

**LA REILUSTRACIÓN FILOSÓFICA DE KARL-OTTO APEL**  
**(Granada, Universidad de Granada, 1995)**

**Luis Sáez Rueda**

**(Sólo se publica por este medio la primera parte)**

Introducción

Primera Parte. Frente al asedio contemporáneo a la razón

Capítulo 1. Necesidad de una fundamentación de la ética

1. El peligro del cientificismo
2. El dominio de la racionalidad estratégica
3. Las aporías ideológico-políticas

Capítulo 2. Necesidad de una fundamentación de la filosofía teórica

1. El proyecto reelustrado: salida a la “crisis de la razón”
2. Necesidad de una filosofía crítica: la herencia frankfurtiana
3. Ante el desafío heideggeriano: “crítica total a la racionalidad”

Capítulo 3. Sistemática y contextualización del pensamiento apeliانو

1. Sistematización de los proyectos filosóficos apelianos
2. Situación del programa en la filosofía actual

Bibliografía

## INTRODUCCIÓN

Karl-Otto Apel apenas necesita hoy una presentación ante la comunidad filosófica. Su obra goza de amplia difusión y de notable prestigio en el escenario actual del pensamiento, no sólo porque contiene una valiosa inspección, asombrosa por su intensidad y extensión, de la filosofía tradicional y contemporánea, sino, sobre todo, debido a la indudable originalidad de las propuestas que la articulan. En Alemania lidera Apel, junto con Jürgen Habermas, una corriente a la que genéricamente se podría atribuir el nombre de "**filosofía de la comunicación**", porque cifra en el *logos* del diálogo intersubjetivo las señas de identidad de la razón, los criterios de la crítica social y los fundamentos del conocimiento y de la ética. Las discusiones que ha fomentado allende las fronteras de su país, en Italia, en el ámbito anglosajón o en Francia, confirman que el pensamiento apeliano afecta a problemas candentes de nuestra, sin duda convulsa, modernidad de finales de siglo, y es una prueba, simultáneamente, de esa vocación dialógica que lo caracteriza. En España, su influjo se ha hecho notar en los últimos años a través de pensadores como Adela Cortina, y ha abierto también espacio a posiciones críticas, como es el caso de la de Javier Muguerza, aunque hasta el momento esta recepción parece haberse polarizado en el campo de juego de la ética, siendo menos perceptible en el de la filosofía teórica.

Una aproximación sucinta y general a la filosofía de Apel justificará esta presencia en el panorama actual y permitirá dar cuenta de los objetivos principales del presente trabajo. Karl-Otto nació en 1922 en Düsseldorf. Iniciado en estudios de filosofía, historia y germanística, en 1950 se doctoró en Bonn con una tesis sobre Heidegger. Ha sido profesor de filosofía en Mainz, Kiel, Saarbrücken, y desde 1973 hasta su reciente jubilación, en Frankfurt. Al menos dos rasgos de la labor creativa que, desde 1955 ha vertido en más de cien artículos y múltiples libros, han servido de credenciales en la expansión de sus propuestas. El primero de ellos concierne a una intención "dialéctica" que concilia en aspectos esenciales a corrientes filosóficas de diferente signo y hoy en litigio; hermenéutica, neokantismo, filosofía analítica del lenguaje, crítica de las ideologías, teoría de la ciencia y pragmatismo, principalmente, se ven involucrados en el propósito apeliano de mediación; un propósito que, ciertamente, emprende hoy el autor prácticamente en solitario, pues surge en una época en la que es habitual el discurso acerca de la "crisis de de la razón", esa razón que antaño se estimaba unitaria y universal, en una época caracterizada por la diversificación y especialización de los saberes, por la creciente desconfianza en todo tipo de filosofía "sistemática" que se arrogue un saber global, y por la disposición objetivista a extrapolar los parámetros metódicos de la ciencia natural a las ciencias del hombre, de la historia, e incluso, a la ética. El segundo rasgo tal vez pueda alejar la sospecha de que el propósito aludido coincide con un huerdo sincretismo. Pues a la intención dialéctica y sistemática del pensamiento apeliano le precede un criterio bien específico. "**Pragmática trascendental**" -el nombre más conocido y, quizás, general, de dicho criterio- es el marco de una **transformación de la filosofía trascendental clásica** que aspira a una **fundamentación última**, tanto de la filosofía teórica y práctica, como de la ciencia. Y es este proyecto fundamentador y trascendental el que incide en los aspectos cruciales de nuestra

época, que se encuentra en la paradoja de haber descreído de la "filosofía primera", de la búsqueda de fundamentos, y que, sin embargo, demanda en la práctica criterios determinantes para la crítica, la ética y el conocimiento.

Tenemos ante nosotros un esfuerzo de cuño kantiano por rastrear las **condiciones de posibilidad y validez** del uso de la razón, pensada ahora como lenguaje; mas a esta revalorización de la "crítica de la razón" acompaña la confianza en que, bajo los auspicios del "giro lingüístico" de la filosofía, la reflexión trascendental puede superar tanto los límites solipsistas que encerraron a Kant en una **filosofía del yo**, como aquella impotencia original para vincular razón e historia; la reflexión se expande ahora al "nosotros", a las condiciones de la **racionalidad comunicativa** o, para decirlo con Hölderlin, del "diálogo que somos". Y en ese esfuerzo filosófico la reflexión tropieza con un ámbito trascendental de **presupuestos**: no de "categorías" o "principios" de la "conciencia en general", sino de certezas y compromisos normativos aceptados tácitamente en el ejercicio de la razón, un ejercicio histórico, lingüístico y dialógico.

Esta transformación dialógica llevada a cabo por Apel coloca a la razón en una tesitura dramática. Por un lado, el diálogo racional está limitado por la contingencia histórica y cultural y por la finitud de la existencia. Por otro, la índole de sus presupuestos impulsa a perseguir la universalidad teórica y práctica que las diversas formas del relativismo y del escepticismo juzgan imposible o engañosa. Por eso, el diálogo entre los hombres tiene que reconocer en la universalidad de lo verdadero y en el acuerdo ético sobre los valores de una vida digna y feliz el carácter de una **pretensión**, de una meta **anticipada** que actúa como "ideal regulativo" y que no tendrá jamás un correlato en la realidad concreta de la historia.

La percepción de esa tesitura en la que se encuentra la razón instala, al mismo tiempo, a la filosofía del autor en un interregno en el que aparece la tensión entre la crítica y la renovación de lo que viene llamándose "modernidad". Por un lado, se desprende de lo dicho que la "temporalidad" de la existencia y la multiplicidad de las formas de vida son condiciones insuperables de lo racional: he aquí la herencia hermenéutica del pensamiento apeliiano y sus compromisos con la "crítica a la modernidad". Ahora bien, al hacer conscientes los presupuestos del diálogo racional, es decir, las **pretensiones** inherentes al diálogo, sus fines y sus anhelos, la reflexión pragmático-trascendental descubre que puede convertir a éstos en criterios últimos. Pues de lo que se toma conciencia en ese ejercicio autorreflexivo del filósofo es de la ineluctabilidad de las presuposiciones, del hecho de que negarlas involucra la autonegación del ser-racional. Y en este punto la reflexión filosófica abre el espacio para una nueva forma de modernidad ilustrada: en cuanto adquisición de los presupuestos de todo pensamiento válido, esboza un marco de normatividad último, ya no cuestionable y criteriológicamente relevante respecto a la totalidad del saber y respecto al mundo de los valores éticos; en cuanto saber autorreferencial, pone las bases también para una autofundamentación de la filosofía.

Es esta reconducción de lo ilustrado, qué duda cabe, la que coloca a Apel en el quicio de las polémicas más vigorosas de la actualidad. A pesar de sus vínculos con la herencia heideggeriana, y debido a sus consecuencias criteriológicas, tercia en la disputa "hermenéutica-crítica de las

ideologías", fundando una "hermenéutica filosófica" normativa y adversa a la del heideggeriano H.-G. Gadamer; por la mediación que establece entre razón e historia, defiende una ética deontológica, fiel a la **idealidad** de los valores, pero la compatibiliza con las reivindicaciones de la ética actual neoaristotélica, que hace depender los valores de la **facticidad** temporal y cultural. Por su fe en la razón, pertenece a esa "reilustración" alemana, también promovida por Habermas, a la que se enfrentan el "racionalismo crítico", el "pensamiento débil" italiano, el "post-estructuralismo" francés, el "neopragmatismo americano", y otras corrientes del escenario filosófico actual: todas estas corrientes escuchan recelosamente en los rebrotes ilustrados los estertores de un pensamiento moderno que agoniza y que no se atreve a interpretar la "muerte de Dios", anunciada por Nietzsche, como muerte del sujeto moderno, cartesiano y kantiano, y como muerte de las pretensiones universalistas de la filosofía; pero por partir de la dimensión pragmática del *logos*, Apel cuenta, sin embargo, entre los críticos de esa misma "filosofía del sujeto" o "filosofía de la conciencia" que ha entrado en crisis y que pone su fe en la existencia de un mundo de verdades y normas objetivas, independientes de la praxis concreta de la razón. Pues la única certeza y los únicos criterios universales del saber y del hacer -digámoslo una vez más- a los que conduce la filosofía, pertenecen, según Apel, al ámbito **formal** de la dimensión **pragmático-trascendental** de la razón, que no es, propiamente, el ámbito de las verdades específicas, con contenido empírico o especulativo, y de las normas justas concretas, sino el de la **vocación** racional de perseguir lo verdadero y lo justo. Todo lo cual permite asegurar también que el pensamiento apeliano se encuentra en el quicio de la polémica "modernidad-posmodernidad", es decir, entre los que pretenden afrontar la crisis de la modernidad a través de una reanimación del proyecto moderno, y los que auguran su acabamiento o agotamiento definitivo.

El trabajo presente pretende realizar un análisis del proyecto filosófico apeliano, de acuerdo con un criterio específico. Trataré de indagar los derroteros a través de los cuales se despliega la **necesidad** y **posibilidad** de una **fundamentación última filosófica** desde la perspectiva pragmático-trascendental, así como sopesar críticamente sus condiciones de éxito. Ahora bien, en el despliegue de esta problemática concreta, que actúa, para decirlo apelianamente, de idea regulativa de la investigación, ha sido necesario involucrar prácticamente a todos los aspectos del pensamiento del autor. Para justificarlo, creo necesario advertir lo siguiente: la reflexión trascendental del filósofo alemán adopta la forma de una red de interrelaciones temáticas; el intento de despejar de esa trama un núcleo doctrinal autosuficiente no es sólo altamente difícil, sino también artificioso y abstractivo. En primer lugar, debido a la aludida intención dialéctica del pensamiento apeliano en su totalidad; en segundo lugar, porque sus tesis fundamentales toman como punto de partida adquisiciones filosóficas de diversas corrientes de pensamiento con el fin de rebasarlas a través de la mostración de su aporética interna. Las fórmulas "con Wittgenstein contra Wittgenstein", "con Heidegger más allá de Heidegger", "con Habermas contra Habermas", "metacrítica del racionalismo crítico", etc., formulan el medio mismo de la investigación apelianiana y no meramente sus consecuencias. En tercer lugar, porque cada uno de los aludidos escenarios de discusión informa sobre aspectos parciales del objetivo final, de forma que la clarificación del

ámbito trascendental de la racionalidad coimplica intelecciones procedentes de todos ellos. En cuarto lugar, porque el desarrollo mismo del pensamiento del autor ha sido diversificado en función de contextos argumentativos distintos y ha adoptado una forma y una definición variopintas: se habla de una "teoría de los tipos de racionalidad", de una "dialéctica más acá del materialismo y del idealismo", de una "teoría de la acción comunicativa", de una "semiótica trascendental", ...

Se comprenderá, por consiguiente, que mi propósito se desarrolle a la par de una **sistematización** de la filosofía del autor y que necesite de ésta para su cumplimiento. Observada dicha sistematización no sólo como un requisito necesario de dicho propósito, sino también como un posible resultado de éste, me anima la esperanza de poder contribuir también a una -hoy necesaria, a mi juicio- organización del proyecto pragmático-trascendental apeliiano, que permanece hasta ahora disperso y ramificado. Por lo demás, las razones expuestas me han forzado, así mismo, a confrontar el pensamiento apeliiano con otras figuras y corrientes del escenario contemporáneo, como la ontología heideggeriana, la primera escuela de Frankfurt, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, la filosofía de la ciencia (el neopositivismo lógico, y el posterior giro pragmático), la teorías anglosajonas de los actos de habla, el pragmatismo de Peirce, el racionalismo crítico, y algunos contendientes actuales en la discusión alemana.

Las tres partes del trabajo intentan reproducir el siguiente orden lógico en la investigación:

1.- La **primera** de ellas recopila el diagnóstico apeliiano del pensamiento de nuestra época y de su correspondiente reflejo en la cultura y el mundo institucionalizado. Sistemáticamente, da cuenta de los motivos y fines del pensamiento apeliiano, presentándolo como un intento de re-ilustración al que impelen las insuficiencias y contradicciones de la situación actual. Es mi intención mostrar, a través de un esbozo de los diferentes proyectos apelianos requeridos y de la sistemática que los unifica, que el programa de una **fundamentación última filosófica** no ocupa un lugar marginal en dicho contexto, sino que puede ser considerado, por así decirlo, como la idea regulativa de las diversas intenciones filosóficas del autor, y su mayor apuesta.

En tanto la primera parte extrae las razones que abogan por una **necesidad** de fundamentación última filosófica, las dos restantes se ocupan, sobre todo, de indagar su **posibilidad**:

2.- La **segunda** desarrolla el **cuerpo doctrinal** de la pragmática trascendental; la **teoría** del lenguaje que utiliza es discernida a través de momentos distintos, cuyo orden lógico he intentado hacer corresponder, por un lado, con el decurso sistemático del pensamiento apeliiano en general y, por otro, con un avance, también sistemático, en la especificación de los presupuestos últimos de la razón.

3.- La tercera parte diagnóstica, de modo específico, el carácter del **método** pragmático-trascendental, confrontándolo con críticas adversas que fuerzan una sucesiva explicitación de su sentido.

Es mi intención conducir este estudio al punto en el que queden al descubierto las tesis

elementales y más básicas de cuya consistencia depende el sentido y la posibilidad de una **fundamentación última filosófica**. Pienso que este análisis abre la posibilidad de una revisión crítica del punto de vista del filósofo alemán, una revisión que, renunciando a la posibilidad de una fundamentación definitiva, conserva, sin embargo, aspectos esenciales de su concepción pragmática del lenguaje.

**PRIMERA PARTE**  
FRENTE AL ASEDIO CONTEMPORÁNEO A LA RAZÓN:  
**Necesidad de una fundamentación filosófica del *logos***

A lo largo de nuestra tradición occidental, la filosofía ha pretendido alcanzar un saber **universal** y **fundamental**. Como metafísica, por lo menos hasta la crítica kantiana, tenía a su cargo el ambicioso proyecto de indagar los fundamentos del ser, los principios primeros que soportan y dan sentido a la totalidad de lo real; como crítica de la razón y teoría del conocimiento, ha buscado las condiciones de posibilidad de la experiencia en toda su amplitud, los fundamentos en los que se apoya el saber y el sano ejercicio de la razón.

Sin embargo, una especie de "crisis de identidad" conmueve hoy la seguridad de la que otrora gozara la filosofía en el sentido indicado, fenómeno que se hace patente, al menos, en dos lugares importantes de la discusión contemporánea. Por un lado, en el discurso acerca de la "crisis de la razón", originado por críticas radicales a la razón occidental, a su carácter totalizador y "objetivante" (Wittgenstein, Heidegger), y por críticas a la pretensión misma filosófica de acceder a una verdad universal, más allá o más acá de la relatividad cultural e histórica (R. Rorty, G. Vattimo, Lyotard, H. Albert, entre otros y desde distintas perspectivas). Por otro, en la polémica en torno al estatuto de la filosofía en el marco general de los saberes, abierta, entre otros motivos, por la creciente demanda de derechos por parte de la ciencia y por algunos intentos dirigidos a la absolutización y generalización del método de la ciencia natural.

En todo caso, tanto el objetivismo cientificista como la insistente llamada a una filosofía "post-metafísica" y "post-moderna", o a un "pensamiento débil", contienen un profundo rechazo de esa filosofía que pone sus miras en la investigación de fundamentos, en el despejamiento de una razón universal, y pretende para sus resultados una validez ilimitada.

En esta tesitura del pensamiento al final del siglo XX, hemos de solicitar de K.-O Apel, en primer lugar, una aclaración de las razones que, a su juicio, avalan la **necesidad** misma de una fundamentación filosófica **última** del conocimiento y de la ética. A ello dedico esta primera parte de mi trabajo. Primero abordaré el problema en el marco de la filosofía práctica, a continuación en el de la filosofía teórica. Finalmente, trataré de organizar los diferentes proyectos apelianos en razón de su participación correspondiente en el cumplimiento de la empresa cuya necesidad ha de ser esclarecida.

Antes, sin embargo, de comenzar el análisis quisiera anticipar dos aspectos del planteamiento apeliiano que lo dinamizan internamente.

El primero de ellos afecta a la magnitud del problema planteado, que el autor nos invita a descubrir. Wolfgang Kuhlmann, uno de los discípulos más brillantes de Apel, ha explicitado con claridad, y en completa sintonía con el espíritu de su maestro, qué nos estamos jugando en la cuestión de una fundamentación última filosófica. En el ámbito de la **Filosofía teórica**, la ausencia de una fundamentación tal coincidiría con la imposibilidad de la **Teoría del Conocimiento**, una disciplina que procura "(...) asegurarse, mediante una reflexión teórica sobre la validez, de los límites del sentido y del sinsentido, de la amplitud y fiabilidad de nuestro instrumentalario cognitivo". En el ámbito de la **filosofía práctica** significa la renuncia a la **Ética normativa**, lo que implica que "(...) no se puede ofrecer ninguna norma tal que haya de ser reconocida de forma racional como obligatoria incondicionalmente" <sup>1</sup>.

El segundo aspecto concierne a la urgencia con la que la realidad de nuestro tiempo demanda las soluciones, de acuerdo con Apel. Pues la pragmática trascendental, cuyo aparato conceptual solicita frecuentemente una abstracción teórica rigurosa y aparentemente descomprometida, es también un intento de responder a una situación práctica que reta al pensamiento, pero, simultáneamente, a la voluntad. La insistente llamada de K.O. Apel a la **necesidad** de una **fundamentación última filosófica** recibe un poderoso estímulo de un diagnóstico del presente en el que se entrecruzan análisis teóricos y análisis de carácter sociocultural, y que podría resumirse en los lemas siguientes: creciente desfiguración y limitación del concepto de racionalidad, ausencia de valores morales que vinculen universal y responsablemente, y graves consecuencias del dominio de la ciencia.

La reflexión teórica apeliiana pretende convertirse, en efecto, en un revulsivo para la vida social. Incluso Hans Albert, uno de sus detractores más tenaces, declara respecto a ésta que "(...) es preciso interpretarla, evidentemente, como una concepción **normativa** que tiene consecuencias no sólo para el conocimiento, sino, más allá, para todos los ámbitos de la vida histórica. En esta medida, existe una cierta semejanza con el racionalismo crítico (...) "<sup>2</sup>.

En el análisis de esta parte, por consiguiente, están referidos también algunos aspectos contextuales y situacionales que motivan internamente el pensamiento de Apel<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> KUHLMANN, W., 1981, 3-4

<sup>2</sup> ALBERT, H., 1975a, 25.

<sup>3</sup> El lector puede completar el diseño del mencionado aspecto con su aplicación al ámbito específico de la historia reciente de Alemania. V. APEL, 1988f, in D.V., un extenso artículo en el que Apel presenta sus diagnósticos y sus propuestas -especialmente la de una ética de la responsabilidad- desde el prisma de su propia experiencia de la "catástrofe" alemana: "Como miembro de la generación que ha experimentado la catástrofe nacional de la época hitleriana, cuento también entre aquellos que en esta ocasión -es decir, en el despertar posterior a la catástrofe- han experimentado en sí mismos la 'destrucción de la autoconciencia moral' y que tal vez también por este motivo se han convertido en filósofos". p. 371.



## CAP. I. NECESIDAD DE UNA FUNDAMENTACION DE LA ETICA.

### 1. El peligro del cientificismo.

Idea nuclear en el diagnóstico apeliano de la situación actual de la ética es la paradoja que concierne a su relación con la ciencia en la moderna sociedad industrial: "efectivamente, por una parte, la necesidad de una ética universal -es decir, obligatoria para la sociedad humana en su totalidad - nunca fue tan urgente como en nuestra era, en la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia. Por otra parte, la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil -e incluso, desesperada - como en la era de la ciencia; y precisamente por eso, porque en esta época la idea de validez intersubjetiva está también prejuzgada por la ciencia: por la idea cientificista de una 'objetividad' normativamente neutral o no-valorativa." <sup>4</sup>

Veamos con mayor detalle las dos partes de esta paradoja:

#### 1.1. Necesidad de una ética universal.

La constatación de las consecuencias de las acciones humanas en la civilización científico-técnica -crisis ecológica, desigualdad en la riqueza, capacitación inusitada para la guerra o para la destrucción en general - y del desafío moral que para la humanidad éstas representan hoy, constituye ya un expediente de la reflexión filosófica<sup>5</sup>.

En este contexto, y partiendo de un análisis antropológico, Apel se aparta de la perspectiva que considera dominante y próxima a una justificación de tipo darwiniano: aquella que ve en el estado actual de las consecuencias científico-técnicas un estadio -diferente de otros anteriores únicamente de modo **cuantitativo**- de un largo proceso que comenzó con las nuevas posibilidades de intervención técnica en la naturaleza, adquiridas por el hombre: "(...)en la actualidad, una especie de transformación dialéctica de la cantidad en una nueva calidad caracteriza el estadio **crítico** de la nueva fase de la evolución inaugurada por el *homo faber*"<sup>6</sup>. Pues, en efecto, las amenazas del presente no pueden ser interpretadas mediante el concepto de "conservación", a la cual pudo alguna vez servir, por ejemplo, la "guerra dentro de la especie". En la actualidad se ciernen sobre la supervivencia misma del hombre, configurando, por lo demás, una idea equivocada de progreso: ya no se entiende a éste como adecuación del hombre al medio natural, sino como adecuación del medio a las necesidades humanas.

La solución requerida por la nueva situación del hombre posee, de acuerdo con el diagnóstico apeliano, al menos tres rasgos distintos: se trata, en primer lugar, de una coacción histórica a la **responsabilidad** del hombre respecto a las consecuencias de su obrar, un desafío al que puede

---

<sup>4</sup> APEL, T.F. II, 342 (T. Ph., II, 359).

<sup>5</sup> Mínima, pero quizás representativa parte de la bibliografía al respecto es la siguiente: JONAS, H., 1979; MEADOWS, D.L. (y otros), 1972; MESAROVIC, M / PESTEL, E., 1974; MAX PLANK-GESELLSCHAFT MÜNCHEN (ed.), 1984; STRÖCKER, E. (ed.), 1984.

<sup>6</sup> APEL, E.E., 105. V. páginas siguientes.

responder únicamente una forma específica de la racionalidad humana: la **ratio ética**; es propio de ésta, en segundo lugar, la **universalidad** de sus mandatos y, por último, su invocación a la **solidaridad** mundial. Justificaré brevemente esta idiosincrasia:

El rompimiento de los límites instintivos ocasionado por la aparición de la técnica del *homo faber* ha sido descrito por Apel como el surgimiento de un desequilibrio entre potenciales agresivos y barreras inhibitorias que en un principio se hallaban en armonía. La aparición de la razón técnica originó efectos que superaban la capacidad de respuesta de los instintos (como la posibilidad de matar con **armas**)<sup>7</sup>. Ese elemento perturbador no puede ser compensado, como Gehlen sugiere para las grandes culturas, sólo por medio de convenciones vinculadas a las instituciones, que actuarían como "cuasi-estimuladores" del comportamiento. En primer lugar, porque la intervención de la reflexión, tanto religiosa como filosófica, puso en cuestión, ya tempranamente, las convenciones mismas, arrebatándoles su inmediatez en la custodia del orden normativo. En segundo lugar, porque la separación progresiva entre el "mundo de los signos" de la experiencia sensible del hombre y el "mundo efectivo" de las consecuencias de sus acciones ha llegado a ser en la actualidad extrema: piénsese en las posibilidades abiertas en la técnica armamentística nuclear, que tan difíciles hacen al hombre entrar en contacto sensitivo-emocional inmediato con los posibles efectos de sus acciones. En tal situación son principios éticos y no meras convenciones los que pueden asumir el rol de elementos compensadores.

