de elaborar la gnoseo-antropología fue la de reconciliar la 'primacía metódica' de la protofísica con la 'primacía de la verdad' de la física contemporánea<sup>44</sup> (cfr. Apel, 1978a: 13). En este contexto, la fundamentación gnoseo-antropológica de la polaridad existente entre el *a priori* corporal y el *a priori* reflexivo resolvería, en opinión de Apel, este problema:

[...] en todo conocimiento hay una tensión polar entre la *primacía metódica del a priori corporal* ('*Leibapriori*'), como pre-condición de la *constitución de sentido en la experiencia primaria*, y la *primacía teórica de la reflexión* sobre el *a priori* corporal, como condición material de la experiencia que puede convertirse a su vez en objeto de la física empírico-teórica. De este modo, la *primacía metódico-normativa de la 'protofísica'* [...] puede ser explicada a partir de la correspondiente primacía del *a priori* corporal, mientras que la *primacía de la verdad realista de la física no clásica* [...] puede ser explicada a partir de la primacía teórica de la

---

<sup>43</sup> No obstante, como ya hubo ocasión de ver en la primera parte de esta investigación (cfr. parte I: 2.2.3.), el tratamiento que el cuerpo recibe en la teoría de la relatividad, como condición empírica de la observación, difiere del de la mecánica cuántica debido a la imposibilidad de conocer y predecir con certeza el valor de las variables con independencia de los aparatos de medición.

<sup>44</sup> Como ya se señaló en dicha ocasión, esta afirmación puede entenderse como la dificultad de concebir el instrumento de medición como un *a priori* empírico, es decir, como algo que, siendo condición de posibilidad del experimento, puede ser a su vez posible objeto de experimentación. Un presupuesto *a priori* fundamental en la física es la naturaleza reproducible de un experimento y sus resultados, es decir, la posibilidad de ser repetido y corroborado por diferentes agentes. Los experimentos son llevados a cabo por medio de instrumentos de medición con propiedades también reproducibles. En la medida en que tales instrumentos pertenecen al ámbito físico, propiedades como la longitud o la masa de sus cuerpos están sujetas por igual a las leyes naturales que la física se encarga precisamente de descubrir experimentalmente. Este hecho otorga un doble estatuto al instrumento de medición: él es condición de posibilidad del experimento (*Leib*) y, a su vez, posible objeto de experimentación (*Körper*) (cfr. parte I: 3.1.).

reflexión, es decir, como un *triumfo parcial del a priori reflexivo sobre el a priori corporal*.<sup>45</sup> (Apel, 1978a: 13-4).

### 3.1.2. El vínculo interno entre lenguaje y cuerpo, condición de posibilidad de la reflexión

En segundo lugar, la tesis según la cual en el lenguaje se oculta siempre el *a priori* corporal también está presente en escritos anteriores. Con esta última expresión, Apel se refiere a que el lenguaje introduce una perspectiva corporal, finita, señalando así la existencia de un vínculo especial<sup>46</sup> entre ambos *a priori*. En un texto posterior a TF, Apel afirma que "a favor del arraigamiento del lenguaje en la finitud del estar-ahí humano habla también el nexo interno entre el *a priori del lenguaje* y el *a priori corporal*. Según la doctrina de Tomás de Aquino y Dante Alighieri los ángeles no necesitan lenguaje" (Apel, 1977b / 2011a: 94-5). Sin embargo, uno de los sitios en los que, quizás con mayor claridad aún, Apel conecta directamente ambos *a priori* del conocimiento se encuentra ya en su obra principal:

Desde la perspectiva gnoseo-antropológica, si los órganos sensoriales no constituyen objeto del conocimiento, ni los instrumentos técnicos con los que los órganos sensoriales intervienen en la naturaleza externa, tampoco los signos lingüísticos se cuentan entre los objetos del conocimiento, porque también ellos están ya presupuestos, como condición de posibilidad de cualquier intención con sentido, para que puedan constituirse los objetos del conocimiento. Sin embargo, no podemos reducir el lenguaje, como medio sígnico (*Zeichen-Medium*), a las condiciones lógicas de la conciencia para el conocimiento. Más bien el lenguaje, de igual modo que la intervención material-técnica, que se cuenta entre los presupuestos para conocer la naturaleza experimentalmente, nos remite a un *a priori* subjetivo característico, desconsiderado en la teoría tradicional del

---

<sup>45</sup> En la misma línea, Apel señala en otra ocasión que "[...] la validez profísica de la geometría euclídea y de la física clásica, como *a priori metódico de la acción*, podría explicarse mediante el *a priori* del compromiso céntrico corporal (de la mediación del conocimiento por la praxis), y la posibilidad de objetivar y relativizar el *a priori* metódico podría explicarse mediante el *a priori* excéntrico de la reflexión." (Apel, 1972d / TF II: 210).

<sup>46</sup> Dicho vínculo, defendido por Apel incluso en su escrito de 2008, será objeto de un análisis más pormenorizado en la tercera parte de la presente investigación. En relación a este punto, Centeno considera que la antropología del conocimiento no tiene en cuenta el giro lingüístico, en el sentido de que no considera al lenguaje el lugar eminente donde plantear específicamente los problemas filosóficos (cfr. Centeno, 2012: 140). Sin embargo, afirmaciones como las anteriores ponen en entredicho la tesis de Centeno.

conocimiento que depende de Descartes. Deseo denominarlo '*a priori* corporal' del conocimiento. (Apel, 1968c / TF II: 94).

Finalmente, la tesis de que toda reflexión requiere la mediación de una perspectiva corporal para que pueda llegar a realizarse aparece formulada de distintas maneras en diversos textos de temática gnoseo-antropológica. Apel considera que el sentido del mundo, su significatividad, nunca puede surgir ante una conciencia pura, que en sí misma es no creativa y vacía de contenido, sino que tiene que estar mediada necesariamente por un compromiso corporal del ser humano con su entorno, a través del comercio sensorial, técnico-instrumental o lingüístico que el ser humano establece con el mundo a fin de ver satisfechas sus necesidades, intereses y aspiraciones:

[...] una pura conciencia del objeto, tomada por sí sola, no puede extraer del mundo ningún sentido. Para lograr una constitución del sentido, la conciencia – esencialmente excéntrica– debe comprometerse céntricamente, corporalmente, aquí y ahora: cada constitución del sentido remite a una perspectiva individual que corresponde a un punto de vista, y esto significa nuevamente, a un compromiso corporal de la conciencia cognoscente. (Apel, 1968c / TF II: 93).

Como se verá en el siguiente epígrafe, esta mediación solo puede tener lugar para Apel a través del lenguaje.

### 3.1.3. Reflexión y cuerpo frente al lenguaje: una relación de dependencia

En la entrevista de 1991, Apel refuerza la defensa de las tesis señaladas en el epígrafe anterior al afirmar que "tanto el *a priori* de la reflexión como el *a priori* corporal pertenecen al *a priori* lingüístico del conocimiento" (Apel, 1994c: 270). Tomando como referencia algunas de las ideas desarrolladas en los escritos gnoseo-antropológicos de Apel, hay que entender la 'relación de pertenencia' que estos dos *a priori* guardan con respecto al *a priori* del lenguaje como una relación de dependencia.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Ortiz de Landázuri habla también acerca de la dependencia del doble *a priori* somático y reflexivo apeliano con respecto a unos juegos del lenguaje enraizados a su vez en la *Lebenswelt* (cfr. Ortiz de Landázuri, 1999: 285).

Es precisamente en el lenguaje donde Hamann sitúa la oculta raíz común entre el entendimiento (*a priori* de la reflexión) y la sensibilidad (*a priori* corporal) buscada por Kant. Humboldt también defiende la doble naturaleza, sensible e inteligible, del lenguaje (cfr. Lafont, 1993: 25-7 y 38).

A favor de esta interpretación habla, por un lado, lo que Apel denomina la 'problemática gnoseo-antropológica del marco', según la cual la imagen del mundo (*Weltbild*) transmitida a través de la lengua materna constituye el primer y último marco en base al que se constituye y fundamenta toda imagen del mundo humana en general, ya sea filosófica, científica, religiosa o artística (cfr. Apel, 1958a)<sup>48</sup>. En el caso de los últimos desarrollos científicos de la física contemporánea, esta problemática se materializa en el hecho de que los lenguajes a través de los que son elaboradas las construcciones teóricas propias de la teoría de la relatividad o de la mecánica cuántica presuponen ya siempre el lenguaje figurativo de la física clásica (cfr. Apel, 1962a).

Por otro lado, su afirmación de que "la lengua constituye el órgano más antiguo y fundamental de la Tecnognomía" (Apel, 1958a: 75) también avala la idea de que tanto el *a priori* de la reflexión como el *a priori* corporal dependen en última instancia del *a priori* del lenguaje. 'Tecnognomía' es el término que Apel utiliza para señalar una estructura fundamental del ser-en-el-mundo cognoscente que revela que todo conocimiento depende *a priori* del centro finito de la corporalidad humana<sup>49</sup>. Así, el hecho de que la lengua constituya para Apel el órgano más antiguo y fundamental de la tecnognomía implica que en la base de todo conocimiento humano en general se halla, como condición de posibilidad del mismo, la imagen del mundo, pre-reflexiva, corporal y finita, abierta en el lenguaje materno.

Por último, y en conexión con el epígrafe anterior, también la mediación entre cuerpo y reflexión, mediación que hace posible el surgimiento de la significatividad, depende en última instancia del lenguaje: "la lengua es el medio único e insustituible a través del cual el pensamiento excéntrico [...] se integra siempre de nuevo con las visiones del mundo ligadas a una perspectiva y a un cuerpo" (Apel, 1959a / TF I: 126). Esta misma idea viene expresada en su afirmación de que "la mediación de la conciencia por la praxis se produce en el lenguaje" (Apel, 1962c / TF II: 22).

---

<sup>48</sup> La misma idea queda reflejada en otro momento, cuando Apel afirma que "incluso las ciencias naturales 'explicativas' presuponen en sus conceptos fundamentales (como los de 'materia', 'masa', 'energía' o 'movimiento') una comprensión del mundo sacada del lenguaje cotidiano" (cfr. Apel, 1959a / TF I: 111). En ese mismo escrito, Apel reflexiona en torno a la "[...] función apriórica básica que cumple el lenguaje corriente como metalenguaje último de todas las construcciones lógicas [...]" (Apel, 1959b / TF I: 140).

<sup>49</sup> La conexión entre cuerpo y lenguaje en la categoría gnoseo-antropológica de 'tecnognomía' es analizada en parte III: 2.1.2.

### 3.1.4. Lenguaje: el círculo hermenéutico entre estructura y contenido

Ahora bien, siendo cierto que tanto el *a priori* de la reflexión como el *a priori* corporal dependen del *a priori* lingüístico, Apel considera que el propio lenguaje, que introduce la perspectiva corporal y finita en la reflexión, permanece siempre abierto a esta, hecho que permite ir renovando la perspectiva desde la cual llevar a cabo nuevas reflexiones. No obstante, Apel recuerda que "la reflexión siempre está en disposición de superar las limitaciones del *a priori* corporal, aunque una superación completa no se realizará jamás" (Apel, 1994c: 270), pues toda reflexión se realiza por medio del lenguaje humano. En definitiva, se pueden renovar las perspectivas desde las cuales reflexionar pero no es posible prescindir de ellas.

La idea de que el lenguaje permanece abierto a la reflexión conecta con las afirmaciones que Apel realiza acerca del círculo hermenéutico que existe entre la forma y el contenido del lenguaje humano, entendiendo por 'forma' la estructura sintáctico-semántica y por 'contenido' la imagen del mundo que dicha forma lingüística abre en el trato cotidiano con las cosas. En relación a esto, Apel afirma que estructura y contenido del lenguaje "*están una con otra en la relación del círculo hermenéutico*, es decir, que se corrigen mutuamente de modo incesante [...]" (Apel, 1960a / TF I: 180) y que "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 [...]" (Apel, 1960a / TF I: 186). Aquí se observa cómo Apel identifica la forma del lenguaje con el *a priori* de la reflexión, y el contenido del mismo con el *a priori* corporal. Esa identificación va a jugar un papel fundamental en la concepción sintética<sup>50</sup> del *a priori* del lenguaje propuesta en la reconstrucción que esta parte de la investigación ofrece.

---

<sup>50</sup> Esta expresión es utilizada por el propio Apel cuando habla del lenguaje como "presupuesto irrebasable y metalenguaje último y no formalizable, como fundamento del conocimiento creador en el sentido de un *a priori* sintético" (Apel, 1960a/ TF I: 183).

### 3.2. Cuerpo, reflexión y comunidad de comunicación

En su epílogo de 2005, Apel afirma, por un lado, que su pragmática trascendental del lenguaje se distingue del idealismo trascendental de Kant, que toma como punto de partida el *a priori* de la conciencia, porque tiene en cuenta un *a priori del cuerpo colectivo* del conocimiento, dada la vinculación existente entre el pensamiento y el lenguaje (cfr. Apel, 2005b: 95). Por otro lado, en conexión con esta idea, el autor afirma que "el *a priori del lenguaje* del conocimiento no atañe solo al *a priori céntrico del cuerpo* [...], sino igualmente al *a priori excéntrico de la reflexión*. Si bien las teorías reflexivamente mediadas de la ciencia pueden distanciar o relativizar el *a priori céntrico del cuerpo* [...], no podemos trascender el *a priori del lenguaje* del conocimiento gracias a la *reflexión*. Al contrario, solo el *a priori del lenguaje* permite atribuir una posible *validez intersubjetiva* a toda reflexión teórica" (Apel, 2005b: 95).

Lo que sigue está dedicado a analizar las ideas contenidas en este epílogo, para cuyo desarrollo e interpretación se tomarán como referencia las reflexiones llevadas a cabo anteriormente en conjunción con otras pertenecientes a los escritos gnoseo-antropológicos de Apel.

#### 3.2.1. La irrebalsabilidad del lenguaje frente al cuerpo y la reflexión

En estas reflexiones es posible distinguir varias tesis importantes. En primer lugar, la pragmática trascendental del lenguaje, que presupone la conexión que ya siempre existe entre pensamiento y lenguaje, es decir, que parte de la base de que toda reflexión llevada a cabo por la conciencia se encuentra ya siempre mediada lingüísticamente, tiene que reconocer, junto con el *a priori* de la reflexión, el *a priori* del cuerpo. En este punto es posible comprobar cómo aquí, de manera indirecta, Apel establece una relación entre cuerpo y lenguaje que recuerda en cierto modo a aquella afirmación realizada en su entrevista de 1991, según la cual para la gnoseo-antropología el *a priori* corporal se oculta en el lenguaje. Además, se observa cómo, en este caso, el tradicional *a priori* del cuerpo es redefinido como '*a priori* del cuerpo colectivo', si bien es cierto que esta noción del *a priori* corporal podría estar ya en germen en sus escritos gnoseo-antropológicos, cuando Apel afirma lo siguiente:

[...] el conocimiento humano –no solo 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. [...] Dicha continua intervención corporal [*Leibeingriff*] se halla, por supuesto, siempre ya dirigida por la comprensión del mundo propia de una comunidad lingüística y cultural, pero con 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.<sup>51</sup> (Apel, 1959a / TF I: 127).<sup>52</sup>

En segundo lugar, Apel afirma que el *a priori* del lenguaje no solo atañe al *a priori* corporal, en el sentido de que introduce una perspectiva finita, haciendo de este modo posible todo tipo de reflexión en general, sino también al *a priori* de la reflexión, en el sentido de que gracias al lenguaje es posible llevar a cabo reflexiones válidas intersubjetivamente.

La primera parte de esta afirmación recuerda a aquella otra de su entrevista de 1991, según la cual, "tanto el *a priori* de la reflexión como el *a priori* corporal pertenecen al *a priori* lingüístico del conocimiento" (Apel, 1994c: 270), entendiendo esa relación de pertenencia como anteriormente se propuso: como una relación de dependencia del cuerpo y de la reflexión con respecto al lenguaje. La interpretación a favor de esta propuesta obtiene asimismo su apoyo en la tesis de la 'irrebasabilidad' [*Hintergebarkeit*] del lenguaje defendida por Apel en el epílogo de 2005, en virtud de la cual ninguna teoría del conocimiento legítima puede obviar el presupuesto trascendental de la comunicación lingüística (cfr. Apel, 1970e / TF II: 301; 2005b: 96).<sup>53</sup>

Finalmente, la idea de que el *a priori* del lenguaje es el único garante de la validez intersubjetiva de nuestras reflexiones se encuentra también en la tesis apeliana de que "toda lengua materna arraiga en el logos universal, lo cual hace posible la comunicación

---

<sup>51</sup> También en esta otra afirmación: "en el lenguaje, en su dimensión de uso lingüístico, no solo tiene lugar la mediación de la praxis corporal del pensamiento sino también la mediación de la praxis conductual de un grupo social humano" (Apel, 1960a / TF II: 23).

<sup>52</sup> La concepción colectiva del cuerpo presente en la pragmática trascendental del lenguaje parecería pasar por alto la individualidad corporal de cada ser-en-el-mundo. Este hecho se ve mucho más claro cuando Apel vincula el *a priori* del cuerpo colectivo con la comunidad *real* de comunicación (cfr. parte II: 3.2.2.). Sin embargo, más adelante se mostrará cómo la noción apeliana de cuerpo permite hablar de la existencia de una 'corporalidad pre-lingüística' en base a la cual rescatar esta individualidad que parece disolverse en la comunidad real de comunicación. (cfr. parte III: 1.2.2.; 2.1.1.).

<sup>53</sup> Como ya se vio anteriormente (cfr. parte I: cap. 2), de acuerdo con Apel, la gnoseo-antropología (al igual que la pragmática trascendental del lenguaje) es una teoría del conocimiento que parte de la función de la comunicación lingüística o de la comunidad de comunicación (cfr. Apel, 1968a).

humana, la traducción entre lenguas y la lingüística comparada" (Apel, 1959a / TF I: 126), o en la relativa a la existencia de un "[...] orden universalmente válido inmanente al lenguaje, orden siempre de carácter público [...]" (Apel, 1960a / TF I: 186). De este modo, el lenguaje, en virtud de esa doble relación que guarda con el aspecto corporal y la dimensión reflexiva del conocimiento, no solo es condición *a priori* de posibilidad de la constitución del sentido del mundo sino también de la justificación de la validez intersubjetiva de los enunciados.

### 3.2.2. Cuerpo y reflexión integrados en el *a priori* de la comunidad de comunicación

Ahora bien, las reflexiones en torno a la conexión entre la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje no terminan aquí y, queriendo insistir en el vínculo que une a ambos programas, Apel se esfuerza por mostrar esta conexión de otro modo. Así, considera el autor en este mismo escrito, la pragmática trascendental del lenguaje permite superar el solipsismo metodológico del *a priori* de la conciencia en virtud de un *a priori de la comunidad de comunicación* que, a diferencia del *a priori* de la conciencia y al igual que el *a priori* del lenguaje, posee una *doble estructura dialéctica*:

En tanto que '*a priori* del cuerpo colectivo', remite a la presuposición de una comunidad de comunicación *real*, caracterizada por una lengua y una cultura particular, que corresponde a la 'facticidad' y a la 'historicidad' [*Geschichtlichkeit*] del ser-en-el-mundo en el sentido de Heidegger y Gadamer. [...] En tanto que '*a priori* del discurso argumentativo', que representa la forma de reflexión irrebasable [*nicht hintergebar*] de toda comunicación, remite a la presuposición de una comunidad de comunicación *ilimitada e ideal* [...] ya siempre presupuesta por las pretensiones de validez universales [*Geltungsansprüche*] de toda argumentación [...]. (Apel, 2005b: 97).

Llegados a este punto, es posible llevar a cabo tres observaciones. En primer lugar, se observa de qué manera el *a priori* de la reflexión y el *a priori* corporal, que en el programa gnoseo-antropológico desempeñan un papel fundamental en tanto que condiciones de posibilidad del conocimiento, son integrados en el programa pragmático-trascendental a través del *a priori* de la comunidad de comunicación en virtud de la doble estructura dialéctica que este *a priori* presenta.

En segundo lugar, se observa que los *a priori* del lenguaje y de la reflexión, al igual que ocurre con el *a priori* corporal, obtienen una nueva definición en el marco de la pragmática trascendental del lenguaje. Por un lado, la concepción del *a priori* del lenguaje como *a priori* de la comunidad de comunicación se encuentra ya en germen en la antropología del conocimiento, cuando Apel habla de la comunidad de comunicación como presupuesto del que parte su teoría del conocimiento (cfr. Apel, 1968a). Además, la 'doble estructura dialéctica' que presenta el *a priori* de la comunidad de comunicación en el programa pragmático-trascendental coincide con la 'naturaleza sintética' del *a priori* del lenguaje en su programa gnoseo-antropológico. Por otro lado, la concepción del *a priori* de la reflexión como *a priori* del discurso argumentativo posee ya en cierto modo un antecedente en la antropología del conocimiento cuando Apel concibe la discusión dialéctica o el diálogo racional como institución última de la reflexión (cfr. Apel, 1962b / TF I: 191-214).

Para finalizar, cabe decir que la conexión que Apel establece en la pragmática trascendental del lenguaje entre el *a priori* del cuerpo y la comunidad real de comunicación, por un lado, y entre el *a priori* de la reflexión y la comunidad ideal de comunicación, por otro, no tiene lugar en la antropología del conocimiento, si bien es cierto que en este programa se habla ya de la comunidad ilimitada de comunicación como un *a priori* del conocimiento (cfr. Apel, 1968a).

### 3.2.3. El triunfo pragmático-trascendental de la reflexión frente a la primacía gnoseo-antropológica del cuerpo

Con respecto a la relación que existe entre estos tres *a priori* del conocimiento, pareciera que, en el marco de la pragmática trascendental del lenguaje, tanto el *a priori* del cuerpo como el *a priori* de la reflexión pertenecen al *a priori* del lenguaje, tal y como Apel afirma en su entrevista de 1991 en el marco de la gnoseo-antropología. En relación a esta cuestión, Apel lleva a cabo una importante reflexión al final de su epílogo.

De la lectura de su escrito "El *a priori* corporal del conocimiento" (cfr. Apel, 1963b) parece inferirse la idea de que una superación completa del *a priori* corporal por parte del *a priori* de la reflexión no se realizará jamás. De hecho, Apel afirma en relación a esto lo siguiente: "ni siquiera hoy en día espero en modo alguno retirar la

tesis gnoseo-antropológica que está implicada" (Apel, 2005b: 98). Ahora bien, Apel reconoce que sosteniendo esta tesis da la impresión de estar negando la importancia de la reflexión filosófica en torno a valores y normas y menospreciando su función orientativa en el ámbito de la praxis individual y colectiva. De acuerdo con el autor, "si bien la *reflexión filosófica* no permite realizar una supresión objetivante de las perspectivas constitutivas del sentido del compromiso de la praxis existencial o colectiva en el seno de una teoría [...], sí que puede recurrir a los presupuestos no rebasables [...] del *a priori de la argumentación*" (Apel, 2005b: 100).

Así, una *reflexión pragmático-trascendental* en torno a los presupuestos de la argumentación, que según Apel representa la forma de reflexión irrebasable de toda comunicación, permite llevar a cabo "una fundamentación última de la filosofía que representaría el triunfo del *a priori* de la reflexión" (Apel, 2005b: 101). De este modo, si en la antropología del conocimiento la polaridad existente entre el *a priori* de la reflexión y el *a priori* del cuerpo se decanta más bien en favor de la primacía del cuerpo sobre la reflexión, observamos que en la pragmática trascendental del lenguaje dicha primacía la detenta el *a priori* de la reflexión.<sup>54</sup>

La diferencia entre ambos programas radicaría en la distinta concepción que de la reflexión se maneja en los mismos. Mientras que la función de la reflexión gnoseo-antropológica no es otra que asumir u objetivar las condiciones que hacen posible el conocimiento de cara a elaborar teorías válidas intersubjetivamente, la reflexión pragmático-trascendental tematiza tales condiciones con vistas a una fundamentación última de la filosofía.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Cómo deba entenderse esta primacía de la reflexión pragmático-trascendental en conexión con la irrebasabilidad del cuerpo o la del lenguaje se verá mejor en parte III: 2.2.2.

<sup>55</sup> Una clasificación de los diferentes tipos de reflexión ha sido presentada en parte II: 2.1. A favor del tratamiento diferenciado de la reflexión en estos dos programas se muestra también Centeno (cfr. 2012: 34).

### 3.2.4. El *a priori* gnoseo-antropológico del lenguaje reinterpretado a partir del *a priori* pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación

Para finalizar esta reconstrucción de la problemática de los *a priori* del conocimiento, cabe presentar la ya mencionada naturaleza sintética del *a priori* del lenguaje en relación a los otros dos *a priori* gnoseo-antropológicos, siguiendo así el modo de proceder de Apel cuando reflexiona en torno a la doble estructura dialéctica del *a priori* de la comunidad de comunicación. Así, en la antropología del conocimiento, el *a priori* del lenguaje posee una *naturaleza sintética*:

- 1) En tanto '*a priori* del cuerpo', remite al contenido o imagen del mundo (pre-reflexiva y céntrica) abierta en la lengua materna y es condición *a priori* de posibilidad de la constitución del sentido. En el contexto de la tensión polar que existe entre el cuerpo y la reflexión, el primero tiene primacía con respecto a la segunda en el marco de la experiencia humana.
  
- 2) En tanto que '*a priori* de la reflexión', remite al orden o forma del mundo (reflexiva y excéntrica) propia del *logos* universal y es condición *a priori* de posibilidad de la justificación de la validez intersubjetiva de nuestro conocimiento. En el contexto de la tensión polar que existe entre el cuerpo y la reflexión, esta última tiene primacía con respecto al primero en el marco de las construcciones teóricas.

A favor de esta concepción sintética del *a priori* lingüístico y su conexión con el programa pragmático-trascendental habla la siguiente consideración realizada por Apel:

¿Existe alguna instancia común –en el sentido de las condiciones trascendentales de significación– que, por un lado, esté arraigada existencialmente en cada sujeto singular, finito y viviente capaz de comprensión y que, por otro lado, en tanto condición de posibilidad de la validez intersubjetiva del sentido, trascienda necesariamente sin embargo toda individualización y finitud? Creo que se debe responder afirmativamente a esa pregunta. La instancia buscada es el lenguaje humano, si se lo considera un *a priori*, no solo bajo las 'condiciones existenciales de posibilidad de la constitución de la significación' sino también, por otra parte, bajo las 'condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la significación' no reducibles a condiciones lógico-semánticas. La disciplina filosófica que habría

que proponer para ese fin se debería llamar, a mi modo de ver, 'pragmática trascendental del lenguaje' [...]. (Apel, 1977b / 2011a: 93).

El siguiente cuadro refleja de manera esquemática la relación existente entre los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo, la reflexión y el lenguaje, tomando como referencia el *a priori* pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación.

### Integración del cuerpo y la reflexión en la comunidad de comunicación

	CONSTITUCIÓN SENTIDO	JUSTIFICACIÓN VALIDEZ
ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO	<i>A priori</i> del cuerpo (céntrico)	<i>A priori</i> de la reflexión (excéntrico)
	<i>A priori</i> del lenguaje (sintético)	
PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE	↓ <i>A priori</i> de la comunidad de comunicación (dialéctico) ↓	
	<i>A priori</i> del cuerpo colectivo (comunidad real del comunicación)	<i>A priori</i> del discurso argumentativo (comunidad ideal de comunicación)

Esta reconstrucción abre una posible vía de integración entre el programa de la antropología del conocimiento y el de la pragmática trascendental del lenguaje. Sin embargo, y sin ánimo de invalidar este primer intento de integración inspirado en las coordenadas que Apel establece, en la tercera parte de la presente investigación se ofrece un segundo intento de integración más completo, que engloba al primero. Este se basa principalmente en la tesis de que es en el vínculo especial existente entre el *a priori* del cuerpo y el *a priori* del lenguaje donde se juega la posibilidad de vincular la gnoseo-antropología y la pragmática trascendental del lenguaje en el ámbito de las condiciones *a priori* del conocimiento.



**TERCERA PARTE**

**INTERVENCIÓN CORPORAL Y CORPORALIDAD  
LINGÜÍSTICA**



# CAPÍTULO I

## FISIOGNOMÍA Y DIMENSIÓN PRE-LINGÜÍSTICA DE LO CORPORAL

La existencia de un vínculo especial entre cuerpo y lenguaje en la obra de Apel fue mencionada al reconstruir la relación existente entre los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y de la reflexión tomando como referencia el *a priori* pragmático-transcendental de la comunidad de comunicación (cfr. parte II: 3.2.). Esta conexión que Apel establece entre ambos *a priori* del conocimiento es señalada de *modo explícito* por el autor en varias ocasiones. Una de ellas se encuentra en su obra principal:

Más bien el lenguaje, de igual modo que la intervención material-técnica, que se cuenta entre los presupuestos para conocer la naturaleza experimentalmente, nos remite a un *a priori* subjetivo característico, desconsiderado en la teoría tradicional del conocimiento que depende de Descartes. Deseo denominarlo '*a priori* corporal' del conocimiento. (Apel, 1968c / TF II: 94).

En un texto posterior a TF, Apel considera que "a favor del arraigamiento del lenguaje en la finitud del estar-ahí humano habla también el nexo interno entre el *a priori del lenguaje* y el *a priori corporal*. Según la doctrina de Tomás de Aquino y Dante Alighieri los ángeles no necesitan lenguaje" (Apel, 1977b / 2011a: 94-5). Una década después, en uno de sus escritos más conocidos, Apel propone referirse a los significados de los signos lingüísticos con el nombre de '*a priori* corporal intersubjetivo de la experiencia' [*intersubjektives Leibapriori der Erfahrung*] (cfr. Apel, 1987a / 2017b: 282-3) o concebir el lenguaje como el '*a priori* de la corporalidad intersubjetiva' (cfr. Apel, 1987b / 2008a: 92).

En la entrevista de 1991, Apel afirma que "en el lenguaje se oculta de nuevo el *a priori* corporal" (Apel, 1994c: 269), mientras que en el epílogo de 2005 defiende que su pragmática trascendental del lenguaje se distingue del idealismo trascendental de Kant porque, dada la vinculación existente entre el pensamiento y el lenguaje, tiene en cuenta un *a priori del cuerpo colectivo* del conocimiento (cfr. Apel, 2005b: 95).

Finalmente, en su escrito de 2008, esta vez en el marco de la teoría de los actos de habla, Apel relaciona cuerpo y lenguaje de un modo similar al de su entrevista de 1991: "[...] también el *a priori* de la reflexión está, en tanto que *a priori* del discurso, ligado [*gebunden*] al lenguaje, y este implica [*impliziert*] totalmente al *a priori* corporal." (Apel, 2008a: 128). No obstante, la conexión entre cuerpo y lenguaje no solo aparece en el pensamiento de Apel de modo explícito, sino que también se halla de manera latente en otros muchos lugares de su obra.

El principal objetivo de esta parte consiste en analizar y reconstruir la relación entre cuerpo y lenguaje a la luz de aquellas afirmaciones de Apel en las que, de *manera implícita*, reaparece el vínculo especial entre ambos *a priori* del conocimiento. La finalidad es mostrar que una integración entre el programa gnoseo-antropológico y el pragmático-trascendental es posible en virtud de lo que aquí se ha denominado 'corporalidad sensorial' y 'corporalidad lingüística', dos dimensiones del *a priori* corporal apeliano. El interés de una reconstrucción de la relación entre cuerpo y lenguaje, *a priori* del conocimiento representantes, respectivamente, de esos dos programas, radica en que también permite revisar algunas de las críticas que la obra apeliana ha recibido como, por ejemplo, la ausencia del elemento corporal o el problema del idealismo lingüístico.

La interpretación de las categorías gnoseo-antropológicas de tecnognomía y fisiognomía a la luz de la diferencia ontológica se torna fundamental ya que permite defender desde el programa temprano de Apel, no solo la dimensión lingüística del cuerpo (o la dimensión corporal del lenguaje), sino también la necesidad de una intervención corporal pre-lingüística como condición de posibilidad de la constitución del sentido. A ello está dedicado el presente capítulo.

## 1.1. Interpretación de las categorías de tecnognomía y fisiognomía a la luz de la diferencia ontológica

La tecnognomía y la fisiognomía constituyen categorías exclusivamente gnoseo-antropológicas en el sentido de que, frente a otras como los *a priori* del conocimiento, aparecen en la antropología del conocimiento y no vuelven a hacerlo en programas filosóficos posteriores<sup>1</sup>. A la hora de abordarlas en la primera parte de esta investigación, el objetivo fue mostrar el importante papel que ellas juegan en el proyecto apeliiano de una hermenéutica de la situación histórica concreta (cfr. parte I: 2.2.2.). En el contexto de los objetivos propuestos para esta parte, retomar esta temática se torna fundamental de cara a comprender la relación entre cuerpo y lenguaje en la etapa temprana de su pensamiento.

Con el término 'tecnognomía' Apel hace referencia a aquella estructura fundamental que se halla a la base de todo encuentro del ser humano con el mundo. Con ella, el autor pretende mostrar la analogía que existe entre la situación cognoscitiva propia del ámbito pre-científico y la del científico (incluidas tanto las ciencias naturales como las humanas). De acuerdo con Apel, esta estructura antropológica fundamental del estar-en-el-mundo cognoscente revela que todo encuentro significativo con el mundo depende *a priori* de la perspectiva finita que introduce la corporalidad humana:

Me gustaría denominar principio de *tecnognomía* a esta categoría gnoseo-antropológica. Con ello debe ser caracterizada una estructura completa del 'estar-en-el-mundo' cognoscente que, de modo más desarrollado, significa que todo aspecto del mundo intuitivo-esquematisable [*anschaulich-schematisierbare Weltaspekt*] se halla a priori condicionado por el centro finito de la corporalidad humana [*endliche Zentrum der menschlichen Leiblichkeit*], y esto porque el cuerpo [*Leib*], a través de su intervención en el mundo, fija el punto de vista y la perspectiva para todo tipo de significatividad intuitiva. [...] Por eso la tecnognomía no constituye en principio un obstáculo, sino una condición de posibilidad para un aparecer de las cosas, tal y como ellas son 'en sí' [*an sich*]. (Apel, 1958a: 74-5).

---

<sup>1</sup> A excepción de algunos escritos (cfr. Apel, 1987a; 1989b). La reaparición de estos términos en algunos lugares de su obra tardía no es sino una prueba de que algunas de las tesis defendidas por Apel durante el periodo gnoseo-antropológico siguen teniendo vigencia en el periodo pragmático-trascendental y de que entre estos dos programas se da una relación de continuidad. Esta parte de la investigación está destinada, entre otras cosas, a mostrar cómo la categoría de fisiognomía y lo que ella representa sigue estando presente en la pragmática trascendental del lenguaje, si bien Apel hace uso aquí de una terminología distinta en contextos de discusión diferentes a los de la antropología del conocimiento.

Mientras que la tecnognomía hace referencia al aspecto subjetivo del conocimiento, el correlato gnoseo-antropológico relativo al objeto de conocimiento es la fisiognomía. Con ella señala Apel "la posibilidad de que las cosas, las plantas, los animales o los prójimos den a conocer su ser-en-sí [*An-sich-sein*], no conforme a nuestra intervención (aunque no sin ella), sino desde sí mismos [*von sich aus*] [...]" (Apel, 1958a: 75-6).

De acuerdo con Apel, entre estas dos categorías gnoseo-antropológicas del conocimiento se da una relación de dependencia recíproca<sup>2</sup>. Esta acontece dentro del círculo hermenéutico de las condiciones de la comprensión (denominada por Apel en otras ocasiones 'percepción'<sup>3</sup>), que hace posible en última instancia toda constitución del sentido o apertura lingüística del mundo:

Pues desde un punto de vista gnoseo-antropológico se hace evidente que es una y la misma estructura –la de la intervención corporal [*Leibeingriff*] que abre el mundo y se corrige a su vez a sí misma desde ese mundo abierto– la que hace posible toda '**percepción**' [*Wahrnehmung*] concreta del mundo [...]. En otro lugar [Apel, 1958a: 61ss.] he intentado describir dicha estructura como interacción dialéctica (círculo hermenéutico) entre tecnognomía y fisiognomía (Apel, 1959a / TF I: 128).

Así, nuestra intervención corporal en el entorno abre un mundo [*Weltbild*] y dicha intervención se corrige de nuevo a partir de ese mundo abierto, de manera que la fisiognomía constituiría aquella instancia desde la que poder revisar y corregir, vía reflexiva, nuestras comprensiones tecnognómicas del mundo (cfr. parte III: 1.2.1).

Por otra parte, Apel considera que el círculo hermenéutico no es más que el equivalente gnoseológico de la diferencia ontológica entre la comprensión del ser del *Dasein* (*a priori*) y el ente (*a posteriori*):

---

<sup>2</sup> Apel afirma lo siguiente: "Nos ocupamos ahora de la rara 'percepción' auténtica [*echte Wahrnehmung*] que, siguiendo la dependencia recíproca [*Wechselabhängigkeit*] entre tecnognomía y fisiognomía por nosotros mostrada, debe abrir un nuevo 'órgano' [*Organ*] en nosotros." (Apel, 1958a: 76).

<sup>3</sup> La primera vez que Apel menciona el concepto de 'percepción' tiene lugar en un escrito de 1955 en el que analiza la evolución de la fenomenología y su relación con la literatura. El autor distingue entre la usual 'percepción concreta' y la rara 'percepción auténtica'. Esta última consiste en un encuentro auténtico del individuo con el mundo, en virtud del cual la lengua materna de la comunidad a la que dicho individuo pertenece queda 'suavemente afectada' y es "puntualmente reavivada como el lugar del efecto recíproco entre fisiognomía y tecnognomía" (Apel, 1958a: 76). Así, de acuerdo con Apel, cuando accedemos a una 'auténtica' percepción de las cosas, de las personas y de su conducta, se produce "la apertura empírica a nuevas posibilidades de vida y de comprensión" (Apel, 1965a / TF II: 83). El arte y la literatura suelen propiciar este tipo de percepción (cfr. Apel, 1955c / TF I: 94). La noción apeliiana de 'percepción auténtica' recuerda a la de 'palabra hablante' de Merleau-Ponty, contrapuesta a la 'palabra hablada' (cfr. Merleau-Ponty, 1945).

La diferencia fundamental de la filosofía, la distinción entre *a priori* y *a posteriori*, no se refiere [...] sino a la diferencia ontológica entre ser y ente. [...] La articulación estructural última, la de ser y ente, es, pues, ella misma dialéctica [...] Esta relación fundamental tiene su análogo en toda auténtica percepción [*echte Wahrnehmung*]: ningún ente puede en absoluto hacernos frente [*begegnen*] como *factum* que no haya sido ya comprendido 'como algo', es decir, *a priori* y en su ser; y a la inversa: el ser universal solo puede despejarse con ocasión de hacernos frente un ente de modo fáctico como ser-así [...] Este círculo hermenéutico –el equivalente gnoseológico de la 'diferencia ontológica'– es imposible de romper [...]. (Apel, 1955c / TF I: 91).

Estas consideraciones de Apel conducen a identificar las categorías gnoseológicas de 'tecnognomía' y 'fisiognomía' con las categorías óntico-ontológicas de 'comprensión del ser del *Dasein*' y 'ente', respectivamente. Por otro lado, mientras que la tecnognomía pertenecería al ámbito de lo *a priori*, la fisiognomía haría lo mismo con respecto al marco de lo *a posteriori*. Ambas categorías constituyen los ingredientes fundamentales del círculo hermenéutico de la comprensión, dando como resultado la apertura lingüística del mundo, tal y como se muestra en el siguiente cuadro.

	<b>A PRIORI</b>	<b>A POSTERIORI</b>
<b>PUNTO DE VISTA ONTOLÓGICO</b> (diferencia óntico-ontológica)	Comprensión del ser ( <i>Dasein</i> )	Entes
<b>PUNTO DE VISTA GNOSEOLÓGICO</b> (círculo hermenéutico / dependencia recíproca / interacción dialéctica)	<b>Tecnognomía</b> (correlato subjetivo)	<b>Fisiognomía</b> (correlato objetivo)
	Intervención corporal (perspectiva)	Ser-en-sí-desde-sí de las cosas
<b>RESULTADO</b> (síntesis hermenéutica)	<b>APERTURA LINGÜÍSTICA DEL MUNDO</b> (constitución de sentido / significatividad / percepción)	

En este punto surge el siguiente interrogante: ¿qué relación guardan ambas categorías gnoseo-antropológicas con los *a priori* del cuerpo y del lenguaje? La conexión entre el *a priori* corporal y la tecnognomía resulta evidente cuando Apel relaciona esta última con el 'centro finito de la corporalidad humana' o la 'intervención corporal' que fija el 'punto de vista' y la 'perspectiva' (cfr. Apel, 1958a: 74-5). Sin embargo, ¿qué ocurre en el caso de la fisiognomía?

Detengámonos en la siguiente reflexión realizada por el autor en un escrito perteneciente a su obra más temprana:

El primer momento dialéctico [de toda percepción auténtica] corresponde al punto de vista óptico –o dicho de modo kantiano: a la **afección sensible** [*sinnliche Affizierung*]–, y el segundo momento a la comprensión del ser, al despejamiento del ser en un contenido esencial general. Este segundo momento es, evidentemente, el lugar sistemático del **lenguaje**. (Apel, 1955c / TF I: 92).

Es esta distinción entre el nivel óptico de la 'afección sensible' y el nivel ontológico de la 'comprensión del ser', junto con ese interés suyo por precisar que el lugar del lenguaje corresponde al nivel ontológico, lo que conduce a las dos siguientes reflexiones.

En primer lugar, si la comprensión del ser del *Dasein* –que, siguiendo las indicaciones de Apel, ha sido identificada anteriormente con la categoría gnoseológica de tecnognomía– es señalada por el autor como el lugar sistemático del lenguaje, la conexión entre los *a priori* del cuerpo y del lenguaje se hace patente en lo que a esta categoría se refiere.<sup>4</sup>

En segundo lugar, el fragmento anterior conduce asimismo a pensar en la posibilidad de un momento pre-lingüístico dentro de la concepción apeliiana del círculo hermenéutico de la comprensión. A favor de esta posibilidad hablan otros fragmentos de la obra de Apel, pertenecientes todos ellos tanto al periodo gnoseo-antropológico como al pragmático-trascendental. Examinemos con mayor detenimiento esta cuestión en el siguiente epígrafe.

---

<sup>4</sup> Esta cuestión será tratada en detalle más adelante, cuando se proceda a definir y caracterizar los *a priori* corporal y lingüístico del conocimiento (cfr. parte III: 2.1.2.).

## 1.2. La intervención corporal pre-lingüística como momento previo a la apertura lingüística del mundo

La conexión existente entre la tecnognomía y el lenguaje ha sido señalada con anterioridad y es puesta de manifiesto por Apel en numerosas ocasiones (cfr. parte III: 2.1.2.). Sin embargo, en lo que respecta a la fisiognomía, el papel que en ella juega el lenguaje parece no estar claro<sup>5</sup>. Este apartado está dedicado a mostrar, en primer lugar, cómo el carácter lingüístico de la constitución del sentido no está reñido con la defensa de un momento no lingüístico (fisiognómico) dentro del círculo hermenéutico de la comprensión. En segundo lugar, se justificará cómo este modo de concebir la fisiognomía abre la puerta a una dimensión no lingüística de la corporalidad humana acorde con la concepción apelianiana del cuerpo tanto en el programa gnoseo-antropológico como en el pragmático-trascendental.

### 1.2.1. Fisiognomía como pura facticidad o lenguaje de las cosas

Dos son principalmente las afirmaciones que, en un principio, parecerían apoyar la tesis de la naturaleza lingüística de la fisiognomía. Hablando acerca de la relación existente entre la estructura del lenguaje y el contenido vivencial del individuo, Apel llega a afirmar que toda vivencia, incluidas las propias sensaciones, son ya siempre actos lingüísticos de comprensión:

La **estructura del lenguaje** materno acompaña, pues, de alguna manera al individuo en sus **vivencias** [*Erlebnisse*]. De hecho todas las 'vivencias' del ser humano son ya en germen –y, por así decirlo, en su asiento tecnognómico, ya que el ser humano jamás tiene vivencias puramente fisiognómicas lejos de toda intervención suya en el mundo, que es lo que le procura su punto de vista [...]– 'actos de comprensión' [*Verständnisse*], lo cual quiere decir que **las vivencias se hallan constituidas en el lenguaje y con vistas a hacerse 'públicas' en el lenguaje**. Esto vale incluso para el caso límite de las llamadas **sensaciones** [*Sinnesempfindungen*] [...], aunque quizá sea posible algo así como la vivencia del suelo firme del mundo o de la pura facticidad incomprensible de lo existente. (Apel, 1959a / TF I: 118).

---

<sup>5</sup> Centeno también comparte esta tesis y dedica un espacio de su trabajo a analizar tanto los argumentos a favor y en contra como las implicaciones de una concepción lingüística y no lingüística de la fisiognomía (cfr. Centeno, 2012: 63-5). Estas serán en expuestas en parte III: 3.2.1.

En otro momento, en el contexto de la contraposición entre el ser-en-sí-desde-sí de las cosas (fisiognomía) y el proceder-desde-sí del ser humano (tecnognomía), Apel hace mención al 'lenguaje de las cosas' para referirse al primero:

Ese **ser-desde-sí de las cosas** [*Von-sich-aus-Sein der Dinge*] solo puede revelarse como el '**lenguaje de las cosas**' [*Sprache der Dinge*] dentro del 'universo hermenéutico' del **lenguaje humano** e imponerse frente al '**proceder-desde-sí del ser humano**' [*Von-sich-aus-Vorgehen des Menschen*] metódicamente 'disponedor' de las cosas (yo mismo he intentado en una ocasión concebir esta relación como una dialéctica entre '**fisiognomía**' y '**tecnognomía**' en el seno de la apertura lingüística del mundo). (Apel, 1962c / TF II: 13).

La expresión 'lenguaje de las cosas', junto con otras similares, como la de 'fisiognomía atrapada lingüísticamente' (cfr. Apel, 1958a: 77) o la de 'fisiognomía prerreflexiva del lenguaje corriente', contrapuesta a la tecnognomía del lenguaje artificial (cfr. Apel, 1960a / TF I: 185), parecen sugerir con otras palabras que la fisiognomía, al igual que la tecnognomía, es de carácter lingüístico.

Sin embargo, la distinción en el fragmento anterior entre 'vivencias tecnognómicas' y 'vivencias puramente fisiognómicas', junto con el hecho de que Apel atisbe la posibilidad de que un individuo tenga la 'vivencia de la pura facticidad', vuelve a sembrar la duda en torno a la naturaleza lingüística de la fisiognomía. También el interés de Apel en distinguir entre el 'lenguaje de las cosas' y el 'lenguaje humano' conduce a pensar que se trata de dos especies de lenguajes diferentes o bien de una metáfora utilizada por Apel para referirse al ser-desde-sí de las cosas. Este conjunto de consideraciones sería además acorde a la distinción apeliana entre el nivel óntico (no lingüístico) de la 'afección sensible' y el nivel ontológico (lingüístico) de la 'comprensión del ser' (cfr. Apel, 1955c / TF I: 92).

Otros fragmentos encontrados en la obra de Apel conducen en efecto a pensar que la 'fisiognomía de las cosas' (cfr. Apel, 1958a: 76) es de naturaleza no lingüística. En uno de ellos, Apel baraja la posibilidad de una transformación del lenguaje en virtud de su 'confrontación circular con lo fáctico':

[...] el **poder de lo factual** [*Macht des Tatsächlichen*] puede muy bien calificarse de constituyente de la verdad integrada en el contenido lingüístico, aunque no sin suponer ya ahí mismo el horizonte de comprensión propio del **lenguaje como**

**medio** en que acontece la patentización –incluso ahí donde ese medio se va transformando a través de la **confrontación circular con lo fáctico** [*zirkelhafte Auseinandersetzung mit dem Tatsächlichen*]. (Apel, 1959a / TF I: 113).

Si recordamos que la distinción gnoseológica entre tecnognomía y fisiognomía tiene su correlato ontológico en la diferencia entre la 'comprensión del ser del *Dasein*' (*a priori*) y los 'entes' (*a posteriori*) (cfr. Apel, 1955c / TF I: 91), lo 'fáctico' hace referencia en este fragmento a la categoría de fisiognomía. Esta última es aquello con lo que el lenguaje (tecnognomía) se ve confrontado (y, gracias a ello, en ocasiones, transformado<sup>6</sup>) en el círculo hermenéutico de la comprensión.

En un escrito posterior, Apel vuelve a hacer alusión a la posibilidad de una rectificación mutua, vía reflexiva<sup>7</sup>, entre el lenguaje y lo que él denomina 'conocimiento fisiognómico':

[...] no solo 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 solo es posible pensar tal rectificación mutua [*wechselseitige Korrektur*] entre el **horizonte del juego lingüístico** y el **conocimiento 'fisiognómico'** [*physionomische Erkenntnis*], si la *reflexión* sobre el uso del lenguaje va unida ya siempre a todo uso del lenguaje. (Apel, 1970e / TF II: 306-7).

En definitiva, no cabe duda acerca del carácter lingüístico (tecnognómico) de la constitución del sentido (apertura lingüística del mundo), y lo mismo ocurre con respecto al hecho de que en Apel persiste el interés en contraponer la naturaleza lingüística de la tecnognomía al carácter fáctico de la fisiognomía. Estos constituyen dos polos o momentos diferenciados, uno lingüístico (el proceder-desde-sí del ser humano) y otro no lingüístico (el ser-desde-sí de las cosas), confrontados en el seno del círculo hermenéutico de la comprensión.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Una tal transformación se produce, de acuerdo con Apel, en el caso de la 'percepción auténtica' (cfr. Apel, 1958a: 76; 1965a / TF II: 83).

<sup>7</sup> Tanto la fisiognomía como la tecnognomía son prerreflexivas, en el sentido de la reflexión teórica (cfr. Apel, 1959a / TF I: 127-8; 1960a / TF I: 185). Por su parte, el pensamiento excéntrico, o reflexión teórica, "distingue la interpretación del ente como 'algo' del propio ente fáctico" (Apel, 1959a / TF I: 126).

<sup>8</sup> Así, afirma Apel, cuando el conocimiento tecnognómico se ajusta o se rige por la cosa [*auf die Sache gerichtet ist*] deriva en la apertura de la 'verdad objetiva' (cfr. Apel, 1962a: 36).

Como resultado de la síntesis hermenéutica, la fisiognomía 'queda atrapada lingüísticamente' (cfr. Apel, 1958a: 77), ya que "ningún ente puede en absoluto hacernos frente [*begegnen*] como *factum* que no haya sido ya comprendido [lingüísticamente] 'como algo'" (Apel, 1955c / TF I: 91). La estructura del lenguaje 'acompaña' a toda vivencia individual (cfr. Apel, 1959a / TF I: 118) porque el orden del mundo se halla ya siempre 'preformado en el lenguaje' (cfr. Apel, 1960a / TF I: 186).<sup>9</sup>

El planteamiento de Apel salva la irreductibilidad de ese momento aún no lingüístico, previo a la constitución lingüística del sentido, al concebir la fisiognomía como la posibilidad de que las cosas den a conocer su ser-en-sí-desde-sí, ya siempre posibilitado, si bien nunca determinado, por la intervención tecnognómica (lingüística) del ser humano: "la posibilidad de que las cosas [...] den a conocer su ser-en-sí [*An-sich-sein*], no conforme a nuestra intervención (aunque no sin ella), sino desde sí mismas [*von sich aus*] [...]." (Apel, 1958a: 75-6).<sup>10</sup>

No obstante, cabe decir que cuando aquello que se trata de comprender es algo lingüístico, como por ejemplo el lenguaje de otra comunidad, por ejemplo la científica, Apel no duda en afirmar el carácter lingüístico del polo fisiognómico del círculo hermenéutico, si bien este sigue conservando su especificidad con respecto al polo tecnognómico, al tratarse de dos lenguajes diferentes:

En la metodología del conocimiento científico puede suceder –como de hecho ha sucedido– que el principio tecnognómico llegue a ser hiperestilizado y definido como principio regulativo de todo empleo del lenguaje. Pero aún su más neta expresión en forma de cálculos matemáticos cognitivamente aplicados muestra la remisión de la pura **tecnognomía del lenguaje artificial** a la **fisiognomía prerreflexiva del lenguaje corriente**. (Apel, 1960a / TF I: 185).

---

<sup>9</sup> En este sentido afirma el autor que el contenido vivencial del individuo "solo se abre como contenido del mundo cuando es susceptible de ser mediado por lo universal del sentido" (Apel, 1959a / TF I: 118).

<sup>10</sup> De acuerdo con Centeno (2012: 78), "el 'desde-sí-mismas' de las cosas no debe entenderse como un significado oculto en las cosas como propiedad real suya, independiente y externa a la actividad interpretativa". En efecto, la fisiognomía no puede constituir por sí misma el sentido de las cosas y el que estas den a conocer su 'ser-en-sí' viene posibilitado por la tecnognomía humana. Sin embargo, ese 'ser-desde-sí' de las cosas representa lo 'fáctico', el 'poder de lo factual', contrapuesto al 'proceder-desde-sí' del ser humano. Es esta distinción la que hace posible hablar de una rectificación fisiognómica de la tecnognomía, de una transformación del lenguaje y de una apertura empírica a nuevas formas de vida.

Más adelante se verá cómo las reflexiones tardías de Apel en torno a los procesos empíricos de aprendizaje, a raíz de la crítica que Lafont dirige a la concepción del lenguaje propia de la tradición alemana, constituyen una prueba más a favor de la tesis de que la síntesis hermenéutica es, en ocasiones, el resultado de una interacción dialéctica entre algo lingüístico (tecnognomía) y algo aún no lingüístico (fisiognomía) (cfr. parte III: 3.1.1.).

### 1.2.2. Fisiognomía y afección sensible de la corporalidad sensorial

Aun cuando ello sea objeto de un análisis más detallado en el próximo capítulo, la relación que la tecnognomía guarda tanto con el lenguaje como con la corporalidad humana ha quedado más que manifiesta. El epígrafe anterior se propuso como principal objetivo mostrar cómo la mayor parte de las consideraciones de Apel en torno a la fisiognomía conducen a defender la naturaleza no lingüística de esta categoría gnoseo-antropológica.

Ahora bien, ¿qué relación guarda la fisiognomía con el cuerpo? No olvidemos que la interpretación de la tecnognomía y de la fisiognomía a la luz de la diferencia ontológica obligaba a situar la primera en el ámbito de lo *a priori* y la segunda en el ámbito de lo *a posteriori*. En este sentido, parecería que la fisiognomía, del mismo modo a lo que ocurre en el caso del lenguaje, no tiene nada que ver con el cuerpo. De hecho, la fisiognomía no solo no es lingüística sino que tampoco es corporal en el sentido que aquí importa. Solo la tecnognomía, en virtud de su naturaleza *a priori*, puede tener algo que ver con el lenguaje y el cuerpo en tanto que condiciones *a priori* del conocimiento.

Sin embargo, mientras que la tecnognomía apunta a una noción lingüística del cuerpo, la fisiognomía hace justo lo contrario: señala una dimensión no lingüística del *a priori* corporal. Recordemos aquel fragmento en el que Apel distinguía dos momentos dentro de la percepción auténtica:

El primer momento dialéctico [de toda percepción auténtica] corresponde al punto de vista óntico –o dicho de modo kantiano: a la **afección sensible** [*sinnliche Affizierung*]–, y el segundo momento a la comprensión del ser, al despejamiento

del ser en un contenido esencial general. Este segundo momento es, evidentemente, el lugar sistemático del **lenguaje**. (Apel, 1955c / TF I: 92).

Esta afección sensible que produce un ente fáctico en nosotros/as antes de ser comprendido lingüísticamente *como algo*, requiere la existencia de un cuerpo cuyos órganos sensibles sean afectados con independencia del lenguaje, es decir, al margen de una pre-comprensión de naturaleza lingüística. Algunos fragmentos de la obra de Apel apuntan también a la tesis que aquí se defiende. En uno de ellos, el autor distingue como condiciones del conocimiento humano la 'organización natural de los sentidos' y la 'percepción sensible del ente *como algo*':

[...] el conocimiento humano –no solo en tanto que condicionado por la **organización natural de los sentidos** [*naturhafte Sinnesorganisation*], sino también en cuanto '**percepción**' sensible del ente como '**algo**' [*sinnhaften Wahrnehmung des Seienden 'als etwas'*]– es 'apertura' de la Tierra desde lo corporal. [...] Dicha continua intervención corporal [*Leibeingriff*] [...] se halla, por supuesto, siempre ya dirigida por la comprensión del mundo propia de una comunidad lingüística y cultural [...]. (Apel, 1959a / TF I: 127).