La solución de las convenciones prácticas, que hoy se suele proponer en la vida pública como modelo de la formación conjunta de la voluntad y del pacto humanos, degenera en ilusión sin el respaldo de principios éticos válidos universalmente, pues la responsabilidad común a la que nos vemos impelidos como género no coincide con una mera vinculación empírica de intereses: ésta última sólo puede estar dirigida por la "presión objetiva" de los hechos, por la estrategia o por la autoafirmación sectaria, ciega para obligaciones que trascienden realmente la esfera de lo privado<sup>8</sup>.

En definitiva, "el *homo sapiens* tiene que reconocer ahora que el *homo faber* le guarda mucha ventaja por todo cuanto ocasionó y puede aún ocasionar, y que -en último término- quizás le falta aún por realizar la tarea de equilibrar (compensar) la hendidura existente, y esto significa que, con ayuda de la 'razón práctica' debe dar una respuesta a la situación creada esencialmente por él mismo en base a su *ratio* técnica"<sup>9</sup>.

Si el desafío a la **responsabilidad ética** es universal, la respuesta necesita un **universalismo ético**, o lo que es lo mismo, la reivindicación de una **macroética**. Esta necesidad se hace más urgente y manifiesta cuando descubrimos la ausencia, en la sociedad actual, de un depositario universal de la ética. Pues, en efecto, si distinguimos, en relación con los efectos del obrar, entre **Mikrobereich** (ámbito de la familia, pareja, vecindad), **Mesobereich** (política nacional), y **Makrobereich** (destino de

---

<sup>7</sup> Cfr. APEL, T.F., II, 342-344 (T.Ph., II, 359-363) y APEL, D.V., 42 ss.

<sup>8</sup> Cfr. APEL, T.F., II, 355-359.

<sup>9</sup> APEL, D.V., 44.

la humanidad), no es difícil coincidir con Apel en que: **a/** Las normas morales todavía acentúan el primer ámbito; **b/** por medio de la consideración de las decisiones como "razones de estado", en la política nacional privan los egoísmos de grupo, regidos fundamentalmente por el posibilismo y la eficacia y **c/** por último, los peligros de la civilización científico-técnica se localizan en el nivel de la *Makrobereich*, porque amenazan a toda la humanidad en su existencia; y, sin embargo, se ocupan de ella sólo unos pocos iniciados.

Por otro lado, la falta de **solidaridad mundial** no parece erradicable abandonada a su propio movimiento espontáneo: en primer lugar, porque los mismos desequilibrios biológicos producidos por la independencia del hombre con respecto a la naturaleza actúan como barrera o sedante para el reconocimiento recíproco de los hombres; se experimenta, por ejemplo, que el hambre pertenece a "lejanos" países, y en esa medida, la moral maniquea, que impulsa una sensibilidad distinta si se trata de fenómenos de la propia cultura o si se trata de fenómenos de la cultura del "extranjero" o del "extraño", está hoy más que nunca desligada del posible contrapeso de las emociones residuales instintivas. En segundo lugar, porque la autoconciencia está sometida a la inercia propia del crecimiento y cegada por la presión de las circunstancias particulares de grupo o nación.

Reflejo de estos efectos, síntoma de insolidaridad, es, a juicio de nuestro autor, la estabilización de dos tipos de conflictos: el conflicto entre **pobres y ricos**, entre "amo y esclavo" en términos hegelianos (por ejemplo en las relaciones Norte-Sur) y el conflicto de **prestigio y de poder** entre iguales (la hegeliana "lucha por el reconocimiento hasta la muerte").<sup>10</sup>

En reflexiones como las expuestas se apoya la convicción apeliana de que la urgencia de una ética universal, de la responsabilidad y de la solidaridad, invoca -y hoy más que nunca- un fundamento racional, la movilización de una **"fantasía moral específica"**<sup>11</sup>. Un fundamento racional tal coincide con el logro filosófico de un **principio moral fundamental** cuya validez no esté sometida ni al arbitrio estratégico ni al particularismo o provincialismo éticos: en otros términos, un imperativo categórico en sentido kantiano.

## **1.2.- Imposibilidad de la fundamentación de una ética universal.**

La esencia, en síntesis, de esta segunda parte de la paradójica situación de la ética está recogida en la siguiente observación: la misma ciencia -de modo más abarcante podríamos decir el "espíritu científico-técnico"- cuyos inesperados efectos sobre el mundo natural y humano han provocado la urgencia de una reflexión filosófica al respecto, prohíbe la legitimidad de una ética, puesto que acapara las ideas de "racionalidad", "objetividad" y "validez universal", desplazando así lo moral al ámbito de la subjetividad individual y de las decisiones "irracionales".

La disolución de los antiguos sistemas religiosos, que cohesionaron en un principio la identidad del yo y del grupo, que hicieron asequibles a la fe una interpretación unitaria de los riesgos

---

<sup>10</sup> Cfr. APEL, D.V., 17-23.

<sup>11</sup> APEL, *Ibid.*, 18.

y contingencias de la existencia, han dado paso al monopolio de la interpretación científica del mundo, una interpretación que promete someter la contingencia a un orden en el que lo "racional" y lo "técnico" se asocian íntimamente, sustituyendo la antigua fe por la creencia en la actitud rigurosa de la objetivación. En este marco se pregunta Habermas si se puede aún ofrecer una ética universal que estructure la colectividad en el contexto de una sociedad mundial<sup>12</sup>.

Los presupuestos siguientes, que caracterizan -a juicio de Apel- el aludido monopolio, parecen impedir una posibilidad tal: **a)** sólo es posible una fundamentación racional por medio de una deducción lógico-formal en el marco de un sistema sintáctico-semántico axiomatizado; **b)** el concepto de "validez intersubjetiva" se equipara al de la validez objetiva en el sentido de una constatación empírica de hechos o de una conclusión lógico-formal; **c)** de la constatación de hechos no se pueden derivar juicios de valor o expresiones normativas<sup>13</sup>.

La premisa a) constituye uno de los focos de controversia entre racionalismo crítico y pragmática trascendental, que abordaré en la tercera parte de este trabajo. Las dos restantes están asociadas a la tesis de la **neutralidad** de la ciencia y a la clásica distinción entre **ser y deber ser**.

Respecto al último motivo, es preciso aludir a la moderna separación entre *ens y bonum*, conjugados teleológicamente en el sistema aristotélico; mediante ella se perfila progresivamente la pretensión de un conocimiento objetivo, distinguible con nitidez del ámbito ético-valorativo, y encargado del descubrimiento y confirmación de las leyes naturales como hechos empíricos. En Maquiavelo y Hobbes esta idea se extiende también al ámbito socio-político y en Hume, la separación entre ser y deber ser, entre hechos y normas, recibe plena carta de naturaleza. Con el universo filosófico kantiano no se disuelve la disyunción -no se media convenientemente entre razón pura y razón práctica- pero tampoco queda desposeída la ética de su valor "objetivo"; pues, si bien se hacía imposible desde el ámbito de la razón teórica, la conciencia de la acción moral permitió el acceso a la razón práctica como origen de mandatos universales. Sin embargo, la **metaética analítico-lingüística** renueva, en pleno siglo veinte, la escisión latente entre hechos y valores. Al distinguir entre los discursos normativo-prescriptivo y explicativo-descriptivo, atribuye sólo a éstos últimos los predicados de verdad y de objetividad. Propositiones prescriptivas no son consideradas ya "válidas objetivamente" o "verdaderas"<sup>14</sup>.

La segunda premisa añade consideraciones importantes concernientes a la reverberación del nuevo sentido de "objetividad" sobre el de "racionalidad" y sus implicaciones para la ética. De forma escueta, podríamos decir que ha triunfado el principio formulado por M. Weber para la ciencia, a saber, el de **exención de valoración**. Por él puede diferenciarse este campo del resto de la vida social, de un modo tal que se puede postular la neutralidad axiológica de los enunciados científicos. Mas simultáneamente con ello, las normas morales reciben un crédito nuevo y diferente: pertenecen a

---

<sup>12</sup> Cfr. HABERMAS, J., 1973, 162 y s.

<sup>13</sup> APEL, D.V., 24-26 y T.F., II, 359.

<sup>14</sup> Cfr. APEL, E.E., 109-111; T.F., II, 345 y ss.

la subjetividad individual, un ámbito no vinculante y desposeído, en cierto modo, de su carácter **racional**. Así, Weber está convencido de que los últimos axiomas valorativos del individuo son inconmensurables y de que, en esta medida, son asunto de **fe prerracional**. Cada cual ha de escoger a sus dioses<sup>15</sup>.

Este postulado, que concernía inicialmente a las ciencias de la naturaleza, se extiende frecuentemente a las ciencias de la conducta y a las ciencias sociales. Con respecto a estas ciencias -la antropología cultural, la historia, la sociología o la psicología- se ha propendido, desde filosofías neopositivistas, a la renuncia de una metodología crítica que haga uso de criterios normativos con pretensión de validez universal y a la reducción del objeto de estudio a aquello susceptible de cuantificación y descripción."<sup>16</sup>

En definitiva, de acuerdo con la nueva cualificación del "espíritu científico-técnico" el ámbito moral no es el de lo verdadero, pero tampoco el de lo intersubjetivamente válido; es una esfera de decisiones no justificables racionalmente, o de reacciones emocionales subjetivas. Por lo demás, existe una mutua transferencia entre la tesis de la neutralidad de la ciencia y la de la irracionalidad de los juicios de valor. Por un lado, la equiparación entre los conceptos de "objetividad", "validez intersubjetiva" y "asepsia valorativa" desplazan del orden racional al juicio de valor. Por otro lado, la arbitrariedad e irracionalidad que se asocian a lo valorativo actúa retroactivamente sobre la búsqueda de neutralidad, incentivándola y creando una especie de maniqueísmo: si la ética pretende ser normativa, "sus fundamentos son desenmascarados por la filosofía **científica** -igual que los del derecho natural- como dogmáticos e ideológicos y su pretensión de validez, estigmatizada, según los casos, como ilusión lamentable o como represión autoritaria y peligro para la libertad humana".<sup>17</sup>

## 2. El dominio de la racionalidad estratégica.

La percepción de la paradójica situación en la que se encuentra la ética está a la base de la cuestión filosófica que moviliza la reflexión apeliana: ¿es posible fundamentar normas válidas para la sociedad humana en su totalidad?. Tal vez en este momento resultará natural una objeción escéptica: ¿no es producto, esa cuestión misma, de una abstracción académica, no pertenece al ámbito de los pseudoproblemas autoconstruidos del filósofo?: pues de hecho, y de un modo casi trivial, existe públicamente una cohesión de las mayorías, cuyos efectos pueden comprobarse en la legitimación práctica de las normas mediante el procedimiento democrático y en el seguimiento de una racionalidad común que hay que admitir, en consecuencia, a la base del comportamiento cívico. Esta observación ha sido realizada por filósofos "antifundamentalistas" como Hermann Lübbe<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> "La vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende en sí misma, no conoce sino esta eterna lucha de dioses o, dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tomarse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro." WEBER, M., 1967, trad. cast., 223.

<sup>16</sup> Este problema fue nuclear en la así llamada "disputa del positivismo", que enfrentó a los seguidores de Popper y los de la dialéctica. V. ADORNO/OTROS, 1969; LORENZEN, 1970.

<sup>17</sup> APEL, T.F., II, 345.

<sup>18</sup> Cfr. LÜBBE, H., in OELMÜLLER, W., 1978 (II), 38-40.

Como réplica apeliiana vale el diagnóstico siguiente, según el cual la cohesión de las voluntades individuales en nuestra época -si la hay- no está edificada sobre una auténtica racionalidad ética, sino a partir de una **coordinación estratégica** que, además de no resolver el problema, lo oculta:

La acción estratégica está dirigida al perfeccionamiento de los medios que conducen al éxito de la praxis, es decir, a la consecución de un fin, pero no implica una valoración de las metas mismas. Si la conducta humana es explicable o no mediante mecanismos de acción estratégica es una de las cuestiones de las que se ha ocupado un campo de estudios en el que se combinan la fertilidad de los resultados de la teoría de la evolución y la etiología (como es el caso de la sociobiología)<sup>19</sup>. Desde estas ciencias se sugiere frecuentemente una similitud entre el comportamiento moral humano y el animal, tomando como punto de partida la acción estratégica. Los fines, tanto animales como humanos, podrían ser considerados a la luz de las exigencias de conservación impuestas por la evolución y así, por ejemplo, la conducta altruista sería susceptible de ser explicada como una limitación, estimulada por estas exigencias, de la conducta estratégica.

El punto de vista apeliiano es rotundo al respecto: los fines de la praxis humana no vienen establecidos por un nexo estricto con la naturaleza; no son inmediatos, sino que reclaman la mediación de la reflexión: la supervivencia como fin, por ejemplo, puede ser conseguida de modos diversos: de forma que se protejan unos pocos a costa de los otros, de forma que todos sean igualmente respetados, etc.).

El hombre está, en cierto modo, condenado a determinar los fines de su acción. Un análisis de la realidad social de nuestra época y de la concepción de la racionalidad que le subyace muestra a Apel que la **racionalidad estratégica** ha acaparado la función de coordinación de estos fines<sup>20</sup>.

La filosofía-retrato de la vida pública en la sociedad industrial parece ser la del pragmatismo, una herencia que J. Dewey ha dejado impresa en los usos y prácticas socio-políticas. El pragmatismo supone un racionalismo a nivel ético, puesto que se propone la delimitación metódica de aquellas condiciones técnicas mínimas que son necesarias para la consecución de los fines prácticos y para la previsión de los posibles efectos; intenta con ello aportar "reglas de racionalización" para la vertiente técnica de la praxis. Se trata de una estrategia consistente en una "inteligente mediación de fines y medios", pero que excluye de la racionalización a los fines mismos. Con respecto a éstos últimos impera el politeísmo ya mencionado, que para Max Weber constituye la contrapartida ineludible de la única objetividad que nos es dado alcanzar: la de la ciencia libre de valor.

Dos tesis weberianas traducen filosóficamente estas premisas en el marco de una teoría de la racionalidad. La primera posee un carácter sistemático; la segunda uno histórico:

a) Su distinción entre **racionalidad teleológica** y **racionalidad valorativa**<sup>21</sup>. A la última de

---

<sup>19</sup> V. APEL, D.V., 63-68. Sobre los resultados de estas ciencias: SMITH, J.M., 1978; WICKLER, W., 1977 y STÖCKLER, M., 1983.

<sup>20</sup> Cfr. para lo que sigue APEL, E.E., 109-111, 30-40; T.F. II, 352-4; D.V., 55-60.

<sup>21</sup> V. SCHLUCHTER, W., 1979; HABERMAS, J., 1981, I, cap. II, y la excelente introducción de Raymond Aron a WEBER, M., 1967, 9-77.

ellas le concierne la búsqueda de principios cuya dignidad portan sólo en sí mismos, y no en sus repercusiones prácticas, porque pretenden una validez incondicionada. Se trata de una racionalidad peligrosa, de acuerdo con Weber, si se aplica con exclusividad, puesto que por medio de ella los actores no tienen en cuenta las posibles consecuencias de sus acciones. La racionalidad teleológica, en la que el individuo articula fines y medios sobre el trasfondo de los efectos secundarios, merece por ello, en el esquema weberiano de los tipos de racionalidad, una cualificación superior. Los términos "**ética de la convicción**" (*Gesinnungsethik*) y "**ética de la responsabilidad**" (*Verantwortungsethik*) reproducen en el lenguaje moral esta distinción<sup>22</sup>.

b) En este punto se hace patente la importancia de la segunda tesis de Weber, según la cual la racionalidad se ha ido vinculando, en un progreso histórico, a la normación de los medios de la acción, abandonando al individuo la consideración de los fines. De acuerdo con los conceptos weberianos de "**proceso de desencantamiento**" y "**proceso de racionalización**", van desapareciendo en la historia las tradicionales cosmovisiones, de manera tal que a un dominio cada vez mayor de la racionalización corresponde una eliminación paralela de la orientación valorativa en el ámbito de lo público<sup>23</sup>.

Parte de los argumentos weberianos sintonizan con la perspectiva apeliana y, en efecto, nuestro autor ha extraído de esta fuente, como veremos más adelante, poderosas razones para traducir su fundamentación de la ética de la responsabilidad en una transformación y rectificación de la ética kantiana -una ética "de la intención" o "de la convicción". Sin embargo, la comprensión weberiana de la racionalidad "responsable" es incompatible en un aspecto con los rasgos del universalismo exigido por la situación actual, tal y como la diagnostica Apel: la racionalidad estratégica no puede fundamentar la solidaridad interpersonal. Las siguientes razones lo justifican:

Aplicando la racionalidad teleológica (medio-fin) weberiana al mundo de las acciones sociales, se obtiene una descripción de la **interacción humana** que promete, en un principio, alejarse del irracionalismo ético y garantizar la cohesión de las voluntades. Evaluando a los fines como posibles resultados y colocando como medios a las expectativas de comportamiento del mundo externo y de los sujetos, la acción racional-teleológica puede promover un equilibrio de intereses valorativos distintos, una "**reciprocidad** de acciones teleológico- racionales" -como suele decir

---

<sup>22</sup> Cfr. WEBER, M., 1967, 163-179. Ciertamente Weber no los considera opuestos, sino complementarios. Además, el establecimiento de esa gradación misma parece contradecir la tesis del autor respecto a la ausencia de criterios objetivos de valoración: "Nadie puede, sin embargo, prescribir si **hay que** obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra". Ibid., 175.

No obstante, parece claro, y con esto ratifico la opinión apeliana (Apel, EE, p. 22), que Weber asigna a la **ética de la responsabilidad** un peso mayor en la diada complementaria y, precisamente en base a que ofrece posibilidades más elevadas con respecto a la **racionalización** de la realidad: "Quien así obra [meramente por convicción] no tiene **conciencia** de las potencialidades diabólicas que están en juego. Estas potencialidades son inexorables y originarán consecuencias que afectan tanto a su actividad como a su propia alma, frente a las que se encuentra indefenso si no las ve. 'El demonio es viejo; hazte viejo para poder entenderlo'". WEBER, M., 1967, 175.

<sup>23</sup> Cfr. Ibid., 198-201 y 229 y ss.; en la página 229 dice Weber: "El asunto de nuestro tiempo racionalizador e intelectualizador sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí".

Apel<sup>24</sup>. La forma de esta **racionalidad de la interacción** -vigente hasta el día de hoy- no difiere, a juicio de nuestro autor, de la forma de esa racionalidad estratégica que la moderna "teoría de los juegos" considera modélica para la comprensión de la acción social humana. "Dicho simplifícadamente, consiste en que los actores, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, aplican su pensamiento medio-fin a objetos acerca de los cuales ellos saben que, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, hacen lo mismo con respecto a ellos mismos"<sup>25</sup>.

Ahora bien, la racionalidad estratégica descrita (orientada en esencia según el "imperativo hipotético" kantiano) no puede, por sí misma, ofrecer una solución ética satisfactoria a los problemas en el complejo mundo actual, no puede afrontarlos pragmáticamente salvaguardando al mismo tiempo exigencias incondicionadas como la justicia y la libertad. Así, por ejemplo, la estabilización de un equilibrio económico sólo podría hacerse sinónimo de un equilibrio "**justo**" a condición de un reparto de la riqueza con los países del tercer mundo, factor que no es premisa obligatoria de medidas estratégicas.

Por otra parte, de acuerdo con los rasgos de esta racionalidad, la interacción no es un fin en sí mismo, característica que grava a la cooperación obtenida con el inconveniente de la transitoriedad, o que la hipoteca con el miedo (piénsese en el equilibrio militar estratégico), y que, en todo caso, es parte de su limitación más profunda: su impotencia para vertebrar la intersubjetividad por medio de fines que trasciendan realmente el sometimiento de los valores a los intereses particulares de los individuos hacia una auténtica solidaridad. En la racionalidad estratégica " (...) los socios de la interacción en la relación recíproca son siempre sólo medios y condiciones límite de las finalidades solitarias y de los esfuerzos de éxito de los actores particulares."<sup>26</sup>

Este análisis de la situación actual sigue demandando, por consiguiente, la fundamentación de principios éticos universales y no condicionales. Por lo demás, podríamos ahora completar el diagnóstico apeliano de esa situación: al par "**cientificismo** valorativamente neutral/**irracionalidad** y carácter privado de lo moral" se une ahora el par constituido por un **politeísmo valorativo** y un **monoteísmo racional**, monoteísmo de la razón estratégica y de la racionalización de la praxis.

### 3. Las aporías ideológico-políticas.

Las disociaciones mencionadas, que hacen necesaria e imposibilitan al mismo tiempo una fundamentación de la ética, se reproducen en el ámbito mismo de las ideologías que se han repartido en nuestro siglo la organización del poder político: la **democracia liberal occidental** y el **marxismo** de los llamados "países del Este", este último envuelto hoy en una profunda convulsión. Apel busca en ambos sus aporías internas<sup>27</sup>.

El recurso a los **convenios** en el caso del sistema político occidental ha resuelto en apariencia

---

<sup>24</sup> Cfr. APEL, E.E., 33 y s. y WEBER, M., 1964, §§ 1 y 3.

<sup>25</sup> APEL, Ibid., 34.

<sup>26</sup> APEL, E.E., 36.

<sup>27</sup> Cfr., respecto a lo que sigue, APEL, T.F., II, 352-359; E.E., 113-124.



el peligro de insolidaridad que entraña el carácter privado de la moral, pues los convenios parecen poder articular la pluralidad de decisiones subjetivas de conciencia (por ejemplo, mediante compromisos obtenidos por votaciones), fundamentando el derecho positivo y la política sin renunciar a la "libertad democrática" que admite la subjetividad irrebasable de las decisiones morales. Esta síntesis ideológico-política entre los ámbitos público y privado adolece, no obstante, de una contradicción interna:

Por un lado, tanto la práctica como el concepto mismo de los convenios exigen una **fundamentación racional de principios éticos universales**, que no pueden ser materia de los pactos sino sus **presupuestos previos**. Así, por ejemplo, la **obligatoriedad** de las normas decididas colectivamente supone, al menos, la validez incondicional de la norma previa que dice que es preciso cumplir las promesas. Sin la asunción de un principio similar son imposibles las convenciones más sencillas, base de un comportamiento recíprocamente esperable, pues "(...) por principio existe siempre un **hiato del tiempo entre prometer y cumplir** y, en esta medida, un riesgo de incumplimiento contractual".<sup>28</sup> Junto a ello, el ideal de **igualdad**, al que pretenden servir los pactos de la democracia liberal, parece tener que incluir, por su propio sentido, la exigencia de tener en cuenta a todos los posibles afectados, tanto con respecto a las distintas clases de una sociedad, como en su dimensión histórica (las generaciones futuras, por ejemplo). Indudablemente, este requisito requiere un principio que sobrepase la contingencia y el carácter *ad hoc* de los convenios (frecuentemente garantes de un equilibrio válido exclusivamente para las "partes del contrato").