Como ya se ha explicado, el uso que Apel hace en estos fragmentos del término 'percepción' es similar al de 'comprensión'. Sin embargo, se observa que la percepción (de carácter lingüístico), a través de la cual el ente fáctico nos hace frente [*begegnen*] o se comprende *como algo*, es algo distinto a la afección sensible. Por este motivo se refiere Apel a la percepción en el siguiente fragmento como una 'continuación cultural de esa organización natural de los sentidos':

Pues desde un punto de vista gnoseo-antropológico se hace evidente que es una y la misma estructura –la de la intervención corporal [*Leibeingriff*] que abre el mundo y se corrige a su vez a sí misma desde ese mundo abierto– la que hace posible toda 'percepción' [*Wahrnehmung*] concreta del mundo en cierto modo como una **continuación en la cultura de nuestra relativamente estable organización sensorial** [*kulturelle Fortsetzung unserer relativ stabilen Sinnesorganisation*] [...]. (Apel, 1959a / TF I: 128).

En la línea de uno de los fragmentos anteriores, en otro escrito perteneciente también al periodo gnoseo-antropológico, Apel menciona como condiciones del pensamiento no solo el lenguaje sino también la 'certeza sensible':

Si, en consecuencia, damos por cierto que nuestro pensamiento está sujeto al lenguaje en lo que respecta a la determinabilidad del sentido, más aún, que toma su contenido inmediato de sentido del lenguaje y no solamente [*nicht allein*] de la 'certeza sensible' [*sinnliche Gewißheit*], con ello ya hemos concedido que la dialéctica, en cuanto articulación sustancial del pensamiento, se halla siempre ya mediada por la praxis corporal. (Apel, 1962c: 23).

En definitiva, el carácter lingüístico (tecnognómico) de la percepción contrasta con la naturaleza no lingüística de la afección o certeza sensible. La comprensión de algo *como algo* no solo requiere un lenguaje aprendido en el seno de una determinada comunidad cultural, en virtud del cual poseemos una comprensión previa de las cosas, sino además un cuerpo físico individual con sus órganos sensoriales. En este sentido, puede afirmarse legítimamente que la intervención corporal pre-lingüística es un paso previo y necesario para la apertura lingüística del mundo.<sup>11</sup>

El siguiente cuadro recoge la interpretación de las categorías gnoseo-antropológicas de tecnognomía y fisiognomía a la luz de la diferencia ontológica, así como el vínculo que ellas guardan con la reflexión, el lenguaje y el cuerpo como condiciones *a priori* del conocimiento.

---

<sup>11</sup> Conill (1994) intenta proseguir la antropología del conocimiento de Apel en la línea de una antropología de la experiencia, más allá del primado de la epistemología y no meramente como antropología del conocimiento (apoyándose para ello en autores como Gadamer y Zubiri). A su juicio, dicha incursión ofrece un nuevo acceso a la relación corporal con el mundo a través de los sentidos, más allá de las funciones de la conciencia y del lenguaje. Las nociones de 'corporalidad sensorial' y de 'intervención corporal pre-lingüística' aquí presentadas encajarían dentro de las pretensiones de dicho proyecto.

## Tecnognomía y fisiognomía a la luz de la diferencia ontológica

	<b>A PRIORI</b>	<b>A POSTERIORI</b>
<b>PUNTO DE VISTA ONTOLÓGICO</b>  (diferencia óntico-ontológica)	Comprensión del ser  ( <i>Dasein</i> )	Entes
<b>PUNTO DE VISTA GNOSEOLÓGICO</b>  (círculo hermenéutico / dependencia recíproca / interacción dialéctica)	<b>Tecnognomía</b>	<b>Fisiognomía</b>
	Proceder-desde-sí del ser humano	Ser-en-sí-desde-sí de las cosas
	Sich-Messen	Pura facticidad
<b>LENGUAJE</b>	Lenguaje humano	Lenguaje de las cosas
<b>CUERPO</b>	<b>Corporalidad lingüística</b>	<b>Corporalidad pre-lingüística</b>
	Intervención corporal (perspectiva)	Afección / certeza sensible (organización sensorial)
<b>REFLEXIÓN</b> (corrección / rectificación)	Interpretación del ente 'como algo'	Ente fáctico
<b>RESULTADO</b> (síntesis hermenéutica)	<b>Apertura lingüística del mundo</b> (constitución de sentido / significatividad)	
	Carácter lingüístico de la percepción	Fisiognomía atrapada lingüísticamente

\*

A pesar de las dudas acerca de la naturaleza lingüística o no de la categoría gnoseo-antropológica de la fisiognomía, existen varios indicios en la obra de Apel que obligan a pensar que la constitución lingüística del sentido requiere un momento no lingüístico, es decir, fisiognómico, dentro del círculo hermenéutico de la comprensión. Solo así tendría sentido afirmar la posibilidad de una corrección o rectificación de la perspectiva lingüística, es decir, tecnognómica, a través de la cual accedemos a dicho círculo, en su confrontación con lo fáctico.

Una de las implicaciones directas del carácter no lingüístico de la fisiognomía es que permite pensar en una dimensión del *a priori* corporal libre aún de los vínculos del lenguaje. La organización natural de los sentidos, en virtud de la cual el ente fáctico nos afecta sensiblemente, lleva a establecer la intervención corporal pre-lingüística como paso previo y necesario para la apertura lingüística del mundo. El siguiente capítulo está dedicado a desarrollar en un primer momento esta noción pre-lingüística del cuerpo, esta vez con ayuda de escritos pertenecientes al periodo pragmático-trascendental.

La concepción apeliana del cuerpo incluye además una dimensión lingüística de lo corporal que resulta fundamental de cara a defender la existencia de una continuidad, y por lo tanto la posibilidad de una integración, entre la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje. En este contexto, la categoría gnoseo-antropológica de la tecnognomía constituye el primer lugar en el que el vínculo especial entre cuerpo y lenguaje se manifiesta. Por este motivo, en el siguiente capítulo se presenta en un segundo momento esta noción y se explica en qué consiste exactamente esta corporalidad lingüística.



## CAPÍTULO II

### EL A *PRIORI* DEL CUERPO Y EL A *PRIORI* DEL LENGUAJE

A la hora de definir el programa gnoseo-antropológico (cfr. parte I: 2.1.), una de las notas que más lo caracteriza es su dedicación a la investigación de la razón concreta ligada al cuerpo [*leibbezogenen konkreten Vernunft*], a diferencia de los planteamientos gnoseológicos tradicionales (cfr. Apel, 1958a: 61). Este es precisamente uno de los motivos por los que, a pesar de su aspecto poco desarrollado, la antropología del conocimiento ha resultado atractiva para algunos estudiosos de la obra de Apel.

Por su parte, el reconocimiento del *a priori* del lenguaje como lo metodológicamente irrefutable, frente a otras condiciones *a priori* del conocimiento, lleva a Apel a inaugurar la pragmática o semiótica trascendental del lenguaje como tercer paradigma de filosofía primera (cfr. parte II: 1.2.). Cuerpo y reflexión, protagonistas en paradigmas filosóficos anteriores, ceden ahora su puesto al lenguaje, ya sea en la modalidad hermenéutico-trascendental de la comunidad de comunicación o en la pragmático-trascendental del discurso argumentativo.

El presente capítulo está dedicado a analizar la evolución que el nexo entre cuerpo y lenguaje experimenta a lo largo del pensamiento apeliiano. Lo característico de dicho vínculo se muestra, entre otras cosas, en la dificultad de definir uno de ellos sin hacer referencia al otro. Se ha utilizado el término 'corporalidad lingüística' para señalar esa dimensión lingüística del cuerpo o dimensión corporal del lenguaje que da cuenta de la naturaleza finita de todo conocimiento humano. Sin embargo, existe una dimensión dentro de la noción apeliiana del cuerpo susceptible de ser pensada al margen del entramado lingüístico. La corporalidad sensorial juega un papel fundamental en la constitución lingüística del sentido, motivo por el cual es objeto de análisis al inicio de este capítulo.

## 2.1. El *a priori* corporal en el programa gnoseo-antropológico

### 2.1.1. El cuerpo como condición *a priori* de la afección sensible

En el capítulo anterior se mostró cómo la categoría gnoseo-antropológica de fisiognomía apunta a una dimensión pre-lingüística de lo corporal. La distinción y relación que Apel establece entre 'afección sensible del ente fáctico' y 'percepción del ente *como algo*' sugiere que la intervención corporal pre-lingüística se constituye como momento previo y necesario a la apertura lingüística del mundo.

Esta noción pre-lingüística del *a priori* corporal fue definida anteriormente como organización natural de los sentidos o corporalidad sensorial<sup>12</sup>. En escritos pertenecientes a fechas posteriores, Apel continúa hablando de un compromiso corporal con el mundo mediante los órganos sensoriales (cfr. Apel, 1968c / TF II: 92), de los órganos sensoriales como condición de posibilidad de la constitución de los objetos del conocimiento (cfr. Apel, 1968c / TF II: 94) y del *Leib* como condición de posibilidad de la experiencia en la 'facultad de la sensibilidad'<sup>13</sup> (cfr. Apel, 2005b: 90)<sup>14</sup>. En uno de sus últimos escritos, en conformidad con la tesis a favor de una dimensión pre-lingüística de la corporalidad, Apel afirma lo siguiente:

Puedo **experimentar sensiblemente** [*sinnlich erfahren*] la resistencia del mundo exterior existente cuando toco con el dedo de mi mano una pared; también puedo golpear la pared con la ayuda de un palo. Pregunta: ¿dónde experimento la *resistencia* [*Widerstand*]? ¿Dónde empieza el *mundo exterior* [*Außenwelt*]? Respuesta: [...] desde un punto de vista *fenomenológico*, la resistencia se experimenta en el punto de encuentro con la punta de mi dedo o con el pico de mi palo. Ahí empieza el *mundo exterior* y a este no pertenecen ni mi brazo ni la mano con la que palpo, ni siquiera el palo; más bien ambos pertenecen, en tanto que médium para la experiencia de la resistencia [*Widerstandserfahrung*], al *a priori*

---

<sup>12</sup> Centeno también la denomina 'constitución física, biológica y fisiológica del individuo' (cfr. Centeno, 2012: 39).

<sup>13</sup> Apel reconoce que Kant contempla el *a priori* instrumental y el *a priori* corporal en su *Opus Postumum* (1968c). El trabajo de Fabbrizi (2008) presenta una visión de la teoría del conocimiento de Kant diferente a la tradicional y explora la noción de cuerpo y su relación con la mente tanto en la etapa pre-crítica de este autor como en su pensamiento crítico. En relación a esta cuestión, cfr. también Hübner (1973).

<sup>14</sup> En otros escritos, Apel hace también referencia al cuerpo como el sustrato físico-neurológico y hace hincapié en su prioridad genética con respecto a la mente y al lenguaje (cfr. Apel, 1988f: 103). La prioridad genética del cerebro (tanto desde el punto de vista filogenético como ontogenético) significa que sin un sustrato físico y neurológico no es posible que emerja la cognición ni es posible la competencia lingüística.

*corporal de la percepción* [Wahrnehmung] (**experiencia perceptiva**) [Perzeptionserfahrung], y esto es así aun cuando brazo, mano y palo pertenezcan al *mundo corporal* [Körperwelt] y brazo y mano pertenezcan incluso a mi cuerpo [Körper]. (Apel, 2008a: 106-7).

Como se puede observar, Apel aclara entre paréntesis que por 'percepción' [Wahrnehmung] entiende aquí 'experiencia perceptiva' [Perzeptionserfahrung]. En consonancia con el comienzo de dicho fragmento, y con los hasta ahora mencionados, cabe interpretar este tipo de experiencia como 'afección sensible'<sup>15</sup> [sinnliche Affizierung]. Se trata de un tipo de acceso al mundo exterior previo a la comprensión (o percepción [Wahrnehmung]) lingüística del mundo *como algo*.

Asumiendo la tradición fenomenológica, Apel distingue entre el cuerpo como *Leib* y el cuerpo como *Körper*. El primero hace referencia al cuerpo propio que, no pudiendo ser observado, hace posible la observación de otros cuerpos, es decir, al cuerpo como condición *a priori* del conocimiento. El segundo engloba al resto de cuerpos, que sí pueden ser objeto de observación y que, por lo tanto, son susceptibles de ser tratados empíricamente en el marco de las disciplinas científicas (cfr. Apel, 1993j)<sup>16</sup>. Así, todo aquello que sirva como médium de la experiencia perceptiva puede ser considerado como *Leib*, es decir, como condición *a priori* corporal del conocimiento. Y esto es compatible con el hecho de que mi propio cuerpo, que con respecto a mi experiencia actúa como *a priori* del conocimiento, pueda luego ser tratado empíricamente como *Körper* por parte de la ciencia, o experimentado como tal por parte de otros cuerpos en su condición de *Leib*.

También los instrumentos técnicos con los que los órganos sensoriales intervienen en la naturaleza externa constituyen para Apel una condición de posibilidad de la constitución de los objetos del conocimiento, motivo por el cual son considerados 'prolongaciones' del *a priori* corporal (cfr. Apel, 1968c / TF II: 94; 2005b: 91):

---

<sup>15</sup> En qué consiste exactamente este tipo de experiencia no es algo que quede claro. Mientras que en relación a la fisionomía se hablaba de una afección o certeza sensible, aquí se trataría de una 'experiencia de la resistencia'.

<sup>16</sup> Apel combina además el tratamiento fenomenológico del cuerpo propio con el planteamiento antropológico de H. Plessner, concibiéndolo como un *a priori* céntrico, frente al *a priori* de la reflexión, de naturaleza excéntrica.

En alemán existe la distinción, interesante en un sentido *fenomenológico*, entre 'cuerpo' (*Körper*) y 'cuerpo' (*Leib*). En el contexto de esta distinción, puedo decir que todos los *instrumentos de medición* [*Meßinstrumenten*] pertenecen al *a priori* corporal de la **percepción (experimental)** [*(experimentelle) Wahrnehmung*], como *prolongación* [*Verlängerung*] o *precisión* [*Präzisierung*] del mismo. (Apel, 2008a: 107).

Ahora bien, la 'percepción experimental' [*experimentelle Wahrnehmung*] introduce una novedad con respecto a la 'experiencia perceptiva' [*Perzeptionserfahrung*]. Mientras que esta última hace referencia a un tipo de acceso a lo real que tiene lugar más allá del lenguaje, el término 'Wahrnehmung', al igual que ocurre con los escritos del periodo gnoseo-antropológico, se relaciona más bien con una experiencia tecnognómica o lingüística (cfr. parte III: 1.2.). La razón de ello se encuentra a continuación del fragmento citado anteriormente:

Así, en mi opinión, se puede considerar el **medir experimental** [*experimentelles Messen*] como precisión del **medir-se corporal** [*leibhaftes Sich-messen*] del ser humano con el entorno: con mi cuerpo [*Leib*] mido el calor y el frío del entorno, con el *termómetro* mido la *temperatura*. (Apel, 2008a: 107).

Esta distinción entre el 'medir experimental' y el 'medir-se corporal' se identifica con los dos tipos principales de tecnognomía que Apel distingue en sus escritos gnoseo-antropológicos: una existencial, presupuesta en todo planteamiento científico-técnico, y otra técnica, propia de las ciencias naturales. Sin embargo, la categoría gnoseo-antropológica de tecnognomía invita a pensar la relación entre cuerpo y lenguaje de un modo diferente a como lo hace la categoría de fisiognomía.

Como se verá en el próximo epígrafe, las nociones apelianas de 'cuerpo' y 'corporalidad' hacen referencia a algo más que al cuerpo físico individual y sus órganos sensoriales, responsables de la afección sensible del ente fáctico o de la experiencia sensible del mundo exterior, y es aquí donde entra el lenguaje.

#### 2.1.2. Tecnognomía y corporalidad lingüística

El vínculo especial que existe entre el *a priori* corporal y el *a priori* lingüístico es puesto de manifiesto por Apel desde el momento en que ambos *a priori* del conocimiento entran en escena. Este apartado tiene como principal objetivo mostrar que la categoría gnoseo-antropológica de la tecnognomía constituye el primer 'lugar' en el

que dicho vínculo se hace visible, así como presentar las distintas concretizaciones que este *a priori* del conocimiento recibe en el programa gnoseo-antropológico.

Recordemos que Apel define la 'tecnognomía' como una estructura antropológica fundamental del estar-en-el-mundo cognoscente que revela que todo encuentro significativo con el mundo depende *a priori* de la perspectiva finita que introduce la corporalidad humana (cfr. Apel, 1958a: 74-5). Este hecho lleva a Apel a afirmar que "a partir del problema de la tecnognomía se vuelve accesible la cuestión de una antropología del conocimiento, como programa de investigación de una 'razón concreta' ligada al cuerpo" (Apel, 1958a: 61). En este sentido, la conexión entre el *a priori* corporal y la tecnognomía se hace evidente.<sup>17</sup>

En lo que se refiere al *a priori* lingüístico, Apel afirma que la lengua materna constituye el "órgano [*Organon*] más antiguo y más fundamental de la tecnognomía" (Apel, 1958a: 77)<sup>18</sup>. Por esta razón, el autor considera que "la transición de la teoría del conocimiento de una crítica de la conciencia a una crítica del lenguaje [...] sigue una necesidad interior que es aclarada por el principio de la tecnognomía" (Apel, 1958a: 61). En definitiva, cuerpo y lenguaje se dan de la mano en el seno de esta categoría gnoseo-antropológica:

[la **actuación corporal** del ser humano sobre la totalidad de lo existente] se continúa en el carácter tecnognómico de todas sus 'percepciones' [*Wahrnehmungen*], así como en el **carácter tecnognómico**, circularmente ligado al anterior, de la '**verbalización**' [*Wortung*] [...].(Apel, 1959a: 130).

Ahora bien, ¿qué significa que entre estos dos *a priori* del conocimiento se da un vínculo especial? Para responder a esta pregunta resulta fundamental la definición de *Leib* que Apel toma prestada en más de una ocasión de Merleau-Ponty: el cuerpo [*Leib*] es el punto de vista [*Gesichtspunkt*] del tener mundo [*Welthabe*] (cfr. Apel, 1972e: 25;

---

<sup>17</sup> Para entender la relación entre el *a priori* corporal y la tecnognomía, Centeno define el primero como la estructura ontológico-existencial que hace referencia a la finitud de la condición humana y la segunda como la concreta configuración óntico-existencial del *a priori* corporal (Centeno, 2012: 39-41). Sin embargo, la interpretación de las categorías de la tecnognomía y de la fisiognomía a la luz de la diferencia ontológica obliga a situar la tecnognomía en el ámbito gnoseológico (cfr. parte III: 1.1.).

<sup>18</sup> Centeno distingue entre una tecnognomía 'lingüística' y otra 'institucional' (cfr. Centeno, 2012: 46-55). Sin embargo, Apel afirma en varias ocasiones que el lenguaje es 'meta-institución' o 'institución de instituciones', de manera que toda tecnognomía sería en primer lugar o en última instancia 'lingüística' (cfr. Apel, 1958a: 77; 1962b / TF I: 210 y 213). Sus posteriores consideraciones en torno a la dimensión 'institucional' de la tecnognomía constituyen un fiel reflejo del contacto de Apel con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, cuando el lenguaje ya no es solo condición de posibilidad de la constitución del sentido sino que también es capaz de distorsionar la realidad.

1989b / 2017b: 10; 2005b: 90-1; 2008a: 107). Es decir, la función que cumple el cuerpo o aquello que mejor lo caracteriza como *a priori* del conocimiento es que introduce un 'punto de vista' o una 'perspectiva' dentro del conocimiento humano, haciendo de este último algo finito. Y es precisamente esto lo que hace la lengua materna, y la cosmovisión a ella asociada, por medio de la cual conocemos la realidad natural y humana:

[...] el conocimiento humano [...] es 'apertura' de la Tierra desde lo corporal. [...] Dicha continua **intervención corporal** [...] se halla siempre ya dirigida por la comprensión del mundo propia de una **comunidad lingüística** y cultural, pero representa el modelo básico desde el cual puede concebirse en general la apertura del mundo condicionada y centrada en una **perspectiva**. 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 adquirir una perspectiva de la realidad– propio de la intervención corporal prerreflexiva del ser humano en el mundo. (Apel, 1959a / TF I: 127-8).

En este sentido, la perspectiva finita del conocimiento humano viene fijada no solo por los órganos sensoriales del cuerpo físico individual (corporalidad sensorial) sino también por la comprensión del mundo propia de la lengua materna de la comunidad a la que pertenecemos (corporalidad lingüística). En ello consiste, en palabras de Apel, el 'centramiento corporal del lenguaje vivo' (cfr. Apel, 1959a / TF I: 128). En tanto que 'institución de instituciones' (cfr. Apel, 1962b: 210), la lengua materna es aquello en base a lo cual una comunidad histórica 'se mide' con el mundo que habita, es decir, lo interpreta de un modo u otro, dando lugar a una determinada imagen lingüística (céntrica y dogmática) del mundo.

Este medir-se pre-científico posibilitado por la lengua materna es el que está a la base de otros tipos de intervenciones corporales del ser humano en el marco de las disciplinas científicas. Así, la concreción del *a priori* corporal varía dependiendo del interés cognoscitivo que guíe cada ámbito científico<sup>19</sup>. En el caso de las ciencias

---

<sup>19</sup> Recordemos que, para Apel, los intereses del conocimiento constituyen "los modos significativamente distintos del compromiso práctico-vital", de ahí el vínculo existente entre estos y el *a priori* corporal (cfr. Apel, 1972e / TF I: 68; parte II: 2.2.2.).

naturales<sup>20</sup>, Apel considera que todo medir [*Messung*] físico-técnico tiene en última instancia como condición de posibilidad un 'medir-se' [*Sich-messen*] pre-cuantitativo del ser humano con el mundo que interviene en toda constitución pre-científica del mundo (cfr. Apel, 1958a: 76-7; 1959a: 130; 1963b: 272):

Así, por ejemplo, el **concepto precientífico** de 'calor' corresponde al 'medirse' del organismo con su medio, mientras que el concepto de 'temperatura' corresponde a la 'intervención medidora' del termómetro, que está fijada mediante un instrumento, y al **juego lingüístico científico** que tiene su 'paradigma' en el termómetro.<sup>21</sup> (Apel, 1968c / TF II: 92).

En el caso de las ciencias humanas, la intervención instrumental humana a través del experimento es sustituida por la praxis irreplicable de la experiencia hermenéutica:

El *a priori* corporal del conocimiento no se revela en la problemática fundamental de las ciencias hermenéuticas del espíritu como el presupuesto para intervenir instrumentalmente en la naturaleza, sino como la dependencia que existe entre la manifestación intersubjetiva del sentido y la 'expresión' sensiblemente perceptible [...]. (Apel, 1968c / TF II: 108).

En definitiva, la noción gnoseo-antropológica de *a priori* corporal viene caracterizada fundamentalmente por el papel que este desempeña en el ámbito cognoscitivo: el de introducir una perspectiva o punto de vista finitos en el conocimiento humano. En el ámbito pre-científico, esta función es ejercida tanto por un tipo de corporalidad que es todavía ajena al lenguaje (corporalidad sensorial) como por la lengua materna propia de una comunidad histórica determinada (corporalidad lingüística). En lo que se refiere al ámbito científico, ya siempre dependiente de la perspectiva suministrada por los órganos sensoriales del cuerpo físico individual y de la imagen del mundo abierta en la lengua materna, el *a priori* corporal se concretiza bien como 'intervención corporal' o bien como 'praxis histórica'<sup>22</sup>, dependiendo de si nos movemos en el marco de las ciencias explicativas o hermenéuticas.

---

<sup>20</sup> En el caso concreto de la física contemporánea, la perspectiva o el punto de vista vienen fijados por el 'sistema de referencia' (teoría de la relatividad) o por el 'aparato de medición' (mecánica cuántica) (cfr. parte I: 2.2.3.).

<sup>21</sup> En este sentido afirma Apel que "[...] incluso las ciencias naturales 'explicativas' presuponen en sus conceptos fundamentales (como los de 'materia', 'masa', 'energía' o 'movimiento') una comprensión del mundo sacada del lenguaje cotidiano." (Apel, 1959a / TF I: 111).

<sup>22</sup> Inspirándose en Habermas, Apel define la 'praxis' como "la comunicación y la interacción política y moralmente relevantes entre los seres humanos en contraste con las operaciones, axiológicamente

El siguiente cuadro recoge de manera esquemática las distintas concretizaciones del *a priori* corporal contempladas por Apel en el programa gnoseo-antropológico. En el siguiente apartado se mostrará cómo el modo de entender el *a priori* lingüístico y su evolución a lo largo del programa pragmático-trascendental permite sumar a las ya mencionadas dos tipos de corporalidad fundamentales dentro del ámbito filosófico.

G N O S E O A N T R O O P O L O G Í A	FISIOGNOMÍA  [Corporalidad sensorial]  Afección sensible del ente fáctico		Organización natural de los sentidos  [ <i>Leibapriori der sinnlichen Erfahrung</i> ]	ÁMBITO  PRE-CIENTÍFICO
	T E C N O G N O M Í A	Perspectiva céntrica y dogmática del mundo	Lengua materna  [ <i>Sich-messen</i> ]	
		Ciencias explicativas  (Interés técnico)	Intervención instrumental en el experimento  [ <i>Experiment</i> ]	
		Ciencias hermenéuticas  (Interés práctico)	Comprensión de una forma de vida  [ <i>Praxis</i> ]	
	[Corporalidad lingüística]			

---

neutrales y repetibles a voluntad por sujetos intercambiables, de la técnica, las cuales, igual que las operaciones lógicas de la ciencia experimental, presuponen en todo momento una praxis de comunicación e interacción." (Apel, 1970b / TF II: 129).

## 2.2. El *a priori* lingüístico en el programa pragmático-trascendental

Si bien no disfruta del mismo protagonismo que el cuerpo, el apartado anterior ha servido para mostrar cómo el *a priori* del lenguaje está ya presente en el programa gnoseo-antropológico, debido precisamente a esa conexión especial que guarda con el cuerpo. Este vínculo especial, en virtud del cual es posible hablar de una 'corporalidad lingüística', no hace sino señalar una función crucial que el lenguaje desempeña en el conocimiento humano: introducir una perspectiva finita desde la cual poder conocer la realidad.

Este apartado tiene como principal objetivo mostrar que tanto el *a priori* de la comunidad de comunicación como el *a priori* del discurso argumentativo constituyen dos desarrollos posteriores del *a priori* del lenguaje. Ambos señalan otros dos 'lugares' en los que cuerpo y lenguaje se dan de la mano y permiten hablar de dos tipos de 'corporalidad lingüística' relevantes desde el punto de vista filosófico.

### 2.2.1. Comunidad real de comunicación y corporalidad colectiva

El lenguaje, que permite al ser humano conocer la realidad que le rodea, es aprendido por el individuo en el seno de una determinada comunidad histórica. De acuerdo con Apel, quien piensa presupone ya siempre aquella comunidad real de comunicación que le proporciona las herramientas lingüísticas sin las cuales sería imposible pensar la realidad (cfr. Apel, 1970a: 204). En este sentido, conocemos el mundo desde la perspectiva de nuestra comunidad cultural, que choca a menudo con las perspectivas que de la realidad poseen comunidades culturales distintas a la nuestra.

Son varios los motivos que permiten concebir el *a priori* de la comunidad de comunicación como un desarrollo del *a priori* del lenguaje. En primer lugar, es en el marco de la hermenéutica trascendental<sup>23</sup>, destinada a desarrollar la parte del programa gnoseo-antropológico relativa al *a priori* lingüístico del conocimiento (cfr. Apel, 1999i: 16-7), donde aparece por primera vez el *a priori* de la comunidad de comunicación<sup>24</sup>. En

---

<sup>23</sup> Recordemos que este programa juega un papel fundamental para entender el tránsito del periodo gnoseo-antropológico al pragmático-trascendental dentro del pensamiento apeliiano (cfr. parte I: 3.2.).

<sup>24</sup> Mientras que el *a priori* del cuerpo, el *a priori* de la reflexión y el *a priori* de los intereses del conocimiento reciben mucha más atención durante el periodo gnoseo-antropológico, este protagonismo lo

la primera parte de la presente investigación, se mostró que la concepción del *a priori* del lenguaje como *a priori* de la comunidad de comunicación se encuentra ya en germen en la antropología del conocimiento, cuando Apel habla del 'acuerdo lingüístico' o de la 'comunidad de comunicación' como presupuesto del que parte su teoría del conocimiento (cfr. Apel, 1968a; 1968c; 1970b / TF II: 122-45).<sup>25</sup>

En segundo lugar, la 'doble estructura dialéctica' que presenta el *a priori* de la comunidad de comunicación en el programa pragmático-trascendental coincide, de acuerdo con Apel, con la 'naturaleza sintética' del *a priori* del lenguaje en su programa gnoseo-antropológico (cfr. Apel, 2005b: 97). En la segunda parte de esta investigación se mostró que es en virtud de esta similitud entre el *a priori* del lenguaje y el *a priori* de la comunidad de comunicación por lo que es legítimo afirmar que los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y de la reflexión siguen presentes en el programa pragmático-trascendental (cfr. parte II: cap. 3).<sup>26</sup>

La naturaleza del *a priori* del lenguaje es sintética, en el sentido de que permite introducir una perspectiva corporal que constituye el sentido y, a la vez, hace posible justificar la validez intersubjetiva del conocimiento. Por su parte, el *a priori* de la comunidad de comunicación posee también una *doble estructura dialéctica*:

En tanto que '*a priori* del cuerpo colectivo', remite a la presuposición de una comunidad de comunicación *real*, caracterizada por una lengua y una cultura particular, que corresponde a la 'facticidad' y a la 'historicidad' [*Geschichtlichkeit*] del ser-en-el-mundo en el sentido de Heidegger y Gadamer. [...] En tanto que '*a priori* del discurso argumentativo', que representa la forma de reflexión irrebasable [*nicht hintergebar*] de toda comunicación, remite a la presuposición de una comunidad de comunicación *ilimitada e ideal* [...] ya siempre presupuesta por las pretensiones de validez universales [*Geltungsansprüche*] de toda argumentación [...]. (Apel, 2005b: 97).

---

empieza a disfrutar, a partir de la década de los 70, el *a priori* de la comunidad de comunicación en el marco de la hermenéutica trascendental.

<sup>25</sup> Recordemos que el *a priori* de la comunidad de comunicación cumple dos importantes funciones desde la perspectiva gnoseológica apeliana: por un lado, constituye la base desde la que se fundamenta el tipo de relación que debe darse entre las ciencias (cfr. Apel, 1972c: 35) y, por otro, suministra los criterios normativos en base a los cuales evaluar el grado de corrección de nuestras comprensiones en torno a la realidad humana y natural (cfr. Apel, 1970a / TF II: 204-5).

<sup>26</sup> La reconstrucción de la relación existente entre los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y la reflexión tomando como referencia el *a priori* pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación se presentó en la segunda parte de esta investigación como una posible vía de integración entre ambos programas (cfr. parte II: cap.3).

De este modo, el *a priori* del lenguaje presenta una naturaleza similar a la doble estructura dialéctica que caracteriza el *a priori* de la comunidad de comunicación, ya que incorpora los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y de la reflexión.

Tal y como se observa, el *a priori* de la comunidad de comunicación incorpora lo que Apel denomina un '*a priori* del cuerpo colectivo' en la medida en que remite a una comunidad real de comunicación, caracterizada por una lengua y una cultura particular histórica. Una vez más, cuerpo y lenguaje se dan de la mano, esta vez en la noción de 'comunidad real de comunicación', de manera que a la ya mencionada 'corporalidad lingüística' es posible añadir otra más: la 'corporalidad colectiva'<sup>27</sup>. Pero la relación entre cuerpo y lenguaje no acaba aquí ya que, como se verá en el siguiente epígrafe, Apel tiene reservado un lugar para el cuerpo en lo que en el fragmento anterior recibe el nombre de '*a priori* del discurso argumentativo'.

El *a priori* del lenguaje, que en un principio recibe el nombre de 'lengua materna' y, más tarde, en el contexto de discusión con la lógica de la ciencia y el programa de construcción de lenguajes-cálculo, el nombre de 'lenguaje ordinario' o 'metalenguaje', viene a estar presente a lo largo de toda la obra filosófica apeliiana, a excepción de su *Dissertation* de 1950 (cfr. parte I: 1.2.). En la hermenéutica trascendental, destinada a desarrollar aquella parte del programa gnoseo-antropológico relacionada con el *a priori* lingüístico, e influida por el pensamiento de Peirce, Royce y el segundo Wittgenstein, el *a priori* de la comunidad de comunicación pasa a desempeñar el papel anteriormente jugado por el *a priori* del lenguaje en la década de los años 50 y 60. A partir de la década de los 70, la creciente preocupacigón de Apel por lograr una fundamentación filosófica última, esta vez bajo el influjo de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, hará que el *a priori* del discurso argumentativo y la reflexión en torno a los presupuestos pragmático-trascendentales del mismo ocupe el lugar del *a priori* del lenguaje.

---

<sup>27</sup> Esta dimensión apeliiana del cuerpo permite conectarla con la noción de 'intercorporeidad' de Merleau-Ponty.

### 2.2.2. Dimensión performativa del acto de habla y corporalidad performativa:

En su escrito de 2008, en el marco de la teoría de los actos de habla, Apel establece una conexión entre la parte performativa o fuerza ilocucionaria de un acto de habla y el *a priori* corporal:

Aunque el enunciado, en relación a su *proposición*, expresa una pretensión de validez universal de la teoría del acto de habla, a través de la frase 'con esto yo' de la parte *performativa*, señala que a su vez debe presuponer, en relación al *hablante*, el *a priori* corporal céntrico de un *punto de vista del yo-ahora-aquí*. (Apel, 2008a: 109).

Así, dentro de lo que en el marco de la presente investigación se ha denominado 'corporalidad lingüística', a la antes mencionada 'corporalidad colectiva' se le une lo que podemos denominar una 'corporalidad performativa', que hace referencia a la perspectiva ('yo', 'aquí', 'ahora') que introduce la situación de diálogo desde la que el hablante realiza su acto de habla. La conexión que en este ámbito se establece entre cuerpo y lenguaje posee relevancia ya que pone de nuevo sobre la mesa la cuestión de la irrebasabilidad o prioridad de un *a priori* sobre otros.<sup>28</sup>

En el marco de la teoría de los actos de habla, la noción de 'reflexión teórica' es asimismo redefinida como el acto de convertir en contenido proposicional la fuerza ilocucionaria de un acto de habla, que no es otra cosa que objetivar de manera excéntrica las pretensiones de validez pertenecientes a la dimensión performativa céntrica de un acto de habla cualquiera (cfr. Apel, 2008a: 109; parte II: 2.1.2.). En dicho contexto, Apel arroja este importante interrogante, al que solo responde al final de su escrito: "¿Debemos decir que con ello [con este acto de conversión] el *excéntrico a priori de la reflexión* ha trascendido [*transzendiert*] ya definitivamente al *céntrico a priori del cuerpo*?" (Apel, 2008a: 109).

Recordemos que en un escrito anterior, al referirse al modo en que influye el cuerpo en la reflexión, Apel afirma que en su gnoseo-antropología hizo jugar al *a priori* corporal de forma polar frente al *a priori* de la reflexión pero que, más tarde, le asaltó el

---

<sup>28</sup> Apel defiende la prioridad genética del *a priori* corporal y la irrebasabilidad metodológica del *a priori* lingüístico. La prioridad genética del cerebro significa que sin un sustrato físico y neurológico no es posible que emerja la cognición ni es posible la competencia lingüística. La prioridad metodológica del lenguaje quiere decir que la filosofía del lenguaje es el ámbito determinante para elaborar una teoría del significado, y en última instancia de la verdad y corrección, de nuestras acciones y sus resultados (cfr. parte II: 1.2.).

pensamiento de si este último no sería ya dependiente del primero. De acuerdo con el autor, "aun cuando las teorías constituyan triunfos del *a priori* de la reflexión sobre el *a priori* corporal, estas siguen estando formuladas en un lenguaje en el que se oculta de nuevo el *a priori* corporal" (Apel, 1994c: 269). En otras palabras, dado que el medio en el que el ser humano lleva a cabo sus reflexiones es el lenguaje y en la medida en que todo lenguaje humano introduce una determinada perspectiva finita, las construcciones teóricas fruto de la reflexión se hallan sujetas en última instancia a una perspectiva corporal. En el contexto de la teoría de los actos de habla, esta perspectiva corporal introducida por el lenguaje se refiere no solo a la imagen del mundo propia de una determinada lengua materna sino también a las referencias contextuales que introduce la situación de diálogo del hablante.

Esta cuestión fue asimismo abordada en el epílogo del 2005. En él afirma que de la lectura de su escrito "El *a priori* corporal del conocimiento" (cfr. Apel, 1963b) parece inferirse la idea de que una superación completa del *a priori* corporal por parte del *a priori* de la reflexión no se realizará jamás, y hace hincapié en que ni siquiera hoy en día espera en modo alguno retirar esta tesis gnoseo-antropológica (cfr. Apel, 2005b: 98). Sin embargo, Apel afirma que "si bien la *reflexión filosófica* no permite realizar una supresión objetivante de las perspectivas constitutivas del sentido del compromiso de la praxis existencial o colectiva en el seno de una teoría [...], sí que puede recurrir a los presupuestos no rebasables [...] del *a priori de la argumentación*" (Apel, 2005b: 100). En su opinión, una reflexión pragmático-trascendental en torno a los presupuestos de la argumentación, que según Apel representa la forma de reflexión irrebasable de toda comunicación, permite llevar a cabo "una fundamentación última de la filosofía que representaría el triunfo del *a priori* de la reflexión" (Apel, 2005b: 101).<sup>29</sup>

Tomando como referencia los tipos de reflexión que Apel distingue (cfr. parte II: 2.1.2.), parecería estar defendiendo, por un lado, la irrebasabilidad del *a priori* corporal con respecto a la reflexión teórica y, por otro, la irrebasabilidad de la reflexión estricta con respecto al *a priori* corporal. Sin embargo, al finalizar su escrito de 2008, Apel afirma lo siguiente:

---

<sup>29</sup> Por este motivo se defendió anteriormente que si en la antropología del conocimiento la polaridad existente entre el *a priori* de la reflexión y el *a priori* del cuerpo se decanta más bien en favor de la primacía del cuerpo sobre la reflexión, en la pragmática trascendental del lenguaje dicha primacía la detenta el *a priori* de la reflexión (cfr. parte II: 3.2.3.).

En relación al *a priori reflexivo de la filosofía*, no es posible hablar con certeza de un *lugar espacial o temporal* en el mundo natural –como sí ocurre en el caso del *céntrico a priori corporal*. Con todo, me parece inadecuado señalar el *a priori* de la reflexión como 'view from nowhere', para hablar con Thomas Nagel. Porque también el *a priori* de la reflexión está, en tanto que *a priori* del discurso, ligado [*gebunden*] al lenguaje, y este implica [*impliziert*] totalmente al *a priori* corporal. En este sentido se puede hablar de un 'lugar de la razón en el mundo natural' irrebasable [*nichthintergebar*]. (Apel, 2008a: 128).

Respondiendo a la pregunta lanzada al inicio de su escrito, el *a priori* reflexivo de la filosofía, que se identifica con la noción apeliana de reflexión estricta<sup>30</sup>, no puede trascender [*transzendiert*] definitivamente al *a priori* corporal, porque la reflexión está ligada [*gebunden*] al lenguaje<sup>31</sup>, y este implica [*impliziert*] totalmente a su vez al *a priori* del cuerpo. En este punto surge una serie de interrogantes: ¿habla este último fragmento a favor de la irrebasabilidad del *a priori* corporal con respecto al resto de condiciones *a priori* del conocimiento? ¿Es posible seguir hablando de un triunfo del *a priori* de la reflexión con respecto al cuerpo en el marco de la fundamentación última de la filosofía (cfr. Apel, 2005b: 101)? ¿Qué supone todo esto para la tesis de la irrebasabilidad metodológica del lenguaje?

Es precisamente la noción de corporalidad lingüística, que significa que todo lenguaje humano, ya sea a través de una comprensión previa del mundo o bien a través de la fuerza ilocucionaria de un acto de habla, introduce una perspectiva finita en el conocimiento, la que permite defender la irrebasabilidad del lenguaje y, por lo tanto, del cuerpo (lingüístico) con respecto a la reflexión, tanto en su dimensión teórica como estricta. Sin embargo, esto no quita que una teoría del significado, y en última instancia de la verdad y corrección, de nuestras acciones y sus resultados, no deba incluir un apartado relativo a un tipo de experiencia corporal significativa posibilitada por una corporalidad sensorial que trasciende los vínculos del lenguaje. A esta cuestión está dedicado el siguiente capítulo.

---

<sup>30</sup> La reflexión pragmático-trascendental o estricta se encarga de tematizar la doble estructura performativo-proposicional del acto de habla y de reflexionar en torno a sus condiciones de validez. En este sentido, constituye la concepción pragmático-trascendental por antonomasia de la reflexión y es la que permite una fundamentación filosófica última (cfr. parte II: 2.1.2.).

<sup>31</sup> Para Apel, el lenguaje constituye aquel medio único a través del cual se lleva a cabo todo ejercicio reflexivo, de manera que no es posible reflexionar desde un lugar situado fuera de los vínculos lingüísticos (cfr. Apel, 1970e / TF II: 301).

El siguiente cuadro presenta de manera esquemática la evolución que el *a priori* del lenguaje ha experimentado a lo largo de la obra apeliiana y su conexión con los distintos tipos de corporalidad presentados a lo largo de esta investigación.

**Evolución de la relación entre *a priori* lingüístico y *a priori* corporal**

<b>ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO</b> ----- <b>HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE</b>	<b>Corporalidad lingüística</b>	Lengua materna (órgano más antiguo y fundamental de la tecnognomía)	<b>ÁMBITO PRE-CIENTÍFICO</b>
		Lenguaje ordinario / metalenguaje  Juego del lenguaje	<b>ÁMBITO CIENTÍFICO</b>
<b>PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE</b>	<i>A PRIORI</i> DE LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN		<b>ÁMBITO FILOSÓFICO</b>
	Comunidad real [Corporalidad colectiva]	Comunidad ideal [ <i>a priori</i> de la reflexión] (cfr. parte II: 3.2.)	
	<i>A PRIORI</i> DEL DISCURSO ARGUMENTATIVO		
	Dimensión performativa [Corporalidad performativa]	Dimensión proposicional [reflexión teórica] (cfr. parte II: 2.1.2.)	
	Presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación [reflexión estricta] (cfr. parte II: 2.1.2.)		



### CAPÍTULO III

#### IDEALISMO LINGÜÍSTICO Y DÉFICIT CORPORAL

En el capítulo anterior, la reconstrucción de la relación entre el *a priori* del lenguaje y el *a priori* corporal en el pensamiento de Apel ha servido para poner las nociones de corporalidad sensorial y de corporalidad lingüística al servicio de un segundo intento de integración entre el programa gnoseo-antropológico y el pragmático-trascendental, objetivo principal de la presente investigación. Sin embargo, las ventajas de dicha reconstrucción no acaban aquí sino que también sirven para analizar hasta qué punto son acertadas las críticas al idealismo lingüístico y al déficit corporal que la obra de Apel tradicionalmente ha recibido.

Por un lado, la noción gnoseo-antropológica de *a priori* corporal resulta muy atractiva debido a la excesiva importancia que el pensamiento apeliano otorga a la reflexión teórica, hecho que ha provocado que el tema de la corporalidad esté implicado en muchos de los problemas con los que la obra de Apel y sus continuadores se enfrentan en la actualidad. Por otro, la importante reflexión llevada a cabo por Cristina Lafont acerca de las desastrosas consecuencias que para el progreso del conocimiento trae consigo el giro lingüístico en la tradición continental alemana ha llevado a interpretar la obra filosófica de Apel como un exponente más de lo que se ha denominado 'idealismo lingüístico'. Tanto es así que algunas de las reflexiones de Apel a finales del siglo pasado recogen esta crítica e intentan desvincularse de ese calificativo.

La conexión entre los *a priori* del cuerpo y del lenguaje anteriormente reconstruida ofrece un marco teórico desde el que poder revisar tales críticas así como los ingredientes que la obra de Apel contiene para poder hacerles frente. A ello está dedicado el presente capítulo.

### 3.1. La crítica del idealismo lingüístico a la luz de la reconstrucción de la relación entre cuerpo y lenguaje

A finales de la década de los 80, Apel vierte en uno de sus escritos más conocidos una de las preocupaciones que más ha marcado su obra filosófica: ¿puede una transformación de la filosofía trascendental kantiana hacer compatible la problemática de la validez intersubjetiva del conocimiento con la cuestión de la historicidad que caracteriza a toda constitución de sentido, ambas concebidas en la actualidad como irreconciliables entre sí (cfr. Apel, 1989b)? Es así como, cuarenta años después, Apel retoma la relación 'Kant-Heidegger' examinada en su primer trabajo (cfr. Apel, 1950a), esta vez con la experiencia de la fascinación y amplia recepción que la obra de Heidegger ha tenido en la actualidad.<sup>32</sup>

En una versión ampliada del escrito de 1989, Apel se hace eco del análisis y valoración que Cristina Lafont realiza a principios de la década de los 90 de las graves implicaciones gnoseológicas que se derivan de la concepción del lenguaje presente en la hermenéutica heideggeriana, de la cual es parcialmente deudora la obra de Apel<sup>33</sup>. El objetivo de este apartado es mostrar cómo el enfoque de Apel escapa a la crítica del idealismo lingüístico en la que, a juicio de Lafont, desemboca la recepción del giro lingüístico en la tradición filosófica alemana.

La obra de Lafont llama la atención acerca de las indeseables consecuencias en las que inevitablemente desemboca la recepción del giro lingüístico en el marco de la filosofía del lenguaje alemana<sup>34</sup>, dentro de la cual se inserta la propuesta teórica de Apel. A juicio de esta autora, la hipostatización de la dimensión *intensional* del lenguaje llevada a cabo en el seno de dicha tradición impide adoptar un enfoque universalista y ayuda a entender la deriva relativista y contextualista que ha tomado la filosofía en el

---

<sup>32</sup> Los ejemplos citados por Apel son el postmodernismo franco-italiano y el neopragmatismo post-wittgensteiniano (cfr. Apel, 1989b / 2017b: 5). Entre otros motivos, la tesis doctoral de Scivoletto posee interés en la medida en que analiza la recepción de la obra de Heidegger en el pensamiento de Apel a lo largo de sus diferentes etapas (cfr. Scivoletto, 2014: 20ss.).

<sup>33</sup> Lafont reconoce en el prólogo de uno de sus principales trabajos el impulso que la interpretación apeliana de la obra de Heidegger supuso para su investigación (cfr. Lafont, 1994 / 1997: 20), de manera que, tal y como señala Scivoletto, entre ambos autores se da una especie de convergencia o retroalimentación en lo que a la interpretación de la obra heideggeriana se refiere (cfr. Scivoletto, 2011: 4).

<sup>34</sup> Lafont, siguiendo a Ch. Taylor, se refiere a ella como la tradición de Hamman-Herder-Humboldt, de la que también se nutren los planteamientos de Heidegger (Gadamer) y de Habermas (Apel) (cfr. Lafont, 1993: 21).

último siglo (proceso que Apel ha denominado en más de una ocasión 'detrascendentalización' o 'historización' de la filosofía actual, cfr. 1989b; 1991d).

El giro lingüístico de la filosofía se basa fundamentalmente en una crítica de la concepción tradicional del lenguaje como instrumento para designar entidades o comunicar pensamientos independientes del lenguaje. Por el contrario, al lenguaje le corresponde un papel constitutivo en nuestra relación con el mundo y con los demás, de manera que gracias a que compartimos un mismo lenguaje compartimos una misma visión de la realidad natural y humana. En el contexto de la tradición alemana, el lenguaje cumple una función de 'apertura del mundo' [*Welterschließung*] o 'constitución del sentido'. Desde este enfoque, la identidad de la referencia (extensión) de nuestras palabras, pensamientos y enunciados viene garantizada por la identidad del significado (intensión) de los mismos<sup>35</sup>, un saber compartido por todos/as hablantes de una misma lengua que avala el que todos/as hablemos de lo mismo. En este sentido, el lenguaje se convierte en la "instancia *determinante de toda experiencia intramundana posible*" (Lafont, 1993: 16) ya que nuestra comprensión previa inherente al significado determina ya siempre el modo (el qué y el cómo) en el que los entes hacen frente al sujeto cognoscente.

Este modo de entender el papel que el lenguaje desempeña en el conocimiento lleva aparejadas, en opinión de Lafont, dos consecuencias nefastas desde el punto de vista filosófico. En primer lugar, en lo que se refiere a la relación sujeto-objeto, la imposibilidad de un acceso a lo real que no esté previamente mediado por el lenguaje de nuestra comunidad impide justificar cómo es posible el progreso del conocimiento en el ámbito científico-empírico. En segundo lugar, respecto a la relación sujeto-sujeto, la existencia de una multiplicidad de lenguajes, a la que va aparejada una multiplicidad de imágenes distintas del mundo, dificulta explicar cómo es posible el entendimiento exitoso entre personas que hablan diferentes lenguas.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> En la tradición anglosajona, las denominadas 'teorías indirectas de la referencia' se caracterizan por conceder esta preeminencia al significado sobre la referencia (cfr. Lafont, 1993: 15).

<sup>36</sup> En este contexto, la propuesta de Lafont pasa por cuestionar el carácter determinante (irrevisable) de las aperturas del mundo o constituciones del sentido sin por ello tener que renunciar a los logros del giro lingüístico. Para ello se apoya en una teoría directa de la referencia, donde la función designativa del lenguaje no queda eclipsada por su función cognitivo-semántica (cfr. Lafont, 1993: 235ss.).

El siguiente epígrafe muestra cómo la noción de intervención corporal pre-lingüística, que ya desde la época del programa gnoseo-antropológico deja abierta la posibilidad de experimentar la realidad más allá de la lengua de nuestra comunidad, sirve para explicar desde la obra de Apel cómo el progreso de nuestro conocimiento es posible en el ámbito natural.

### 3.1.1. La intervención corporal pre-lingüística como condición de posibilidad de los procesos empíricos de aprendizaje

Algunos pasajes de la obra tardía de Apel muestran claramente su receptividad con respecto al trabajo de Lafont, como por ejemplo el hecho de que este adopte una jerga proveniente de la tradición anglosajona de la filosofía del lenguaje para explicar cómo son posibles los 'aprendizajes estimulados empíricamente' (cfr. Apel, 1989b / 2017b: 33):

Pues los hechos fenoménicos con los que nuestras interpretaciones deberían coincidir para que nuestros juicios perceptivos fuesen verdaderos, pueden proporcionar incluso la evidencia perceptiva de los rasgos cualitativos de las cosas, que previamente no fueron cubiertos por el **significado intensional** de nuestros conceptos. Este pudo ser el caso, por ejemplo, cuando se encontraron por vez primera cisnes negros. Lo que prueba ya que la evidencia de los fenómenos puede corregir en un sentido los significados intensionales de nuestros conceptos, desde el punto de vista de las **extensiones reales** de los conceptos y, de ese modo, puede llevar a una **corrección de nuestra interpretación lingüístico-conceptual de los fenómenos**. (Apel, 1998j / 2017b: 421).

También en el escrito al que pertenece el fragmento citado anteriormente, Apel llega incluso a contemplar un caso extremo en el que la naturaleza del fenómeno dado obliga a introducir un nuevo concepto bajo el cual poder subsumirlo posteriormente:

Pero la disparidad entre la **evidencia fenoménica** y la **interpretación lingüístico-conceptual** puede ser incluso más profunda. Pues puede suceder que percibamos cosas [...] cuyas propiedades cualitativas no podamos en absoluto subsumir bajo un concepto, con lo que nos enfrentamos a una evidencia fenoménica para la que apenas tenemos interpretación lingüística. Incluso en este caso podemos nombrar la cosa extraña con la ayuda de una **definición indexical**, tal como mostró Kripke. Y

podemos relacionar este nombre de la cosa desconocida con una descripción, o quizás con una foto, a fin de realizar una posible **re-identificación**. Entonces, un buen día, podremos tener éxito al subsumir la cosa extraña bajo un concepto que quizás de origen a una novedosa teoría científica. (Apel, 1998j / 2017b: 422).

El uso de este nuevo vocabulario a finales de la década de los 90, parecería señalar una rectificación del Apel tardío con respecto a la postura filosófica defendida con anterioridad a la crítica de Lafont. Sin embargo, la posibilidad de una corrección empírica de la interpretación lingüística de los fenómenos viene ya contemplada durante el periodo gnoseo-antropológico en lo que Apel denomina 'percepción auténtica'. Recordemos que esta consiste en un encuentro auténtico del individuo con el mundo, en virtud del cual la lengua materna de la comunidad a la que dicho individuo pertenece queda 'suavemente afectada' y es "puntualmente reavivada como el lugar del efecto recíproco entre fisiognomía y tecnognomía" (Apel, 1958a: 76). A través de su 'confrontación circular con lo fáctico', Apel ve posible una 'rectificación mutua entre el horizonte del juego lingüístico (nivel tecnognómico) y el conocimiento fisiognómico' (Apel, 1959a / TF I: 113; 1970e / TF II: 306-7).<sup>37</sup>

Por su parte, el análisis apeliano de los juicios perceptivos en el contexto de la teoría semiótica peirceana del conocimiento, anterior también a la recepción apeliana del trabajo de Lafont, constituye una prueba más a favor de la irreductibilidad de ese momento no lingüístico de la intervención corporal en el proceso de formación del conocimiento. Siguiendo a Peirce, Apel defiende que el conocimiento comienza con la 'afección de los sentidos por la cosa individual' (cfr. Apel, 1975d / 1997: 71-2), si bien dicha afección no constituye aún conocimiento ya que para ello se requiere una mediación de la 'facticidad pura'<sup>38</sup> por la interpretación lingüística (cfr. Apel, 1975d / 1997: 161)<sup>39</sup>. De acuerdo con Apel, los juicios perceptivos, o la percepción de algo *como algo*, presentan la siguiente estructura:

---

<sup>37</sup> También en la introducción a su obra principal, Apel habla del "[...] círculo hermenéutico existente entre la 'anticipación' apriórica y la rectificación empíricamente condicionada de la comprensión de algo *en tanto que algo* [...]." (Apel, 1972e / TF I: 25).

<sup>38</sup> A ella también se refiere con la expresión 'confrontación con los *brute facts* y sus cualidades registrables en el proceso cognitivo' (cfr. Apel, 1975d / 1997: 160; 1989b / 2017b: 43).

<sup>39</sup> Apel hace hincapié en que la reducción genética que Peirce realiza del sentido de los conceptos no pretende volver a una idea prelingüística de la percepción sensorial, propia de los sensualistas de orientación psicológica o de la noción husserliana de evidencia (cfr. Apel, 1975d / 1997: 230).

1. Premisa: eso de ahí... es tal y cual.
2. Premisa: lo que es tal y cual es, por lo general, un A.
3. Conclusión: luego, esto es, ciertamente, un A.

La primera premisa representa 'la autodonación [*Selbstgegebenheit*] no interpretada del fenómeno', algo identificable<sup>40</sup> o fotografiable pero en ningún caso 'pensable' o 'cognoscible'. En efecto, la comprensión o percepción de algo como algo requiere la subsunción del fenómeno dado bajo un concepto (A) de acuerdo con el uso convencional del lenguaje de una comunidad concreta, subsunción que viene representada por la segunda premisa. Apel denomina 'evidencia empírica' o 'certeza sensible' al 'encuentro con el ser-así de la realidad' reflejado en la primera premisa (cfr. Apel, 1987a / 2017b: 281, 283).

Este 'ser-así' de la realidad, que recoge la herencia de la categoría gnoseo-antropológica de la fisiognomía<sup>41</sup>, no se identifica ni con un objeto localizable ni con un suceso datable, sino más bien con "aquel momento de la realidad<sup>42</sup> dada que [...] posibilita la *comprensibilidad de algo a través de la percepción* [*Wahr-nehmung*]" (Apel, 1987a / 2017b: 279). En este sentido, la evidencia empírica constituye para Apel un criterio de verdad necesario para el conocimiento:

[...] sin la *primeridad* del *ser-así* dada en el encuentro (*segundidad*) (también del ser-así de las *relaciones* y, por tanto, de los *estados de cosas* que ocurren intramundaneamente), la mediación interpretativa mediante la universalidad del concepto (*terceridad*) que se realiza en el *juicio* de percepción, no se podría pensar con sentido. (Apel, 1987a / 2017b: 279).

En el juicio perceptivo se produce una manifestación de un fenómeno dado como tal así como una interpretación del mismo en el modo de un hecho proposicionalmente afirmable. Por este motivo, el juicio perceptivo es revisable o corregible a partir de las

---

<sup>40</sup> A través de la función deíctica del lenguaje (cfr. Apel, 1975d / 1997: 161).

<sup>41</sup> Apel define esta categoría como "la posibilidad de que las cosas [...] den a conocer su ser-en-sí [*An-sich-sein*], no conforme a nuestra intervención (aunque no sin ella), sino desde sí mismas [*von sich aus*] [...]." (Apel, 1958a: 75-6). Una prueba de dicha herencia lo constituye el hecho de que Apel utilice la expresión 'percepciones fisiognómicas' al analizar el concepto de evidencia empírica en el contexto del análisis de los juicios perceptivos (cfr. Apel, 1987a / 2017b: 271). A la hora de establecer el contenido de dicha evidencia pre-lingüística, Apel suele hablar de 'cualidades', como por ejemplo cualidades cromáticas (cfr. Apel, 1986j / 2017b: 233, 237; 1987a / 2017b: 281; 1997a / 2017b: 114-5; 1998j / 2017b: 417).