Pero, por otro lado, la posibilidad de principios previos es contradictoria con el sentido establecido de los convenios, que son considerados único fundamento normativo, lo que ocasiona incluso que dicha posibilidad sea calificada expresamente de ideológica<sup>29</sup>. Por lo demás, la democracia liberal patentiza esta contradicción al mantener como garantes ideales e incondicionales del derecho principios éticos cuyo valor se considera más fundamental que el resultado de convenios concretos: es el caso de la declaración de los derechos humanos<sup>30</sup>.

La aporía del sistema occidental adopta también esta otra forma: por un lado, se postula la libertad de los individuos. Por otro, en cambio, esa libertad se hace ilusoria desde el momento en que es vinculada, esencialmente, con la esfera de lo **privado**, mientras el ámbito de lo **público** tiende a estar regido por un sistema de reglas que parece poseer una inercia y necesidad exclusivamente internas. Retrotrayéndose a los fundamentos filosóficos de base, Apel ha definido este estado de cosas en los términos de un "**sistema de complementariedad entre el cientificismo- pragmatismo y el existencialismo irracionalista**", configurado en conexión con la separación entre Iglesia y Estado. Las justificaciones morales de la praxis pública tienden a ser elaboradas mediante argumentos pragmáticos que los "expertos" proporcionan basándose en el presupuesto tácito de que lo social es un

---

<sup>28</sup> APEL, D.V., 266.

<sup>29</sup> Cf. APEL, E.E., 114. V. BECKER, W., 1975.

<sup>30</sup> V. CORTINA, A., 1987, 567-572.

conjunto de reglas objetivables de carácter estratégico<sup>31</sup>. Como contrapartida, la esfera de lo privado ha sido abandonada al dominio de ciertas conclusiones extremas de la filosofía existencialista, de acuerdo con las cuales los valores pertenecen al ámbito de las decisiones últimas de fe (Kierkegaard) o de las situaciones "límite" en la decisión responsable (K. Jaspers); el decisionismo político de C. Schmitt es una de sus manifestaciones.

En definitiva, la mediación entre teoría y praxis está dirigida por la idea de que la vertiente pública debería estar regulada idealmente por una racionalidad no valorativa, compatible con el politeísmo valorativo de la vida privada. Y por ello, la ideología occidental no hace más que confirmar la ya aludida alianza entre el cientificismo valorativamente neutral y el irracionalismo moral.

Tampoco el sistema político-social oriental, que aunque hoy está en crisis ha configurado una parte del esquema ideológico en el siglo XX, promueve la solidaridad ética. A diferencia de la occidental, la aporética subyacente aquí consiste en que "(...) se postula la solidaridad de la responsabilidad moral de la sociedad; sin embargo, no puede estar mediada por las decisiones individuales de conciencia, ni teórica ni práctico-políticamente"<sup>32</sup>.

En efecto, **teóricamente** la mediación entre "es" y "debe", que el materialismo histórico promete en base a su inspiración hegeliana, se ve da fraudada por una interpretación impregnada de cientificismo objetivista, lo que le impone una ambigüedad básica: entre los presupuestos del **materialismo histórico** cuenta la integración del individuo en la dimensión histórica y teleológica (relevante para el género humano en su totalidad), de la creación progresiva de una sociedad justa. Esta adaptación de la hegeliana "automediación dialéctica del ser a través de su negación definida", el movimiento histórico a través de la "negación definida" de aquello que ya es hacia aquello que "debe ser", muestra abstractas la separación humeana entre hechos y valores y la separación radical entre lo público y lo privado. Sin embargo, como **socialismo científico**, la fundamentación ética del compromiso social se edifica sobre la idea de la necesidad histórica, sobre la idea de que hay leyes que rigen el cambio social. La responsabilidad ética libre, no tiene, por consiguiente, sentido en la ortodoxia marxista.

Atendiendo ahora a la práctica, resulta que la interpretación científico-objetivista de la regularidad histórica y de cómo ha de intervenir el hombre en el proceso, queda en manos de los

---

<sup>31</sup> A lo largo de su producción filosófica, Apel ha estado atento a la diversidad de manifestaciones de este tratamiento "objetivizador" de lo público. Desde el punto de vista de la psicología del comportamiento, baste mencionar sus alegatos contra la posibilidad sugerida, en algunas de sus versiones (como en Skinner), de sustituir la responsabilidad solidaria de los sujetos autónomos por la exigencia de un condicionamiento responsable del comportamiento de las masas por los científicos. Quién ha de "condicionar" a los "científicos responsables" es la cuestión que brilla por su ausencia en propuestas semejantes, muy similares, por lo demás, a aquellas procedentes del mismo ámbito de la sociología, caracterizadas por su convicción de que la "funcionalidad del sistema" puede explicar todas las acciones con sentido humanas, rebajando la autonomía y responsabilidad de los sujetos a la condición de una "ilusión burguesa" (Cfr. APEL, E.E., 116. V. SKINNER, B.F., 1971, 29 s. y HABERMAS/LUHMANN, 1971, en consonancia, estos últimos, con Apel). Desde el ámbito de la utopía cabe el riesgo de invocar aún proyectos de planificación y orden en los que se exprese el dominio del hombre sobre la sociedad humana (proyectos de carácter técnico y científico ya presentes en Descartes y Bacon) [Cfr. APEL, E.E., 182-186]. La misma tendencia es perceptible en autores dispuestos a fundamentar la cooperación social en la nueva referencia al *homo economicus*, es decir, en la confluencia de los intereses de los individuos sobre el parámetro de la maximización de lo útil (Cfr. APEL, D.V., 284-8. V. BIEVERT/HELD, 1987).

<sup>32</sup> APEL, T.F., II, 359.

expertos. Desde Lenin los funcionarios del partido constituían la clase que ostenta la visión privilegiada de la necesidad del proceso histórico. Pero con esto la pretendida mediación queda desacreditada, al desaparecer el alcance público de las opciones individuales. Estas, de nuevo, son reducidas al ámbito de lo subjetivo, mientras, por su lado, la fundamentación de normas universales de conducta es sustituida por un análisis "objetivo" y "científico", detentado, por lo demás, por unos pocos.

En síntesis, en el marco socio-político que ha sido imperante hasta ahora nos encontramos en "(...) la vía de solución entre la *Escila* de la libertad sin sustancia ética y responsabilidad solidaria, que caracteriza al sistema del capitalismo occidental, y la *Caribdis* de una solidaridad obligada que ya no puede ser mediada con la responsabilidad libre de los ciudadanos, tal y como ésta caracteriza al sistema del socialismo totalitario".<sup>33</sup>

Hasta aquí los motivos de la llamada apeliana a una fundamentación filosófica de principios éticos para la solidaridad y la responsabilidad.

---

<sup>33</sup> APEL, D.V., 34.

## **CAP. II. NECESIDAD DE UNA FUNDAMENTACION DE LA FILOSOFIA TEORICA.**

En el diagnóstico de nuestro escenario actual ha encontrado Apel también razones que hacen necesaria la fundamentación de la filosofía teórica. Junto a una nueva *ratio ética*, el filósofo reclama una *ratio teórica* capaz de proporcionar criterios universales en todos los ámbitos del conocimiento, tanto en el de las ciencias de la naturaleza como en el de las ciencias humanas y la filosofía. Antes de entrar en el análisis de los criterios de universalidad propuestos por Apel, que será tema de la segunda parte del presente trabajo, presento en este capítulo, como anuncié al principio, la justificación apeliana del proyecto mismo. Dicha justificación describe la génesis del pensamiento apeliano como una respuesta a los desafíos de la crítica actual a un concepto universalista e ilustrado de razón. "Crisis de la razón", disolución del pensamiento crítico en la praxis material y "crítica total" al *logos* occidental, constituyen los trazos de la actualidad a los que Apel se enfrenta, tomando parte en una discusión que aún hoy permanece viva e indecisa. Me refiero a ellos, respectivamente, en las tres secciones siguientes.

### **1. El proyecto reilustrado: salida a la "crisis de la razón".**

Bajo el rótulo "**crisis de la fe ilustrada**", o bajo el lema, más confuso, de "**crisis de la razón**", la filosofía contemporánea suele reunir significados muy diversos. Desde diferentes ángulos, ese discurso sobre la crisis parte, sin embargo, de la constatación de un mismo fenómeno: la degeneración, escisión o muerte actuales de un concepto de razón universal que ha sido unificador del saber y de la cultura en la identidad del hombre moderno<sup>34</sup>.

Desde la perspectiva de la reilustración habermasiano-apeliana, la modernidad constituye un fenómeno de progresiva ilustración en el que el concepto de razón tiende a ser vinculado con la autonomía del sujeto que piensa y actúa, frente a todo poder dogmático en la dirección de la praxis y en la conceptualización del mundo. La modernidad ilustrada significa una renuncia al tipo de universalidad -no ya sólo ética, sino teórica- ofrecida por las interpretaciones tradicionales del mundo, de carácter religioso y metafísico. Así, Habermas describe como un progreso valioso el momento en el que las fuerzas religioso-metafísicas de la tradición, que apelaban a un orden sustancial y objetivo del ser, fueron doblegadas por la ilustración, la cual hizo valer ahora a la razón inmanente al sujeto como equivalente del poder unificante de aquellas<sup>35</sup>. Y se ve en ese proceso la renovación de un empeño del que la filosofía dejó constancia ya en sus inicios en manos de Sócrates, a saber, el de vincular los parámetros de lo verdadero y lo justo con las pretensiones de universalidad de la reflexión filosófica. Para Habermas -y para Apel, como veremos- son éstos logros cuya eliminación o superación sólo pueden hacerse a costa del sacrificio de la propia autoconsistencia de la filosofía.

Ahora bien, la modernidad ha sido objeto de diagnósticos menos apologeticos. El pensamiento

---

<sup>34</sup> Valgan algunos de los escritos más recientes para llamar la atención sobre la actualidad del tema: MUGUERZA, J., 1977 y 1985; KOSELLECK, R., 1959; PEÑALVER, P., 1986; OELMÜLLER, W., 1969; HELLER, A., 1984; WELLMER, A., 1985; estudio preliminar de MAESTRE, A., en VARIOS, 1988 .

<sup>35</sup> Cfr. HABERMAS, J, 1.986., trad. cast. pp. 109 ss.

hermenéutico, por ejemplo, de la mano de su adalid contemporáneo, H.G. Gadamer, ha denunciado fenómenos incoados en el ascenso de la razón a la tribuna de la modernidad, fenómenos cuyos efectos habría que lamentar, a su juicio<sup>36</sup>. Descartes, quien implanta explícitamente el principio del *cogito*, generando la inercia de la ilustración moderna, nos provee de una idea que ha creado serias dificultades; en sus *Reglas para la dirección del espíritu* hace propio de la razón el ideal metódico de un conocimiento de lo real en función de los parámetros matemáticos de orden y medida. A lo largo de toda su obra toma Gadamer ese ideal por lo más característico del mundo moderno, y, en la línea de su maestro Heidegger, como un signo más de la decadencia de Occidente. Pues interpreta ese ideal como una compulsión objetivante por la cual el sujeto proyecta sobre el ser de lo real cánones metódicos constrictivos, a los que, por una impostura, se les atribuye el carácter de fundamentos universales de la razón; el sujeto somete así lo existente a su propia disposición. El "sujeto autónomo" que reivindica la modernidad, cualquiera sea el concepto de razón que se le atribuya, se ha hecho sordo, piensa Gadamer, respecto a las fuentes históricas de sentido a las que pertenece, ha perdido sus raíces y está dominado por la voluntad de poder de un *cogito* constructivo.

Apel ha asumido, como veremos, muchos aspectos de este diagnóstico en el que la razón entra en "crisis". Pero no interpreta el fenómeno descrito en términos de una actitud "enfermiza" atribuible a todo el pensamiento moderno, sino en los de una degeneración del sano *conatus* ilustrado, que se produce cuando la universalidad pretendida por la razón filosófica es confundida con el hallazgo de un método "objetivo" similar al de la ciencia natural o próximo al rigorismo de la lógica y la matemática. Para referirse a ese fenómeno, nuestro autor emplea un término emblemático extraído de los mismos neopositivistas: el de **Ciencia Unificada** (*Einheitswissenschaft*). La Ciencia Unificada - dice Apel- constituye hoy un paradigma que determina precomprensiones de científicos y filósofos, aunque éstos no se crean positivistas. Entre las presuposiciones de esta "**visión**" menciona las siguientes: pretensión de una objetivación completa del mundo; fe en la existencia de un mundo de hechos independientes y cognoscibles con imparcialidad; asociación del conocimiento racional con la descripción y con la explicación de datos, subsumibles en leyes; convicción de que las ciencias del espíritu deben someterse a este paradigma metódico<sup>37</sup>

Se dirá que la idiosincrasia de esta concepción filosófica es equivalente a una fase de la filosofía de la ciencia que dejó paso hace ya mucho a concepciones distintas. Sin embargo, como señala Apel, la *Einheitswissenschaft* se renueva sólo al precio de tendencias que abocan en el **historicismo** (en la concepción de Kuhn, por ejemplo) y en el **relativismo** (como en Feyerabend). Esto muestra que al menos algunos de los rasgos de la **Ciencia Unificada** no son modificados a lo largo de nuestro siglo, quizás entre ellos el más importante, ya que permanece a la sombra: la falta de credibilidad en una posible universalidad teórica accesible a la filosofía y diferente de la objetividad científica. En este sentido Apel da cuenta de numerosos enfoques contemporáneos que reproducen en

---

<sup>36</sup> GADAMER, H.-G., 1965.

<sup>37</sup> Cfr. APEL 1.975b, pp. 24-27.

el ámbito de las ciencias humanas la aludida consideración y reducen la pretensión de verdad filosófica: versiones extremas de la hermenéutica (historicismo), el funcionalismo sociológico (reducción de estas pretensiones como "función" de un sistema de autoafirmación) y el relativismo antropológico-cultural (en el que el concepto de "validez" se hace relativo a la multitud de formas de vida inconmensurables)<sup>38</sup>.

Apel cree poder poner a salvo de esta devaluación del proceso ilustrado de la modernidad a un concepto de razón procedente de la tradición kantiana. En la filosofía kantiana la universalidad de la razón está constituida por las condiciones trascendentales del sujeto del conocimiento y de la acción moral. Kant indagó las condiciones "a priori" de la posibilidad de la experiencia y los límites de la razón teórica. En el ámbito práctico se interrogó acerca de la universalidad racional en la que está sustentada la moralidad y convirtió a la universalidad misma en fundamento de la determinación de la voluntad. Antes de presentar los argumentos apelianos en esta dirección, conviene, sin embargo, añadir que en el discurso actual acerca de la "crisis de la razón", ha sido frecuentemente este paradigma el que ha recibido las críticas más aceradas:

Parte de las críticas actuales denuncian en esta filosofía la ambiciosa intención de constituirse en un juez: la filosofía trascendental ejercería funciones de dominio al poner entre ella y las ciencias una esfera de su exclusiva propiedad e incumbencia. Habermas constata este hecho refiriéndose al descrédito en el que han caído los *maître-penseur* y la desconfianza hacia el fundamentalismo, que afirma a la filosofía como *Platzanweiser*, como la disciplina que señala el lugar que corresponde a cada uno (a cada ciencia y rama del saber) al pretender aclarar definitivamente los fundamentos de las ciencias y de definir los límites de lo experienciable. Sin entrar en detalles por el momento, digamos que las críticas podrían aglutinarse en dos grupos: aquellas que, procedentes del hegelianismo y del mismo kantismo, realizan una autocrítica dentro de esta línea, abandonando tales pretensiones fundamentalistas (como Strawson, el racionalismo crítico, el constructivismo, o el propio Habermas) y aquellas, más radicales, procedentes del pragmatismo o la hermenéutica, que abandonan completamente el horizonte en el que se mueve la "filosofía de la conciencia"<sup>39</sup>.

La querrela, por otro lado, está dirigida a menudo contra el **principio de subjetividad**, contra el tránsito kantiano de la singularidad del yo a un concepto universal "hombre". Para Foucault, ese sujeto es sólo un constructo y está "para morir en breve"<sup>40</sup>, lo que en el ámbito de la ética significa que es preciso abandonar el concepto kantiano de "subjetividad" (como sujeción a la universalidad de las leyes) en favor de una reivindicación de la autorrealización, que es el ideal, opuesto al anterior, de la relación del individuo consigo mismo, en el cuidado de sí (*souci de soi, Selbstsorge*).

Desde una modernidad tardía que empieza a emblematizar sus horizontes nacientes bajo lemas como "pensamiento postmoderno" o "ultramoderno", se pone en cuestión también la **unicidad** de la

---

<sup>38</sup> V. APEL, 1.983 d.

<sup>39</sup> Cfr. HABERMAS, J., 1983a, versión cast., pp. 247-250.

<sup>40</sup> FOUCAULT, M., 1968, p. 331.

razón a la que aspiraba el trascendentalismo kantiano. Lyotard, por ejemplo, en el marco de la postmodernidad francesa, y Vattimo, en el de la italiana, coinciden en considerar ese universalismo ilustrado como una construcción del filósofo, de la que tendríamos que liberarnos para redescubrir la multiplicidad de los "juegos de la razón", de las "historias" disímiles y variopintas de lo humano, la riqueza y amplitud de las manifestaciones del ser o de las "formas de vida". Una multiplicidad sin centro, cargada de entropía, y, por consiguiente, inasequible a todo intento de conmensuración: no hay marco genérico de "lo racional" y de "lo real"<sup>41</sup>

Para responder a la "crisis de la razón" provocada en la actualidad por las críticas mencionadas y otras similares, pretende Apel tematizar la herencia ilustrada a la luz de una nueva comprensión de la razón. Y en este contexto, el *sapere aude!* kantiano se convierte en el punto de referencia cuando se hace eco del legado más importante<sup>42</sup>.

En 1784 el ilustrado alemán expresó así la intención fundamental de aquel pensamiento: "La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!*. ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración"<sup>43</sup>. Compárese esa invocación con la siguiente manifestación -podríamos decir, paradigmática- de la empresa apeliana: "aquele que quiera, en general, conocer, tiene que creerse, como sujeto del conocimiento, capaz de verdad, y esto significa: tiene que presuponerse como instancia crítica de la reflexión de validez. No hay que retroceder tras esta emancipación del sujeto pensante en la teoría del conocimiento de la modernidad."<sup>44</sup> Ambas afirmaciones ponen de relieve un aspecto del ideario ilustrado que se muestra fundamental a los ojos de Apel: que lo indeclinable de la autonomía del sujeto concierne, antes que nada, a su voluntad de razón; no primordialmente a la universalidad, si la hay, que es atribuible a los resultados de la reflexión racional, sino a la **vocación** racional, a las **pretensiones** de validez de la reflexión. Esta percepción pone ante nosotros el horizonte de la nueva concepción **pragmático-trascendental** de la razón con el que la filosofía de nuestro autor pretende renovar lo ilustrado, impulsar una **reilustración**:

En el lenguaje apeliano y, en general, en el de la discusión alemana contemporánea, se ha impuesto el término "**racionalidad**" sobre el de "**razón**". El término "**razón**" (*Vernunft*) ha dado lugar a múltiples malentendidos. El fundamental de ellos consiste en considerarla una **sustancia** o un **hecho**. En base a esto, por ejemplo, se ha podido atribuir la racionalidad a un sujeto objetivo y sobrehumano -Dios o la "historia"<sup>45</sup>. Estos malentendidos se evitan hablando de "**racionalidad**"

---

<sup>41</sup> Cf. VATTIMO, G., 1989, trad. cast., pp. 104 ss.; LYOTARD, J.-F., 1979, trad. cast., pp. 110 ss.

<sup>42</sup> Cf. APEL, 1968d, pp. 417-420.

<sup>43</sup> KANT, I., "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?", in VARIOS, 1988, p. 9.

<sup>44</sup> APEL, 1968d, pp. 420.

<sup>45</sup> Cf. SCHNÄDELBACH, H., 1982, pp. 348s. y 352.

(*Rationalität*). En el uso apeliiano éste término posee, al menos, dos importantes ventajas: por una parte, permite asociar el sustrato de "lo racional", no directamente con una dotación categorial determinada o una "sistemática de la razón", como hizo Kant, sino prioritariamente con una "**disposición**" (frente a *Vernunft, Vernünftigkeit*): ésta se manifiesta, más que en una estructura que pauta el pensamiento, en el **acto mismo** del pensar: he aquí la concepción **pragmática**. Lo que, a juicio de Apel, se muestra en el acto del pensar es una **pretensión de validez**: todo discurso, todo pensamiento, toda oferta crítica, si han de tener "sentido", no se pueden presentar a sí mismas como carentes de validez alguna. Mas si, junto a esto, se trata de un discurso, un pensamiento o una crítica **serias** y no de un juego retórico, una ocurrencia arbitraria o una broma, pretenden una validez **universal**. Por otra parte, implica vincular toda afirmación con una apuesta racional a la que no puede sustraerse el que afirma, pues queda comprometido a defender o fundamentar sus pretensiones de validez. Con ello, "racional" se convierte en un predicado de acción en el que está aludida tácitamente la **responsabilidad** del sujeto. Ahora bien, el pretender validez universal mediante el ejercicio de la razón no es patrimonio del individuo, sino del hombre en sentido genérico: pertenece a todos los pensadores particulares y a todos los pensadores virtuales, es decir, a todos los hombres. En virtud de su carácter universal e irrebasable, Apel califica ese aspecto pragmático de dimensión **trascendental**.

En este nuevo horizonte ilustrado pone Apel sus esperanzas para una salida a la "crisis de la razón". De acuerdo con él, en primer lugar, la universalidad de la razón no coincide con la universalidad de un método objetivista y cientificista, sino con las reglas pragmáticas que rigen el mantenimiento y la defensa de pretensiones de validez de cualquier tipo. En segundo lugar, el sujeto de esa racionalidad no es ya la "conciencia en general" kantiana, ese "yo" que parece estar fuera del mundo de la vida, sino el diálogo interpersonal, en el que las pretensiones de validez tienen su asiento y que se forja ya en la comunicación cotidiana. En tercer lugar, no parece tan relativizable, a los ojos de Apel, como los mentores de la tesis de la inconmensurabilidad diagnostican: lo racional tendrá, seguramente, innumerables voces; lo que se tenga por verdadero o por criterio de autorrealización personal o colectiva es irremisiblemente diverso, pero esa multiplicidad "material" de las voces de la razón presupone una misma legalidad "formal": aquella que el análisis despejará como inherente a la dimensión pragmática y trascendental aludida y que hará comprensible la conexión dialógica de pretensiones de validez.

Los argumentos apelianos que describo en los dos siguientes apartados profundizan en la tesis según la cual es necesaria hoy una fundamentación de la filosofía desde este análisis pragmático trascendental de la razón.

## **2. Necesidad de una filosofía crítica: la herencia frankfurtiana.**

"Todo el que haya asistido a algún moderno congreso de filósofos (o leído de un tirón alguna revista filosófica un tanto tolerante) conocerá el sentimiento de resignación o aún la tentación de cinismo que se experimenta a la vista de la indiferencia manifiesta entre unos y otros, cuya causa podría estar en la parquedad de lo que ahí entra en juego para la praxis vital quedando cada cual a sus



anchas simplemente con reconocer la humanidad del otro, para decirlo con Gehlen".<sup>46</sup>

La amonestación a la comunidad filosófica contenida en estos renglones de la obra apeliana (escritos hace más de 25 años) está dirigida contra un fenómeno cuya vigencia reconocerán muchos en la actualidad: la desvinculación del discurso teórico con respecto a la praxis del mundo de la vida y la actividad vital de las instituciones sociales. La percepción de ese lamentable hiato ha provocado, sin embargo, reacciones desmedidas que aproximan excesivamente teoría y praxis:

De acuerdo con la lectura apeliana, la obra de Gehlen ha prestado apoyo a este otro extremismo. La valoración de los cauces institucionales de una sociedad como elemento fundamental en la estabilización del comercio del hombre con el mundo, que es propia de la antropología cultural de Gehlen, puede convertirse en un alegato radical frente a la "filosofía impotente" -encerrada en el círculo de las representaciones ineficaces-, en favor de un abandono de la dirección de la cultura a la dinámica interna de aquéllas, a la que debería de someterse todo ejercicio teórico. En una sociedad "post-arcaica", en la que la fuerza religiosa que sustentaba las instituciones ha cedido a la organización del derecho, ¿no significaría esto "la abdicación de la filosofía en favor de la política"?<sup>47</sup>.

En 1970 Apel confirma este riesgo en la consigna que rige el movimiento de izquierda en los estudiantes alemanes, la de un "mandato político" de la ciencia y la universidad, una consigna equívoca y peligrosa por cuanto no distingue adecuadamente entre la mediación teoría-praxis reivindicable para la filosofía y la mediación que realiza el político<sup>48</sup>. En 1972, percibe un riesgo semejante en posiciones procedentes de la tradición materialista -como la de Claus Grossner- que, de acuerdo con una exacerbación de la célebre exigencia de Marx de "realizar" la filosofía como condición de su "superación", postulan la disolución de ésta en el compromiso político<sup>49</sup>.

Apel reconoce en toda esta polémica exigencias legítimas. Se trata del problema de la necesaria institucionalización y organización de la racionalidad crítica, de la necesidad que tiene el discurso teórico de vincular su carácter normativo con el papel que en la normación de la praxis adquieren de modo necesario las instituciones en las sociedades desarrolladas. Ahora bien, el uso teórico de la razón posee, en su opinión, una función inexcusable, y precisamente en la crítica de todo dogmatismo: la anticipación de un ideal con respecto al cual confrontar los logros del presente. Es en este punto donde sería preciso sacar a la luz la vinculación de las pretensiones filosóficas apelianas con el diagnóstico que la **Escuela de Frankfurt** ha ofrecido de la crisis de la razón occidental.

A lo largo de la producción filosófica de la teoría crítica, desde el periodo fundacional (1923-1931), se han cifrado en esta escuela diagnósticos acerados de la crisis de la fe ilustrada. La teoría crítica se entiende a sí misma como élite de revolución y a ésta como liberación de la conciencia respecto a la irracionalidad que subyace a la sociedad moderna. La ciencia, en la que Marx aún

---

<sup>46</sup> APEL, T.F., I, p. 212.

<sup>47</sup> Cfr. Ibid., pp. 202-212. Obra de Gehlen analizada por Apel primordialmente: GEHLEN, A., 1956.

<sup>48</sup> Cfr. APEL, T.F., II, pp. 142 s. y 136 s..

<sup>49</sup> Cfr. APEL, T.F., I, pp. 9-11.

apoyaba la crítica -si bien según una concepción *sui generis*- es ahora, ella misma, la sospechosa. Su desconexión respecto a la praxis social es tachada de idealista e ideológica, pues se basa en una abstracción: se valoran las ideas en sí mismas, como si tuvieran una lógica inmanente, que es sustantivada. En la medida en que esto depende de una tradición, los frankfurtianos despliegan una crítica general de la teoría tradicional, cuyo fundamento es tachado de metafísico-positivista.

En la *Dialéctica del Iluminismo*, Horkheimer y Adorno reconstruyen la historia de Occidente desde el enfrentamiento hombre-naturaleza. El desarrollo de Occidente está presidido, de acuerdo con ese diagnóstico, por una razón ilustrada que, pretendiendo exorcizar al mito, deviene finalmente **razón instrumental** (dominada por la idea de cálculo y de utilidad) y **razón totalitaria** (porque reconoce a priori sólo aquello que es reductible a unidad, a sistema, a ordenamiento). Y ese análisis desenmascara en el iluminismo su esencia paradójica: él es fe y contra-fe, pues vuelve al mito por una especie de similitud disfrazada<sup>50</sup>.

Marcuse, en *El hombre unidimensional* lleva al extremo la dialéctica de la razón técnica: la razón ilustrada, que proporciona los medios para la liberación, se ha convertido, a su vez, en legitimadora de la dominación. Marcuse critica dos tipos de racionalidad: una racionalidad instrumental que optimiza un sistema y una racionalidad que es generada por el sistema, que lo justifica y lo absuelve. En todo este contexto, la tecnología es forma de control social: el apriori tecnológico es un apriori político<sup>51</sup>.

Este diagnóstico de los frankfurtianos de una razón en crisis, dominada por la ciencia y alejada de la praxis, alberga ya un anticipo de la crítica apeliana a la racionalidad científico-técnica como **logos** (reductivo) imperante, que será abordada en el siguiente apartado. Sin embargo, y a pesar de que Apel reconoce en él un desafío a la razón desde los parámetros de una razón ampliada<sup>52</sup> y, por consiguiente, la invitación a una re-ilustración, se ha alejado del pesimismo que caracterizó a esta escuela en su fase más tardía. Con Habermas, su continuador más importante, comparte nuestro autor, entre otras cosas, una teoría de la relación entre **conocimiento e interés** que ofrece un análisis más optimista de las posibilidades de la razón ilustrada. El fundamento de esta concepción reside en la vinculación entre racionalidad y crítica a través de un interés que constituye a aquella y dirige a ésta hacia la liberación de las ataduras que le impone al hombre su propia naturaleza y su entorno social: el interés emancipatorio<sup>53</sup>.

En *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, Horkheimer anticipa esta concepción. Reivindica una "teoría crítica" que pretende trascender la ideología de la conciencia, pergeñando una conciencia que se abra al pensamiento de la totalidad de lo social, puesto que la razón occidental (teoría tradicional) ha perdido esta referencia. Reconoce kantianamente un *télos* de autonomía, histórico, que pretende liberarse de la necesidad física y de la necesidad política, un *télos* que procede de un interés vital de la

---

<sup>50</sup> Cfr. HORKHEIMER, M./ ADORNO, TH.W., 1969, trad. cast., pp. 15-31.

<sup>51</sup> Cfr. MARCUSE, H., 1967, trad. cast., cap. 6 (especialmente, pp. 181 ss.).

<sup>52</sup> Cfr. APEL, E.E., pp. 11-12.

<sup>53</sup> V. APEL, T.F., II, pp. 91-149; HABERMAS, 1968.

razón.

Esta iniciativa de Horkheimer, de la cual es distintivo un "juicio de existencia", es decir, una confrontación entre un ideal anticipado y la situación actual de la razón, merced a la cual todo orden práctico establecido es medido en lo que tiene de irracional y distorsionado, confirma suficientemente, a los ojos de Apel y Habermas, la posibilidad inherente a la praxis de convertirse en distorsionante y, por consiguiente, la necesidad de un discurso teórico que actúe terapéuticamente. Esta será la labor de la **crítica de las ideologías**, de la que tendrían que encargarse las **Ciencias Sociales Críticas**.

La intención crítica no pertenece, sin embargo, a las mencionadas ciencias de un modo exclusivo. Más allá de la cultura de los expertos, esa intención está ya incoada en el sentido mismo de todo discurso racional: las pretensiones de validez que son puestas en juego en el diálogo, precisamente por tratarse de "pretensiones" y no de "revelaciones" absolutas, se miden por su capacidad de resistir a la crítica, de provocarla y dinamizarla.

Pues bien, ¿qué lugar ostenta el discurso racional en relación a la normación institucional?. ¿Podría decirse que figura como un corrector de ésta, necesario exclusivamente con ocasión de una vicisitud, es decir, sólo cuando la "legitimación instituida" de la praxis es alterada y necesita modificaciones?<sup>54</sup>.

Ciertamente, es esta una buena caracterización de uno de los aspectos del discurso racional: aquél que concierne al problema de su motivación; cuando la tácita concordancia de intereses suscita polémica y enfrentamiento, se apela -en caso de que no se emplee la violencia- a la discusión. Mas la racionalidad tiene su propia fuerza motivadora más allá de la que le concede la necesidad práctica *ad hoc*: el empleo inmoral de la estrategia de modo permanente, por ejemplo, carga al individuo de efectos negativos imprevisibles que le conducen, por sí mismos, a la racionalidad de las normas morales<sup>55</sup>. Pero, más aún; ¿cómo se instituyen las normas de las instituciones sino sobre la base de un discurso de "legitimación"?. Esta es la apuesta filosófica de Apel, mostrar que el sentido del discurso racional no es inmanente a las instituciones sino trascendental con respecto a ellas: el discurso racional es institución de instituciones, es una *meta-institución*<sup>56</sup>. Se hace necesario indagar, hablando con Apel, ese *logos* que contiene las condiciones trascendentales de la justificación de reglas y los criterios de la crítica de la praxis instituida.

### **3. Ante el desafío heideggeriano: "crítica total a la racionalidad".**

El diagnóstico apeliario de la situación del hombre en nuestra época debe mucho a la luz que M. Heidegger vertió sobre los oscuros aspectos -impensados- de ese "ordo" que constituyen la ciencia, la técnica y la metafísica de las que Occidente se vanagloria. Apel, que realizó su tesis doctoral sobre Heidegger, se ha sentido siempre fascinado por la aventura de un pensamiento que

---

<sup>54</sup> Esta parece ser la visión de H. Lübbe (in OELMÜLLER, W., 1978), cuando privilegia en importancia al **procedimiento** (práctico) de implantación de normas sobre el plano cognitivo-normativo racional.

<sup>55</sup> Cfr. la alocución de Habermas frente a Lübbe, in *ibid.*, pp. 223-224.

<sup>56</sup> Cfr. APEL, K.-O., T.F., I, pp. 2-13.

reconduce la esencia de nuestra cultura a sus orígenes históricos y ontológicos, y que, desde ellos, denuncia la impostura y el desquiciamiento de lo que ésta ha llegado a **ser**. Sin embargo, esa fascinación se trueca en repulsa allí donde la crítica heideggeriana desautoriza el *logos* occidental en su totalidad. A continuación no analizo con exhaustividad la herencia heideggeriana perceptible en la obra de Apel, fruto de aquella fascinación. Me centro en la aclaración de los motivos por los cuales el pensamiento de Heidegger se convierte, a los ojos de Apel, en un **reto profundo a la razón y paradigmático en el escenario contemporáneo, para el afrontamiento del cual debería de invocarse en la actualidad una fundamentación del logos filosófico**.

El diagnóstico de Horkheimer y Adorno según el cual el pensamiento ilustrado, en nupcias con el poder y el dominio sobre la naturaleza y el hombre, ha renunciado a su propia realización, posee como referencia el todo de lo social. La sociedad, traspasada por el fantasma técnico y objetivante que ella misma produce, queda presa de una fe en el dominio mismo que la coacciona. "El responsable es un complejo social de enceguecimiento"<sup>57</sup>. Por eso, la crítica de la Escuela de Frankfurt lleva en sí el germen de una renovación de lo ilustrado, la posibilidad de una nueva fantasía utópica, y, por tanto, su diagnóstico sugiere una crítica de la razón menguada desde el respeto a la razón misma en un sentido ampliado.

También Heidegger ha cifrado en la voluntad de poder y en la imagen técnico-científica del mundo la miseria acontecida en Occidente. La técnica aparece a sus ojos como una actitud envolvente y generalizada del mundo moderno, un posicionamiento que objetiva lo existente merced a los requerimientos del hombre: ella funda el campo de objetos con anterioridad y, en ese cálculo anticipado, "se asegura de ellos para "ponerlos a su disposición"<sup>58</sup>. Ahora bien, a diferencia de los análisis de Horkheimer y Adorno, para Heidegger el origen de esta "crisis" en la que ha recaído Occidente no se encuentra en una dinámica exclusiva del iluminismo e inmanente a él, ni en un oscurecimiento de la conciencia social. La técnica moderna no es a su entender mera actividad humana, sino un acontecimiento de carácter ontológico en el que el hombre mismo es interpelado.

Para apresar la amplitud de esta tesis es necesario recordar algunos temas característicos de la filosofía heideggeriana, aunque sea brevemente:

El hombre se define por su posición ontológica respecto al ser: le es inherente una comprensión específica del ser y, además, una comprensión **ya siempre** efectuada, pues antecede a toda relación con los entes y a la propia autocomprensión. El término *Da-sein* ("**ser-ahí**") recoge esta caracterización<sup>59</sup>.

*Sein und Zeit* analiza el carácter "descubridor" del *Da-sein*; él permite, en virtud de su "apertura al ser", que los entes sean "puestos delante", es decir, que aparezcan. *Vom Wesen der Wahrheit* enfatiza, en esa relación ontológica, el polo del ser: es en la "luminosidad" del ser en la que

---

<sup>57</sup> HORKHEIMER-ADORNO, 1969, p. 40; trad. cast., p. 58.

<sup>58</sup> V. HEIDEGGER, M., 1962.

<sup>59</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., 1927, § 9.

se funda toda apertura, pues él **convoca** al *Da-sein* al "descubrimiento" de los entes. Aquí se cimenta la concepción heideggeriana de la verdad como *alétheia*, como el "llevar a la presencia" el ser de los entes, al "estado de descubrimiento" desde el "estado-de-oculto": a esa condición posibilitante más originaria debe retrotraerse la **verdad judicial**, la **concordancia** de los entes con el intelecto. Mediante este fenómeno ontológico el ser se "revela" al "*Da-sein*" abriendo en cada caso un **mundo** y un ámbito de sentido, sobre el que se basan, dicho simplísimamente, la concepción de cada época, su interpretación del ser de lo real. El *Da-sein*, pues, no **crea** caprichosamente el sentido del mundo. Es la "llamada del ser" la que compromete al *Da-sein* a un determinado "desvelamiento". Y ese acto en el que consiste la verdad exige **fidelidad**, entrega del *Da-sein* para la **liberación** del ente: exige dejar al ente "ser el ente que es"<sup>60</sup>. Por eso, en definitiva, la técnica es un acontecer de la verdad; tal acontecer lo llama Heidegger *Ge-stell* ("llamamiento provocante", im-posición): aquél por el que el hombre se impone a lo real y se siente provocado a abordarlo como objeto de manipulación.<sup>61</sup>

Si insisto en el fenómeno de la técnica es porque Heidegger lo ha asociado con toda la metafísica occidental, con los proyectos filosóficos de fundamentación y con la razón ilustrada, retando, así, a la intención entera del pensamiento de Apel. Pasemos a ello, también sucintamente.

A la concepción de la verdad como *alétheia* hay que añadir el carácter **indisponible** del ser, su "diferencia ontológica" insuperable con respecto al ente, y su intrínseca temporalidad. La historia entera aparece entonces como la historia del acontecer de la verdad, es decir, como "(...) historia irrepetible del desvelamiento del 'sentido' de aquello que llamamos el ser (...) "<sup>62</sup>.

Esta historia, como se sabe, posee a los ojos de Heidegger un sentido decadente, que comienza cuando la experiencia de la *alétheia* es sustituida desde Platón, al menos, por la experiencia del ser como **presencia constante**<sup>63</sup>. Lo acontecido en esta fundamental mutación histórica es lo que Heidegger llama "**olvido del ser**"; su sentido original como *phýsis* conservaba su diferencia, también original, con respecto al ente: el ser, como lo que patentiza a los entes, abriéndolos a la presencia, no es, él mismo un ente, sino una **fuerza imperante** no vencida por el pensar<sup>64</sup>. Sin embargo, en la nueva interpretación, el "originario y emergente eruirse" se convierte en "visibilidad mostrable de cosas que existen a la mano"<sup>65</sup>, por lo que la interrogación por el sentido del ser, que constituye el trazo esencial de una auténtica metafísica, quedó sepultada en el olvido, bajo una mirada extraviada históricamente en su absorta contemplación de lo meramente entitativo, y en la tendencia hacia una supremacía del pensar sobre el ser; este es el lugar común de la metafísica occidental, cuya esencia, así descrita, es nihilista<sup>66</sup>. Desde entonces, las innovaciones del pensamiento son más bien variaciones

---

<sup>60</sup> HEIDEGGER, M., 1943, traducc. cast., p. 129.

<sup>61</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., 1962, traducc. cast. p. 17 ss.

<sup>62</sup> HEIDEGGER, M., 1943, traducc. cast., p. 130.

<sup>63</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., 1953, § 56. pp. 200 ss.; traducc. cast., pp. 224 ss.

<sup>64</sup> Cfr. Ibid., p. 66; trad. cast., p.98.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 67. "(...) herzeigbaren Sichtbarkeit vorhandener Dinge". Modificamos la traducc. cast. : "visibilidad mostrable de cosas que existen materialmente", p. 99.

<sup>66</sup> Cfr. Ibid., pp. 211-212; trad. cast., p. 237-238.

en el círculo del olvido ontológico e, incluso, han agravado la concepción instaurada al inicio.

Ingresando en esta historia, la filosofía moderna se hace subjetivista y proclive a la investigación de fundamentos. Es la "época de la imagen", la época de la objetivización del ser del ente; la relación del hombre con el mundo se define por la *repraesentatio*: el hombre convierte a todo ente en objeto dependiente de su mirada y se coloca a sí mismo como ámbito de medida. En ese proceso tiene lugar la anteposición del hombre como *sub-jectum*, como ente distinguido que fundamenta todo lo demás. Y así, el "sujeto" cartesiano pretende colocar al hombre en *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, en fundamento que descansa sobre sí mismo, sobre su certeza, de modo incommovible, colocando a la **razón** humana y su ley en criterio de toda presencia<sup>67</sup>.

El asunto, pues, de la filosofía contemporánea, es, de acuerdo con Heidegger, la subjetividad. Pero ¿qué función adquiere la filosofía determinada por el imperio de lo subjetivo?: la de **fundar** el mundo objetivo. En su meticuloso estudio *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger había dado cuenta del problema del fundamento. El sentido de *Grund*, fundamento, fue evocado ya en Aristóteles como "causa" o "principio" (αρχή), pero sistematizado y llevado a su expresión más precisa en Leibniz. Leibniz asocia fundamento con *ratio* en la formulación del "principio supremo", el **principio de razón suficiente** (*principium rationis sufficientis*)<sup>68</sup>. Podríamos decir que ahí se expresa la tendencia de la metafísica occidental a "dar razón" del ente en su totalidad. En la tendencia mencionada se persigue, como dice Pöggeler, ganar una intelección fundamental, una doctrina fundamental, por medio de la cual el hombre asegura (fundamenta) el ser como constante asistencia, colocando la verdad a su servicio.<sup>69</sup> Y, en efecto, Heidegger asocia la metafísica leibniziana con la voluntad de poder, que finalmente determinará la esencia de la relación del hombre con el ser del ente, al ajustar la verdad a la certidumbre, al "aseguramiento", convirtiéndola en "orden (*ordo*) y comprobación entera, es decir, elaboración entera definitiva (*perfectio*)"<sup>70</sup>. Esta interpretación del ser se descubre, finalmente, como una incorrecta comprensión y, más aún, como nueva mostración de su olvido en la metafísica occidental. Remito, ahorrando así una profusa explicación, al análisis de la esencia del fundamento en *Von Wesen des Grundes*. Allí Heidegger retrotrae el "principio de razón suficiente" al fundamentar (*Begründen*) propio de la relación originaria con el ser, y éste, en virtud de la finitud del *Da-sein*, a la no esencia del fundamento, al *Ab-grund* (abismo)<sup>71</sup>. De otro modo: lo que el principio de razón no cuestiona es el concepto mismo de "razón". La "razón", de la que habla la filosofía, no puede ser determinada si nos eximimos de la experiencia de la *alétheia*. Previa a la "luz de la razón" es la luminosidad que procede de la apertura del ser, apertura que hace posible el mostrarse y el ser dada de cualquier cosa (*Lichtung*)<sup>72</sup> y que no es "fundamento estable", sino acontecer indisponible.

---

<sup>67</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., 1950, 104-109; trad. cast., 93-98.

<sup>68</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., 1929; trad. cast., 61-65.

<sup>69</sup> Cfr. PÖGGELER, O., 1963; trad. cast., 142-144.

<sup>70</sup> HEIDEGGER, M., 1950, 240; trad. cast., 203.

<sup>71</sup> V. HEIDEGGER, 1929; trad. cast., parte III.

<sup>72</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., 1969, 71-73 y 78 y ss.; trad. cast., 142-144 y 150 y ss.

No harán falta grandes esfuerzos para delimitar dentro de lo que Heidegger entiende por esencia de la **técnica** al proyecto filosófico de ilustración y fundamentación: el subjetivismo de la época moderna, que incluye la determinación del hombre como ser racional, propia de la Ilustración, afirma Heidegger, corre parejo a la objetividad uniformizadora, instrumento de la "dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra"<sup>73</sup>. Así, la filosofía, en la técnica, llega a su "final". La filosofía, en este "acabamiento" "se transforma en ciencia del hombre, ciencia de todo aquello que puede llegar a ser, para éste, objeto de su técnica, mediante la cual se instala el hombre en el mundo, elaborándolo según los múltiples modos de las fabricaciones que lo van configurando"<sup>74</sup>. Podríamos decir con Zarader: la *Ge-stell*, el llamamiento provocante que constituye la esencia de la técnica, proyecta una nueva luz sobre toda la historia del pensamiento occidental. No constituye sólo el agravamiento de un proceso anterior, sino que permite comprender mejor la esencia de este "anterior". La *Ge-stell* se refiere a todos los *stellen* acaecidos, todas la "im-posiciones": la de la ciencia y la de la razón, la de la filosofía como voluntad de concepto, fundamento y exactitud, como pensar "representativo" que somete lo real a lo racional "pidiéndole cuentas"<sup>75</sup>.

¿Existe aún un modo de salvación?. Dejamos entre paréntesis la posibilidad que Heidegger invoca de un pensar diferente del pensar de los entes<sup>76</sup>. Destaquemos únicamente sus afinidades con el pensar "poetizante" y su alejamiento de toda búsqueda de "fundamentos": "El más atrevido que el fondo se atreve allí donde desaparece todo fondo: en el abismo"<sup>77</sup>.

La filosofía de Heidegger ha sido fuente de inspiración continua de K.-O. Apel. Ya tempranamente, su meditación acerca de la parcialidad e insuficiencia del cientificismo y de la racionalidad técnico-instrumental se origina también en el descubrimiento de lo que aquellos ocultan: "la diversidad y profundidad de la comprensión del ser no objetiva, pero ya presupuesta en la constitución de los objetos"<sup>78</sup>. Artículos recientes retoman su fascinación inicial por la hermenéutica heideggeriana, si bien de un modo más crítico, como fondo de inspiración de su "transformación de la filosofía trascendental clásica"<sup>79</sup>. Y ya el prólogo de la más tardía recopilación de escritos éticos describe las miras de sus últimos esfuerzos en filosofía práctica como intención, en cierto sentido, de mediar una ética universal y responsable con los derechos que para sí piden la "facticidad" e "historicidad" de la comunidad de los hombres (credenciales que, expresamente, relaciona con Heidegger)<sup>80</sup>.

---

<sup>73</sup> HEIDEGGER, M., 1950, 109; trad. cast., 97.

<sup>74</sup> HEIDEGGER, M., 1969, 63-63; trad. cast., 133; Cfr., en general, 62-65; trad. cast., 131-134.

<sup>75</sup> Cfr. ZARADER, M., 1986, 107-115.

<sup>76</sup> Puede consultarse PÖGGELER, O., 1963, capítulos VII y IX; ZARADER, M., 1968, 252 ss; HEIDEGGER, M., 1969, 66-80; trad. cast., 136-152.

<sup>77</sup> HEIDEGGER, M., 1950, 292: "Wer wagner ist als der Grund, wagt sich dorthin, wo es an allem Grund gebricht, in den Ab-grund"; trad. cast., 245.

<sup>78</sup> APEL, 1967a (in T.Ph., I); T.F., I, 248.

<sup>79</sup> V. APEL, 1989c.

<sup>80</sup> Cfr. APEL, D.V., Prólogo.

Sin embargo, impulso esencial del pensamiento apeliano es el de compatibilizar esta herencia con el horizonte abierto por la Ilustración, continuando la autocrítica interna de la razón, emprendida por la Escuela de Frankfurt. Este es el *télos* de una reflexión empeñada en mediar el ideal de universalidad racional y los límites que impone la pertenencia de la razón humana a la historia.