<sup>42</sup> De acuerdo con Apel, Peirce utiliza el término 'percepto' para referirse a este correlato del ser-así de la percepción (cfr. Apel, 1987a / 2017b: 279, 281-2; 1998j / 2017b: 398).

sucesivas reinterpretaciones del fenómeno en cuestión (cfr. Apel, 1987a / 2017b: 279)<sup>43</sup>. Los escritos de Apel posteriores al trabajo de Lafont no hacen sino ofrecer ejemplos de evidencias empíricas que obligan a revisar el armazón lingüístico-conceptual con el que subsumimos los fenómenos individuales. Pero no introducen novedad alguna con respecto al modo apeliiano de concebir la formación del conocimiento.<sup>44</sup>

De acuerdo con Apel, la interpretación del fenómeno permite establecer conexiones entre la 'experiencia' y la 'afirmación de los hechos' (cfr. Apel, 1987a / 2017b: 282). Esta distinción entre 'condiciones de posibilidad de la experiencia' y 'condiciones de posibilidad de los juicios de experiencia' (cfr. Apel, 1988f: 106-7) no hace sino apuntar a la diferencia entre 'experiencia corporal' (afección sensible) y 'experiencia lingüística' (comprensión del ser), realizada en el marco de la presente investigación en base a las reflexiones gnoseo-antropológicas de Apel. En la versión ampliada del escrito de 1989, Apel utiliza el término 'experiencia óntico-empírica' [*ontisch-empirischen Erfahrung*]<sup>45</sup> para referirse al primer tipo de experiencia (cfr. Apel, 1989b / 2017b: 33). Ambas son condiciones de posibilidad necesarias del conocimiento pero se muestran como insuficientes con respecto al mismo si se dan de manera aislada.<sup>46</sup>

Es en base a este tipo de experiencias ajenas a la carga lingüística y conceptual de una determinada comunidad el modo en que Apel justifica la posibilidad de procesos empíricos de aprendizaje en el marco de las ciencias naturales<sup>47</sup>. Los fragmentos citados

---

<sup>43</sup> En tanto que conocimiento sintético, los juicios perceptivos son falibles, algo que no ocurre con la evidencia fenoménica para mí, representada por la primera premisa, no rectificable en sí (Apel, 1987a / 2017b: 247, 261). Apel llama la atención acerca de la equívocidad del concepto peirceano de juicio perceptivo ya que, en algunos casos, estos son considerados no susceptibles de crítica. Apel encuentra una solución a este problema distinguiendo entre 'contenidos de la percepción' (o sensaciones), de naturaleza infalible, y 'juicios perceptivos', criticables en tanto que mediados por la interpretación lingüística (cfr. Apel, 1975d / 1997: 231-3).

<sup>44</sup> Otro ejemplo de ello lo suministra el uso kripkeano de los nombres como 'designadores rígidos', que constituyen una restricción a la universalidad del 'como algo' hermenéutico por su referencia a lo dado libre de los vínculos lingüísticos (cfr. Apel, 1997e / 2017b: 88). Sin embargo, la naturaleza no lingüística de los iconos y de los índices ya había sido objeto de estudio con anterioridad en aquellos escritos apeliianos dedicados a la semiótica peirceana.

<sup>45</sup> Se trataría de la 'afección sensible' [*sinnliche Affizierung*] previa a la comprensión (o percepción [*Wahrnehmung*]) lingüística del mundo *como algo*, presentada en un capítulo anterior (cfr. parte III: 2.1.1.).

<sup>46</sup> En el caso de la experiencia lingüística, consistente en la interpretación como algo de un fenómeno dado a través de su subsunción en un concepto, esta no es posible sin una intervención corporal pre-lingüística previa.

<sup>47</sup> En este sentido, si bien Apel comparte con Heidegger la distinción óntico-ontológica entre el ámbito *a priori* de la comprensión del ser (tecnognomía) y el ámbito *a posteriori* de los entes fácticos (fisiognomía), se distancia de este autor en el modo de concebir la relación que se da entre esos dos ámbitos, defendiendo una relación de recíproca dependencia y corrección entre ambos (cfr. Apel, 1989b /

en el presente apartado no hacen sino apoyar la tesis, defendida en una etapa anterior de la presente investigación, de que la constitución lingüística del sentido (la percepción de algo *como algo*) requiere previamente un tipo de acceso no lingüístico a lo real (cfr. parte III: 1.2.). Ahora bien, ¿qué ocurre cuando de lo que se trata es de comprender acciones humanas y sus resultados, es decir, fenómenos simbólicamente mediados? El siguiente epígrafe ofrece una respuesta a esta cuestión.

### 3.1.2. Corrección de la corporalidad lingüística a través de la formación discursiva de acuerdos intersubjetivos

La segunda de las consecuencias que, a juicio de Lafont, se deriva de la absolutización de la función de apertura del mundo del lenguaje propia de la tradición alemana es la imposibilidad de un entendimiento exitoso entre personas que hablan diferentes lenguas (cfr. Lafont, 1993: 17). A cada lengua particular le corresponde un modo particular de comprender el mundo<sup>48</sup>, por lo que ni la traducción entre idiomas ni la comprensión intersubjetiva sería posible dentro de este marco teórico. Por su parte, las ciencias hermenéuticas verían frustrado su cometido ya que una parte importante de su objeto de estudio lo conforman acciones y productos humanos pertenecientes a otras épocas y culturas.

En el caso de estas disciplinas científicas, lo que se trata de comprender son acciones humanas con pretensiones de validez. De este modo, el ámbito de referencia objetivo lo constituye aquí el conjunto de pretensiones de validez de, por ejemplo, las afirmaciones del autor o autora de una obra literaria. Es decir, aquí la referencia no es un fenómeno del mundo natural sino algo que forma parte de la estructura misma del habla, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito científico empírico.<sup>49</sup>

---

2017b: 38), todo ello con anterioridad a la interpretación lafontiana de la obra de Heidegger (cfr. parte III: 1.1.).

<sup>48</sup> En sentido estricto, un mundo, ya que no es posible hablar de diferentes comprensiones de un mismo mundo sino de mundos distintos. La unidad del mundo viene garantizada por la unidad del lenguaje, de modo que a una multiplicidad de lenguajes le corresponde una multiplicidad de mundos.

<sup>49</sup> En el caso de la comprensión de fenómenos lingüísticos, la conexión entre sentido y validez es de naturaleza interna, lo que significa que comprender el sentido de una acción requiere haber evaluado previamente sus pretensiones de validez (cfr. Apel, 1987a / 2017b: 286).

El problema del idealismo lingüístico en este caso es la imposibilidad de que dos sujetos con distintas 'aperturas lingüísticas del mundo' puedan entenderse, o de que el intérprete pueda comprender correctamente el *interpretandum* de otra cultura. Sin embargo, la postura de Apel en relación a esta cuestión es clara: el lenguaje, que introduce la perspectiva corporal y finita en el conocimiento y en la comunicación (corporalidad lingüística, cfr. parte III: 2.1.2.), permanece siempre abierto a la reflexión, hecho que permite ir renovando la perspectiva desde la cual conocemos el mundo y nos comprendemos entre nosotros/as. En este contexto juega un papel fundamental la noción pragmático-trascendental de 'reflexión teórica' presentada en un capítulo anterior (cfr. parte II: 2.1.2.):

[...] la posibilidad de convertir en *proposición* el sentido expresado *performativamente*; por ejemplo, en la proposición 'lo que he dicho ha sido una afirmación (con pretensión de verdad)' o bien 'con esto afirmo que...', de cara a expresar la *doble estructura* del nuevo acto de habla. A través de la *conversión proposicional* (¡que debe ser siempre posible en una discusión!), la *Reflexionsbewußtsein* ha realizado, por así decir, un salto: desde un punto de vista *céntrico* de una *Handlungsbewußtseins* perspectivista a un *distanciamiento excéntrico* de una posición que adjudica a la pretensión de verdad de una afirmación un **ámbito de referencia objetivo** [*objektiven Referenz-Bereich*]." (Apel, 2008a: 109).

A través de este tipo de distanciamiento reflexivo, es posible convertir en contenido proposicional la fuerza ilocucionaria de un acto de habla, es decir, objetivar las pretensiones de validez pertenecientes a la dimensión performativa de un acto de habla cualquiera. La finalidad de este tipo de objetivación no es otra que la resolución discursiva de pretensiones de validez que entran en conflicto, por ejemplo la pretensión de sentido o inteligibilidad, que es condición de posibilidad necesaria para el resto de pretensiones de validez (verdad, veracidad y rectitud). El discurso hermenéutico tiene como principal objetivo la formación explícita de un consenso acerca del significado de un concepto cuyo contenido se ha presupuesto en el intercambio comunicativo entre dos hablantes. Cuando el significado de este concepto no es compartido por ambos se produce un fallo en la comunicación, momento en el cual los hablantes tienen la opción de iniciar un discurso hermenéutico con el objetivo de acordar el uso que debe darse a dicho concepto. Dicho acuerdo, al que se ha llegado vía discursiva, tiene como resultado una corrección de la perspectiva lingüística, es decir, una rectificación del acuerdo

previo en torno al significado del concepto con el que se inició la comunicación con el otro hablante.

El ejemplo anterior muestra la posibilidad de una apertura lingüística del mundo motivada por un ejercicio reflexivo en confrontación discursiva con otros/as hablantes. Así, siguiendo a Lafont, es cierto que la lengua materna de nuestra comunidad es fuente originaria de un acuerdo lingüístico previo con el que de manera irreflexiva accedemos a la realidad natural y humana<sup>50</sup>. Sin embargo, siguiendo a Apel, también lo es el hecho de que el discurso argumentativo sirve para corregir de manera reflexiva esa imagen del mundo originaria heredada de la lengua materna y, de este modo, rectificar nuestros acuerdos previos y comprender formas de vida distintas a la nuestra:

En el caso de la ciencia, esto podría significar que la comprensión adecuada de los fenómenos dados *como algo*, plantea la necesidad de *nuevas teorías* o incluso de nuevos *juegos lingüísticos que se correspondan con los nuevos paradigmas de la investigación*. En el caso del encuentro con culturas ajenas podría significar que se ha de aprender un idioma, a cuya luz hay que interpretar de nuevo en gran parte el mundo de la vida de la comprensión cotidiana. (Apel, 1997a / 2017b: 110).<sup>51</sup>

No obstante, Apel hace hincapié en varias ocasiones en que aun cuando la reflexión siempre esté en disposición de superar las limitaciones del *a priori* corporal, una superación completa no se realizará jamás (cfr. Apel, 1994c: 270; 2005b: 98; 2008a: 128), pues toda reflexión se realiza por medio del lenguaje humano y este introduce siempre una perspectiva finita dentro del conocimiento. Es decir, se puede renovar el acuerdo lingüístico previo desde el cual accedemos al discurso pero no es posible prescindir totalmente de un acuerdo como tal, sea este producto o no de un ejercicio reflexivo. Esto significa que el *a priori* corporal, que se oculta siempre en el *a priori* lingüístico (cfr. Apel, 1994c: 269; 2008a: 128), posee una naturaleza prerreflexiva pero no irreflexiva, ya que es infinitamente explicitable y corregible a través del discurso (cfr. parte III: 3.2.2.). La naturaleza infinita de este proceso no hace sino señalar la naturaleza irrebasable de la perspectiva lingüística o corporalidad lingüística.

---

<sup>50</sup> En conexión con esto, y basándose en la distinción que Burckhardt realiza entre 'inteligibilidad' [*Verständlichkeit*] y 'comprensibilidad' [*Verstehebarkeit*] en lo que se refiere a la pretensión de sentido (cfr. Burckhardt, 2000), Scivoletto distingue dos niveles dentro de la 'constitución de sentido': el nivel pre-reflexivo del mundo de la vida y el nivel relativo a los procesos de formación explícita de consenso (cfr. Scivoletto, 2014: 248-9).

<sup>51</sup> La posibilidad de una apertura empírica a nuevas posibilidades de vida y de comprensión ya es defendida por Apel en su obra principal (cfr. Apel, 1965a / TF II: 83).

La posibilidad de corregir la perspectiva lingüística permite explicar cómo es factible un entendimiento exitoso entre personas que se introducen en el diálogo desde las perspectivas lingüísticas adquiridas en el seno de comunidades cuyas respectivas cosmovisiones difieren entre sí. Frente a lo que opina Lafont, la tesis de la irrebasabilidad del lenguaje en la propuesta de Apel no implica la irrebasabilidad de nuestra lengua materna ni, por lo tanto, la irrebasabilidad de la cosmovisión o perspectiva propia de nuestra comunidad de origen.

### **3.2. La crítica al déficit corporal a partir de la distinción entre corporalidad sensorial y corporalidad lingüística**

En el apartado anterior han quedado reflejados dos modos de entender la irrebasabilidad del cuerpo como condición *a priori* del conocimiento dentro de la obra filosófica de Apel. Por un lado, la corporalidad sensorial es concebida como condición de posibilidad necesaria (no suficiente) del conocimiento humano y, en algunos casos, promueve el progreso cognoscitivo en el ámbito de la ciencia empírica. Por otro, la corporalidad lingüística, entendida como la perspectiva finita que el lenguaje humano introduce siempre en el conocimiento, tampoco resulta salvable ya que, desde el punto de vista cognoscitivo, todo acceso a lo real se produce en base a un acuerdo lingüístico previo.

Este apartado tiene como objetivo revisar la crítica al déficit corporal que la obra de Apel ha recibido en varias ocasiones y analizar hasta qué punto ella es o no merecida.

#### 3.2.1. El déficit metodológicamente relevante del cuerpo como *a priori* del conocimiento

La interpretación de la categoría gnoseo-antropología de la fisiognomía a la luz de la diferencia ontológica heideggeriana, condujo a establecer en un capítulo anterior el momento de la afección sensible del ente fáctico como condición de posibilidad necesaria del conocimiento humano (cfr. parte III: 1.2.1). En el programa gnoseo-antropológico, la fisiognomía se corresponde con el ente fáctico responsable de esa afección sensible, pasando a ser denominada 'facticidad pura', 'fenómeno dado', 'percepto', 'referencia óptico-empírica', 'cualidades de los hechos brutos' o 'resistencia

del mundo exterior' en el programa pragmático-trascendental (cfr. Apel, 1975d / 1997: 161; 1987a / 2017b: 281, 283; 1989b / 2017b: 33; 2008a: 106-7).

En cualquier caso, todos estos términos, que hacen referencia al 'momento de la realidad dada' responsable de la afección sensible y de la evidencia empírica, apuntan a una dimensión pre-lingüística de la corporalidad humana, es decir, a un tipo de intervención corporal al margen de los vínculos lingüísticos, como condición de posibilidad necesaria del conocimiento, denominada en esta investigación 'corporalidad sensorial' (cfr. parte III: 1.2.2.; 2.1.1.). El carácter irrebasable de esta dimensión del *a priori* corporal apeliano queda no obstante limitado al ámbito de lo que el autor ha denominado en otras ocasiones 'genético'. Ello se debe a que, en el marco de la pragmática trascendental del lenguaje, la evidencia fenoménica o empírica constituye únicamente un criterio de verdad, entre otros, que puede entrar a formar parte del discurso argumentativo entablado entre distintos interlocutores con vistas a resolver pretensiones de validez. En otras palabras, la evidencia empírica no constituye para Apel un criterio suficiente para justificar la validez de un enunciado. En este sentido, la prioridad metodológica está vedada a la corporalidad sensorial y esto quiere decir que solo la experiencia lingüística, y no la corpóreo-sensorial, es el ámbito determinante para elaborar una teoría del significado, y en última instancia de la verdad y corrección, de nuestras acciones y sus resultados.<sup>52</sup>

Centeno ha señalado dos dificultades derivadas de una concepción no lingüística de la fisiognomía y, por extensión, de sus equivalentes terminológicos en el programa pragmático-trascendental (cfr. Centeno, 2012: 63-5). La primera de ellas es el problema del solipsismo que va ligado a todo planteamiento que ve posible un tipo de acceso no lingüístico (no intersubjetivo) a lo real. La segunda de ellas es que barajar tal posibilidad significaría volver a un planteamiento metafísico de corte pre-kantiano en el que el objeto es independiente del sujeto de conocimiento. Sin embargo, estos problemas se derivarían más bien de una propuesta que asume el carácter no lingüístico de la apertura del mundo o de la constitución del sentido, algo que no ocurre en el planteamiento de Apel ya que en él la interpretación lingüística es condición de posibilidad necesaria de la significatividad.

---

<sup>52</sup> En relación a esto, Nicolás habla de un 'confinamiento lingüístico de la verdad' en el planteamiento de Apel y reivindica, a partir de la propuesta filosófica de X. Zubiri, la necesidad y posibilidad de devolverle a la realidad el papel que justamente le corresponde en el ámbito del conocimiento (cfr. Nicolás, 1994).

En lo que se refiere a la dificultad del solipsismo, Apel deja clara la naturaleza no psicológica o subjetiva de la evidencia empírica, frente a quienes la conciben como una motivación para un individuo aislado:<sup>53</sup>

La *evidencia*, entendida como *autodaditud intuitiva* de los fenómenos, reconocidos antes como solo existentes, no puede ser reducida a un *sentimiento de evidencia meramente subjetivo*. En cambio, puede demostrarse que ella es, independientemente de la descripción lingüística de los fenómenos, *el completamiento objetivante dado de la intencionalidad propia de la convicción qua sustento ante un estado de cosas*, como sucede, por ejemplo, en la fotografía del estado de cosas por mí observado, fotografía que muestra la **daditud objetiva de ese estado de cosas**. De esta forma se ve cómo una evidencia fenoménica puede ser fácilmente introducida en la argumentación como *fundamentación* de una afirmación relativa a los hechos, sin limitarse a desarrollar la función de *motivación causalmente eficaz* en los participantes aislados en la argumentación [...]. (Apel, 1986j / 2017b: 224).

Respecto a la segunda dificultad, la existencia de una corporalidad sensorial que es sensiblemente afectada por el ente fáctico forma parte del polo subjetivo del conocimiento, por lo que, antes de estar sometido al filtro lingüístico de una comunidad, el objeto conocido tiene que pasar el filtro sensorial del cuerpo físico. Además, de acuerdo con Apel, estrictamente hablando, solo tiene sentido referirse a la distinción entre 'sujeto' y 'objeto' de conocimiento en el ámbito de la justificación de la validez pero nunca antes:

[...] solo esta última [la verdad de los enunciados] tiene su 'medida' en el ser en sí del ente, mostrado y enunciado, pero no la primera [la apertura del sentido]. Únicamente en el caso de la verdad de los enunciados hay una 'diferencia' entre la instancia subjetiva y la objetiva, diferencia que posibilita *comprobar* o *justificar* cuanto hemos afirmado de la cosa; en el caso del 'despejamiento' [*Lichtung*] [...] falta esa *diferencia sujeto-objeto* y, por tanto, falta la posibilidad de *justificación* inmediata, aunque el 'despejamiento' abra 'ya siempre' el espacio para la posible verdad y falsedad de los juicios. (Apel, 1972e / TF I: 39-40).

En cambio, el carácter no lingüístico de la fisiognomía permite explicar la posibilidad de una rectificación fáctica o empírica de nuestras interpretaciones, el

---

<sup>53</sup> A juicio de Apel, este es el tratamiento que la evidencia empírica recibe en el seno de algunos desarrollos de la lógica de la ciencia, como por ejemplo en la obra de Popper.

progreso cognoscitivo en el ámbito científico-empírico y la dependencia recíproca que, a juicio de Apel, se da entre el ámbito de la constitución de sentido y el de la justificación de validez, saliendo de este modo al paso de la crítica del idealismo lingüístico.

Siendo esto así, la crítica al déficit corporal de la filosofía de Apel debería ser matizada y entendida como el déficit que a nivel metodológico, y frente al lenguaje, presenta el cuerpo como condición *a priori* del conocimiento.

### 3.2.2. Finitud y opacidad como elementos constitutivamente ineludibles del sentido humano

Como ya se dijo anteriormente, la noción de 'corporalidad lingüística' permite entender desde otro punto de vista el papel que la irrebasabilidad del *a priori* corporal juega en el pensamiento de Apel. Ella ha sido definida como la perspectiva finita que el lenguaje humano introduce siempre en el conocimiento. En la medida en que todo acceso cognoscitivo a lo real se produce a través de un acuerdo lingüístico previo, la finitud (corporalidad) de dicho acceso es insalvable.

A la hora de abordar la posibilidad de un progreso en el ámbito de las ciencias hermenéuticas y de la comunicación intersubjetiva, se mostró que el cambio de una perspectiva lingüística a otra siempre es posible a través de la formación reflexivo-discursiva de acuerdos intersubjetivos entre hablantes (cfr. parte III: 3.1.2.). También se explicó por qué la 'superación' reflexiva de la corporalidad lingüística siempre es parcial y nunca total, ya que toda reflexión se lleva a cabo en el *medium* del lenguaje humano y este introduce siempre una perspectiva finita (cfr. Apel, 1994c: 270; 2005b: 98; 2008a: 128).

La superación reflexiva del *a priori* corporal juega un papel fundamental, no solo en el ámbito teórico, en lo que se refiere a la elaboración de teorías científicas o al ejercicio de la crítica de las ideologías (cfr. parte II: 2.1.2.), sino también en el ámbito práctico. En el discurso argumentativo, entablado con vistas a la resolución de pretensiones de validez, la persona que argumenta presupone una comunidad real de comunicación, aquella de la que parte, y anticipa contra-fácticamente una comunidad ideal, aquella a la que tiende. La identificación de la comunidad real con la ideal se erige para la reflexión trascendental como principio regulativo de la argumentación, de manera que la

comunidad ideal nunca tiene un correlato real o fáctico (cfr. Apel, 1973d / TF II: 407-8). La imposibilidad de que la comunidad real, por muy próxima que se halle a la comunidad ideal, llegue algún día a identificarse con esta última, no es sino otro modo de decir que una superación reflexiva total del *a priori* corporal no se realizará jamás.

La relevancia práctica de esta superación que nunca acaba reside en que la aproximación de la comunidad real a la ideal constituye para Apel un postulado del progreso y un mandato moral, ya que de ello depende la emancipación de la sociedad (cfr. Apel, 1972e / TF I: 59ss.; 1973d / TF II: 407-13). Si dicha aproximación es posible y en qué sentido puede serlo constituyen cuestiones que se insertan dentro del debate acerca de la tensión entre opacidad y transparencia en la obra filosófica de Apel, que no es sino otro modo de referirse a la polaridad entre *a priori* de la reflexión y *a priori* del cuerpo (cfr. parte II: 3.1.1.).

En este contexto, la entrevista de 1991 constituye una pieza fundamental para entender el carácter corregible pero no rebasable de la corporalidad lingüística. Si bien una transparencia total en la comprensión nunca será posible, Apel concibe la progresiva reducción de la opacidad como un principio regulativo que guía todo intento de comprensión humana. En la línea de la crítica peirceana del sentido, Apel no concibe la opacidad o corporalidad lingüística del sentido ni como 'lo todavía-no-explicitado' ni como 'lo inexplicable por principio', sino como 'lo infinitamente explicitable'. Mientras que la primera opción implica que la transparencia total será algún día posible, la segunda apunta a la existencia de un 'sentido en sí' al que nunca podremos acceder, por lo que todo intento por esclarecerlo sería en vano. Solo la tercera opción es compatible con la tesis de la irrebasabilidad de la corporalidad lingüística sin necesidad de convertir todo ejercicio de explicitación del sentido en un intento frustrado:

No se trata, ni de un 'todavía-no-explicitado' (lo cual, si bien no es completamente falso, resulta insuficiente, pues sugeriría que podría ser explicitado totalmente un día, lo cual es imposible), ni de un 'inexplicable por principio', con respecto al cual toda explicación constituiría un intento en vano, al no poder afectarlo. Con Peirce, que pensaba que lo real es infinitamente cognoscible, yo diría: ese sentido opaco es un **sentido infinitamente explicitable**. Será explicitado constantemente y no es inútil querer hacerlo. En esta medida, no es algo completamente oculto, como la *cosa en sí* kantiana. Pero jamás lo poseeremos completamente explícito, porque

esta esperanza atenta contra el concepto de **idea regulativa**. En esta medida, **nunca desaparecerá la opacidad**. (Apel, 1994c: 255-6).

Con independencia de las dificultades que se puedan derivar del modo de concebir la tensión entre 'facticidad' e 'idealidad' en el planteamiento de Apel<sup>54</sup>, la presente investigación ha servido entre otras cosas para mostrar los diversos modos de los que se vale el autor para afirmar en diferentes momentos de su obra que una transparencia total del sentido jamás será posible. La noción de corporalidad lingüística sirve para entender que la finitud humana se instituye en la obra de Apel como condición de posibilidad ineludible del sentido (cfr. Apel, 1977b), si bien ello no está reñido con la necesidad y posibilidad humana de superar las limitaciones fácticas en pos de su emancipación.

---

<sup>54</sup> Los trabajos de Blanco y Sáez (cfr. 1994) analizan los problemas que esta tensión presenta en la obra de Apel y el de García Leal (cfr. 1994) ofrece posibles soluciones a algunos de ellos.

## CONCLUSIONES

A lo largo de la presente investigación se ha podido comprobar cómo la problemática de los *a priori* del conocimiento se torna fundamental como principio de interpretación de la obra filosófica de Apel.

En primer lugar, esta cuestión posibilita mostrar la relevancia de la tesis doctoral de Apel en el marco de su proyecto de una transformación del enfoque trascendental de Kant. Además, a partir de ella es posible señalar los puntos en común y las diferencias existentes entre la concepción gnoseológica de la tesis doctoral y la teoría antropológica del conocimiento.

En segundo lugar, la problemática de los *a priori* cognoscitivos da a conocer el objetivo fundamental del programa gnoseo-antropológico y el importante papel que este juega en el marco de la transformación de la filosofía kantiana. Es precisamente la reflexión en torno a las condiciones *a priori* del conocimiento aquello que otorga unidad y coherencia a las distintas problemáticas gnoseo-antropológicas. Por otro lado, posibilita explicar la génesis y evolución interna del programa gnoseo-antropológico, como el progresivo reconocimiento de distintas condiciones *a priori* del conocimiento, e interpretar la hermenéutica trascendental del lenguaje como un desarrollo parcial de este programa, centrado en el *a priori* lingüístico.

En tercer lugar, la reconstrucción de la problemática de los *a priori* del conocimiento en la obra de Apel permite integrar el programa gnoseo-antropológico y el pragmático-trascendental, objetivo principal que se ha propuesto llevar a cabo este trabajo y a lo cual han estado dedicadas la segunda y la tercera parte de esta investigación.

En definitiva, a partir de esta problemática es posible distinguir diferentes programas y periodos filosóficos dentro de obra de Apel, siendo la reflexión en torno a las condiciones *a priori* del conocimiento aquello que está presente en todos ellos. A continuación se presentan las principales conclusiones a las que se ha llegado a lo largo de cada una de las fases de esta investigación.

## Conclusiones de la primera parte

1. El proyecto llevado a cabo en la tesis doctoral arroja luz acerca de la génesis, sentido y alcance de la antropología del conocimiento. Hay continuidad entre la gnoseología existencial y la gnoseo-antropología en lo que se refiere al punto de partida, objetivos e interlocutores contrincantes. Sin embargo, el papel asignado en cada caso a los distintos *a priori* del conocimiento marca la diferencia entre estas dos concepciones y trae consigo una serie de implicaciones epistemológicas y metodológicas a favor del planteamiento gnoseo-antropológico.
2. Tomando el enfoque de Kant como punto de partida, Apel elabora una teoría antropológica del conocimiento a partir de las implicaciones gnoseológicas que se derivan de algunos de los planteamientos de dos importantes representantes de la antropología filosófica: el 'principio de significatividad' de Rothacker y la distinción entre 'céntrico' y 'excéntrico' de Plessner, de la que Apel se sirve para caracterizar, respectivamente, el *a priori* corporal y el *a priori* de la reflexión.
3. La antropología filosófica constituye asimismo un factor determinante para la apropiación apeliana de Heidegger. La confluencia que a juicio de Apel se da entre el enfoque existencial de Heidegger y el antropológico de Rothacker permite introducir, como elementos que hacen posible la constitución del sentido, una serie de *a priori* cognoscitivos que acabarán siendo los protagonistas en su programa gnoseo-antropológico: el *a priori* corporal (M. Merleau-Ponty), el *a priori* de la reflexión (Th. Litt), el *a priori* de los intereses del conocimiento (M. Heidegger, E. Rothacker y J. Habermas) y el *a priori* lingüístico (A. Humboldt y L. Weisgerber).
4. La tecnognomía y la fisiognomía son las categorías gnoseo-antropológicas por excelencia, frente a otras (los *a priori* del conocimiento) que la antropología del conocimiento comparte con programas filosóficos posteriores, como por ejemplo la pragmática trascendental del lenguaje. Estas juegan un papel fundamental en la concepción apeliana del círculo hermenéutico de la comprensión. De acuerdo con Apel, la categoría de tecnognomía constituye el marco antropológico dentro del cual tiene lugar todo trato del ser humano con el mundo, ya sea cotidiano o científico.