Pero para conciliar ambos aspectos es preciso limitar las dimensiones de la crítica heideggeriana. Esta no se realiza exclusivamente a la racionalidad objetivizadora del cientificismo, ámbito en el que habría sido justa, sino a la racionalidad entera del *homo faber*; como adelanté en páginas anteriores, el distintivo más básico de ésta, su suelo intrascendible, consiste en su vocación de alcanzar una validez universal. La racionalidad humana deja aflorar este sentido constitutivo de forma nítida allí donde se enfrenta a la incógnita del mundo, a la interrogación que suscita la contemplación de los fenómenos naturales o sociales y les contrapone el impulso del desciframiento, a través de la formación de cosmologías interpretativas o de teorías sistemáticas. En la historia, este impulso ineludible revela su identidad con la aparición del pensamiento filosófico, y precisamente por medio de dos distintivos<sup>81</sup>: en primer lugar, como pensamiento **conceptual**, asociado a la pretensión de un "conocimiento **esencial**, válido de modo absolutamente intersubjetivo"; en segundo lugar, como pretensión de universalidad lingüística, como trascendencia del lenguaje más allá del relativismo cultural. Ahora bien, la primera pretensión no alcanza nunca plena satisfacción, pues las categorizaciones humanas de la realidad siempre son destronadas por ésta ("falsadas", hablando con Popper), y la segunda se oculta como un "presupuesto" ideal bajo la patencia de la diversidad, como veremos. En todo caso, lo que en esta historia se revela como constante es la **pretensión** racional de alcanzar dichas metas, porque esta pretensión no depende directamente del éxito de la conceptualización, si la entendemos como conjunto de aserciones con contenido, sino que aflora en el **ejercicio** mismo de la indagación conceptual, ya sea "científica" o "filosófica".

A esta luz interpreta Apel el principio leibniziano de **razón suficiente**. El principio expresa la necesidad racional de fundamentar las afirmaciones, es decir, de justificar con "razones" la pretensión de validez que las anima. Heidegger, al retrotraer esta exigencia ilustrada de "dar razón" a su origen en un "descubrimiento" epocal, histórico, de los avatares del ser (como vimos), hace derivado y contingente, a juicio de Apel, lo que no puede ser relativizado. "El logos o la razón no pueden ser comprendidos como un resultado contingente o epocal de la historia del ser, ya que una tal tesis suprimiría su propia exigencia de validez"<sup>82</sup>.

Una comprensión justa de este pensamiento fundamental de la filosofía apeliana implica distinguir el concepto de **logos** defendido en ella de dos acepciones aludidas anteriormente en relación con Heidegger:

a/ En primer lugar, no coincide con el **logos** "re-presentativo" de la metafísica occidental, el logos objetivizador que rebaja el ser de los entes a su carácter puramente objetual, es decir, al modo

---

<sup>81</sup> V. APEL, K.-O., T.F., II, 334-336.

<sup>82</sup> APEL, 1987c, 11.



de la presencia ante un **cogito** autofundante y "constituyente". Apel no duda en atribuir a la concepción heideggeriana de semejante sentido decadente de la metafísica occidental el mérito que merece el haber dado a conocer con la suficiente radicalidad la abstracción incoada en la ciencia y la filosofía europeas. Ahora bien, si cabe hablar de "decadencia" en esta historia, habría que entenderla, en el espíritu de la filosofía apeliiana, como limitación, restricción o reducción abstractiva, del sentido total de "**logos**" y no como expresión plena de éste<sup>83</sup>.

b/ En segundo lugar, el **logos** al que Apel se refiere no puede ser equiparado al logos técnico, a la lógica del dominio y la im-posición como **Ge-stell**; sólo el sentido reductivo de este término puede ser relacionado con la técnica en este respecto, es decir, sólo la posible interpretación de la razón como **calculus ratiocinator** que, ciertamente, produjo a su pesar la ilustración moderna<sup>84</sup>. Su sentido global, sin embargo, se sustrae al "relativismo" que lo identifica con una concreta manifestación histórica del ser. El **logos** total e intrascendible está presupuesto en toda investigación, en todo raciocinio, en toda interrogación y, por eso, en el **discurso** de los hombres, en el que habitan los argumentos y las cuestiones.

El acto mismo del pensar filosófico, en este caso el heideggeriano, es la prueba de la existencia de una posibilidad humana opuesta a su innegable pertenencia a la "historia del ser". En efecto, el hombre no sólo, como vimos a propósito de Heidegger, es requerido por un llamamiento del ser al des-ocultamiento de un mundo de sentido, sino que se encuentra en una **posición excéntrica**<sup>85</sup> que le fuerza a indagar, reconstruir y expresar de forma universalmente válida este hecho mismo. Suponemos un **logos** que constituye la condición posibilitadora de la reflexión filosófica que conduce la indagación misma de la *alétheia*. Sin la consideración de un **logos** semejante ¿cómo podría Heidegger reconocer y expresar con exigencias de validez sus afirmaciones?<sup>86</sup> Trátase del **logos** que permite utilizar la competencia racional para expresar conceptualmente y, por tanto, con una pretensión universal de validez la "facticidad", la "historicidad del *Da-sein*", la "pre-estructura del ser-en-el-mundo", etc.

A la desconsideración de este suelo nutricio de la racionalidad la ha llamado Apel el "**olvido del logos**", fenómeno que es origen de aquél otro que lleva por título "**crítica total a la racionalidad**"<sup>87</sup>. Dicha crítica se revela como autocontradictoria. En efecto, el logos -según la acepción apeliiana aquí descrita- se muestra como marco racional al que se recurre inevitablemente en toda posición filosófica. Este carácter es definido a lo largo de toda la producción apeliiana, de modo repetido y a propósito de diversos contextos, como **irrebasabilidad** (*Nichthintergebarkeit*). La irrebasabilidad del logos significa, de un modo trivial, que el discurso filosófico no puede ir más allá (negar con sentido, relativizar, etc.) de sus propios presupuestos, pues éstos se ponen en obra también

---

<sup>83</sup> V. APEL, E.E., 25 y APEL, 1987c, 8 y ss..

<sup>84</sup> Cfr. APEL, 1987c, 12 y ss.

<sup>85</sup> Cfr. APEL, 1973b, T.F., II, 374 y s.

<sup>86</sup> Cfr. APEL, 1987c, 4.

<sup>87</sup> El escrito más sintético al respecto: APEL, 1987c.

en el intento de trascenderlos. Esto significa, que una crítica total a la racionalidad de la filosofía por medio de la filosofía es inevitablemente autocontradictoria. Como sea que la **pretensión de validez universal** es un rasgo intrascendible del *logos*, según Apel, Heidegger se convierte, a sus ojos, en paradigma de la crítica total a la racionalidad, puesto que denuncia esta pretensión como ambición decadente del humanismo y de la filosofía modernas. Pero, puesto que se basa en el descubrimiento de una necesidad inherente a la racionalidad misma, este análisis trasciende el universo argumentativo que lo ha originado (respuesta a Heidegger), se autonomiza y se extiende a todos "(...) aquellos cuestionamientos o relativizaciones aparentemente radicales de la racionalidad occidental, que de antemano se consideran dispensados del autocumplimiento de sus pretensiones de validez y, en lugar de ello, creen poder encontrar la pauta suficiente de su crítica en lo **otro** de la racionalidad occidental -en formas de vida alternativas, sobre todo arcaicas- o hasta en lo **irracional** mismo"<sup>88</sup>.

La denuncia del **olvido del logos**, en este sentido extensivo, implica el análisis de las presuposiciones del discurso de la filosofía misma, cuya desconsideración o crítica implican la inconsistencia interna del pensamiento. Todo ello, en definitiva, forma parte del **sentido** del proyecto filosófico apeliano en su totalidad, al que nos proponíamos arribar en este capítulo. Tras lo dicho, me será permitido concluir que tal proyecto filosófico se origina en la necesidad de una **autofundamentación racional de la filosofía**. La reflexión apeliana está comprometida ahora a descifrar y desplegar de un modo más concreto los rasgos universales del *logos* (segunda parte de este trabajo), y en ese proceso deberá mostrar, tal y como Heidegger pretendió con respecto al término **ser**, que el **logos** de la filosofía, entendido de la forma descrita, no termina siendo, por constituir el marco de sentido más universal posible, un concepto vacío<sup>89</sup> (tercera parte).

---

<sup>88</sup> APEL, E.E., 25.

<sup>89</sup> Con respecto al "ser" Heidegger se enfrentó a la sentencia nietzschiana que condenaba su significado a puro "vapor y error". Cfr. HEIDEGGER, M., 1953; trad. cast., 74-75.

### CAP. III. SISTEMÁTICA Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO APELIANO

Desde un cierto punto de vista, la filosofía de Apel es una respuesta a los los problemas planteados hasta ahora. Esa respuesta, sin embargo, ha sido diversificada por el autor en una pluralidad tal de proyectos filosóficos, que una sistematización se hace ineludible. Tomando como punto de partida los retos planteados en esta parte, propongo ahora, pues, una reconstrucción de la arquitectónica básica del pensamiento de Apel. Su ordenamiento no corresponde a la cronología de la producción filosófica del autor, sino a su decurso sistemático. Anima el bosquejo la convicción de que en el proyecto concreto de una fundamentación última filosófica están implicados, bien como condiciones previas, bien como consecuencias posteriores (en un orden lógico), el resto de los proyectos, y de que en él se cifra la mayor apuesta del pensamiento apeliano. Refiero, asimismo, en notas a pié de página, una distribución paralela de la bibliografía de Apel. Dada la interrelación temática que caracteriza a cada producción filosófica apeliana, dicha distribución no puede considerarse exhaustiva, sino orientativa: indica los textos en los que el tema en cuestión es abordado de modo prioritario.

Finalmente, intentaré esbozar la situación específica de la filosofía apeliana en el marco del pensamiento contemporáneo.

#### 1. Sistematización de los proyectos filosóficos apelianos.

En el sentido expuesto, podemos destacar los siguientes proyectos filosóficos en la obra de Apel:

##### a) Teoría de los tipos de racionalidad.

Considerada su filosofía desde la perspectiva genética que hemos adoptado con anterioridad, es decir, como el intento de una necesaria explicitación del concepto de racionalidad en vista de la crítica actual, nos aparece como una **teoría de los tipos de racionalidad**. El punto de partida de tal teoría consiste, en consonancia con el posicionamiento ya referido de Apel respecto a Heidegger, en considerar a la razón instancia integral y total. Partiendo de esta base, la filosofía puede denunciar la absolutización de formas parciales de racionalidad y entender la crítica actual como un justificado desenmascaramiento de tales absolutizaciones<sup>90</sup>.

Una clasificación prototípica de las formas de racionalidad es la siguiente: **racionalidad teleológica** (que integra una **racionalidad instrumental** y una **racionalidad estratégica**); **racionalidad lógico-matemática**; **racionalidad comunicativa**; **racionalidad discursiva**<sup>91</sup>.

La crítica heideggeriana al **logos técnico** de la metafísica y la filosofía modernas es caracterizada como una **crítica parcial** a la racionalidad, y reinterpretada como el descubrimiento de la

---

<sup>90</sup> Cfr. APEL, 1984f, traducc. cast. in E.E., pp. 12-14.

<sup>91</sup> Cfr. APEL, 1986e, traducc. cast., pp. 255 y ss. y E.E., pp. 30-66; abordan el tema de una teoría de los tipos de racionalidad, de modo general, en especial los siguientes trabajos: 1979b, 1955b, 1982c, 1984f, 1985a, 1987c.

absolutización de la **racionalidad instrumental** en la modernidad<sup>92</sup>. Sin embargo, esta racionalidad (cuyo sesgo central consiste en la posibilización de la intervención y manipulación del hombre con respecto a la naturaleza y el interés por la objetivización del mundo) no es denostada por Apel en virtud de una supuesta "perversión" que intrínsecamente le conferiría su sentido, sino que es asociada a un ámbito específico del saber, la ciencia natural, en cuyos límites goza, no sólo de legitimidad, sino de prerrogativas antropológicas: dentro de lo que Apel y Habermas han llamado **teoría de los intereses del conocimiento**, un **interés técnico** es presupuesto como dimensión "trascendental" de la ciencia natural.

La **racionalidad estratégica** es una proyección, en el sentido ya expuesto en páginas anteriores, del tipo de racionalidad instrumental en el ámbito de la interacción humana. Los esfuerzos de Apel para cumplir su aludida intención de fundamentar una ética universal, responsable y solidaria, discurren, en su mayor parte, a través de una teoría filosófica que considera posible no sólo diferenciar la racionalidad estratégica de la **racionalidad comunicativa**, sino además, probar la prioridad de ésta última respecto a la primera. La racionalidad comunicativa está dirigida al acuerdo intersubjetivo; el análisis de su sentido interno pone de manifiesto que el ámbito de la comunicación interpersonal es origen de mandatos (normativos) incondicionados y universales. Frente a la sospecha de que la razón es sólo una facultad al servicio del cálculo, la posibilidad de una fundamentación de la ética depende de que pueda ser mostrado el carácter parasitario de la racionalidad estratégica respecto a la racionalidad comunicativa: sólo así, en el marco filosófico apeliano, puede probarse la existencia de una razón **autónoma** y **legisladora**, capaz de ofrecer, en sentido kantiano, no sólo **imperativos hipotéticos**, sino auténticos **imperativos categóricos**, requerimiento que demanda, como vimos, la situación actual de la ética<sup>93</sup>.

La racionalidad comunicativa no es exclusivamente una razón práctica. La dimensión comunicativa caracteriza a la razón humana en su totalidad. En este sentido, su descubrimiento responde a los ideales de la ilustración filosófica: La "razón técnico-científica queda sobrepasada por esta racionalidad más básica, presupuesta por ella, siendo revitalizada, así, la esperanza de ver confirmados los ideales de la Ilustración. Retrospectivamente, ésta se descubre como un proceso que posee su propio movimiento interno de autocorrección. Asumidas las críticas, la Ilustración no ha de retroceder en sus expectativas, sino proseguir a través de una "**ilustración de la ilustración**", es decir, de una radicalización de sí misma<sup>94</sup>.

La racionalidad comunicativa, presupuesta en la interacción humana (incoada, por lo tanto, en el mundo de la vida) adopta la forma, en un nivel reflexivo superior, de la **racionalidad discursiva**: cuando el acuerdo establecido en la interacción es puesto en entredicho los sujetos ingresan en el discurso argumentativo, en el cual aportan razones para justificar sus **pretensiones de validez**. La

---

<sup>92</sup> Cfr. APEL, 1987c, pp. 12-15.

<sup>93</sup> Trabajos principales respecto a este tema : APEL, 1975d, 1980e, 1983f, 1986b, 1986h, 1990b.

<sup>94</sup> Cfr. HABERMAS, J., 1986, traducc. cast., pp. 109-112.

filosofía tiene por misión reconstruir los fundamentos de la racionalidad y probarlos reflexivamente, partiendo de un análisis trascendental del *Faktum* irrefragable de la argumentación<sup>95</sup>. Siendo eminentemente trascendental y pragmática, la racionalidad filosófica se distingue de la racionalidad lógico-formal. Volveremos sobre este tema en la tercera parte de este trabajo.

Antes de pasar al siguiente proyecto filosófico apeliano conviene hacer una breve alusión al uso que nuestro autor hace de los términos "**razón**" (*Vernunft*) y "**racionalidad**" (*Rationalität* o *Vernünftigkeit*). Ya fue necesario anteriormente hacer mención de ello. Aludimos a la tendencia actual -en Apel y la discusión más reciente en Alemania- a sustituir el término "razón" por el de "racionalidad", debido a que éste último soslaya el riesgo de asociar a la denominación del hombre como **animal racional** un sentido **sustancial**. Confirmamos ahora este giro con dos aportaciones que se encuentran en sintonía con las intenciones de K.-O. Apel:

Por un lado, el giro pragmático implica que lo característico de la razón se muestra primordialmente en su **ejercicio**. La razón difiere de un complejo estructural de cuya funcionalidad básica pudiera extraerse, de modo determinista o mecánico, el comportamiento **racional**. El término "racionalidad" incorpora de modo más fiel esta dimensión pragmática, que hace honor a la libertad y responsabilidad del sujeto<sup>96</sup>

Por otro, se trata de una **racionalidad procedimental**, ya esbozada en el concepto kantiano de una razón formal y diferenciada: una razón que no posee un contenido "material" específico y que continúa estando referida al todo porque constituye la base de nuestras concepciones justificadas. Su unidad y su mismidad se expresan en el hecho de que sustenta las condiciones de posibilidad para el cumplimiento de pretensiones de validez, pretensiones que son ineludibles para el pensamiento<sup>97</sup>. Dichas condiciones son las del **ejercicio** de la razón. Así, pues, este sentido procedimental remite de nuevo al aspecto pragmático, que recoge más claramente el término "racionalidad".

### **b) Transformación de la filosofía trascendental clásica.**<sup>98</sup>

La filosofía trascendental, entendida en sentido kantiano, constituye el punto de referencia metodológico del pensamiento de Apel. El método de la crítica kantiana se propone devolver el crédito a la razón frente al dogmatismo y el empirismo. Esta es entendida como facultad de los principios del conocimiento **a priori**<sup>99</sup>, y la filosofía trascendental como la ciencia de la razón pura<sup>100</sup>.

El método trascendental apeliano pretende indagar los presupuestos apriorísticos de la razón,

---

<sup>95</sup> V. APEL, 1986e, traducc. cast., pp. 255-258 y APEL, E.E., pp. 78 ss. Como veremos, los presupuestos del discurso argumentativo -y esta es una tesis esencial del autor- son también los de la comunicación humana en el mundo de la vida.

<sup>96</sup> V. SCHNÄDELBACH, H., 1982.

<sup>97</sup> Cfr. HABERMAS, J., 1983a, traducc. cast., pp. 250 y 264 ys. V. ANACKER, V., 1978.

<sup>98</sup> Principales trabajos apelianos sobre el tema: 1972b, 1978b, 1979c, 1986f, 1987e, 1987f, 1989b.

<sup>99</sup> KANT, I., Kr. r. V., A11, B24.

<sup>100</sup> Ibid. B27 - 29.

siendo la reflexión trascendental la que en dicha indagación mostrará la necesidad de una reconstrucción de ésta a través de los diferentes tipos de racionalidad ya mencionados. Ahora bien, firmemente arraigado en el así llamado "giro lingüístico" de la filosofía, Apel especifica el concepto de razón mediante el concepto de lenguaje<sup>101</sup>. El lenguaje, considerado en la tradición como un **medio** de la comunicación, aparece a los ojos de Apel como una condición de posibilidad del sentido y de la validez del pensamiento, es decir, como una dimensión trascendental.

Tras este punto de partida, la "crítica" no interroga "¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?", sino: "¿cómo se puede reflexionar, con ayuda de un lenguaje intersubjetivamente válido acerca del lenguaje como condición de posibilidad del conocimiento?"<sup>102</sup>.

Esta modificación fundamental del punto de partida implica una transformación de la filosofía trascendental clásica que sustituye el análisis del "yo" por el del "nosotros", y que ha de integrar la dimensión de la contingencia y la facticidad en el concepto de razón, pues el lenguaje, como instancia no sólo de la pretensión de validez universal, sino también de la "apertura histórica del sentido", se ve afectado por ellas. Ha de dar cuenta del trasunto histórico de la razón, sin incurrir en la destrucción de la invarianza y la totalidad de ésta. Por este motivo, en la mayoría de los trabajos apelianos al respecto el trascendentalismo kantiano y la hermenéutica heideggeriana actúan como polos de una transformación mutua y conjunta.

### c) **Semiótica trascendental (pragmática trascendental y hermenéutica trascendental).**

La filosofía, como transformación del trascendentalismo clásico a través del "giro lingüístico", puede ser considerada, en su caracterización más general, como una **semiótica trascendental**. Frente a la crítica de la razón kantiana, que "(...) considera al **ente** como tema de la filosofía sólo en la medida en que es un posible **objeto** cognitivo del **sujeto trascendental o de la conciencia (...)**", el nuevo paradigma toma al "(...) **ente** como posible objeto (*Denotatum* y *Designatum*) de la interpretación del mundo sógnicamente mediada (...)", partiendo así "(...) de la completa relación triádica del signo como tema primario de la filosofía."<sup>103</sup>

El conocimiento, y el pensamiento en el más amplio sentido, son funciones del lenguaje, por lo que la **semiosis** (el complejo proceso por el cual el signo lingüístico media la relación sujeto-objeto) contituye ahora la nueva dimensión trascendental<sup>104</sup>.

Atención especial merece la **dimensión pragmática** del lenguaje. En primer lugar, porque, de acuerdo con Apel, permite explicar la **autorreflexividad** del pensamiento. Esta dimensión revela, en su estructura, cómo es posible conocer la función trascendental del lenguaje con ayuda de éste mismo,

---

<sup>101</sup> V. APEL, T.F., II, p. 318.

<sup>102</sup> APEL, 1968d, p. 420.

<sup>103</sup> APEL, 1978c, p. 113.

<sup>104</sup> Trabajos fundamentales respecto al programa de una semiótica trascendental: APEL, 1975a, 1977a, 1967b, 1962b, 1975e, 1983a, 1986g, 1986j. Acerca del carácter trascendental del lenguaje en general, y consideraciones históricas al respecto: 1963a, 1976a, 1955b, 1959a, 1959b, 1960, 1968d, 1970b, 1972c, 1974b, 1988b.

es decir, el carácter autorreferencial de la reflexión filosófica; en segundo lugar, porque ha sido obviada por la filosofía e, incluso, considerada como tema de una posible objetivación lógico-formal, causa de una **falacia abstractiva**, perceptible ya en el comienzo de la filosofía y piedra de toque aún del escenario actual del pensamiento.

El análisis apeliano desvelará la irreductibilidad de la dimensión pragmática del lenguaje y su carácter trascendental. El discurso filosófico acerca de estos problemas cumple la función de una **pragmática trascendental**<sup>105</sup>.

La pragmática trascendental cumple los objetivos propuestos especialmente mediante una discusión abierta con el "giro pragmático" que, en el marco de la filosofía del lenguaje, se ha desarrollado en los últimos años. Desde esta perspectiva, la pragmática trascendental se revela, finalmente, como una reconstrucción de las reglas trascendentales de los "actos de habla", que son las unidades mínimas del diálogo y de la constitución de los significados lingüísticos. Sucintamente: todo acto de habla enunciativo contiene una pretensión de validez. Las condiciones de posibilidad del cumplimiento de pretensiones de validez (necesariamente, como se verá, a través del discurso argumentativo) constituyen las presuposiciones fundamentales de la comunicación y del pensamiento.<sup>106</sup>

Considerada desde otra perspectiva, la filosofía apeliana incorpora una **hermenéutica trascendental**. En efecto, el lenguaje, observado en relación con la historicidad humana, constituye también el ámbito a través del cual se ofrece al presente de los hombres una interpretación ya efectuada del mundo, del "ser de los entes"; la "facticidad" y la "apertura del sentido" heideggerianas son categorías a las cuales Apel pretende hacer justicia, por medio del reconocimiento de la dimensión hermenéutica del lenguaje<sup>107</sup>. Sin embargo, una hermenéutica filosófica en sentido apeliano pretende salvar la disolución del sujeto en la "historia del ser" y recuperar la dimensión del progreso hacia un ideal de racionalidad, lo que conduce a una necesaria **corrección** de los principios heideggerianos y los de la hermenéutica de H.-G. Gadamer. Los presupuestos de la razón, cuyo descubrimiento es el objetivo de la pragmática trascendental, se revelan como condiciones de posibilidad del **comprender** y como base de una hermenéutica que considera posible una comprensión **crítica** de la historia.<sup>108</sup>

Pragmática trascendental y hermenéutica trascendental explicitan el nuevo paradigma de la filosofía que denomina Apel "semiótica trascendental".

#### **d) El proyecto de una "dialéctica".**

La estructura del pensamiento apeliano implica el intento de hacer compatibles dos herencias

---

<sup>105</sup> Cfr. APEL, 1978c, pp. 110-112. Trabajos principales respecto a este tema: 1971, 1973c, 1973d, 1974c.

<sup>106</sup> Artículos especialmente importantes a este respecto: 1979a, 1976c, 1980c, 1986c, 1987i, 1990a.

<sup>107</sup> Principalmente en escritos tempranos : APEL, 1955b, 1959a, 1959b, 1960. Posteriormente, APEL, 1974b

<sup>108</sup> Cfr. APEL, 1978c, pp. 132 y s. Principales artículos de crítica a Heidegger: 1982b, 1989c; en el ámbito más extenso del problema de la hermenéutica: 1955a; 1955b; 1967a; 1968b; 1968c; 1974d; 1977c; 1981a.

filosóficas opuestas: la hermenéutica y la ilustración:

Por un lado, tesis de procedencia hermenéutica son utilizadas como vehículo de la crítica, ya aludida, al cientificismo (paradigma de la **ciencia unificada**). A la luz de la "semiótica trascendental", esa crítica puede ser especificada del modo siguiente: el logos científico-técnico imperante en la reciente historia de Occidente es una expresión de la "**falacia abstractiva**" consistente en la desconsideración filosófica de la dimensión pragmático-hermenéutica del lenguaje. La relación epistemológica sujeto-objeto, absolutizada en el objetivismo de carácter cientificista, presupone una "constitución" previa del objeto, una constitución fenomenológica accesible sólo a las ciencias del espíritu. La hermenéutica heideggeriana aporta, pues, los recursos conceptuales necesarios para una superación del objetivismo<sup>109</sup>.

Sin embargo, por otro lado, este aporte es modificado por Apel en el marco de la semiótica y adaptado a los cánones de su filosofía del lenguaje. La esfera de la "constitución de los objetos", es decir, el marco previo de la "apertura del sentido" histórica, no es "reducido" a la historia ontológica del ser, sino reinterpretado como dimensión pragmática del lenguaje, puesta en obra en el **acuerdo intersubjetivo**. Este recoge ahora, a una nueva luz, el significado de la facticidad del *Da-sein*: toda ciencia, toda posición teórica, parten ya de una interpretación comunicativo-lingüística del significado de los términos y, así, de una "comprensión" efectuada del horizonte significativo en el que ingresan los objetos del conocimiento. Pero la "apertura" previa del sentido en la historia es introducida como elemento de una dinámica más amplia de progreso cognoscitivo. En efecto, el acuerdo intersubjetivo ha de figurar, como probará el análisis pragmático-trascendental, también como *télos* de la interpretación lingüística y como criterio ideal de la crítica. Por esta última razón, la hermenéutica filosófica que proyecta Apel introduce el factor de la normatividad en la hermenéutica de base heideggeriana y gadameriana<sup>110</sup> y la necesidad de complementarla, destacando, junto al hecho de nuestra pertenencia a la historia, la posibilidad de un distanciamiento crítico a cuya base es ineludible presuponer la diferencia sujeto-objeto de la ciencia.

Dos grandes temáticas del pensamiento de Apel despliegan tal unidad:

1) La "transformación de la filosofía trascendental clásica" incorpora, como elemento apriorístico del conocimiento, el **compromiso práctico y material con el mundo**: la filosofía ha de indagar, no sólo condiciones de posibilidad de la **justificación** del conocimiento válido (empresa que inició Kant y que posee un sentido ilustrado), sino también condiciones de la **constitución** del sentido (análisis hermenéutico). Uno de los aspectos que adopta esta doble investigación es la que intenta recoger una teoría de los **intereses del conocimiento**. Tres "intereses" (interés técnico por la objetivación, interés hermenéutico por el acuerdo, interés crítico por la liberación), a la base de tres disciplinas fundamentales (respectivamente, ciencia natural, hermenéutica, crítica de las ideologías) reconstruyen filosóficamente el compromiso práctico-material del conocimiento. Como

---

<sup>109</sup> V. APEL, 1967a y T.F., I, Introducción, pp. 21 yss.

<sup>110</sup> V. APEL, T.F. I, Introducción, pp. 21-48.



profundización del kantismo, esta teoría forma parte de un proyecto más amplio que pretende ofrecer una perspectiva **gnoseoantropológica** de la "transformación"<sup>111</sup>. Como teoría de la relación interna entre los ámbitos del saber, proporciona los principios de una **mediación dialéctica de la ciencia y la hermenéutica a través de la crítica de las ideologías**<sup>112</sup>. En este último proyecto se aúnan las críticas al cientificismo y a la hermenéutica.

2) Una mediación dialéctica entre los métodos de la "comprensión" y la "explicación" para las ciencias humanas. Este programa apeliano desarrolla el anterior a propósito de la polémica contemporánea entre las corrientes hermenéutica y positivista en el ámbito de la filosofía del lenguaje<sup>113</sup>.

Los proyectos aquí aludidos tratan de compatibilizar tendencias opuestas, al menos aparentemente, de la filosofía. Como marco último, son mediados hermenéutica e ilustración, es decir, los motivos "facticidad" (pertenencia a la historia, finitud, ausencia de verdades absolutas) e "ideal de universalidad" (pretensión de validez universal de la filosofía). En la confrontación de estas dos herencias, en el ensayo de su armonización, se cifra gran parte de la apuesta apeliana. Idealismo y materialismo, trascendentalidad e historia, crítica y recepción de las tradiciones, etc., son polaridades que Apel pretende hacer depender de un mismo quicio.

Tal vez, el proyecto de una **dialéctica más acá del materialismo y del idealismo**, invocado ya tempranamente<sup>114</sup>, constituye el marco más general de esta empresa múltiple. A través de él la **reflexión**, como aspiración noológica de carácter abstracto, y la **praxis material** (compromiso corporal, historicidad, perspectivismo de las imágenes del mundo, etc) intentan ser vistos en su mutua interdependencia.

#### e) **Fundamentación filosófica última.**<sup>115</sup>

La relevancia del proyecto de fundamentación última filosófica en el contexto general del pensamiento apeliano se muestra, según creo, en el hecho de que no constituye un programa entre otros, sino la intención de fondo y el horizonte de todos ellos. Las siguientes reflexiones pretenden dar cuenta de esto y arrojar luz, al mismo tiempo, sobre el sentido de la "**ultimidad**" de tal fundamentación.

En su sentido más general, "**fundamentación**" (*Begründung*) designa el proceso de "ofrecer razones" (*Angeben von Gründen*) como respuesta a preguntas interrogativas<sup>116</sup>. En efecto, si, como se

---

<sup>111</sup> V. APEL, 1962a, 1963c, 1968b, 1989c.

<sup>112</sup> V. APEL, 1968a, 1970a, 1970c.

<sup>113</sup> V. APEL, 1978a, 1984a, 1980b, 1982a, 1985b.

<sup>114</sup> V. APEL, 1962c.

<sup>115</sup> Este tema aparece involucrado en la casi totalidad de la producción filosófica apeliana. Trabajos específicos son los siguientes :

a) **Fundamentación de la ética** : 1973b, 1974a, 1979a, 1976c, 1978d, 1980e, 1983c, 1986b, 1983d, 1986b, 1986e, 1988d, 1990c. **Recopilaciones** : 1986a, 1988a. **Discusión** (Obras editadas por Apel) : 1980a, 1984b, 1984c.

b) **Fundamentación en general** (Razón práctica y teórica) : 1976b, 1978c, 1989a, 1988e.

<sup>116</sup> V. APEL, 1989a.

anunció anteriormente, el aspecto esencial de la irrefragabilidad del logos consiste en la irrenunciable pretensión de validez que conforma todo pensamiento y toda posición teórica, pertenece a aquél, también de forma esencial, el compromiso de mostrar la "racionalidad" de dicha pretensión cuando ésta es cuestionada, es decir, de ofrecer razones (*Gründen*) que apoyen la validez de su contenido afirmativo.

Los fundamentos que primariamente hay que calificar de "racionales", de acuerdo con la concepción pragmática apeliana de la racionalidad, no son "causas objetivas" de los entes, que hubiese que considerar, en el marco de un realismo ingenuo, también como entitativos. Frente a la equiparación realizada por Spinoza y Leibniz entre "razón" (*Grund*) o *ratio*, y "causa" (*Ursache*), los caracteriza Apel como "**fundamentos del tener por verdadero**" (*Gründen des Fürwahrhaltens*), distinguiéndolos así de los "**fundamentos de lo real**" (*Realgründen*)<sup>117</sup>. A diferencia de éstos últimos, aquellos pertenecen al discurso humano y están constituidos por argumentos de cualquier tipo, capaces de justificar ante los demás las pretensiones de validez de una afirmación (sea moral o epistemológica).

Los conceptos de "racionalidad" (*Rationalität*) y "fundamentación" (*Begründung*) están, así, intrínsecamente relacionados. En su sentido más genérico, **fundamentar** significa **justificar** con argumentos **pretensiones de validez**. Pero, puesto que éstas están incoadas en todo discurso teórico (no sólo el filosófico), el logos del "dar razón", así entendido, atraviesa medularmente la racionalidad del hombre en su sentido más amplio. No extraña, tras lo dicho, que Apel utilice con frecuencia los términos "fundamentación" y "**justificación**" (*Rechtfertigung*) indistintamente. En estos casos no se refiere específicamente al discurso filosófico, sino al discurso humano en cualquiera de sus formas. Con el último de estos conceptos, merced a su significado extensivo, se ha referido W. Kuhlmann al núcleo de la problemática filosófica de Apel, y con el de "**pensamiento de justificación**" (*Rechtfertigungsdenken*) a la tradición (Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant) que, de un modo o de otro, ha visto en la fundamentación de la validez de los conocimientos el distintivo de la racionalidad.<sup>118</sup>

Ahora bien, mientras en todo discurso no filosófico la justificación es siempre falible, si se trata del discurso filosófico Apel está convencido de la existencia de argumentos cuya pretensión de verdad puede ser justificada de modo definitivo, hablando así, respecto a ellos, de una **fundamentación última** (*Letztbegründung*)<sup>119</sup>.

Interrogándonos acerca de la necesidad de la "Letztbegründung", constataremos el carácter nuclear de este concepto respecto al conjunto de los proyectos apelianos:

La "teoría de los tipos de racionalidad" está necesitada de una autofundamentación última de

---

<sup>117</sup> V. Apel, *Ibid.*. Esta distinción es similar, a su juicio, a la que Aristóteles realiza entre "fundamentos del conocimiento" y "fundamentos del devenir". De un modo más actual hablaríamos, en el último caso, de "causas" como fundamentos objetivos de los entes y, en el primero, de "razones," como todo aquello que es apropiado para legitimar la verdad de un juicio. Cfr. RÖD, W., 1977, 217 - 227.

<sup>118</sup> Cfr. KUHLMANN, W., "Vorbemerkung", in VARIOS, 1987; y KUHLMANN, W., 1985, pp. 256 yss..

<sup>119</sup> Para una historia de los "argumentos de fundamentación última", dentro de la filosofía, V. KUHLMANN, W., 1985, cap. 6.

la filosofía. En efecto, la reconstrucción de los tipos de racionalidad es normativa. "A esta tipología subyace la idea de una 'superación' reflexiva progresiva de las posibles determinaciones abstractivas de la racionalidad de la acción, (...)"<sup>120</sup>; se hace **necesario** el establecimiento de una base normativa última capaz de convertir a la tipología de la racionalidad en una grada jerárquicamente organizada. Esta base normativa, por constituir el suelo nutricio de toda forma de racionalidad, es la que hace posible, al mismo tiempo, la propia reconstrucción filosófica del *logos*. Por consiguiente, la filosofía ha de ser capaz de dar cuenta de sí misma, de sus propios presupuestos. Esta exigencia acaba siendo la de una fundamentación **última**, lo que recoge el postulado de **autoalcance** (*Selbsteinholung*) de la reflexión filosófica: "Esto significa, entre otras cosas, que tiene que realizar sus autocorrecciones, desde luego posibles y previsibles, por lo menos no sólo sobre la base de **criterios de evidencia empírica** sino siempre también sobre la base de un **presupuesto reflexivo de certeza** que no tiene sentido cuestionar"<sup>121</sup>: la filosofía no puede poner en duda sus propios presupuestos, las condiciones de su propio ejercicio reflexivo.

**Ultimidad, autorreflexión y certeza** son tres conceptos, por consiguiente, estrechamente unidos en el universo apeliano. En relación con la "transformación de la filosofía trascendental clásica" conviene destacar que, en la convicción apeliana, la tarea más propia, y el rasgo distintivo de la **filosofía trascendental**, consiste en su aspiración a una *Letztbegründung*. En efecto, el análisis trascendental de las condiciones de posibilidad de un determinado *Faktum* es ahora interpretado como análisis de presupuestos **irrebasables** (*Nichthintergehbaren*) porque, una vez reconstruidos, no pueden ser negados con sentido. En esta intelección radica, a juicio de Apel, "(...) la nueva y genial agudeza del **principio reflexivo-trascendental de fundamentación**, que permitió a Kant evitar el regreso dogmático, es decir, infinito, de una fundamentación última especulativo-metafísica"<sup>122</sup>.

Será la **pragmática trascendental** la que indagará las condiciones de posibilidad del pensamiento, probándolas, a su vez, como condiciones **irrebasables**, es decir, como fundamentos últimos, a través de una racionalidad específicamente filosófica, distinta de la racionalidad lógico-formal. De acuerdo con ello, la **semiótica trascendental**, como transformación de la filosofía trascendental, se convierte en el nuevo paradigma de **filosofía primera**. El proyecto de fundamentación es el *télos* de los tres grandes paradigmas de la filosofía en toda su historia, a juicio de Apel: la ontología o metafísica (en sentido aristotélico), la filosofía de la conciencia (en el sentido de la filosofía moderna de Descartes a Husserl) y la semiótica trascendental (levantada sobre el

---

<sup>120</sup> APEL, 1986e, trad. cast., p. 256.

<sup>121</sup> APEL, E.E., pp. 15-16.

<sup>122</sup> APEL, 1979c, p. 28, nota 32. En consonancia con esto, Kuhlmann -el fiel aliado de la filosofía apeliana- llama la atención sobre el carácter del análisis kantiano de la posibilidad de los "juicios sintéticos a priori". Estos no son verificados **directamente**, sino probados de modo **indirecto** como válidos, es decir, en función de su posición en el conjunto de nuestro aparato cognitivo. No pueden ser falsos "(...) porque carece de sentido para la ciencia de la experiencia negar las condiciones de la experiencia. (...). Aquello que nosotros, como sujetos de conocimiento, como científicos que nos encontramos en el 'seguro camino de la ciencia', hemos reconocido siempre ya de modo irremediable, no nos está permitido rebasarlo y es, de un modo genuino, necesario". (KUHLMANN, W., 1985, p. 304. Cfr., en general, pp. 297-313).

contemporáneo "giro lingüístico"). Los tres constituyen modelos de **Filosofía Primera**<sup>123</sup>.

Todos los intentos de filosofía primera tienen la pretensión de ciencia universal y fundamental, por lo que está en juego el concepto y el sentido de la *ontología* y de la *teoría del conocimiento*<sup>124</sup>.

Resta decir que si el pensamiento heideggeriano y gadameriano ha de ser, a juicio de Apel, reconducido a una hermenéutica filosófica, es porque el proyecto de fundamentación última nos obliga a reconocer, junto a la historicidad, presupuestos del logos que permanecen invariables, sustrayéndose, así, a la temporalidad.

En cuanto a la **mediación dialéctica** ya mencionada, qué duda cabe de que, tras lo dicho, aparece como un reto difícil en el que las aspiraciones de una fundamentación última deberán medirse con los límites de la finitud y existencia humanas.

En lo sucesivo, y siempre que no especifique su significado más específico, utilizaré el título de "pragmática trascendental" cuando haga referencia a la filosofía apeliana en su sentido más genérico.

## 2. Situación del programa en la filosofía actual.

Quisiera, finalmente, sintetizar de un modo esquemático la posición de nuestro autor en el escenario de la filosofía actual, esa polémica que su proyecto filosófico ha suscitado más allá incluso de las fronteras de su país natal.

Podemos distinguir en la filosofía actual un espectro de reacciones adversas al proyecto reelustrado, en general, y al "**fundamentalismo**" apeliano, en particular:<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Cfr. APEL, 1978c; en este último paradigma se "superan" hegelianamente, de acuerdo con Apel, los dos anteriores. Una interpretación de la historia en este sentido la ofrece Kuhlmann. V. KUHLMANN, W., 1985, cap. 6.

<sup>124</sup> Si relacionamos el significado de *Grund* (fundamento) con los de "principio" (el "**arjé**" griego) y "razón", podríamos asociar el título de "**filosofía fundamental**" al de la larga tradición de la "**philosophia perennis**", cuya aspiración esencial pudo haberla expresado Leibniz a través de su **principium rationis sufficientis**: el logro de un punto arquimédico (cfr. LOPEZ, J.L., 1984-85, pp. 97-98). Ciertamente puede vincularse la empresa apeliana a la búsqueda de un **principium rationis sufficientis** (cfr. APEL, 1967b, p. 69 y CORTINA, A., 1986, p.57), pero en todo caso habría que matizar muy bien en qué sentido. En particular: ¿qué carácter tiene este principio, ontológico o epistemológico?. Surge aquí el problema de la relación entre ontología y epistemología. Hay motivos para tomar al principio leibniziano en un sentido unitario, como principio ontológico-gnoseológico, considerándolo así renovación de la **analogía entis** (cfr. LOPEZ, J.L., 1984-85, pp. 97-99). En este contexto habría que demarcar convenientemente el concepto apeliano de fundamento. Junto a la demarcación de éste con respecto a los "fundamentos de lo real" (causas) que, como ya vimos, caracteriza a la posición de nuestro autor, es preciso añadir la siguiente: los fundamentos indagados a través de la pragmática trascendental pueden considerarse **fundamentos de la posibilidad de la experiencia**, en sentido kantiano, (*Gründen der Möglichkeit der Gegenstände*) y se distinguen de los "**fundamentos del ser**" (*Seinsgründe*), a cuya pesquisa -según Apel- se dirigió la pregunta **metafísica** leibniziana "¿por qué en general existe algo y no más bien nada?" (v. APEL, 1989a). ¿Quiere decir esto que la filosofía apeliana separa los ámbitos lógico (o gnoseológico) y ontológico del problema del fundamento?; las escasas manifestaciones apelianas respecto a este tema podrían resumirse en dos:

a/ La pregunta por el fundamento (en sentido pragmático trascendental), que conduce finalmente a la cuestión "¿por qué ser racional?", ha de concebirse como pregunta de índole "lógica", frente a la de índole "metafísica" o "religiosa", que interroga por el sentido de la existencia (ver APEL, 1986i, in D.V., pp. 345-357).

b/ La ontología, bien en sentido aristotélico, bien en sentido heideggeriano, ha de estar mediada por la filosofía del lenguaje (y por tanto, por la teoría del conocimiento). V. APEL, T.F., I, p.27 y p. 177 y 1978c.

<sup>125</sup> Junto a las corrientes aquí mencionadas sería necesario, dar cuenta, al menos, de una posición algo más marginal. Se trata de autores que podrían considerarse representantes de una "**fundamentación ontológica**", tales como I. Reenpää, B. Brüsilaue, H. F. Fulda o H. Lauener. Reivindican un concepto de "fundamentación" en sentido ontológico y referido a "entidades de cosmovisión" ("*Anschauungsentitäten*"). V. REENPÄÄ, Y., 1974; reaccionan frente al giro popperiano -en la cuestión de la fundamentación- del psicologismo al logicismo y pretenden hacer una revisión de este viraje. LAUENER, H., 1970; BRÜSILAUER, B., 1969; FULDA, H. F., 1970.

**1) Hermenéutica.** Se incluye aquí -además de versiones más específicas en el ámbito de la ética, como la de A. Wellmer, o en el de la teología, como las de Pannenberg o K. Bauer- la aplicación de la filosofía heideggeriana al ámbito de los estudios históricos de las ciencias humanas, de la mano de H.-G. Gadamer.

Empujado por las críticas apelianas, este autor ha respondido en diversas ocasiones enfatizando la impotencia de la re-ilustración (proyectada por Habermas y Apel) para trascender la, a su juicio insalvable, historicidad del pensamiento. Gadamer cifra en la exigencias de fundamentación el desvarío de la ilustración:<sup>126</sup>.

**2) Neopragmatismo.** Asociando la hermenéutica heideggeriana y el pragmatismo de J. Dewey, R. Rorty detenta hoy el liderazgo de una posición radical que tercia en la polémica abierta en Alemania en torno a la fundamentación de la filosofía. Frente a la "filosofía sistemática" -de trazos eminentemente kantianos-, que pretende instituir a la razón en fuente de criterios epistemológicos o éticos, y a la filosofía en tribunal de las ciencias, aboga por una "filosofía edificante", cuyo objetivo no es **alcanzar la verdad**, sino **mantener el diálogo**. Desde la perspectiva hermenéutico-pragmática de Rorty, la "justificación" del conocimiento es meramente una práctica social en el marco de un discurso que varía históricamente. La filosofía "epistemológica" de Habermas y Apel incurriría en la ilusión, a su parecer, de ver en dicha práctica algo más fundamental, al conectar los patrones de la "justificación" con una instancia trascendental (la Realidad, la Objetividad, la Verdad o la Razón)<sup>127</sup>.

**3) Racionalismo crítico.** De procedencia popperiana, acaudillado en Alemania por Hans Albert, y apoyado en el ámbito anglosajón por autores como W.W. Bartley, mantiene tesis antagónicas con respecto a las de Apel -entre ellas, la imposibilidad e inanidad de una fundamentación última filosófica y el carácter falible de la razón.

Debido a que dichas tesis constituyen no sólo una consecuencia de la doctrina crítico-racionalista, sino además su punto de partida, Albert se ha convertido en el oponente más explícito de la pragmática trascendental.

**4) Constructivismo.** Incluye autores que, como C. F. Gethmann y R. Hegselmann, mantienen en ciertos aspectos una posición intermedia entre pragmática trascendental y Racionalismo Crítico. Considerando posible y necesaria la idea de una fundamentación racional del pensamiento a través del discurso argumentativo, no creen posible, sin embargo, su ultimidad. P. Lorenzen y K. Lorenz cuentan entre sus representantes principales.

**5) Postmodernismo francés.** Autores tales como Foucault o Derrida aparecen, dentro del horizonte de la crítica a Apel, en su faz "anti-ilustrada", bien porque asimilen la fe ilustrada a una "voluntad de poder" racionalista o al deseo de uniformización represiva en el ámbito moral (Foucault), bien porque de modo más general atribuyen al "logocentrismo" el desvarío de la historia

---

<sup>126</sup> "Sólo la fundamentación, la garantía del método (y no el acierto objetivo como tal) confiere al juicio su dignidad. A los ojos de la Ilustración la falta de una fundamentación no deja espacio a otros modos de certeza, sino que significa que el juicio no tiene un fundamento en la cosa, que es un 'juicio sin fundamento'. GADAMER, H.-G, 1965, trad. cast., pp. 337 s.

<sup>127</sup> Cfr. RORTY, R., 1979, trad. cast., pp. 342-352.

entera de Occidente (Derrida).

Abandonando por el momento la difícil cuestión -no contemplada, quizás, por Apel, de si el término "postmodernismo" tiene hoy un referente unívoco -y más aún, de si tiene un referente claro- habría que dar cuenta en este lugar de la circunstancia de que la "filosofía francesa" no interviene sólo pasivamente en la controversia que tratamos. Lyotard es, tal vez, el autor que más explícitamente ha aportado su punto de vista polémico acerca del "**dispositivo metanarrativo de legitimación**", el cual "violenta la heterogeneidad de los juegos de lenguaje"<sup>128</sup>.