5. La antropología del conocimiento constituye un programa filosófico específico que se caracteriza por llevar a cabo una reflexión acerca de aquellas condiciones trascendentales que hacen posible el conocimiento en general y la ciencia en particular. Esta reflexión constituye el tronco común que comparten entre sí cada una de las problemáticas tratadas en este programa.
6. La 'hermenéutica trascendental del lenguaje' resuelve el problema de la legitimación trascendental de la antropología del conocimiento y juega un papel fundamental para entender el tránsito del periodo gnoseo-antropológico al pragmático-trascendental dentro del pensamiento apeliano.
7. La gnoseología existencial, la antropología del conocimiento, la hermenéutica trascendental y la pragmática trascendental constituyen etapas sucesivas dentro de la transformación del enfoque trascendental kantiano, meta última de la filosofía de Apel. Si bien todas ellas constituyen planteamientos que se sitúan fuera del paradigma de la conciencia, solo a partir de la gnoseo-antropología es posible hablar de una transformación de Kant que asume el giro lingüístico.

### **Conclusiones de la segunda parte**

1. El *a priori* del cuerpo, el *a priori* de la reflexión y el *a priori* de los intereses del conocimiento son los más relevantes durante el periodo gnoseo-antropológico. En cambio este protagonismo corresponde al *a priori* de la comunidad de comunicación en el marco de la hermenéutica trascendental. Este último sobrevive en el programa pragmático-trascendental, donde también juega un papel importante el *a priori* del discurso argumentativo.
2. En cuanto al *a priori* de la reflexión, este no es tratado en la antropología del conocimiento en su vertiente pragmático-trascendental, a diferencia de lo que ocurre en su programa posterior. La función gnoseo-antropológica de la reflexión consiste en un distanciamiento teórico con respecto a una cosmovisión y en una explicitación de las condiciones materiales que la hacen posible. En su dimensión pragmático-trascendental, la reflexión en torno a las condiciones trascendentales de la acción lingüística con sentido hace posible una fundamentación filosófica última.

3. El *a priori* de los intereses del conocimiento sirve para explicar la distinta relación que existe entre el *a priori* de la reflexión y el *a priori* del cuerpo en el ámbito científico y en el filosófico y, con ello, la radical diferencia que para Apel existe entre ciencia y filosofía.
4. El *a priori* corporal y el *a priori* de la reflexión guardan entre sí una relación de complementariedad, en tanto que condiciones de posibilidad no eliminables de la significatividad. La preponderancia de un *a priori* sobre el otro marca la diferencia entre el ámbito pre-científico y el científico y, dentro de este último, entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. La polaridad que Apel establece entre cuerpo y reflexión permite entender su rechazo a identificar conocimiento e interés (Habermas) y se traduce en la imposibilidad de una realización de la comunidad ideal de comunicación.
5. El *a priori* de la reflexión y el *a priori* del lenguaje guardan entre sí una relación de dependencia recíproca ya que toda reflexión se lleva a cabo por medio del lenguaje y este permanece abierto a la reflexión.
6. La reconstrucción de la relación entre los *a priori* del conocimiento realizada en esta fase de la investigación ha conducido a los siguientes resultados:
  - a. El *a priori* corporal y el *a priori* de la reflexión, que en el programa gnoseo-antropológico desempeñan un papel fundamental en tanto que condiciones de posibilidad del conocimiento, son integrados en el programa pragmático-trascendental a través del *a priori* de la comunidad de comunicación, en virtud de la doble estructura dialéctica que este *a priori* presenta.
  - b. En la pragmática trascendental del lenguaje, el *a priori* del lenguaje de la antropología del conocimiento es redefinido como *a priori* de la comunidad de comunicación, el del cuerpo como *a priori* del cuerpo colectivo y el de la reflexión como *a priori* del discurso argumentativo. Sin embargo, tales nociones se encuentran ya en germen en el programa gnoseo-antropológico.
  - c. La conexión que Apel establece en la pragmática trascendental entre el *a priori* del cuerpo y la comunidad *real* de comunicación, por un lado, y entre el *a priori* de la reflexión y la comunidad *ideal* de comunicación, por otro, no tiene lugar

en la antropología del conocimiento, a pesar de que en este último programa se hablara ya de la comunidad ilimitada de comunicación como un *a priori* del conocimiento.

**d.** Aunque en el programa gnoseo-antropológico se da una polaridad entre el *a priori* del cuerpo y el *a priori* de la reflexión, Apel hace depender en última instancia el *a priori* de la reflexión del *a priori* corporal. En cambio, afirma que la fundamentación última posibilitada por el programa pragmático-trascendental constituye un triunfo del *a priori* de la reflexión sobre el *a priori* corporal. En ambos programas, los momentos del *a priori* reflexivo y del *a priori* corporal pertenecen y dependen del *a priori* del lenguaje y de la comunicación.

**e.** La naturaleza del *a priori* gnoseo-antropológico del lenguaje es sintética, en el sentido de que permite introducir una perspectiva corporal que constituye el sentido y, a la vez, hace posible justificar la validez intersubjetiva del conocimiento. De este modo, este *a priori* presenta una naturaleza similar a la doble estructura dialéctica que caracteriza el *a priori* pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación, ya que incorpora los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y de la reflexión.

**10.** La reconstrucción de la relación existente entre los *a priori* gnoseo-antropológicos del cuerpo y de la reflexión tomando como referencia el *a priori* pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación:

**a.** Permite entender por qué la pragmática trascendental del lenguaje, en tanto que último paradigma de filosofía primera, reconoce, junto con el *a priori* del lenguaje, los *a priori* propios de los dos paradigmas anteriores: la reflexión y el cuerpo.

**b.** Sirve para explicar por qué la prioridad metodológica del lenguaje comprende tanto el primado pre-reflexivo del *a priori* del cuerpo como el primado reflexivo del *a priori* de la reflexión.

- c. Constituye un intento de integración entre la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje en la línea sugerida por Apel en el epílogo de 2005, si bien no es el único posible (parte III).

### **Conclusiones de la tercera parte**

1. La interpretación de las categorías gnoseo-antropológicas de tecnognomía y fisiognomía a la luz de la diferencia ontológica heideggeriana desemboca en las siguientes conclusiones:
  - a. La tecnognomía posee una naturaleza lingüística y corporal y sugiere la existencia de un vínculo especial entre cuerpo y lenguaje, al que aquí nos hemos referido con la expresión 'corporalidad lingüística' (cfr. 3.a., *infra*).
  - b. La fisiognomía es de naturaleza no lingüística y permite pensar en una dimensión del *a priori* corporal libre de los vínculos del lenguaje (denominada aquí 'corporalidad sensorial'). La afección sensible que produce un ente fáctico en el ser humano antes de ser comprendido lingüísticamente *como algo*, requiere la existencia de un cuerpo cuyos órganos sensibles sean afectados con independencia del lenguaje, es decir, al margen de una pre-comprensión de naturaleza lingüística.
  - c. La organización natural de los sentidos, en virtud de la cual el ente fáctico nos afecta sensiblemente, lleva a establecer la intervención corporal pre-lingüística como paso previo y necesario para la apertura lingüística del mundo. La comprensión de algo *como algo* no solo requiere un lenguaje aprendido en el seno de una determinada comunidad cultural, en virtud del cual poseemos una comprensión previa de las cosas, sino además un cuerpo físico individual con sus órganos sensoriales.
  - d. La corporalidad sensorial juega un papel fundamental en la constitución lingüística del sentido. La naturaleza lingüística de la constitución del sentido es compatible con y, en ocasiones, requiere de un momento no lingüístico (fisiognómico) dentro del círculo hermenéutico de la comprensión. Solo así

tiene sentido afirmar la posibilidad de una corrección o rectificación de la perspectiva lingüística (tecnognómica) a través de la cual accedemos a dicho círculo, en su confrontación con lo fáctico.

2. La antropología del conocimiento recoge una dimensión no lingüística de lo corporal que la pragmática trascendental del lenguaje también contempla. Con el término 'corporalidad sensorial' se ha hecho referencia en esta investigación a esa dimensión del *a priori* corporal responsable de la intervención corporal pre-lingüística en el mundo externo.
3. El vínculo especial entre el *a priori* del cuerpo y el *a priori* del lenguaje se manifiesta en varios lugares de la obra de Apel:
  - a. Dentro del programa gnoseo-antropológico, en la categoría de tecnognomía. Se ha utilizado el término 'corporalidad lingüística' para señalar esa dimensión lingüística del cuerpo o dimensión corporal del lenguaje que da cuenta de la naturaleza finita de todo conocimiento humano.
  - b. En el marco del programa hermenéutico-trascendental, en la noción de comunidad real de comunicación. La expresión 'corporalidad colectiva' ha sido empleada para señalar que el lenguaje, que permite al ser humano conocer la realidad que le rodea, es aprendido por el individuo en el seno de una determinada comunidad histórica, de manera que este conoce el mundo desde la perspectiva finita de su comunidad cultural.
  - c. En lo que respecta al programa pragmático-trascendental, en la dimensión performativa del acto de habla. El término 'corporalidad performativa' hace referencia a la perspectiva contextual ('yo', 'aquí', 'ahora') que introduce la situación de diálogo desde la que el hablante realiza su acto de habla.
4. La noción de 'corporalidad lingüística' (que atraviesa a la corporalidad colectiva y a la corporalidad performativa) hace referencia en esta investigación a ese vínculo especial que cuerpo y lenguaje guardan entre sí. Ella señala el hecho de que ambos introduzcan siempre una perspectiva finita en el acceso cognoscitivo a la realidad.

5. La reconstrucción de la relación especial existente entre el *a priori* del lenguaje y el *a priori* del cuerpo en la filosofía de Apel permite:
- a. Integrar la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje tomando la corporalidad sensorial y la corporalidad lingüística como dos puntos de unión entre ambos programas en el ámbito de los *a priori* del conocimiento.
  - b. Mostrar por qué la propuesta filosófica apeliana escapa a la crítica del idealismo lingüístico lanzada contra la tradición hermenéutica de la filosofía alemana:
    - La intervención corporal pre-lingüística justifica la posibilidad de procesos empíricos de aprendizaje en el marco de las ciencias naturales.
    - La corrección de la corporalidad lingüística permite rectificar, sin rebasar, nuestros acuerdos previos y comprender formas de vida distintas a la nuestra.
  - c. Matizar la crítica al déficit corporal que el pensamiento de Apel ha recibido en varias ocasiones:
    - El déficit de corporalidad sensorial ha de entenderse exclusivamente desde el punto de vista metodológico.
    - La noción de corporalidad lingüística señala la finitud y la opacidad como condiciones constitutivamente ineludibles del sentido humano.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes

Aquí se recogen exclusivamente las obras de Apel citadas a lo largo de este trabajo, tomadas de la 'Bibliografía cronológica de K.O. Apel' que aparece en: Apel, K.O. (2017), *Racionalidad crítica comunicativa*. Volumen I, editado por J.A. Nicolás y L. Molina-Molina. Granada: Comares, 449-74.

1950a: *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*. Bonn.

1955c: "Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart", *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, III, 54-76 (recopilado en TF I: 79-105).

1958a: "Technognomie – eine erkenntnisanthropologische Kategorie", en G. Funke (ed.): *Konkrete Vernunft, Festschrift für E. Rothacker*. Bonn, 61-79.

1959a: "Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft", en H. Gipper (ed.): *Sprache – Schlüssel zur Welt, Festschrift für L. Weisgerber*. Düsseldorf, 11-38 (recopilado en TF I: 106-37).

1959b: "Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie", *Philosophische Rundschau*, 7, 161-84 (recopilado en TF I: 133-60).

1960a: "Sprache und Ordnung", en *Akten des 6. Deutschen Kongresses für Philosophie*. München, 200-25 (recopilado en TF I: 167-96).

1962a: "Kann es ein wissenschaftliches «Welt-Bild» überhaupt geben? Die Theoretische Wissenschaft der Gegenwart in erkenntnisanthropologischer Sicht", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVI, 26-57.

- 1962b: "Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen", *Philosophische Rundschau*, 10, 1-21 (recopilado en TF I: 197-222).
- 1962c: "Reflexion und materielle Praxis: zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx" (Jornada sobre Hegel, Heidelberg, 1962), *Hegel Studien*, 1, 151-66 (recopilado en TF II: 9-27).
- 1963a: "H.-G.Gadamers «Wahrheit und Methode»", *Hegel Studien*, 2, 314-22.
- 1963b: "Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre", *Archiv für Philosophie*, 12, 152-72. Versión ampliada en H.-G. Gadamer / P. Vogler (ed.): *Neue Anthropologie*, 7. Stuttgart: G. Thieme, 1974 / München: dtv, 1975, 264-88.
- 1963c: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 8. Bonn: Bouvier (tercera edición en 1980).
- 1965a: "Die Entfaltung der «sprachanalytischen» Philosophie und das Problem der «Geisteswissenschaften»" (conferencia pronunciada en la «Deutsche Philos. Gesellsch.», Heidelberg, 1964), *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 239-89 (recopilado en TF II: 28-95).
- 1968a: "Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik", en S. Moser (ed.): *Information und Kommunikation*. München / Wien, 163-71.
- 1968c: "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht" (ponencia pronunciada en el «Institut für Wissenschaftstheorie» de la Universidad de Göteborg, 1966), *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, I, 15-45 (recopilada en TF II: 96-127).
- 1970a: "Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus" (conferencia pronunciada en el Congreso Nórdico de Filosofía, Trondheim, 1969), en R.

Bubner et al. (ed.): *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für H.-G. Gadamer*, I. Tübingen, 105-45 (recopilado en TF II: 178-219).

1970b: "Wissenschaft als Emanzipation?" (conferencia pronunciada en la Universidad de Kiel, 1969), *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, I, 173-95 (recopilado en TF II: 128-54).

1970e: "Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion", *Man and World*, III, n° 4, 323-37 (recopilado en TF II: 311-29).

1972a: "Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart. Eine wissenschaftstheoretische Fallstudie" (ponencia pronunciada en la Jornada anual del «Institut für Deutsche Sprache», 1971), en *Neue Grammatiktheorien, Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache*. Mannheim, 9-54 (recopilado en TF II: 264-310).

1972c: "Communication and the Foundations of Humanities", *Acta Sociologica*, 15, n° 1, 7-26.

1972d: "Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften" (ponencia pronunciada en la Jornada anual del «International Philosophical Colloquium», Helsinki / Turku, 1971), en *Neue Hefte für Philosophie*, 2/3, 1-40 (recopilado en TF II: 220-63).

1972g: "From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic", en *Proceedings of the Third International Kant Congress 1970*. Dordrecht-Holland: Reidel, 90-104 (recopilado en TF II: 149-68).

1972e: "Einleitung: Transformation der Philosophie", en TF I: 9-72.

1973a (TF): *Transformation der Philosophie*, 2 Bd. (Bd. I: „Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik“; Bd. II: „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“). Frankfurt: Suhrkamp, 1973. Traducción castellana: *La transformación de la filosofía*, 2 vols. Madrid: Taurus, 1985.

- 1973d: "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" (conferencia pronunciada en el Instituto de Teoría de la Ciencia de la Universidad de Gotemburgo, 1967), recopilada en TF II: 358-436.
- 1973e: "Sprache", en H. Krings et al. (ed.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München: Kösel, 1383-1402. Versión ampliada "Die transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache", en TF II: 330-57.
- 1975d: *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce - eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt: Suhrkamp. Traducción castellana en I. Olmos / G. del Puerto y Gil (ed.): *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor Dis. S.A., 1997.
- 1977a: "Types of Social Science in the Light of Human Interests of Knowledge", *Social Research* 44/3, 425-70.
- 1977b: "Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?", en International Federation of Societies of Philosophy (ed.): *Meleté thanatou: la réflexion sur la mort. 2. Diethnes Symposion Philosophias*. Atenas, 122-39. Traducción castellana en 2011a: 89-96.
- 1978a: "Transformation der Transzendentalphilosophie: Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz", en A. Mercier (ed.): *Philosophes critiques d'eux memes*, 4. Berna / Frankfurt / Las Vegas: Peter Lang, 9-43.
- 1979a: "Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics", en Th. Geraets (ed.): *Rationality Today*. Ottawa: University Press, 307-40.
- 1979c: "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology", en J. Sallis (ed.): *Phenomenology and the Human Sciences (= Research in Phenomenology, IX)*, Humanities Press, 35-53.

- 1979e: *Die "Erklären-Verstehen" - Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt: Suhrkamp (tercera edición en 1999).
- 1980a: "Causal Explanation, Motivational Explanation and Hermeneutic Understanding. Remarks on the Recent Stage of the Explanation-Understanding Controversy", *Ajatus*, 38, 72-123.
- 1982d: "The 'Erklären/Verstehen'-Controversy in the Philosophy of the Human and Natural Sciences", en G. Fløistad (ed.): *Contemporary Philosophy. A new survey* (Chronicles of the International Institute for Philosophy II). Den Haag / Boston / London: Martinus Nijhof, 19-50.
- 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*. Freiburg / München: Alber, 285-347. Versión castellana en *Teorema*, XV/1-2 (1985), 95-114.
- 1986j: "Das Problem der Phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik" (conferencia pronunciada en la Collège international de Philosophie, 1985), en M. Benedikt / R. Burger (ed.): *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*. Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 78-99. Traducción castellana en 2017b: 217-43.
- 1987a: "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *Philosophie und Begründung*. Frankfurt: Suhrkamp, 116-211 (recopilado en 1998a: 81-193). Traducción castellana en 2017b: 245-315.
- 1987b: "Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", en *Archivio di Filosofia*, LV, 51-88. Versión castellana en K.O. Apel: *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, 89-149.

- 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 (ed.): *Bewußtsein, Sprache und die Kunst*. Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 55-69.
- 1989b: "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*. Frankfurt: Suhrkamp, 131-75. Versión ampliada en 1998a: 505-68. Traducción castellana en 2017b: 3-46.
- 1991d: "Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs", en B. McGuinness et al. (ed.): *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*. Frankfurt: Suhrkamp, 27-68 (recopilado en 1998a: 459-503). Traducción castellana en 2017b: 47-77.
- 1993b: "Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?", en H. Schnädelbach et al. (ed.): *Philosophie der Gegenwart-Gegenwart der Philosophie*. Hamburg: Junius, 41-70. Traducción castellana en 2017b: 361-82.
- 1993i: "Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung", en H. Stachowiack (ed.): *Pragmatik*, IV. Hamburg: Meiner, 38-61. Traducción castellana en 2017b: 337-60.
- 1993j: "Comment peut-on thématiser les conditions, non objectivables, de la possibilité de l'objectivation - celle du corps (L) par exemple?", en *Variations sur l'object: en hommage à Gérard Deledalle*, 5, 1/2. Vienna: ISSS, 11-24.
- 1994c: "«Apriori de la facticidad» y «apriori de la idealización». Opacidad y transparencia" (entrevista con L. Sáez Rueda), en D. Blanco et al. (ed.): *Discurso y Realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 251-70.
- 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.

- 1997a: "¿Husserl, Tarski o Peirce? Para una teoría semiótico-trascendental de la verdad como consenso", en J.A. Nicolás / M.J. Frápolli (ed.): *Teorías de la verdad en el siglo XX.* Madrid: Tecnos, 597-616 (recopilado en 2017b: 107-20).
- 1997e: "Regulative Ideas or Truth-Happening? An Attempt to Answer The Question Of The Conditions Of The Possibility Of Valid Understanding" (redacción original en 1992), en L.E. Hahn (ed.): *The Philosophy of H.G. Gadamer. The Library of Living Philosophers, XXIV.* La Salle: Open Court, 67-94. Versión alemana en 1998a: 569-607. Traducción castellana en 2017b: 79-105.
- 1998a: *Auseinandersetzungen - in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes.* Frankfurt: Suhrkamp.
- 1998f: "The Cartesian Paradigm of First Philosophy. A Critical Appreciation from the Perspective of Another (the Next?) Paradigm", *International Journal of Philosophical Studies* 6 (1), 1-16. Traducción castellana en J. A. Nicolás / M. J. Frápolli (ed.): *Evaluando la Modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual.* Granada: Comares, 2001, 3-24.
- 1998i: *From a Transcendental-Semiotic Point of View*, M. Papastephanou (ed.). Manchester: Manchester University Press.
- 1998j: "Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy", en 1998i: 43-63. Traducción castellana en 2017b: 409-25.
- 1999i: "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Anthropos*, 183, 12-19.
- 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. Traducción castellana en 2017b: 427-42.

- 2002d: "Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie", en V. Höhle (ed.): *Metaphysik. Herausforderung und Möglichkeiten*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1-29. Traducción castellana en 2011a: 169-94.
- 2005b: "Postface trente-huit ans après", en K.-O. Apel: *L'«a priori» du corps dans le problème de la connaissance. Suivi de Technogonomie et de Postface trente-huit ans après*, Thierry Simonelli (ed.). Paris: Les Éditions du Cerf, 85-104 (escrito a modo de epílogo a la versión francesa de 1958a y 1963b).
- 2008a: "Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? (Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis)", en W.-J. Cramm / G. Keil (ed.): *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*. Velbrück Wissenschaft, 105-28.
- 2011a: *Paradigmas de filosofía primera*. Buenos Aires: Prometeo.
- 2013a: "Pragmatica Trascendentale: Terzo Paradigma della Philosophia Prima" (conferencia pronunciada en la Bergische Universität Wuppertal, 2012), en K.-O. Apel / M. Borrelli / H. Burkhardt / R. Fornet-Betancourt: *La fondazione dell'etica e la responsabilità per il futuro*. Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, 9-20. Versión alemana en 2017a: 7-23.
- 2017a: *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- 2017b: *Racionalidad crítica comunicativa*. Volumen I, editado por J.A. Nicolás y L. Molina-Molina. Granada: Comares.

## 2. Bibliografía secundaria

- Bengoa, J.: (1992) *De Heidegger a Habermas: hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder.
- Beorlegui, C.: (2009) *Antropología filosófica: nosotros, urdimbre solidaria y responsable*. Deusto: Universidad de Deusto.
- Blanco, D.: (1994) "El *a priori* corporal: insuficiencia de la ética discursiva", en D. Blanco / J. A. Pérez / L. Sáez (ed.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 46-74.
- Bleicher, J.: (1987) "Apel: Critical Hermeneutics in the Form of an Anthropology of Knowledge", en *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. Routledge and Kegan Paul, 146-51.
- Boccignone, M.: (2004) "Esserci e conoscere. Riflessione trascendentale e analitica esistenziale nel primo Apel", *Fenomenologia e società*, XXVII, Nr. 3 («Eliche rivisitate»), 103-20.
- Bohr, N.: (1934) *Atomic Theory and the Description of Nature*. University Press: Cambridge. [Traducción castellana: *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza. Cuatro ensayos precedidos de una introducción*. Madrid: Alianza, 1988].
- Borrelli, M. / Kettner, M. (ed.): (2007) *Filosofía transcendentalpragmatica: scritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85° compleanno*. Luigi Pellegrini Editore.
- Borrelli, M.: (2010) "De la hermenéutica del ser de Martin Heidegger a la hermenéutica trascendental de Karl-Otto Apel", en A. Fornari et al. (ed.): *La razón en tiempos difíciles: Homenaje a Dorando Michellini*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 63-75.

- Bubner, R.: (1976) "Is transcendental hermeneutics possible?", en Manninen / Tuomela (ed.): *Essays on Explanation and Understanding*. Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 59-77.
- Burckhart, H.: (2000) "Nichtintergebarkeit und Unverzichtbarkeit einer diskursethischen Begründung von Moral", en Burckhart, H, Reich, K. (ed.): *Begründung von Moral: Diskursethik versus Konstruktivismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1-193.
- Centeno, A.: (2012) *La antropología del conocimiento en el pensamiento de Karl-Otto Apel*. Tesis doctoral publicada en el Repositorio Institucional de la Universidad de Granada DIGIBUG.
- Conill, J.: (1988) "Metafísica de la comunicación", en *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 252-310
- (1991) "Antropología del conocimiento", en *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 297-310.
- (1992) "Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?", *Pensamiento*, No. 189, Vol. 48, 3-31.
- (1994) "Hermenéutica antropológica de la razón experiencial", en D. Blanco et al. (ed.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 131-43.
- (1999) "Tras la hermenéutica trascendental", en VV. AA.: *K.O. Apel. Una ética del discurso o dialógica*, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 183, 51-5.
- Cortina, A.: (1985) "La hermenéutica crítica en Apel y Habermas", *Estudios Filosóficos*, 95, 83-114.
- (1990) *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- (1995) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dallmayr, F.: (1972) "Critical Theory Criticized: Habermas' Knowledge and Human Interests and its Aftermath", *Philosophy of the Social Sciences*, 2, 211-29.
- (1974) *Materialien zu Habermas' Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Dingler, H.: (1938) *Die Methode der Physik*. München: Reinhardt.
- Domingo-Moratalla, A.: (1994) "La herencia de H. G. Gadamer en K.-O. Apel: ¿Hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?", *Pensamiento*, 50/197, 253-66.
- Einstein, A.: (1917) "Zur allgemeinen Relativitätstheorie", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1918-1921. [Traducción castellana: *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Alianza Editorial, 2012].
- Essbach, W.: (2007) "Denkmotive der philosophischen Anthropologie", *e-Journal Philosophie der Psychologie*.
- Fabbrizi, C.: (2008) *Mente e corpo in Kant*. Roma: Aracne Editrice.
- Fisher, J.: (2006) "Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945", *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 35, Heft 5, 322–47.
- Gadamer, H-G.: (1960) *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr. [Traducción castellana de A. Agud Aparicio / R. de Agapito: *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977].
- García Leal, J.: (1994) "Sociedad real y comunidad ideal", *Revista de Filosofía*, vol. VII, núm. 11, 199-218.
- Gipper, H.: (1997) "Das Sprachapriori", en W. Kuhlmann / D. Böhler (ed.): *Kommunikation und Reflexion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 221-39.
- Habermas, J.: (1963) *Theorie und Praxis*. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag. [Traducción castellana de S. Mas Torres / C. Moya Espí: *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987].

- (1965) "Erkenntnis und Interesse", *Merkur*, 213, 1139-53. [Traducción castellana de M. Garrido: "Conocimiento e interés", en J. Habermas: *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 1997].
- (1968) *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Traducción castellana de M. Jiménez / J. F. Ivares / L. Martín Santos: *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982].

- Heidegger, M.: (1927) *Sein und Zeit*, en F. W. von Herrmann (ed.): *Gesamtausgabe*, vol. 2. [Traducción castellana de J. Rivera: *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2012.]
- (1929) *Kant und das Problem der Metaphysik*, en F. W. von Herrmann (ed.): *Gesamtausgabe*, vol. 3. [Traducción castellana de G. Ibscher: *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.]
  - (1969) *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. [Traducción castellana de M. Garrido / F. Duque / J. L. Molinuevo: *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2013]

Heisenberg, W.: (1955) *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg: Rowolt. [Traducción castellana de G. Ferraté: *La imagen de la naturaleza en la física actual*, ePub, Antwan, 2013].

Hübner, K.: (1973) "Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum", en G. Prauss (ed.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Kippenheuer & Witsch, 192-204.

Janich, P.: (1985) *Protophysics of time. Constructive foundation and history of time measurement*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 30. Dordrecht / Boston / Lancaster: D. Reidel Publishing Company.

Kanjirathinkal, M.: (1989) "Communication and the Foundations of the Social Sciences: Contributions of Peirce, Apel and Habermas", *Emporia State Research Studies*, vol. 8, n. 1.