Desde otro punto de vista obtenemos una clasificación apeliana típica de los modos o "estilos" del pensamiento contemporáneo en función de sus correspondientes doctrinas respecto al problema de la fundamentación filosófica. Las mencionadas posiciones participan en la polémica que, en pleno vigor, representa hoy una parte sustancial del escenario filosófico, una polémica en torno al controvertido tema de la fundamentación del saber. En ella se dirime el sentido y la posibilidad de un viejo proyecto del pensamiento, iniciado ya en el diálogo socrático: la búsqueda de criterios racionales que permitan decidir acerca de lo verdadero y lo justo. Se podría decir, en el espíritu del pensamiento apeliano, que la cuestión de la fundamentación filosófica es el lugar en el que la reflexión desvela la responsabilidad racional que ha de alentar a la voluntad: tratándose de una indagación trascendental acerca de aquellos presupuestos "ya siempre" reconocidos en el ejercicio de la razón, aborda -en el ámbito de la ética- principios normativos y formales que han de regir obligatoriamente cualquier moral sustancial y -en el ámbito de la razón teórica- criterios irrebasables del conocimiento y de la crítica, así como los límites del sentido y del sinsentido, para el pensamiento. En ambos casos, la renuncia expresa al reconocimiento de tales "fundamentos" apriorísticos de la razón es sinónima de la renuncia a la **humanidad** del hombre, síntoma de locura o anuncio de suicidio<sup>129</sup>

Desde este extremo punto de vista Apel distingue dos cauces fundamentales de la filosofía actual<sup>130</sup>:

a/ El primero de ellos vendría motivado por la convicción de que una fundamentación **última** filosófica es imposible, a pesar de que no abandona las pretensiones de validez de la racionalidad filosófica. Tal es el caso del **racionalismo crítico**, el cual observa aún en la aproximación a la verdad, el *télos* del conocimiento racional, pero que disocia radicalmente esta empresa de la búsqueda de certeza o de un punto arquimédico del saber. Junto al Racionalismo Crítico, el Constructivismo, con matices propios, se situaría en este grupo. Emblemáticamente, esta perspectiva recusa los principios apelianos como casos de lo que viene llamándose "**pensamiento de justificación**" (**rechtfertigungsdenken**)<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> LYOTARD, J. F., 1979; trad. cast., pp. 10-11.

<sup>129</sup> Cfr. APEL, 1967b; trad. cast. I, pp. 171 s.

<sup>130</sup> Cfr. para lo que sigue APEL, 1986g, pp. 84-87.

<sup>131</sup> De acuerdo con Spinner, este "estilo" de pensamiento comienza en Parménides como una tendencia del pensar hacia lo general y lo exacto y como una exigencia de certeza para el conocimiento, exigencia que constituye una asociación **contingente**, producto de una **decisión**, entre la idea de la "lógica" y la de lo "verdadero" y lo "justo". SPINNER, 1977.

b/ La tendencia **hermenéutico-pragmática**, protagonizada por Heidegger, que, en opinión de Apel, no sólo pondría límites a una posible fundamentación **última** filosófica, sino que, más allá de ello, no reconocería la pretensión de validez universal de la filosofía como aspiración legítima, desenmascarándola como voluntad de poder, como voluntad de "hacerlo todo disponible" para la técnica y abandonando toda idea regulativa en el saber a favor de una "comprensión siempre diferente". Neopragmatismo y postmodernismo han sido vinculados por Apel al desafío heideggeriano, mereciendo así un tratamiento y una respuesta similares, aunque con ciertos rasgos específicos, pues representan hoy una radicalización de la hermenéutica. Bajo el rótulo general de "**giro hermenéutico-pragmático**", son considerados por nuestro autor como producto de una fascinación exagerada por la *Kehre* heideggeriana y como exponentes, en conexión con ello, de un abandono del planteamiento trascendental (que aún se vaticinaba posible en el Heidegger de *Sein und Zeit*) en favor de una "destrascendentalización de la filosofía"<sup>132</sup>.

Habermas, que se posiciona prácticamente en los mismos términos ante el escenario actual de la filosofía<sup>133</sup> y que mantiene, respecto al cuerpo doctrinal básico de su pensamiento, grandes similitudes con el de Apel (hasta el punto de que es imposible ya estudiar por separado a estos autores), se ha revelado también frente a las ambiciones "fundamentalistas" de Kant y Apel; su "pragmática universal", una concepción de la filosofía que, metodológicamente, define como "trascendentalismo débil", y que considera posible sólo una reconstrucción hipotética de los presupuestos de la razón, constituye el tercer gran oponente del proyecto apeliano de una fundamentación última filosófica.

La respuesta al "giro hermenéutico-pragmático" ha sido ya esbozada a propósito de Heidegger. En la segunda parte se pondrán de manifiesto, sin embargo, los aspectos parciales de dicho giro que Apel asume en su sistema filosófico. El racionalismo crítico y la pragmática universal habermasiana reaparecerán en la tercera parte, al hilo de un análisis del método apeliano de fundamentación.

A continuación analizaré con mayor detenimiento los cauces filosóficos que **posibilitan** y explicitan, en el marco del pensamiento apeliano, la reconstrucción del *logos* comunicativo y dialógico y, con ello, la fundamentación filosófica que hasta ahora ha sido tratada como una **necesidad**.

---

<sup>132</sup> V. APEL, 1989c.

<sup>133</sup> V. HABERMAS, J., 1983a, trad. cast., pp. 251-261.

## BIBLIOGRAFÍA

A continuación reseño información bibliográfica, con el fin de facilitar la localización de las obras mencionadas a pié de página. He separado en un apartado específico la producción apeliana.

Utilizo una nomenclatura abreviada en el caso de las recopilaciones más importantes de artículos apelianos:

\* **E.E., para APEL, 1986a.**

\* **D.V., para APEL, 1988a.**

\* **T.Ph., para APEL, 1973a (T.F. para la versión castellana).**

### I. OBRAS DE K.-O. APEL.

APEL, Karl-Otto (1955a): "Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 1, Bonn, 142-199.

" (1955b): "Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart", en *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, III, 54-76.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd I)

[Traducc. cast. : "Las dos fases de la fenomenología y su repercusión en la preconcepción filosófica del lenguaje y la literatura en la actualidad", in APEL, Karl-Otto, 1973a, trad. cast., vol. I, 75-101.]

" (1958) : "Technonomie -eine erkenntnisanthropologische Kategorie", en FUNKE, G. (Hrsg.), *Konkrete Vernunft, Festschr. f. Erich Rothacker*, Bonn, 61-79.

"(1959a): "Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft", en GIPPER, H. (Hrsg.), *Sprache -Schlüssel zur Welt*, Festschr. f. L. Weisgerber, Düsseldorf, 11-38.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I)

[Traducc. cast.: "El concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido", en APEL, Karl-Otto, 1973a, trad. cast., vol. I., 101-133)

"(1959b): "Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie", in *Philosophische Rundschau*, 7, 161-184.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I)

[Traducc. cast.: "Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía", in APEL, Karl-Otto, 1973a, trad. cast., vol I, 133-161]



"(1960) : "Sprache und Ordnung", en *Akten des 6. Deutschen Kongresses für Philosophie*, München,200-255.

(Incluido en APEL,Karl-Otto,1973a, Bd. I)

[Traducc. cast. : "Lenguaje y orden. Análisis del lenguaje *versus* Hermenéutica del lenguaje", en APEL,Karl-Otto,1973a, traducc. cast., vol. I, 161-191]

"(1962a): "Kann es ein wissenschaftliches 'Welt-Bild' überhaupt geben?. Die theoretische Wissenschaft der Gegenwart in erkenntnisanthropologischer Sicht", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XVI, 26-57.

"(1962b): "Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen", en *Philosophische Rundschau*, 10, 1-21.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I)

[Traducc. cast.: "La 'Filosofía de las Instituciones' de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. I, 191-217]

"(1962c): "Reflexión und materielle Praxis; zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx", en *Hegel-Studien*, Beiheft 1 (Heidelberger Hegeltage 1962), 151-166.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II)

[Traducc. cast. : "Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseoantropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, 9-27]

"(1963a): *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 8, Bonn, Bouvier. Tercera edición: 1980.

"(1963b): "H.-G. Gadamer's 'Wahrheit und Methode' ", en *Hegelstudien*, Bd. 2, 314-322.

"(1963c): "Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre", en *Archiv für Philosophie* , Bd. 12, 152-172.

"(1965) : "Die Entfaltung der 'sprachanalytischen' Philosophie und das Problem der 'Geisteswissenschaften'", en *Philosophisches Jahrbuch* , 72, 239-289.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II)

[Traducc. cast. : "El desarrollo de la 'filosofía analítica' del lenguaje y el problema de las 'ciencias del espíritu'", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, 27-91]

"(1966) : "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", en *Zeitschrift für*

*Theologie und Kirche*, 63, 49-87.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd.I)

[Traducc. cast. : "Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. I, 321-363]

"(1967a): " Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", en *Philosophisches Jahrbuch*, 75, 56-95.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I)

[Traducc. cast.: "Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. I, 217-265]

"(1967b) Ed. : *Charles Sanders Peirce, Schriften* , Fankfurt a. M. , Suhrkamp.2 volúmenes.

(Introducción de Apel: " Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Ch. S. Peirce ",Bd.I, 13-153)

"(1968a): "Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht", en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. I, 15-45.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II)

[Traducc. cast. : "Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, 91-121]

"(1968b): "Die erkenntnisanthropologische Funktion der kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik", en MOSER,S. (Hrsg.), *Information und Kommunikation*, München/Wien, 163-171.

"(1968c): "Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache", en LORETZ,O./STROLZ,W. (Hrsg.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg, Herder, 86-152.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. I)

[Traducc. cast. : "La radicalización filosófica de la 'Hermenéutica' en Heidegger y la pregunta por el 'criterio del sentido' del lenguaje", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. I, 265-321]

"(1968d): "Sprache und Reflexion", en *Akten des XIV. Internat. Kongresses für Philosophie, Wien, 1968*, Bd. III, Wien, 417-429.

"(1970a): "Szientismus oder transzendente Hermeneutik?. Zur Frage nach dem Subjekt der

Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", en BUBNER et alii (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Festschr. f. H.-G. Gadamer, Tübingen, 105-145.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd.II)

[Traducc. cast.: "Cientificismo o hermenéutica trascendental?. La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol.II, 169-209]

"(1970b): "Sprache als Thema und Medium der Transzendentalen Reflexion", en *Man and World*, vol. 3, Nº 4, 323-337.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II)

[Traducc. cast. : "El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, 297-315]

"(1970c): "Wissenschaft als Emanzipation?", en *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, I, 173-195.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, II)

[Traducc. cast. : "¿Ciencia como emancipación ?. Una valoración crítica de la concepción de la ciencia en la 'teoría crítica' ", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, 121-149]

"(1971) : "Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart. Eine wissenschaftstheoretische Fallstudie" ,en *Neue Grammatiktheorien, Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache*, 9-54.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II)

[Traducc. cast.: "La teoría del lenguaje de Noam Chomsky y la filosofía contemporánea", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, 251-297]

"(1972a): "Die kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften", en *Neue Hefte Für Philosophie*, Nr 2/3, 1-40.

(Incluido en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd.II)

[Traducc. cast.: " La comunidad de comunicación como presupuesto de las ciencias sociales", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, 209-251]

"(1972b): "From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic", en BECK, L.W. (ed.), *Proceedings of the Third Internat. Kant Congress 1970*, Dordrecht-Holland, Reidel, 90-104.

(Traducc. alemana en APEL, Karl-Otto, 1973a, vol II )

[Traducc. cast.: "De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., 149-169]

"(1972c): "Wie ist Erkenntnis als Sprachkritik möglich?", en SCHLEMMER, J., *Sprache-Brücke und Hindernis*, München, Piper, 9-22.

"**T.Ph. (1973a)**: *Transformation der Philosophie*, 2 Bände, Frankfurt a. M., Suhrkamp.  
(Contiene: APEL, Karl-Otto, 1962b, 1962c, 1965, 1966, 1967a, 1968a, 1968c, 1970a, 1970b, 1970c, 1971, 1972a, 1972b, 1973b)  
[**T.F.** Traducc. cast. de Adela Cortina, Joaquín Chamoro y Jesús Conill : *La Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, dos volúmenes.]

"(1973b): "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen de Ethik", en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II.  
[Traducc. cast.: "El **a priori** de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., vol. II, 341-415]

"(1973c): "Programmatische Bemerkungen zur Idee einer 'transzendentalen Sprachpragmatik", en AIRAKSINEN, T. et alii, *Studia Philosophica in Honorem Sven Krohn*, Turku, 11-36.  
(también en. HEIDRICH, Carl H. (ed.), *Semantics and Communication*, Amsterdam/London, North-Holland Publ. Co., 81-108)

"(1973d): "Charles W. Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik", introducción en MORRIS, Ch. W., *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf, Schwann, 9-66.  
(Nuevamente publicado en *Ullstein Materialien*, Frankfurt/ Berlin/Wien, 1981)

"(1974a): "Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en RIEDEL, M., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. II, Freiburg, 13-32.

"(1974b): "Sprache", en KRINGS, H. (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Begriffe*, München, Kösel-Verlag, 1383-1402.  
(Incluido, de forma ampliada, en APEL, Karl-Otto, 1973a, Bd. II)  
[Traducc. cast.: "Lenguaje", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos fundamentales de Filosofía*, vol. II, Barcelona, Herder, 432-454]  
[Traducc. cast. : "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje", en APEL, Karl-Otto, 1973a, traducc. cast., 315-341]

"(1974c): "Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik (Die Dreistelligkeit der Zeichenrelation und die 'abstractive Fallacy' in den Grundlagen der klassischen Transzendentalphilosophie und der sprachanalytischen Wissenschaftslogik)", en SIMON, J. (Hrsg), *Aspekte und Probleme der*

*Sprachphilosophie*, Freiburg, Alber, 283-326.

[Traducc. cast. en SIMON, J., *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Alfa.]

"(1974d): "Hermeneutik", en WULF, Chr. (Hrsg), *Wörterbuch der Erziehung*, München, 277-283.

"(1974e): "Kein Ende der Tugenden", en *Frankfurter Hefte*, 29, H. 11.

"(1975a): *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce-Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

(Publicación separada de APEL, Karl-Otto, 1967b)

"(1975b): "Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften", en SIMON,R./ SCHÄFER/ ZIMMERLI,W. Ch. (Hrsg.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 23-59.

"(1975c): "The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy", en PARRET, H. (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 32-61.

"(1975d): "Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung", en *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart*, Köln, Verlag Wissenschaft und Politik, 41-64.

(Incluido en APEL,Karl-Otto, 1988a, 15-41)

"(1975e): "Der Semiotische Pragmatismus von Ch. S. Peirce und die 'Abstractive Fallacy' in den Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie und der Carnapschen Wissenschaftslogik", en BUCHER,A.J./ DRUE,H. / SEEBOHM,Th.M. (Hrsg), *Festschrift für G. Funke*, Bonn, Bouvier, 49-58.

"(1976a), editor: *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp. Tercera edición, 1982.

"(1976b): "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus'", en B. KANITSCHIEDER (Hrsg), *Sprache und Erkenntnis*, Festschrift für G. Frey, Innsbruck, 55-82.

[Traducc. cast. 1: "El problema de la fundamentación filosófica última. Ensayo de una metacrítica del 'racionalismo crítico'", en *Dianoia*, XXI]

[Traducc. cast. 2: "El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática

trascendental del lenguaje.", en *Estudios Filosóficos*, 102, vol. XXXVI, 251-300]

"(1976c): "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur frage ethischer Normen", en APEL, Karl-Otto, 1976a, 10-173.

"(1977a): *Transzendental Semiotics as First Philosophy*, Ernst Cassirer - Lectures, Yale, Yale University Press (forthcoming).

"(1977b): "Types of Social Science in the Light of Human Interests of Knowledge", en *Social Research*, 44/3, 425-70.

(También en BROWN, St. (ed), *Philos. Disputes in the Social Sciences*, Brighton, Harvester Press.)

"(1977c): "Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?", en RIEDEL/ MITTELSTRASS (Hrsg.), *Vernünftiges Denken*, Festschrift für Kamlah, Berlín / New York, W. de Gruyter, 407-419.

"(1978a), editor: *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

"(1978b): "Transformation der Transzendental Philosophie: Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz", en MERCIER, A. (ed.), *Philosophes critiques d'eux mêmes*, vol. 4, Bern/Frankfurt a. M./ Las Vegas, Peter Lang, 9-43 (alemán e inglés).

"(1978c): "Transzendente Semiotik und die Paradigmen der **prima philosophia**", en BÜLOW, E. von / SCHMITTER, P. (Hrsg), *Integrale Linguistik*, Festschrift für H. Gipper, Amsterdam, John Benjamins B.V., 101-138.

"(1978d): Colaboración en OELMÜLLER, W., 1978, 106-204 y 225-28.

"(1979a): "Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen", en LORENZ, K. (Hrsg.), *Konstruktionen versus Positionen*, Berlín, W. de Gruyter, Bd. 2, 37-107.

"(1979b): "Types of Rationality to-day: The Continuum of Reason between Science and Ethics", en GERAETS, Th. (ed.), *Rationality Today*, Ottawa, Univ. Press, 307-40.

"(1979c): "Warum transzendente Sprachpragmatik?. Bemerkungen zu H. Krings 'Empirie und Apriori-Zum Verständnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik' ", en BAUMGARTNER, H. M. (Hrsg), *Freiheit als praktisches Prinzip*, Festschrift für H. Krings, Freiburg / München, Verlag Karl Alber, 13-43.

"(1979d): "The Common Presupposition of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology", en SALLIS, J., *Phenomenology and the Human sciences*, (= Research in Phenomenology, vol. IX ), Humanities Press Inc., 35-53.

"(1980a) (coeditor): *Praktische Philosophie/ Ethik I. Reader zum Funkkolleg*, Frankfurt a. M., Fischer.

"(1980b): "Causal Explanation. Motivational Explanation, and Hermeneutic Understanding. Remarks on the Recent Stage of the Explanation-Understanding Controversy", en *Ajatus*, 38, 72-123.

"(1980c): "Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache", en LÜTZELER, H. (Hrsg.), *Kulturwissenschaften*, Bonn, Bouvier, 13-68.

"(1980d): "Geisteswissenschaften", en SPEK (Hrsg.), *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, Bd. 2, UTB Vandenhoeck, Göttingen, 246-251.

"(1980e): "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en KANELLOPOULOS, P. (Hrsg.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen, 215-75.

[Traducc. cast.: "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en APEL, K.-Otto, 1986a, 105-175]

(1981): "Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language", en PARRET, H. (ed.), *Meaning and Understanding*, Berlín, 79-111.

"(1982a): "The 'Erklären/Verstehen'-Controversy in the Philosophy of the Human and Natural Sciences", en FLISTADT, G. (ed.), *Contemporary Philosophy. A new survey* (Chronicles of the International Institute for Philosophy), vol. II, The Hague/ Boston/ London: Martinus Nijhof, 19-50.

"(1982b): "Comments of Professor Pöggeler's Paper", en BRUZINGA, R. / WILSHIRE, B. (eds.), *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Albany, State Univ. of New York Press, 88-106.

"(1982c): "Social Action and the Concept of Rationality", en *Phenomenology an the Human Sciences*, suppl.to *Philos. Topics*, Denver/Colorado, 9-35.

"(1982d): "Normative Ethics and Strategical Rationality. The Philosophical Problem of Political

Ethics", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 9/1, New York, New School of Social Research.

"(1982e): "Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart", en NAGL,H.-DOCEKAL (Hrsg.), *Überlieferung und Aufgabe*, Festschrift für E. Heintel zum 70 Geburtstag, Wien, Bd. I, 183-196.

"(1983a): "C. S. Peirce and the Post Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth", en FREEMAN, E. (ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle, The Hegeler Institute, 189-223.

"(1983b): "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der Grundlagen von Moral und Recht" in HENRICH, D., *Kant oder Hegel?. Akten des Hegelkongresses Stuttgart 1981*, Stuttgart, Klett-Cotta, 597-624.

(Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a, 69-102)

"(1983c) "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?. Zum Verhältnis von 'Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie' ", en VOSSKAMP, W. (Hrsg.), *Utopieforschung*, Stuttgart, Metzler, Bd. I, 325-355.

[Traducc. cast.: "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?. Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía", en APEL, K.-Otto, 1986a, 175-223.]

"(1983d): "Die Situation des Menschen als ethisches Problem", en FREY, G. (Hrsg.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Innsbruck, Solaris, 31-49.

(Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a, 42-68)

[Traducc. cast.: "La situación del hombre como problema ético", en PALACIOS,X./ JARAUTA, F. (eds.), *Razón, ética y política*, Barcelona, Anthropos, 1989, 23-46]

"(1983e): "Some Critical Remarks on Karl Popper's Contribution to Hermeneutics", en *Philosophy of the social Sciences*, 13, 183-194.

"(1983f): "Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?. Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion", en *Archivio di Filosofia*, Anno LI, 373-434.

[Traducc. cast.: "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?. Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales.", en APEL, K.-Otto, 1986a, 27-105.]

"(1984a): *Die Erklären:Verstehen-kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a.



M., Suhrkamp.

"(1984b) (coeditor junto con BÖLER, D.y KADELBACH, G.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik: Dialoge*, dos vol., Frankfurt a. M., Fischer.

"(1984c) (coeditor junto con BÖLER, D.y REBEL, H.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik: Studentexte*, tres vol., Weinheim und Basel, Beltz.

"(1984d) (coeditor): *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum, Germinal-Verlag.

"(1984e): "Comments on Donald Davidson: 'Language and Communication'" (Institute International de Philosophie, Entretiens de Oslo, 3-6 Sept., 1979), en *Synthese*, 59.

"(1984f): "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en SCHNÄDELBACH, H. (Hrsg.), *Rationalität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 15-31.

[Traducc. cast.: "El problema de una teoría de los tipos de racionalidad. Reflexiones pragmáticas previas: La teoría de los tipos de racionalidad como respuesta posible de la filosofía al desafío de un nuevo irracionalismo", en APEL, K.-Otto, 1986a, 9-27.]

"(1985a): "La razionalità della comunicazione umana nella prospettiva trascendentalpragmatica", en CURI, U. (ed.), *La comunicazione umana*, Milano, Franco Angeli, 158-176.

[Traducc. cast. in APEL, K.-Otto, 1987a]

"(1985b): "Diltheys Unterscheidung von 'Erklären' und 'Verstehen' im Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie", en ORTH, E.W. (Hrsg.), *Dilthey und die Philosophie de Gegenwart*, Freiburg, Alber, 285-347.

[Traducc. cast. parcial: "La distinción diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de 'mediación' entre ambas", en *Teorema*, XV/1-2]

"E.E.(1986a): *Estudios Eticos*, Barcelona, Alfa Iberia.

(Contiene las traducc. cast. de APEL, K.Otto, 1980e, 1983c, 1983f, 1984f)

"(1986b): "Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik in Zeitalter der Wissenschaft", en BRAUN, E. (Hrsg.), *Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a. M., Lang, 11-52.

[Traducc. cast. en APEL, K.Otto, 1987a]

"(1986c): "Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie", en BOSSHARDT, H.-G.. (Hrsg.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlín/New York, W.

de Gruyter, 45-87.

"(1986d): "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden?. Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression", en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 217-264.

(Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a, 103-154)

"(1986e): "Grenzen der Diskursethik?", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 40, Heft 1, 3-31.

[Traducc. cast.: "¿Límites de la ética discursiva?", en CORTINA, A., 1985a, 233-264.]

"(1986f): "Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. Das Verhältnis von Sprachapriori und Bewußtseinsapriori im Lichte einer Transzendentalen Semiotik", en PASTERNAK, G. (Hrsg.), *Zum problem des Apriorismus in den Wissenschaften*, Bremen, Pressestelle der Univ. Bremen, 136-153.