- Kant, I.: (1781) *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Verlegts Johann Friedrich Hartknoch.  
[Traducción castellana: *Crítica de la razón pura*. Nueva edición revisada de P. Ribas. Madrid: Taurus, 2013].
- (1793) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Riga: Verlegts Johann Friedrich Hartknoch.
- Katsumori, M.: (2011) *Niels Bohr's Complementarity: Its Structure, History, and Intersections with Hermeneutics and Deconstruction*. Springer Science & Business Media.
- Kettner, M.: (1996) "Karl-Otto Apel's Contribution to Critical Theory", en D. Rasmussen (ed.): *Handbuch of Critical Theory*. Oxford: Blackwell Publishers, 258-86.
- Klüver, J.: (1982) "Transzendentalphilosophie versus Wissenschaftskritik. Rekonstruktion und Kritik des erkenntnisanthropologische Aprioris", en W. Kuhlmann / D. Böhler (ed.): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 463-99.
- Koslowski, P.: (1997) "A Philosophy of the Historical School. Erich Rothacker's Theory of the *Geisteswissenschaften* (Human Sciences)", en *Methodology of the Social Sciences*. Berlin / Heidelberg: Springer.
- Kuhlmann, W.: (1985) *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg: Alber.
- (2007) "Vernunft/Rationalität und Evolution. Eine Etude in Apriorismus", en Borrelli / Kettner, 2007: 275-312.
- Lafont, C.: (1993) *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.
- (1994) *Sprache und Welterschliessung: zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [Traducción castellana: *Lenguaje y*

*apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger.*  
Madrid: Alianza Editorial, 1997.]

Lapiedra, G.: (2002) "Prólogo a la edición española", en K.O. Apel: *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Editorial Síntesis.

Lehnhardt, Ch.: (1972) "Rise and Fall of Transcendental Anthropology", *Philosophy of Social Sciences*, 2, 231-46.

Leibniz, G.W.: (1765) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Œuvres philosophiques latines et françaises. Amsterdam / Leipzig.

Litt, Th.: (1948) *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*. München.

Lorenzen, P.: (1978) *Theorie der technischen und politischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.

Maliandi, R.: (1998) "El apriori corporal en Apel", en M. L. Rovalletti (ed.): *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 161-77.

Mendieta, E.: (2002) *The adventures of transcendental philosophy: Karl-Otto Apel's semiotics and discourse ethics*. Rowman & Littlefield.

Merleau-Ponty, M.: (1945) *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard.

Molina-Molina, L.: (2016a) "The Conception of Knowledge in Leibniz's Monadology and its Value Within the Framework of Apel's Anthropology of Knowledge", en J. A. Nicolás et al. (ed.): *Leibniz and Hermeneutics*. United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing, 147-57.

— (2016b) "El cuerpo como *a priori* del conocimiento científico y el 'giro hacia la facticidad' de la Física contemporánea. Un diálogo de K.O. Apel con y contra M. Heidegger", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 457-66.

- Müller-Doohm, S. (ed.): (2000) *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit 'Erkenntnis und Interesse'*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nicolás, J.A.: (1994) "Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real", en D. Blanco / J. A. Pérez / L. Sáez (ed.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 144-56.
- (1999) "Con Apel al borde de la Modernidad", *Anthropos. Huellas del conocimiento* 183, 35-40.
- (2001) "Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna", en J. A. Nicolás / M. J. Frápolli (ed.): *Evaluando la Modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*. Granada: Comares, 79-105.
- Niquet, M.: (2002) "Die Identitäten des Menschen. Von der klassischen philosophischen Anthropologie zur Diskursanthropologie", en K.O. Apel / M. Niquet (ed.): *Diskursethik und Diskursanthropologie*, 2. Freiburg: Alber, 95-282.
- Nolte, H.: (1984) "Kommunikative Kompetenz und Leibapriori: Zur philosophischen Anthropologie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 70, No. 4, 518-39.
- Ortiz de Landázuri, C.: (1990) "La polémica entre Paul Lorenzen y Karl-Otto Apel acerca de la irrebasabilidad del lenguaje cotidiano en matemáticas", en *Structures in mathematical theories: reports of the San Sebastian International Symposium*, septiembre 25-29, 445-52.
- (1999) "Los aprioris antropológicos del conocimiento", *Thémata. Revista de filosofía*, No. 23, 277-86.
- (2000a) "La instrumentalización de las emociones en la antropología del conocimiento de la posguerra. A través de Karl Otto Apel", *Thémata. Revista de filosofía*, No. 25, 293-304.
- (2000b) "El destino del análisis filosófico, según el 'Nuevo dualismo': ¿Decisionismo metodológico o análisis crítico de los presupuestos? (La génesis del modelo de cuasi-complementariedad entre ciencia experimental y mundo social a través de Karl-Otto Apel)", en I. Murillo (ed.): *Fronteras de la filosofía de cara al S. XXI*. Diálogo Filosófico, 199-218.

- (2005) "El lugar de lo primitivo en la antropología del conocimiento. El impacto de Gehlen en la teoría crítica a través de Apel", *Thémata. Revista de filosofía*, No. 35, 151-56.
- Pérez Tapias, J. A.: (1994) "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 D. Blanco / J. A. Pérez / L. Sáez (ed.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 207-27.
- Petras, W.: (2011) *Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Zum Verhältnis von transzendentaler Hermeneutik und Transzendentalpragmatik in Kontexten einer zureichenden Vernunftbegründung*. Tesis doctoral inédita defendida en la Universidad de Colonia.
- Popper, K.: (1972) *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press. [Traducción castellana: *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos, 1988].
- (1982) "Postscript: After Twenty Years", en *Quantum Theory and the Schism in Physics*, vol. III. London: Hutchinson. [Traducción castellana: *Teoría cuántica y el cisma en física. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica*, vol. 3. Madrid: Tecnos, 1996].
- Recas, J.: (2006) *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rioja, A.: (1992) "La filosofía de la complementariedad y la descripción objetiva de la naturaleza", *Revista de filosofía* (vol. V, Nº 8). Madrid: Editorial Complutense, 257-82.
- Romero, J. M.: (2010) *Crítica e historicidad: ensayos para repensar las bases de la Teoría crítica*. Barcelona: Herder.

- Sáez Rueda, L.: (1994) "Facticidad y excentricidad de la razón", en D. Blanco / J. A. Pérez / L. Sáez (ed.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 228-50.
- (1995) *La reelustración filosófica de K.-O. Apel. Razón dialógica y fundamentación última*. Granada: Universidad de Granada.
- Scivoletto, G.: (2011) "Signo y lenguaje: Acerca de la interpretación de Apel y Lafont de *Ser y tiempo*", *Tópicos, Revista de filosofía* (Santa Fe), 22, 231-48.
- (2014) "Comprensión y verdad. Alcances y posibilidades de la hermenéutica trascendental de Karl-Otto Apel". Tesis doctoral inédita defendida en la Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Humanidades y Artes.
- (2016) "Lenguaje y realidad: notas en torno al idealismo lingüístico en Habermas y Apel", en C. Di Silvestre et al. (ed.): *Modelos de comprensión del lenguaje en la filosofía contemporánea*. Guaymallen, Qellqasqa, 81-107.
- Siurana, J. C.: (1999) "La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión", *Anthropos*, 183, 100-5.
- Slochower, H.: (1927) "Logik und Systematik der Geisteswissenschaften", *The Journal of Philosophy*, vol. 24, No. 20, 550-55.
- Smilg, N.: (2000a) "Razón, verdad y sentido. La presencia del pensamiento de M. Heidegger en K.-O. Apel", en J. A. Nicolás / M. J. Frápolli (ed.): *El valor de la verdad: hermenéutica, semántica, política*. Granada: Comares, 255-86.
- (2000b) *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de Karl-Otto Apel*. Granada: Comares.
- Stöwer, R.: (2012) "Rothackers Kulturphilosophie in biographisch-zeitgeschichtlicher Perspektive und im Hinblick auf seine Idee einer Begriffsgeschichte der Geisteswissenschaften", en E. Müller (ed.): *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*. Berlin: Zentrum für Literatur- und Kulturforschung.
- Tugendhat, E.: (1967) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín: De Gruyter.

— (1969) "Heideggers Idee von Wahrheit", en O. Pöggeler (ed.): *Heidegger*. Berlín: De Gruyter.

Ursua, N.: (1980) "Ciencia y verdad en la teoría constructivista de la Escuela de Erlangen", *Teorema: International Journal of Philosophy*, 10 (2), 175-90.

Vandavelde, P.: (2000) "Karl-Otto Apel's Critique of Heidegger", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXXVIII, 651-75.

**ANEXO.**

**LEIB UND SPRACHE IN DER PHILOSOPHIE K.O. APELS**

**Zu einer Integrierung der Erkenntnisanthropologie und der  
transzendentalen Sprachpragmatik**



# INHALT

**Abstract. Body and language in K.O. Apel's philosophy**

**Zusammenfassung. Leib und Sprache in der philosophie K.O. Apels**

## **EINFÜHRUNG. DIE BEDEUTSAMKEIT EINER INTEGRIERUNG DER ERKENNTNISANTHROPOLOGIE UND DER TRANSZENDENTALEN SPRACHPRAGMATIK IN DER PHILOSOPHIE K.-O. APELS**

7. Allgemeine und spezifische Ziele und Struktur der Untersuchung
8. Arbeitshypothese und methodologische Überlegungen
9. Philosophischer Kontext und aktuelle Bedeutung des Entwurfs K.O. Apels einer kritischen Hermeneutik
10. Die Erkenntnisanthropologie und die transzendente Sprachpragmatik im Rahmen des Apelschen hermeneutisch-kritischen Entwurfs
11. Notwendigkeit und Bedeutsamkeit der vorliegenden Untersuchung
12. Vorläufer und aktueller Stand der hier behandelten Fragestellungen

## **ERSTER TEIL. DIE ERKENNTNISANTHROPOLOGIE APELS**

### **KAPITEL I. DIE ERKENNTNISANTHROPOLOGIE ALS SPEZIFISCHE PHILOSOPHISCHE PERIODE**

#### **1.1. Entstehung und Entwicklung der Erkenntnisanthropologie**

#### **1.2. Die Theorie der existentialen Erkenntnis als Vorzimmer der erkenntnistheoretischen Anthropologie**

- 1.4.1. *Dasein* und *Erkennen*: die heideggerische Existentialanalyse aus kantischer Sicht
- 1.4.2. Die *Dissertation* Apels in seiner philosophischen Laufbahn: ein Rückblick
- 1.4.3. Von der existentialen Erkenntnistheorie zur Erkenntnisanthropologie
  - c. Existentialtheorie der Erkenntnis
  - d. Theorie der Erkenntnisanthropologie

## **KAPITEL II. DIE ERKENNTNISANTHROPOLOGIE ALS SPEZIFISCHER PHILOSOPHISCHER ENTWURF**

### **2.1. Abgrenzung des erkenntnisanthropologischen Entwurfs**

### **2.2. Grundlegende Fragestellungen der Erkenntnisanthropologie**

- 4.2.1. Anthropologische Analyse der Erkenntnisstruktur des In-der-Welt-seins
  - c. Technognomie und Physiognomie als fundamentale erkenntnisanthropologische Kategorien
  - d. Erkenntnisanthropologische Transformation der Transzendentalphilosophie durch den hermeneutischen Zirkel zwischen Technognomie und Physiognomie
- 4.2.2. Die Hermeneutik der konkreten historischen Situation
  - c. Die Notwendigkeit einer Situationshermeneutik angesichts des Unvermögens der aktuellen Theorieforschung, dem Menschen eine Orientierung in der Gegenwart zu geben
  - d. Die Aufgabe der Situationshermeneutik: auf halbem Weg zwischen reflexiver Distanz und leiblichem Engagement
- 4.2.3. Die Revolution der zeitgenössischen Physik aus einer erkenntnisanthropologischen Perspektive
  - e. Die Überwindung des platonisch-cartesianischen Dualismus in der zeitgenössischen Physik
  - f. Der Leib als empirische Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis in der Relativitätstheorie
  - g. Der Leib als apriorische Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis in der Quantenmechanik
  - h. Erkenntnistheoretische Implikationen der erkenntnisanthropologischen Interpretation der zeitgenössischen Physik
- 4.2.4. Aufriss einer Wissenschaftstheorie aus einer erkenntnisanthropologischen Perspektive
  - e. Kurze Darstellung zur Entwicklung der erkenntnisanthropologischen Konzeption der Wissenschaft
  - f. These der Komplementarität zwischen 'Erklärung' und 'Verstehen'
  - g. These der dialektischen Vermittlung zwischen 'Verstehen' und 'Quasi-Erklärung'

- h. Regulative Prinzipien für den Fortschritt der Erkenntnis

## **KAPITEL III. KONTINUITÄT DER ERKENNTNISANTHROPOLOGIE IN DER TRANSCENDENTALEN SPRACHHERMENEUTIK**

### **VI.1. Grundsätzliche Schwierigkeiten bei der Fortsetzung des erkenntnisanthropologischen Entwurfs**

### **VI.2. Die Transzendentalhermeneutik als eine partielle Entwicklung des erkenntnisanthropologischen Entwurfs**

#### 6.2.1. Charakterisierung und Rechtfertigung des transzendentalhermeneutischen Entwurfs

- c. Der methodische Solipsismus als verborgene transzendente  
Voraussetzung der Wissenschaftslogik
- d. Die Vor-Struktur des 'In-der-Welt-seins' als Voraussetzung der  
Möglichkeit des gültigen Verstehens

#### 6.2.2. Zur transzendentalen Legitimation des erkenntnisanthropologischen Entwurfs

## **ZWEITER TEIL. DIE ERKENNTNISAPRIORI: VON DER ERKENNTNISANTHROPOLOGIE ZUR KOMMUNIKATIONSGEMEINSCHAFT**

### **KAPITEL I. DIE PROBLEMATIK DER ERKENNTNISAPRIORI**

#### **1.3. Der Begriff des Erkenntnisapriori**

- 1.3.1. Definition, Charakterisierung und Typologie der Erkenntnisapriori

#### **1.4. Die Rolle der Erkenntnisapriori in der Apelschen Rekonstruktion der Philosophiegeschichte**

### **KAPITEL II. DAS APRIORI DER REFLEXION UND DAS APRIORI DER ERKENNTNISINTERESSEN**

#### **2.1. Das Apriori der Reflexion und die Verteidigung des aufgeklärten Geistes**

- 2.1.1. Definition und Charakterisierung des Apriori der Reflexion im  
erkenntnisanthropologischen Rahmen
- 2.1.2. Klassifizierung der Reflexionsarten im Lichte der transzendentalen  
Sprachpragmatik

## **2.2. Das Apriori der Erkenntnisinteressen: Leib, Reflexion und Emanzipation**

- 4.2.1. Entstehung und Charakterisierung der Erkenntnisinteressen aus der erkenntnisanthropologischen Perspektive
- 4.2.2. Materiell-praktisches Engagement und Reflexion bezüglich der Gültigkeit im Bereich der Philosophie

## **KAPITEL III. DIALEKTISCHE INTEGRIERUNG DES LEIBES UND DER REFLEXION IN DER KOMMUNIKATIONSGEMEINSCHAFT**

### **3.1. Leib, Sprache und Reflexion: Komplementarität und Abhängigkeit**

- 6.1.1. Leib und Reflexion: ein komplementäres Verhältnis
- 6.1.2. Die innere Verbindung zwischen Sprache und Leib als Bedingung der Möglichkeit der Reflexion
- 6.1.3. Reflexion und Leib gegenüber der Sprache: ein Abhängigkeitsverhältnis
- 6.1.4. Sprache: der hermeneutische Zirkel zwischen Struktur und Inhalt

### **3.2. Leib, Reflexion und Kommunikationsgemeinschaft**

- 6.2.1. Die Nichthintergebarkeit der Sprache gegenüber dem Leib und der Reflexion
- 6.2.2. Leib und Reflexion integriert im Apriori der Kommunikationsgemeinschaft
- 6.2.3. Der transzendentalpragmatische Triumph der Reflexion gegenüber dem erkenntnisanthropologischen Primat des Leibes
- 6.2.4. Die von dem transzendentalpragmatischen Apriori der Kommunikationsgemeinschaft ausgehende Neuinterpretation des erkenntnisanthropologischen Apriori der Sprache

## **DRITTER TEIL. LEIBEINGRIFF UND SPRACHLICHE LEIBLICHKEIT**

### **KAPITEL I. PHYSIOGNOMIE UND VORSPRACHLICHE DIMENSION DES LEIBES**

#### **1.1. Interpretation der Kategorien der Technognomie und Physiognomie im Lichte der ontologischen Differenz**

#### **1.2. Der vorsprachliche Leibeingriff als vorausgehendes Moment der sprachlichen Eröffnung der Welt**

- 1.2.1. Physiognomie als reine Faktizität oder Sprache der Dinge
- 1.2.2. Physiognomie und sinnliche Affizierung der sinnlichen Leiblichkeit

## **KAPITEL II. DAS LEIBAPRIORI UND DAS SPRACHAPRIORI**

### **2.1. Der Leib im erkenntnisanthropologischen Entwurf**

- 4.1.1. Der Leib als apriorische Bedingung der sinnlichen Affizierung
- 4.1.2. Technognomie und sprachliche Leiblichkeit

### **2.2. Die Sprache im transzendentalpragmatischen Entwurf**

- 2.2.1. Reale Kommunikationsgemeinschaft und kollektive Leiblichkeit
- 2.2.2. Performative Dimension des Sprechaktes und performative Leiblichkeit

## **KAPITEL III. SPRACHLICHER IDEALISMUS UND LEIBDEFIZIT**

### **3.1. Die Kritik des sprachlichen Idealismus im Lichte der Rekonstruktion des Verhältnisses zwischen Leib und Sprache**

- 6.1.1. Der vorsprachliche Leibeingriff als Bedingung der Möglichkeit der empirischen Lernprozesse
- 6.1.2. Korrektur der sprachlichen Leiblichkeit durch die Bildung von intersubjektiven Vereinbarungen im Diskurs

### **6.2. Die Kritik am Leibdefizit durch die Unterscheidung zwischen sinnlicher Leiblichkeit und sprachlicher Leiblichkeit**

- 9.2.1. Das methodologisch bedeutsame Leibdefizit als Erkenntnisapriori
- 9.2.2. Endlichkeit und Opazität als konstitutiv unumgängliche Elemente der menschlichen Bedeutung

## **ERGEBNISSE UND SCHLUSSFOLGERUNGEN**

## **LITERATURVERZEICHNIS**



## ZUSAMMENFASSUNG DER EINFÜHRUNG

### DIE BEDEUTSAMKEIT EINER INTEGRIERUNG DER ERKENNTNISANTHROPOLOGIE UND DER TRANSZENDENTALEN SPRACHPRAGMATIK IN DER PHILOSOPHIE K.-O. APELS

Die vorliegende Untersuchung stellt in erster Linie den Versuch dar, zwei dem philosophischen Werk Karl-Otto Apels zugehörige Entwürfe zu integrieren. Zum einen handelt es sich dabei um die Erkenntnisanthropologie, die weniger bekannt sein dürfte, da sie größtenteils schon vor dem Erscheinen seines Hauptwerkes *Transformation der Philosophie* erarbeitet wurde. Zum zweiten geht es um die transzendente Sprachpragmatik, die neben der Diskursethik als der Vorschlag Apels gelten kann, der am besten sein Gesamtwerk kennzeichnet. Dieses Integrationsvorhaben stützt sich vor allem auf gelegentliche Aussagen von Apel selbst, in denen er mehrmals im Laufe seines Schaffens sein Interesse an einer Systematisierung seiner dazu vorgetragenen Gedanken bekundete.

Beide Entwürfe spielen eine wichtige Rolle bei der letztendlichen Zielsetzung der Philosophie Apels: die Transformation der Transzendentalphilosophie. Gemäß Apels Ansicht kann man innerhalb der kantischen Frage unterscheiden zwischen demjenigen, das die Sinnkonstitution ermöglicht, und demjenigen, das die Rechtfertigung der intersubjektiven Gültigkeit der Erkenntnis möglich macht. So beschäftigt sich die Erkenntnisanthropologie mit den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Sinn, während sich die Transzendentalpragmatik vor allem auf das Gebiet der Gültigkeit konzentriert. Die Möglichkeit einer Integrierung beider Entwürfe würde es erlauben, legitimerweise zu behaupten, dass die kantische Frage im Rahmen des philosophischen Vorschlags Apels zumindest prinzipiell zur Genüge eine Antwort gefunden hat.

Um diese Integration durchzuführen, wurde die Fragestellung der apriorischen Erkenntnisbedingungen als Kriterium ausgewählt, und zwar nach den vom Autor selbst gegebenen Hinweisen. Im Laufe dieser Arbeit wird aufgezeigt, wie die Relation untereinander und die Bedeutung der verschiedenen Erkenntnisapriori für eine Transformation der Transzendentalphilosophie diese in eine Fragestellung verwandeln,

die sich durch das gesamte Werk Apels zieht, und zwar über das Spezifische dieser beiden philosophischen Entwürfe hinaus.

### **1. Allgemeine und spezifische Ziele und Struktur der Untersuchung**

Das **allgemeine Ziel** dieser Arbeit besteht darin, die Erkenntnisanthropologie und die transzendente Sprachpragmatik von Karl-Otto Apel ineinander zu integrieren und diese Integrierung kritisch zu überprüfen. Diese Integration wird innerhalb des Bereiches der apriorischen Erkenntnisbedingungen durchgeführt, die vom Autor selbst vorgeschlagen wurden.

Um das allgemeine Ziel zu erreichen, werden folgende **spezifische Ziele** angegangen:

13. die Rechtfertigung der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Integrierung der Apelschen Erkenntnisanthropologie und transzendentalen Sprachpragmatik im Bereich der Erkenntnisapriori.
14. die Darstellung der Erkenntnisanthropologie und transzendentalen Sprachpragmatik als spezifische philosophische Entwürfe, die verschiedenen Momenten innerhalb desselben Entwurfs einer hermeneutisch-kritischen Transformation der Philosophie angehören, dem Apel sein Werk verpflichtet weiß.
15. die Definition des Entwurfs der Erkenntnisanthropologie, worin er besteht, auf welche Fragestellungen er eine Antwort zu geben versucht, und die Klärung seiner Rolle und Bedeutung in der ersten Schaffensphase der Apelschen Philosophie.
16. das Aufzeigen der Bedeutung der *Dissertation* Apels für die Entwicklung seines erkenntnisanthropologischen Entwurfs.
17. die Darstellung der äußeren und inneren Schwierigkeiten bei der Ausarbeitung des von Apel vorgeschlagenen Entwurfs der Erkenntnisanthropologie.
18. die Analyse der Kontinuität der Erkenntnisanthropologie in der transzendentalen Sprachhermeneutik.

19. die Definition, Charakterisierung und Klassifizierung der verschiedenen Erkenntnisapriori und ihre Rolle im Werk von Apel.
20. die Darstellung der verschiedenen Reflexionsarten und ihrer Bedeutung für die Unterscheidung des erkenntnisanthropologischen Entwurfs von dem transzendentalpragmatischen Entwurf.
21. das Aufzeigen der Bedeutung der Apriori der Erkenntnisinteressen, um die Relation zwischen Leib und Reflexion im Bereich der Wissenschaft und der Philosophie zu verstehen.
22. die Untersuchung einer möglichen Integrierung des Leib- und des Reflexionsapriori im Apriori der Kommunikationsgemeinschaft.
23. die Analyse der speziellen Verbindung zwischen dem Leibapriori und dem Sprachapriori im erkenntnisanthropologischen und transzendentalpragmatischen Entwurf und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen.
24. die Revision der Kritiken des sprachlichen Idealismus und des Leibdefizits ausgehend von den Begriffen der sinnlichen und sprachlichen Leiblichkeit.

Zur Erlangung dieser spezifischen Ziele erstreckt sich die vorliegende Untersuchung über das Kapitel der Einführung und die darauffolgenden drei Teile.

Die Einführung ist vor allem der Begründung und Rechtfertigung der Notwendigkeit und der Möglichkeit einer Integrierung der Erkenntnisanthropologie und der transzendentalen Sprachpragmatik Apels im Bereich der apriorischen Erkenntnisbedingungen gewidmet. Dies erfordert die Darstellung der Erkenntnisanthropologie und der transzendentalen Sprachpragmatik als systematisch und chronologisch determinierte spezifische philosophische Entwürfe innerhalb des Apelschen Denkens. Nach Darlegung der Arbeitshypothese, die im Laufe dieser Untersuchung bewiesen werden soll, und der dabei auftauchenden methodologischen Fragestellungen wird diese Abgrenzung in Angriff genommen. Diese Vorgehensweise ermöglicht einen Überblick über beide Entwürfe innerhalb des grundsätzlichen philosophischen Entwurfs des Werkes von Apel: der hermeneutisch-kritischen Transformation der Philosophie. Der letzte Teil der Einführung wird die betreffenden

Vorläufer und den aktuellen Stand der in dieser Untersuchung behandelten Fragestellungen vorstellen.

Nach der Einführung folgen in drei Teilen die Ausarbeitung und Darstellung der intendierten Untersuchung:

- 4) Die Erkenntnisanthropologie von K.O. Apel
- 5) Leib und Reflexion in der Kommunikationsgemeinschaft
- 6) Leibeingriff und sprachliche Leiblichkeit

Im **ersten Teil** wird eine systematisch-historische Rekonstruktion der Erkenntnisanthropologie als ein unverkennbarer Abschnitt und unverwechselbarer Entwurf in der Philosophie Apels vorgestellt. Das *erste Kapitel* zeigt die Entstehung und Entwicklung der Erkenntnisanthropologie, die in der erkenntnistheoretischen Konzeption ihren Anfang in der Dissertation Apels aus dem Jahre 1950 fand. Im *zweiten Kapitel* wird der erkenntnisanthropologische Entwurf näher beschrieben und charakterisiert, wobei die prinzipiellen Fragestellungen, auf die eine Antwort gegeben werden soll, als Referenzpunkt im Vordergrund stehen. Das *dritte Kapitel* behandelt die hauptsächlichen Schwierigkeiten, auf die Apel bei der Ausarbeitung dieses Entwurfs stieß, und stellt die Transzendentalhermeneutik als eine grundlegende Teilentwicklung der Erkenntnisanthropologie dar.

Im **zweiten Teil** folgt dann ein erster Versuch, beide Entwürfe unter Verwendung der spärlichen, aber hilfreichen Hinweise des Philosophen selbst zu integrieren. Das *erste Kapitel* bietet eine Definition, Charakterisierung und Klassifikation der verschiedenen Erkenntnisapriori und ihre Bedeutung im Werk Apels. Das *zweite Kapitel* behandelt das Apriori der Erkenntnisinteressen und der Reflexion und zeigt, welche Bedeutung beide für die Apelschen Konzeption der Philosophie und der Wissenschaft haben. Das *dritte Kapitel* rekonstruiert die Relation zwischen den erkenntnisanthropologischen Apriori des Leibes und der Reflexion und dem transzendentalpragmatischen Apriori der Kommunikationsgemeinschaft.

Im **dritten Teil** kommt ein zweiter Versuch der Integrierung von Erkenntnisanthropologie und transzendentaler Sprachpragmatik zur Darstellung, wobei von der speziellen Bindung zwischen dem Leibapriori und dem Sprachapriori

ausgegangen wird. Das *erste Kapitel* behandelt die Bedeutung der erkenntnisanthropologischen Kategorien der Physiognomie und der Technognomie, um die Beziehung zwischen beiden Erkenntnisapriori zu verstehen. Im *zweiten Kapitel* werden die Begriffe der sinnlichen und sprachlichen Leiblichkeit eingeführt in der Art und Weise, wie Leib und Sprache in beiden philosophischen Entwürfen miteinander in Verbindung stehen. Im *letzten Kapitel* werden einige Kritiken, die am Werk Apels geübt wurden, einer Überprüfung unterzogen, indem besonders auf die erkenntnistheoretischen Implikationen geachtet werden soll, die sich aus dem Apelschen Verständnis von Leib und Sprache als apriorische Bedingungen der Erkenntnis ableiten.

## **2. Arbeitshypothese und methodologische Fragestellungen**

2.1. Die **Arbeitshypothese**, die durch diese Untersuchung bewiesen werden soll, ist folgende: die Integrierung der Erkenntnisanthropologie und der transzendentalen Sprachpragmatik von K.-O. Apel ist zum einen notwendig und zum anderen auch möglich im Rahmen der apriorischen Erkenntnisbedingungen.

2.2. Im Laufe der Ausfertigung dieser vorliegenden Arbeit sind einige **methodologische Schwierigkeiten** aufgetaucht, angesichts derer verschiedene Strategien entsprechend den Bedürfnissen und Zielsetzungen der Untersuchung zur Anwendung kamen. Einige davon haben mit den spezifischen Zielen zu tun, die sich diese Arbeit selbst gesetzt hat, und andere beziehen sich auf die besonderen Beschaffenheiten des Werkes von K.O. Apel.

Die *erste Schwierigkeit*, auf die der Leser des Apelschen Schaffens trifft, besteht darin, dass fast das gesamte Werk in Abhandlungen vorliegt und daher auf eine Unzahl von Aufsätzen verstreut ist. Jeder einzelne Aufsatz bezieht in einem lebendigen Dialog mit einem konkreten Gesprächspartner in einem speziellen Kontext Stellung zu einem eigenständigen Thema, so dass Form und Inhalt im philosophischen Werk dieses Autors nahezu eine unzertrennliche Einheit bilden. Dieses Fragmentarische und Situationsabhängige des Apelschen Denkens erschwert ständig eine umfassende und einheitliche Sicht seines Werkes, ein Umstand, der auch die zwei philosophischen Entwürfe dieser Untersuchung kennzeichnet.

Die *zweite Schwierigkeit* hat mit dem erkenntnisanthropologischen Entwurf selbst zu tun, da dieser, wie Apel selbst bekennt, wenig systematisiert und sehr verstreut in Erscheinung tritt, was eine vollständige Gesamtschau desselben mit allen seinen Elementen ungeheuer schwierig macht.

Diese zwei ungünstigen Umstände des Apelschen Werkes haben jedoch den Vorteil, dass sie einen gewissen Spielraum lassen, um den erkenntnisanthropologischen Entwurf und das Denken Apels als Ganzes zu rekonstruieren und zu interpretieren. Dennoch bleibt es aber unerlässlich darauf hinzuweisen, dass die hier vorgeschlagene Rekonstruktion nur ein mögliches Modell von vielen anderen ist und dass dieser Entwurf dazu gedacht ist, die Arbeitshypothese zu beweisen und die gesetzten Ziele der vorliegenden Untersuchung zu erreichen. In diesem Sinn wurde die Problematik der Erkenntnisapriori zum Interpretations- und Rekonstruktionsprinzip der Erkenntnisanthropologie, um diese in einem späteren Moment mit der transzendentalen Sprachpragmatik gemäß den vom Autor selbst gegebenen Hinweisen zu verbinden.

Die *dritte Schwierigkeit* hat mit dem Begriff 'Erkenntnisapriori' selbst zu tun. Obwohl dieser Terminus im seinem ganzen philosophischen Werk immer wieder vorkommt, stellt Apel die Benennung, das Wesen, die Typologie und die Beziehungen der verschiedenen Apriori untereinander, auf die er sich bei zahlreichen Gelegenheiten in unterschiedlichen Diskussionskontexten bezieht, nie ausführlich und systematisch dar. Dies zeigt den offenen und unerschöpflichen Charakter des transzendentalen Niveaus, auf dem sich die Erkenntnisapriori in ihren vielfachen Formulierungen bewegen. Zu diesem Problem kommt noch hinzu, dass Apel je nach behandeltem Thema oder angesprochenem Gesprächspartner unterschiedliche Ausdrücke benutzt, um sich auf ein und dasselbe Apriori zu beziehen. Deshalb geht es im Rahmen dieser Untersuchung immer wieder um die Analyse und Beschreibung dieses Begriffs.

Eine *letzte Schwierigkeit* besteht darin, dass das Denken Apels von einer großen Anzahl sehr unterschiedlicher Autoren und philosophischer Richtungen inspiriert ist, die sich manchmal auch widersprechen. So verwendet Apel hin und wieder Begriffe anderer Autoren, um die Erkenntnisapriori zu definieren und zu beschreiben, was gelegentlich dazu führte, dass das Werk dieser Autoren konsultiert werden musste, um den verwendeten Begriff besser zu verstehen. Jedoch kann es nicht Ziel dieser Erörterung sein, zu überprüfen, in welchem Maß Apel das Denken dieser Autoren

zutreffend interpretiert hat. Auch wenn ein Interesse an einer solchen Revision besteht, so ist sie doch nicht wesentlich für die vorliegende Untersuchung.

2.3. Was die **Quellenauswahl** angeht, so lassen sich dabei, je nachdem welchen Beitrag sie im philosophischen Schaffen Apels leisten, sechs Arten unterscheiden:

- g. Frühe Schriften Apels, die seinen erkenntnisanthropologische Entwurf erläutern und nicht in sein Hauptwerk *Transformation der Philosophie* (abgekürzt TPh) aufgenommen wurden. Es handelt sich dabei um kaum bekannte Beiträge, die zwar eine andere Deutung, aber doch eine komplementäre Lesart der in seinem Hauptwerk beschriebenen philosophischen Transformation und der gängigen Auslegungen seines Denkens bieten. Diese Schriften umfassen seine Dissertation und einige Veröffentlichungen aus den 50er und 60er Jahren (vgl. Apel, 1950a; 1958a; 1962a; 1963b; 1968a).
- h. Frühe Schriften, die verstreut erkenntnisanthropologische Begriffe und Fragestellungen erörtern und deren Interpretation, da sie in die TPh aufgenommen sind, Gefahr läuft, im transzendentalpragmatischen Entwurf assimiliert zu werden, ohne dass ihr speziell erkenntnisanthropologischer Charakter berücksichtigt wird. Dieses Hauptwerk umfasst den größten Teil seiner Veröffentlichungen zwischen 1955 und 1972 (vgl. Apel, 1955c; 1959a; 1959b; 1960a; 1962b; 1962c; 1965a; 1968c; 1970a; 1970b; 1970e; 1972a; 1972d; 1972e; 1972g, 1973d; 1973e).
- i. Nach der TPh veröffentlichte Schriften aus der Reifezeit, in denen Apel auf die Schwierigkeiten hinweist, auf die er bei seiner Ausarbeitung der Erkenntnisanthropologie stieß und in denen er die Erkenntnisanthropologie ausdrücklich mit der transzendentalen Sprachpragmatik verknüpft (vgl. Apel, 1978a; 1994g; 1999i; 2005b; 2008a).
- j. Weitere meist nach der TPh veröffentlichte Schriften aus der Reifezeit, die sich der Entwicklung der transzendentalen Sprachpragmatik widmen. Dabei ist sein Interesse auf einige erkenntnisanthropologische Begriffe oder Kategorien gerichtet, die in diesem neuen philosophischen Rahmen weiterhin auftauchen (vgl. Apel, 1986j; 1987a; 1987b; 1989b; 1991d; 1997a; 1997e; 2001e).
- k. Schriften, in denen Apel die Thematik der Erkenntnisapriori behandelt, und zwar meistens im Zusammenhang mit seiner Rekonstruktion der Philosophiegeschichte

als Paradigmengeschichte der Ersten Philosophie (vgl. Apel, 1988f; 1993b; 1993i; 1993j; 1994c; 1998f; 1998j; 2002d; 2013a).

1. Schriften von Apel, die von seinem eigenen philosophischen Werdegang berichten. Ihre Bedeutung liegt darin, dass sie auch ein Licht darauf werfen, wie man seine frühen Schriften in Verbindung mit den Veröffentlichungen seiner Reifezeit interpretieren könnte, auch wenn sie letztlich an seine eigene intellektuelle Selbstwahrnehmung gebunden sind (vgl. Apel, 1978a; 1989b; 1994g; 1999i).

2.4. Beim **Zitierungs**system ist auf folgende Punkte hinzuweisen:

- Die Werke von K.O. Apel sind chronologisch angeordnet und werden nach dem Jahr ihrer Erstveröffentlichung zitiert. Wenn es eine spanische Übersetzung gibt, dann wurde diese benutzt und die angegebenen Seiten beziehen sich auf die spanische Ausgabe: (Apel, Jahr des Originals / Jahr der spanischen Ausgabe: Seitenangabe der spanischen Ausgabe).
- Im Fall, dass es keine spanische Übersetzung zu einem Aufsatz von Apel gibt, wurde der Text auf Deutsch gelesen und die für die Zitate notwendigen Abschnitte ins Spanische von mir übersetzt (vgl. Apel, 1950a; 1958a; 1962a; 1963b; 1963c; 1968a; 1972c; 1977a; 1978a; 1979a; 1979c; 1979e; 1980a; 1982d; 1985a; 1988f; 1993j; 2005b; 2008a; 2013a). In vielen Fällen erschien es angebracht, den Terminus oder die von Apel gebrauchte Ausdrucksweise in Klammern mit anzugeben. Bei diesen Schriften beziehen sich die angegebenen Seiten auf die Ausgabe des Originals.
- Im Fall des Hauptwerkes Apels *Transformation der Philosophie* wird die Abkürzung 'TPh' benutzt, gefolgt von der Nummer des entsprechenden Bands und der Seitenangabe der spanischen Ausgabe.
- Die restliche Literatur wird nach dem System '(Autor, Jahr: Seitenzahl)' angegeben.

2.5. Die von Apel und anderen Autoren gewählte **Schreibart** wurde beibehalten. Jedoch wurde in vielen Fällen diejenigen Ausdrucksweisen fett gedruckt hervorgehoben, die dazu dienen, die jeweiligen vorgetragenen Auffassungen und Gedanken zu stützen.

### 3. Notwendigkeit und Bedeutsamkeit der vorliegenden Untersuchung

Es sprechen mehrere Gründe dafür zu sagen, dass die hier vorgeschlagenen Ziele legitimerweise nicht nur notwendig, sondern auch ausführbar sind. Ich unterscheide hier zwischen dem Gesamtwerk inhärenten Gründen, die sich auf Aussagen stützen, die Apel selbst in einigen seiner Schriften gemacht hat, und von außen herangetragenem Gründen, die sich auf die Neuheiten und Vorteile beziehen, die die vorliegende Arbeit innerhalb des Panoramas der aktuellen Studien zum Werk Apels beisteuert.

Unter den inhärenten Gründen ist als Erstes hervorzuheben, dass Apel selbst die Erkenntnisanthropologie und die transzendente Sprachpragmatik mit dem größeren Entwurf einer Transformation der kantischen Philosophie und der heideggerischen Hermeneutik in Verbindung setzt (vgl. Apel, 1978a; 1999i). Schon zu Beginn seines philosophischen Weges hält Apel nicht nur eine Erweiterung und erkenntnisanthropologische Konkretisierung des kantischen Entwurfs für notwendig, sondern liest in seiner Dissertation aus dem Jahr 1950 tatsächlich das Werk Heideggers *Sein und Zeit* in einem erkenntnisanthropologischen Licht (vgl. Teil I: 1.2). Die Tatsache, dass Apel den erkenntnisanthropologischen und den transzendentalpragmatischen Entwurf als zwei Bausteine eines größeren Puzzels ansieht, nämlich der Transformation der Transzendentalphilosophie, führt dazu, dass eine Integrierung beider nicht nur als möglich, sondern auch als philosophisch notwendig erscheint.

Als Zweites hebt der Autor das Vorhandensein von Verbindungen und Berührungspunkten zwischen der Erkenntnisanthropologie und der transzendentalen Sprachpragmatik bei verschiedenen Gelegenheiten klar und deutlich hervor, einige Spätschriften eingeschlossen. Tatsächlich bestätigt Apel selbst die Existenz von zwei unterschiedlichen Perioden innerhalb seines philosophischen Werkes, der erkenntnisanthropologischen und der sprachpragmatischen, und gleichzeitig gesteht er zu, dass die gewünschte gegenseitige Integrierung beider im Hinblick auf eine Transformation der kantischen Philosophie noch nicht genügend ausgearbeitet wurde, wozu er einige Schriften verfasste, um die Verbindungspunkte zwischen beiden Perioden aufzuzeigen (vgl. Apel, 2005b; 2008a). Jedoch sind diese Erörterungen mehr von einer programmatischen und schematischen Art und wurden von Apel nicht genügend entwickelt, ein Ziel, das sich diese Arbeit vorgenommen hat.

Von außen betrachtet, erweist sich die vorliegende Untersuchung aus verschiedenen Gründen als wichtig und notwendig. Erstens wird in ihr eine Rekonstruktion und Vertiefung in Abschnitten und Aspekten der Philosophie Apels durchgeführt, die z.B. im Unterschied zu seiner Diskurs-Ethik nicht genügend Resonanz in der philosophischen Auseinandersetzung gefunden haben. Das wäre z.B. der Fall der Erkenntnisanthropologie und der in diesem besagten philosophischen Entwurf angegangenen Fragestellungen, für deren Rekonstruktion als Kriterium die Frage nach den apriorischen Erkenntnisbedingungen gewählt wurde. Der Grund dafür liegt einerseits darin, dass Apel mitunter auf das Leibapriori als dasjenige verweist, das am besten diese Erkenntnistheorie gegenüber den vorherigen charakterisiert (vgl. Apel, 1958a; 1968b). Andererseits handelt es sich dabei um das Kriterium, das Apel selbst benutzt, um die Verbindungspunkte zwischen dem erkenntnisanthropologischen und transzendentalpragmatischen Entwurf aufzuzeigen (vgl. Apel, 2005b; 2008a).

Zweitens versucht die vorliegende Untersuchung mittels der genannten Integrierung verschiedene Perioden und Entwürfe des Apelschen Denkens miteinander in Einklang zu bringen, indem die Entwicklung seines Werkes genauer beleuchtet und eine weniger fragmentierte und mehr einheitliche Sicht darauf geboten wird. Diese Untersuchung gibt somit Antwort auf eine Nachfrage an Systematisierung des Apelschen Denkens, ein Interesse, das der Autor selbst mehrfach geäußert hat (vgl. Apel, 1978a; 2005b; 2008a). Die unter den verschiedenen Erkenntnisapriori bestehende Verbindung und ihre Bedeutung für die Transformation der Transzendentalphilosophie machen die Erkenntnisapriori zu einer transversalen Fragestellung im Gesamtwerk Apels über die Spezifität eines jeden Entwurfs hinaus. Auf diese Verbindungen zu achten und dabei besagte Spezifität nicht aus den Augen zu verlieren, macht eine der entscheidenden Herausforderungen dieser Arbeit aus.

Im Rahmen dieser Untersuchung bedeutet ‚integrieren‘, die Transzendentalpragmatik und die Erkenntnisanthropologie als Teil von einem größeren Ganzen, nämlich der Transformation der Transzendentalphilosophie zu präsentieren. Dadurch, dass die in beiden Entwürfen vorkommenden Erkenntnisapriori eine zentrale Stellung bei besagter Transformation einnehmen, gilt es, diese Fragestellung innerhalb des Werks von Apel zu rekonstruieren. ‚Rekonstruieren‘ heißt in diesem Kontext, die Beziehung aufzuzeigen, die zwischen den verschiedenen Erkenntnisapriori existiert, die in seinem philosophischen Vorschlag auftauchen. Im Laufe der vorliegenden

Untersuchung wird gezeigt werden, dass die Integrierung des erkenntnisanthropologischen und des transzendentalpragmatischen Entwurfs möglich ist erstens auf Grund der Relation, die die Leib- und Reflexionsapriori mit dem Apriori der Kommunikationsgemeinschaft eingehen, und zweitens dank der speziellen Verbindung, die zwischen dem Leib- und dem Sprachapriori besteht.

Zuletzt berührt diese Arbeit einige wichtige Aspekte der Apelschen Erkenntnistheorie bezüglich der Rolle, die Leib und Sprache bei der Erkenntnis spielen. Die Analyse der Beziehung, in welcher diese beide Erkenntnisapriori, die jeweils einen anderen Entwurf repräsentieren, zueinander stehen, erlaubt es, auf einige Kritiken, die der Apelsche Entwurf erfahren hat, einzugehen und zu relativieren, wie z.B. die Kritik des sprachlichen Idealismus und der Vorwurf des Leibdefizits.

Schließlich soll noch darauf hingewiesen werden, dass die vorliegende Untersuchung nicht den einzigen Versuch darstellt, auf die Fragestellungen, die hier aufgeworfen werden, zu antworten, sondern dass es noch andere aktuelle Bemühungen gibt, die jedoch nur in geringem Maße und sehr knapp versuchen, auf die hier gestellten Fragenkomplexe und andere mit ihnen eng in Verbindung stehenden Themen eine Antwort zu geben. Dies wäre ein weiterer Beweis für die Wichtigkeit und das Interesse, das diese Fragestellungen auf sich ziehen.



## **ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE UND SCHLUSSFOLGERUNGEN**

Die Fragestellung der Erkenntnisapriori erweist sich als grundlegend in dem Maße, wie sie ein Interpretationsprinzip für das Werk Apels bereitstellt, das erlaubt:

- a.** verschiedene Ansätze und philosophische Perioden innerhalb des Apelschen Werkes zu unterscheiden, indem die Reflexion über die Bedingungen der Erkenntnisapriori eben das beachtet, was in allen vorkommt.
- b.** die Entstehung und innere Entwicklung des erkenntnisanthropologischen Entwurfs durch die fortschreitende Untersuchung von unterschiedlichen Bedingungen der Erkenntnisapriori zu erklären.
- c.** die Bedeutsamkeit der Dissertation von Apel im Rahmen seines Entwurfs einer Transformation des transzendentalen Entwurfs Kants aufzuzeigen.
- d.** auf die gemeinsamen Punkte und bestehenden Unterschiede zwischen der erkenntnistheoretischen Konzeption der Dissertation und der Theorie der Erkenntnisanthropologie hinzuweisen.
- e.** das grundlegende Ziel des erkenntnisanthropologischen Entwurfs und seiner bedeutenden Rolle im Rahmen der Transformation der Philosophie Kants zu erkennen.
- f.** die Reflexion über die Erkenntnisapriori als das zu erfassen, was den verschiedenen erkenntnisanthropologischen Fragestellungen eine Einheit und Kohärenz gibt.
- g.** die transzendente Sprachhermeneutik teilweise als eine Entwicklung der Erkenntnisanthropologie anzusehen, die sich auf das Sprachapriori stützt.

- h.** die Rekonstruktion der Fragestellung der Erkenntnisapriori durchzuführen, die es erlaubt, den erkenntnisanthropologischen Entwurf mit dem transzendentalpragmatischen zu verbinden (Teile II und III).

## Schlussfolgerungen des ersten Teils

1. Der in der Dissertation durchgeführte Entwurf erhellt die Entstehung, die Bedeutung und die Tragweite der Erkenntnisanthropologie. Es gibt eine Kontinuität zwischen der existentialen Erkenntnistheorie und der Erkenntnisanthropologie in Bezug auf den Ausgangspunkt, den Zielvorstellungen und den einander widersprechenden Gesprächspartnern. Jedoch kennzeichnet die im jeweiligen Fall den verschiedenen Erkenntnisapriori zugeordnete Rolle die Differenz zwischen diesen zwei Anschauungen und geht einher mit einer Reihe von epistemologischen und methodologischen Implikationen zugunsten der erkenntnisanthropologischen Fragestellung.
2. Die Erkenntnisanthropologie stellt einen spezifischen philosophischen Entwurf dar, der durch eine Reflexion über jene transzendentalen Bedingungen gekennzeichnet ist, die im Allgemeinen die Erkenntnis und besonders die Wissenschaft ermöglichen. Diese Reflexion bildet den Kern, der allen in diesem Entwurf behandelten Fragestellungen gemeinsam ist.
3. Die Technognomie und Physiognomie sind die erkenntnisanthropologischen Kategorien schlechthin im Gegensatz zu anderen (den Erkenntnisapriori), welche die Erkenntnisanthropologie mit späteren philosophischen Ansätzen teilt, wie z.B. die Apelsche Auffassung des hermeneutischen Zirkels des Verstehens.
4. Die 'transzendentalen Sprachhermeneutik' löst das Problem der transzendentalen Legitimation der Erkenntnisanthropologie und spielt eine fundamentale Rolle beim Verständnis des Übergangs von der erkenntnisanthropologischen zur transzendentalpragmatischen Periode im Apelschen Denken.
5. Die existentielle Erkenntnistheorie, die Erkenntnisanthropologie, die Transzendentalhermeneutik und die Transzendentalpragmatik sind aufeinander folgende Abschnitte innerhalb der Transformation des kantischen Transzendentalentwurfs, dem letztendlichen Ziel der Philosophie Apels. Zwar werfen alle diese Entwürfe Fragestellungen auf, die sich außerhalb des Bewusstseinsparadigmas situieren, aber es ist erst ab der Erkenntnisanthropologie möglich von einer Transformation Kants zu sprechen, die die linguistische Wende übernimmt.

## Schlussfolgerungen des zweiten Teils

1. Das Apriori des Leibes, der Reflexion und der Erkenntnisinteressen stellen die bedeutsamsten Apriori während der erkenntnisanthropologischen Periode dar. Diese Führungsrolle übernimmt dagegen im Rahmen der Transzendentalhermeneutik das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, das im transzendentalpragmatischen Entwurf fortbesteht, wo auch eine wichtige Rolle das Apriori des argumentativen Diskurses spielt.
2. Was das Reflexionsapriori betrifft, so wird dieses nicht in der transzendentalpragmatischen Ausarbeitung der Erkenntnisanthropologie behandelt, im Unterschied zu seinem späteren Entwurf. Die erkenntnisanthropologische Funktion der Reflexion besteht in einer theoretischen Distanzierung von einer Weltanschauung und in einer Erklärung der materiellen Bedingungen, die sie ermöglichen. In ihrer erkenntnisanthropologischen Dimension macht die Reflexion über die transzendentalen Bedingungen der sinngeliteten sprachlichen Handlung eine philosophische Letztbegründung möglich.
3. Das Apriori der Erkenntnisinteressen dient zur Erklärung der unterschiedlichen Beziehungen zwischen dem Reflexions- und dem Leibapriori im wissenschaftlichen und philosophischen Bereich und damit des radikalen Unterschieds, der für Apel zwischen Wissenschaft und Philosophie besteht.
4. Das Leib- und das Reflexionsapriori stehen als unaufhebbare Bedingungen der Möglichkeit von Bedeutsamkeit in einem komplementären Verhältnis zueinander. Die Präponderanz eines Apriori über das andere macht den Unterschied aus zwischen dem vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Bereich und, innerhalb des letzten, zwischen den Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Die von Apel zwischen Leib und Reflexion aufgestellte Polarität erlaubt es, seine ablehnende Haltung gegenüber einer Identifikation von Erkenntnis und Interesse (Habermas) nachzuvollziehen, und wird zur Unmöglichkeit einer Verwirklichung der idealen Kommunikationsgemeinschaft.
5. Das Reflexions- und das Sprachapriori stehen in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander, denn jede Reflexion findet durch Sprache statt, die wiederum selbst auf die Reflexion hin offen bleibt.

6. Die bis jetzt in dieser Untersuchung durchgeführte Rekonstruktion des Verhältnisses der Erkenntnisapriori hat folgende Resultate ergeben:
- a. Das Leib- und das Reflexionsapriori, die in dem erkenntnisanthropologischen Entwurf eine grundlegende Rolle als Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis spielen, werden integriert in den transzendentalpragmatischen Entwurf mittels des Apriori der Kommunikationsgemeinschaft aufgrund seiner doppelten dialektischen Struktur.
  - b. In der transzendentalen Sprachpragmatik wird das Sprachapriori der Erkenntnisanthropologie neu als Apriori der Kommunikationsgemeinschaft definiert, das des Leibes als kollektives Leibapriori und das der Reflexion als das Apriori des Argumentationsdiskurses. Diese Begriffe finden sich jedoch alle schon zumindest ansatzweise im erkenntnisanthropologischen Entwurf.
  - c. Die Verbindung, die Apel in der Transzendentalpragmatik herstellt einerseits zwischen dem Leibapriori und der *realen* Kommunikationsgemeinschaft und andererseits zwischen dem Reflexionsapriori und der *idealen* Kommunikationsgemeinschaft, kommt in der Erkenntnisanthropologie nicht vor, obwohl schon in diesem Entwurf von einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft als ein Erkenntnisapriori gesprochen wird.
  - d. Obwohl im erkenntnisanthropologischen Entwurf eine Polarität zwischen dem Leib- und dem Reflexionsapriori gegeben ist, lässt Apel letztendlich doch das Reflexionsapriori vom Leibapriori abhängen. Dennoch vertritt er die Meinung, dass eine durch diesen transzendentalpragmatischen Entwurf ermöglichte Letztbegründung einen Triumph des Reflexionsapriori über das Leibapriori darstellt. In beiden Ansätzen gehören die Momente des reflexiven und des leiblichen Apriori zum Sprach- und Kommunikationsapriori und hängen von diesen ab.
  - e. Das Wesen des erkenntnisanthropologischen Sprachapriori ist synthetisch in dem Sinne, dass es erlaubt, eine leibliche Perspektive einzuführen, die den Sinn konstituiert, und gleichzeitig die Begründung der intersubjektiven Gültigkeit

der Erkenntnis ermöglicht. Auf diese Weise weist dieses Apriori eine Wesensart auf, die der doppelten dialektischen Struktur ähnelt, die das transzendentalpragmatische Apriori der Kommunikationsgemeinschaft charakterisiert, da es die erkenntnisanthropologischen Apriori des Leibes und der Reflexion beinhaltet.

7. Die Rekonstruktion des Verhältnisses zwischen der erkenntnisanthropologischen Apriori des Leibes und der Reflexion unter Berücksichtigung des transzendentalpragmatischen Apriori der Kommunikationsgemeinschaft:
  - a. Erlaubt zu verstehen, warum die transzendente Sprachpragmatik als letztes Paradigma der Ersten Philosophie zusammen mit dem Sprachapriori die für die vorhergehenden Paradigmen eigenen Apriori der Reflexion und des Leibes anerkennt.
  - b. Dient zur Erklärung, warum die methodologische Priorität der Sprache sowohl das präreflexive Primat des Leibapriori als auch das präreflexive Primat des Reflexionapriori umfasst.
  - c. Stellt den Versuch dar, die Erkenntnisanthropologie und die transzendente Sprachpragmatik in die von Apel im Epilog von 2005 angedachte Linie zu integrieren, auch wenn es nicht der einzig mögliche ist (Teil III).

### **Schlussfolgerungen des dritten Teils**

1. Die Interpretation der erkenntnisanthropologischen Kategorien der Technognomie und der Physiognomie im Lichte der ontologischen Differenz Heideggers mündet in nachstehenden Schlussfolgerungen:
  - a. Die Technognomie suggeriert die Existenz einer speziellen Verbindung zwischen Leib und Sprache.
  - b. Die Physiognomie zielt auf eine vorsprachliche Dimension des Leiblichen ab.

- c. Die sprachliche Natur der Sinnkonstitution ist kompatibel mit einem nicht-sprachlichen Moment innerhalb des hermeneutischen Zirkels des Verstehens.
  - d. Der vorsprachliche Leibeingriff ist eine notwendige Vorstufe für die sprachliche Eröffnung der Welt.
2. Die Erkenntnisanthropologie beinhaltet eine nicht-sprachliche Leibdimension, die auch von der transzendentalen Sprachpragmatik berücksichtigt wird. Der Terminus 'sinnliche Leiblichkeit' bezieht sich in dieser Untersuchung auf diese Dimension des Leibapriori, das für der vorsprachliche Leibeingriff in der äußeren Welt verantwortlich ist.
  3. Die spezielle Verbindung zwischen dem Leib- und Sprachapriori zeigt sich an verschiedenen Stellen des Werkes von Apel:
    - a. Innerhalb des erkenntnisanthropologischen Entwurfs in der Kategorie der Technognomie (sprachliche Leiblichkeit).
    - b. Im Rahmen des transzendentalhermeneutischen Entwurfs im Begriff der realen Kommunikationsgemeinschaft (kollektive Leiblichkeit).
    - c. Beim transzendentalpragmatischen Entwurf in der Dimension des performativen Sprechaktes (performative Leiblichkeit).
  4. Der Begriff 'sprachliche Leiblichkeit' (der die kollektive und performative Leiblichkeit umfasst) bezieht sich in dieser Untersuchung auf diese spezielle Verbindung zwischen Leib und Sprache. Er verweist auf die Tatsache, dass beide immer eine begrenzte Perspektive beim erkenntnismäßigen Zugang zur Wirklichkeit einbringen.
  5. Die Rekonstruktion der speziellen Beziehung zwischen dem Leib- und Sprachapriori in der Philosophie Apels erlaubt:
    - a. Die Zusammenführung der Erkenntnisanthropologie und der transzendentalen Sprachpragmatik, wenn man die sinnliche Leiblichkeit und die

sprachliche Leiblichkeit als zwei einende Berührungspunkte beider Entwürfe innerhalb der Erkenntnisapriori ansieht.

**b.** Zu zeigen, warum die Kritik des sprachlichen Idealismus nicht greift, wenn er am philosophischen Vorschlag Apels die hermeneutische Tradition der deutschen Philosophie beanstandet:

- Der vorsprachliche Leibeingriff begründet die Möglichkeit empirischer Lernprozesse im Rahmen der Naturwissenschaften.
- Die Korrektur der sprachlichen Leiblichkeit ermöglicht, unsere vorherigen Vereinbarungen zu berichtigen und andere von unsere abweichende Lebensformen zu verstehen.

**c.** Die Kritik am Leibdefizit, die das Denken Apels bei verschiedenen Gelegenheiten erfahren hat, zu relativieren:

- Das Defizit der sinnlichen Leiblichkeit ist nur vom methodologischen Gesichtspunkt aus zu verstehen.
- Der Begriff sprachliche Leiblichkeit verweist auf die Endlichkeit und Opazität als konstitutiv unumgängliche Bedingungen der menschlichen Bedeutung.