"(1986g): "Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik", en BENEDIKT, M./ BURGER, R. (Hrsg.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien, Österreich, Staatsdruckerei, 78-99.

"(1986h): "Verantwortung heute -nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?", en MEYER, T./ MILLER, S. (Hrsg.), *Zukunftskritik und Industriegesellschaft*, München, J. Schweitzer, 15-40.

(Incluido en APEL, K.Otto, 1988a, 179-217.)

"(1986i): "Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins", en *Archivio di Filosofia*, Anno LIV, Roma, 107-157.

(Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a, 306-370)

"(1986j): Entrevista sobre el concepto de "pragmática trascendental", en MARRONE, G. (ed.), *Dove va la Semiotica?. Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano*, 24, Palermo, 13-22.

"(1986k): "Ausharren und Festhalten", en *Frankfurter Rundschau*, vom 25 Oktober (ZB 2).

"(1987a): *La situación del hombre como problema ético*, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Éticas de la Universidad.

(Contiene traducc. cast. de APEL, K.-Otto, 1985a, 1986b, 1987b)

"(1987b): "Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik", en PAHR,W.P., RITTBERGER,V., WERBIG,H. (Hrsg.), *Europäische Sicherheit. Prinzipien, Perspektiven, Konzepte*, Wien, Braumüller, 245-263.

[Traducc. cast. 1 en APEL, K.-Otto, 1987a]

[Traducc. cast. 2 en *Quadernos de Etica*, 5, 7-24]

"(1987c): "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en *Concordia*, 11, 2-23.

"(1987d): "Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner Aktuellen Missverständnisse", en SCHWANN, A. / KEMPFER, K.W. (Hrsg.), *Grundlagen der politischen Kultur des Westens*, Berlin, de Gruyter, 280-300.

(Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a)

"(1987e): "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp (stw 673), 116-211.

[Traducc. cast.: "falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última", en APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991]

"(1987f): "Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie" (entrevista), en *Concordia*, 10, 2-25.

"(1987g): Entrevista en A. MAESTRE, 1987.

"(1987h): Colaboración en Hegel-Kongress, Zürich, sobre "Moralität und Sittlichkeit", en *Hegel-Jahrbuch*, 13-48.

"(1987i): "Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gultigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", en *Archivio di Filosofia*, LV, 51-88.

"(1988a): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

(Contiene APEL, K.-Otto, 1983b, 1983d, 1986d, 1986h, 1986i, 1987d, 1988d, 1988f)

"(1988b): "Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. (Die Kompatibilität des 'Linguistic Turn' und des 'Pragmatik Turn' der Bedeutungstheorie im Rahmen einer Transzendentalen Semiotik)", en "S"-

*European Journal for Semiotics*, 1, 11-74.

"(1988c): "Harmony Through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution", en LIU, Shu-Hsien / ROBERT, E.A. (eds.), *Harmony and Strife. Contemporary Perspectives East & West*, Hong Kong, The Chinese Univ. Press, 3-19.

"(1988d): "Die ethische Bedeutungs des Sports in der Gegenwart in der Sicht einer universalistischen Diskursethik", en FRANKE, E. (Hrsg.), *Ethische Aspekte des Leistungssports*, Clausthal-Zellerfeld, 105-134.

(Incluido en APEL, K.Otto, 1988a, 217-247)

"(1988e): "Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung", en STACHOWIAK, H. (Hrg.), *Pragmatik*, Bd. IV, Teil I, Hamburg, Meiner.

"(1988f): "Zurück zur Normalität? -Oder Könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?. Das Problem des (welt-)geschitlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht", en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.). *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung?*, Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 91-142.

(Incluido en APEL, K.-Otto, 1988a.)

"(1989a): "Begründung", en SEIFFERT, H./RADNITZKY, G. (Hrsg.), *Handlexicon zur Wissenschaftstheorie*, München, Ehrenwirth, 14-19.

"(1989b): "Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie", en KROHN, D. u. a. (Hrsg.), *Das sokratische Gespräch*, Hamburg, Junius, 55-78.

"(1989c): "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen-und Aussenansichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 131-175.

"(1989d): "Normative Begründung der 'kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?. Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en HONNETH, A. (Hrsg.), *Festschrift für J. Habermas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

"(1990a): "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?", en FORUM FÜR PHILOSOPHIE (Hrsg.), *Intentionalität und Verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 13-54.

"(1990b): "Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der Ökonomischen Rationalität", en WIELAND, J. / HELD, k. (Hrsg.), *Sozialphilosophische Grundlagen Ökonomischen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

(Ya incluido en APEL, K.-Otto, 1988a.)

"(1990c): "Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung?. Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluss?, en APEL, K.-Otto/ POZZO, R. (Hrsg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Vernunft. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Holzboog.

"(1991a): "Nichtmetaphysische Letztbegründung?", en KARL-RAHNER-AKADEMIE (Hrsg.), *Nachmetaphysische Philosophie*, Köln, 27-49.

"**En prensa, a)**: "Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-kantian Philosophy", KETNER, K-L. (ed.), *Peirce and Contemporary Thought. Transactions of the Sesquicentennial International Congress*, Texas Tech. Univ. Press.

"**En prensa, b)**: "The Hermeneutic Dimension of Social Science and its Normative Foundations", en *Man and Word*.

"**En prensa, c)**: "Apriori de la facticidad y apriori de la idealidad", entrevista con LUIS SÁEZ RUEDA, en BLANCO FERNÁNDEZ, D/PÉREZ TAPIAS, J.A./SÁEZ RUEDA, L., *Discurso y Realidad*, Ed. Trotta.

## II. OTRAS OBRAS MENCIONADAS.

ADORNO/OTROS, (1969): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied.  
[Traducc. cast.: *La disputa del positivismo*, Barcelona, Grijalbo.]

ALBERT, H. (1968): *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr.  
[Traducc. cast.: *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Ed. Sur]

"(1971a): "Hermeneutik und Realwissenschaft. Die Sinnproblematik und die Frage der theoretischen Erkenntnis", en ALBERT, H. (Hrsg.), *Sozialtheorie und soziale Praxis. Eduard Baumgarten zum 70 Geburtstag*.  
(Recopilado posteriormente en ALBERT, H., 1977, 127-180.)

"(1971b): "Kritizismus und Naturalismus. Die Überwindung des klassischen Rationalitätsmodells und das Überbrückungsproblem", en LENK, Hans (Hrsg.), *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, Braunschweig, Vieweg.  
(Recopilado posteriormente en ALBERT, H., 1977, 34-65)

"(1973): "Vom Instrumentalismus zur Hermeneutik des Gesamtsubjekts", en ALBERT, H./ KEUTH, H. (Hrsg.), *Kritik der kritischen Psychologie*, Hamburg, Hoffmann und Campe.

"(1975a): *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg, Hoffmann und Campe.

"(1975b): "Der Kritizismus und seine Kritiker", epílogo a la tercera edición de ALBERT, H., 1968, 183-210.

"(1977) : *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart, Philipp Reclam jun. (edición de 1984)

"(1978) : "Transzendentaler Ansatz und kritischer Realismus", en ALBERT, H., *Traktat über rationaler Praxis*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 13-22.

"(1982) : *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, Mohr (Siebeck).

- 1) "Der Realismus und die Fehlbarkeit der Vernunft".
- 2) "Münchhausen oder der Zauber der Reflexion", 58-94.
- 3) "Transzendentaler Realismus und Rationale Heuristik", 37-57.
- 4) "Die Wissenschaft und die Suche nach Wahrheit", 6-37.

"(1987) : "Die angebliche Paradoxie des konsequenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41, 421-428.

ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (1982) : "Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas", en *Aporía*, 4 / 15-16, 5-33.

ANACKER, U. (1978): "Razón", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 222-240.

AUSTIN, J. L., (1962): *How to Do Things with Words*, Oxford.

BARTLEY, W. N., (1962): *The Retreat to Commitment*, New York.

BECKER, W. (1975): "Die Missverstandene Demockratie: über die Ideologie der Legitimationskrise", en *Neue Rundschau*, pp. 357-375.

"(1982): "Philosophischer Absolutismus und lebenspraktische Gewissheit", en KUHLMANN, W. / BÖHLER, D., 1982, 288-303.

BERLICH, A. (1982): "Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung", en KUHLMANN, W./ BÖHLER, D., 1982, 251-287.

BIERVERT, B./ HELD, M. (eds), (1987): *Ökonomische Theorie und Ethik*, Frankfurt a.M./ New York, Campus.

BITTNER, R. (1978): "Trascendental", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, 1978, vol. II, 555- 573.

BÖHLER, D. (1982): "Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft", en KUHLMANN, W./ BÖHLER, D., 1982, 83-124.

BRUMLIK, M. (1986): "Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger", en FORUM F. PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 265-298.

BRÜSILAUER, B., (1969): "Über kritischen Rationalismus", *Kant-Studien*, 60, 314-351.

BUBNER, R. (1984): *La Filosofía Alemana Contemporánea*, Madrid, Cátedra.

BÜHLER, K., (1934): *Sprachtheorie*, Jena.

CONILL, J. (1988): *El crepúsculo de la metafísica*, Madrid, Anthropos.

"(1983): "La semiótica trascendental como Filosofía Primera en K.-Otto Apel", en *Estudios Filosóficos*, 91, 493-516.

CORTINA, A. (1981): "¿Puede haber un discurso racional sobre Dios?", en *Communio*, Jul.-Ag., 394-415.

"(1985a): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-Otto Apel*, Salamanca, Sigueme.

"(1985b): "La hermenéutica crítica en Apel y Habermas; ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?", en *Estudios Filosóficos*, vol. XXXIV, n. 95, 83-114.

"(1986) : *Ética Mínima*, Madrid, Tecnos.

"(1987) : "La ética discursiva", en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, vol. 3, 532-576.

DUERR, H.P., (1974): *Ni Dieu-ni mère. Anarchische Bemerkungen zur Bewußtseins-und Erkenntnistheorie*, Frankfurt.

FOUCAULT, M., (1968): *Las palabras y las cosas* (trad. de E.C. Frost), Siglo XXI, Buenos Aires.

FRANKENA, W. K. (1974): "La falacia naturalista", en FOOT, Ph., *Teorías de la ética*, Madrid, 80-98.

FULDA, H.F., (1970): "Theoretische Erkenntnis und pragmatische Gewissheit" in BUBNER,R./ CRAMER, K./ WIEHL (Hrg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. 1, Tübingen, 145-165.

GEHLEN, A., (1956): *Urmensch und Spätkultur*, Bonn.

GETHMANN,C.F./ HEGSELMANN, R. (1977): "Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus", en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Bd. VII,



342-368.

GETHMANN, C.F. (1978): "Realidad", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 240-262.

GADAMER, H.-G. (1965): *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck.  
[Traducc. cast.de A.A. Aparicio y R. de Agapito: *Verdad y Método*, Salamanca, Sigueme, 1977.]

"(1967): "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", en *Kleine Schriften*, Tübingen, J. B. C. Mohr, Bd. 1, 113-130.

"(1971): "Replik", en VARIOS, 1971, 283-317.

HABERMAS, J. (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit-Untersuchung zur einer Kategorie der bürgerlichen Gessellschaft*, Berlín.

"(1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.  
[Traducc. cast. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín Santos: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982]

"(1971): "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en HABERMAS, J. / LUHMANN, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

"(1973) : *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.  
[trad. cast: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.]

"(1974) : "Wahrheitstheorien", en FAHRENBACH, H. (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz*, Pfullingen, 211-265.  
[trad. cast: "teorías de la verdad", en HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Catedra, Madrid, 1989, 113-161]

"(1976) : "Was heißt Universalpragmatik?", en APEL, K.-Otto, 1976a, 174-272.  
[trad. cast: "¿Qué significa pragmática universal?", en HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit.

"(1979) : "Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs", en LORENZ, K., *Konstruktionen versus Positionen*, Berlín / New York, Walter de Gruyter, Bd.II, 107-114.

"(1981): *Theorie des Kommunikatives Handelns*, 2 tomos, Frankfurt a.M., Suhrkamp. Verlag.  
[trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987]

"(1983a): "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", en HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, 9-29.  
[Traducc. cast.: "La filosofía como guarda e intérprete", en *Teorema*, XI / 4 (1981), 247-267]

"(1983b): "Diskursethik -Notizen zu einem Begründungsprogramm", en HABERMAS, J., 1983c, 53-127.

"(1983c): *Moralbewußtseins und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..  
[trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985]

"(1986): *Der philolophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.  
[Traducc. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.]

HABERMAS,J./LUHMANN,N., (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a.M., SuhrKamp..

HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, edición de 1986.  
[Traducc. cast.: *El Ser y el Tiempo*, Mexico, F. C. E., 1982]

"(1929): *Vom Wesen des Grundes*, (originalmente publicado aisladamente en Halle, Max Niemeyer), en HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, 21-73.  
[Traducc. cast. de X. Zubiri : "De la esencia del fundamento", en HEIDEGGER, M., "*¿qué es metafísica*" y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX, 61-109]

"(1943): *Vom Wesen der Wahrheit*, (originalmente publicado aisladamente en Frnkfurt a. M., Vittorio Klostermann), en HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, 73-99.  
[Traducc. cast. de X. Zubiri : "De la esencia de la verdad", en HEIDEGGER, M., "*¿qué es metafísica*" y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX , 109-133]

"(1949): *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.  
[Traducc. cast. : "Carta sobre el Humanismo", en HEIDEGGER, M./ SARTRE, *Sobre el Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 65-121]

"(1950): *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.

[Traducc. cast. de J. Rovira: *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969. Primera edición: 1960.]

"(1953): *Einführung in die Metaphysik*, (utilizamos la publicación en obras completas : *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, vol. 40, 1983.)

[Traducc. cast. de E. Estiu : *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1980]

" (1961): *Nietzsche* (2 volúmenes), Pfullingen.

"(1962): "Die Frage nach der Technik", en HEIDEGGER, H., *Die technik und die Kehre*, Pfullingen, G. Neske. (Fue publicado por primera vez en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.)

[Traducc. cast. de A. P. Carpio : "La pregunta por la técnica", en *Epoca de Filosofía*, Año 1, n. 1, 1985]

"(1969): "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", en HEIDEGGER, H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 61-81.

[Traducc. cast. de A.-P. Sánchez Pascual : "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en V.V., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza , 1970 (primera edición: 1968), 130-153.]

HELLER, A., (1984): *Crítica de la Ilustración* (trad. de G. Muñoz y J.I. López Soria), Península, Barcelona.

HINTIKKA, J., (1967), "Cogito, ergo sum: Inference or Performance?", en DONEY, W. (ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, New York.

HORKHEIMER, M., (1937) : *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.

HORKHEIMER, M./ ADORNO, Th. W., (1969): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag.

[Traduc. cast. : *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1970]

HOTTOIS, G. (1976): "Aspects du rapprochement par K.-O. Apel de la philosophie de M. Heidegger et de la philosophie de L. Wittgenstein ", en *Revue Internationale de Philosophie*, n. 117-118, v. 30, fasc. 3-4.

HÖFFE, O., (1975): *Strategien der Humanität: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Friburgo/Munich.

[Trad. cast. de E. Garzón Valdés: *Estrategias de lo humano*, Estudios Alemanes]

" (1979): *Ethik und Politik*, Frankfurt a.M..

HUSSERL, E. (1950): "Cartesianische Meditationen", en *Husserliana*, ed. Martinus Nijhoff, La Haya. [Trad. cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986]

ILTING, K.-H. (1972): "Der naturalistische Fehlschluss bei Kant", RIEDEL, H. (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, Freiburg, 1972.

"(1983): "Der Geltungsgrund moralischer Normen", en KUHLMANN, W./ BÖHLER, D., 1982, 612-649.

JONAS, H., (1979): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M..

KANT, I.: **Kr. r. V.** : *Kritik der Reinen Vernunft* (1781 / 1787), Akademieausgabe, Bde. III, IV. [= *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1978. Edición de 1989]

" : **Kr. p. V.** : *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) , Akademieausgabe, Bd. V. [= *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, Espasa Calpe, 1975. Edición de 1981]

KENNY, A., (1972): *Wittgenstein*, Alianza Editorial, Madrid (primera edición castellana: 1982).

KOLAKOWSKI, L., (1977): *Die Suche nach der Verlorenen Gewissheit. Denk-wege mit Edmund Husserl*, Stuttgart.

KOSELLECK, R., (1959): *Kritik und Krise*, V. Karl Albert, Freiburg/München. [Trad. cast. de Rafael de la Vega en Rialp, Madrid, 1965.]

KUHLMANN, W. (1978): "Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer Normenbegründung", en OELMÜLLER, W., 1978, 15-27.

"(1981): "Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, 3-26.

"(1982), coeditor, junto con BÖHLER, D., *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

"(1985): *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, München / Freiburg, Verlag Karl Alber.

KULENKAMPFF, A. (1977): "Evidencia", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. I, 68-79.

KÜLPE, O., (1921): *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig.

LORENZEN, P., (1970): "Szientismus vs, Dialektik", en BUBNER/ CRAMER/ WIEHL (eds.), *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für Gadamer*, Tübingen.

LAUENER, H. (1970): "Der moderne Kritizismus. Bermerkungen zu Hans Albert Traktat über Kritische Vernunft", *Studi Internazionali di Filosofia*, 2, 135-148.

LOPEZ LOPEZ, J. L. (1984-85) : "Fundamento y supuesto. Acercamiento al problema del fundamento a propósito de sobre la esencia del fundamento en M. Heidegger", *Themata*, 1-2.

LYOTARD, J.F. (1979): *La condition postmoderne; rapport sur le savoir*, París.  
[Traducc. cast. de M. Antolín : *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987]

"(1986): "Grundlagenkrise", en *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 26, 1-33.

MAESTRE, A. (1987): "Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas", *Zona Abierta*, 43-44, abr.-sept., 112-136.

MARCUSE, H. (1967) : *Der unidimensionale Mensch*, Neuwied / Berlín.  
[Traducc. cast. : *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1968.]

MAX PLANCK-GESELLSCHAFT MÜNCHEN (ed.), (1984): *Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft*, Munchen.

MEADOWS, D.L. (y otros), (1972): *Die Grenze des Wachstums*, Stuttgart.

MESAROVIC, M./PESTEL,E. (1974): *Menschheit am Wendepunkt*, Stuttgart.

MITTELSTRASS, J. (1974): *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt a.M..

MORRIS, Ch.W., (1938): *Foundations of the Theory of sings*, Chicago.

"(1946): *Sing, Language and Behavior*, New York.

MUGUERZA, J. (1977): *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid.

"(1985): *Entre liberalismo y lebertarismo*, Madrid.

"(1990): *Desde la perplejidad*, F.C.E., Madrid.

NELSON, L., (1908): *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Gotinga.

OELMÜLLER, W (1965): *Die unbefriedigte Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..

"(1977): "Mal", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder,

"(1978): Editor. *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, vol I. de *Materialen zur Normendiskussion*, Paderborn, Shöningh.

1) KUHLMANN, W., "Zur logischen Struktur transzendentalpragmatische Normenbegründun" (15-27).

2) LÜBBE, H., " Sind Normen methodisch begründbar?" (38-50)

3) OELMÜLLER, W., ""Zur Rekonstruktion unserer historisch vorgegebenen Handlungsbedingungen" (50-91)

4) Discusión: APEL, K.-O., HABERMAS, J., OELMÜLLER, W., LÜBBE, H., KUHLMANN, W., KRINGS, H., y otros.

PEIRCE, Ch. S. (1987) : *Obra Lógico - Semiótica*, Madrid, Taurus.

PEÑA, V. (1977) : Introducción a DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alfaguara.

PEÑALVER, P., (1986): "Del malestar de la razón en el pensamiento contemporáneo", en VV, *La crisis de la razón* (ed. F. Jarauta), Universidad de Murcia.

PERELMANN, Ch./ OLBRECHTS -TYTECA, L. (1988): *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles.

PEUKERT, H. (1986): "Intersubjektivität - Kommunikationsgemeinschaft - Religion. Bemerkungen zur Interpretation eines höchsten Stufe der Entwicklung moralischen Bewusstseins durch K.-O. Apel", en *Archivio di Filosofia*, vol. 54, 167-178.

PÖGGELER, O. (1963): *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Verlag G. Neske.  
[Traducc. cast. de F. Duque Pajuelo : *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986.]

POPPER, K., (1935): *Logik der Forschung*, Viena.  
[trad. cast.: *La lógica de las investigaciones científicas*, Tecnos, Madrid, 1982.]

"(1972): *Objektive Knowledge*, Oxford.

"(1973): *Objektive Erkenntnis. Ein Evolutionäre Entwurf*, Hamburg.

POSNER, R. (1974): "Diskurs als Mittel der Aufklärung (Zur Theorie der rationalen Kommunikation bei Habermas und Albert)", en GERHARKT, M., *Linguistik und Sprachphilosophie*, München, Paul List Verlag.

RADNITZKY, G. (1983): "in defense of Self-Applicable Critical Rationalism", en INTERNATIONAL CULTURAL FOUNDATION (ed.): *Absolute Values and the Creation of the New World*, New York, International cultural Foundation Press, vol. II, 1025-1069.

RENPAÄ, Y. (1974): "Über das Problem der Begründung und Letztbegründung", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n. 28.

RICOEUR, P. (1954): "A l'école de la Phénoménologie", *Revue Philosophique de Louvain*, 92, pp. 197-225.

RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, U.S.A.  
[Traducc. cast. de Jesús Fernández Zulaica : *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983.

ROS, A., (1980): "Zur Methodologie philosophischer Argumentation", en GETHMANN, C.F. (ed.), *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*, Frankfurt a.M..

RÖD, W. (1977): "Fundamento", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 217-235.

"(1982): *Dialektische Philosophie der neuzeit*, München.

RYLE, (1969): *The Concept of Mind*, Stuttgart.

SCHLUCHTER, W., (1979): *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen.

SCHNÄDELBACH, H. (1982): "Bemerkungen über Rationalität und Sprache", en KUHLMANN, W./ BÖHLER, D., 1982, 347-371.

SEARLE, J. R. (1969): *Speech Acts*. Cambridge, University Press.  
[Traducc. cast.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986.

"(1983): *Intentionality*, Cambridge, Univ. Press.

SIMONS, E. (1977): " Trascendental", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 573-591.

"(1979): "Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik. Zur Methodik der Auseinandersetzung von Hermann Krings mit der transzendentales Sprachpragmatik Karl-Otto Apels", en BAUMGARTNER, H. M., *Prinzip Freiheit*, Freiburg / München, Alber, 44-72.

SKINNER, B.F., (1971): *Beyond Freedom and Dignity*, Toronto/New York/Londres.

SMITH, J.M., (1978): "The Evolution of Behavior", en *Scientific American*, 239, 3 (1978).

SPINNER, H.F., (1977): *Begründung, Kritik und Rationalität. Zur philosophischen Grundlagenproblematik des Rechtfertigungsmodells der Erkenntnis und der Kritizistischen Alternative*, Braunschweig.

STRAWSON, P., (1972): *Einzelding und logische Subjekt (Individuals)*, Stuttgart.

STÖCKLER, M., (1983): "Eine neue evolutionäre Ethik?", en G.FREY (ed.): *Der Mensch und die Wissenschaften von Menschen*. Innsbruck Solaris, 1983, Bd. II, 621-629.

STRÖCKER, E. (ED), (1984): *Ethik der Wissenschaften?*, München/ Paderborn/ Wien/ Zurich.

VARIOS, (1971): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp.

VARIOS (1987): *Philosophie und Begründung* (editado por FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG, Frankfurt a. M., Suhrkamp.



VARIOS (1988): *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos.

VATTIMO, G., (1989): *La società trasparente*, Milán.

[Traducc. cast. de Teresa Oñate: *la sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990]

"(1983, ed.): *Il pensiero debole*, Milán.

[Trad. cast. de Luis de Santiago: *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990]

WAGNER, H. (1977): "Reflexión", en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder.

WEBER, M. (1964): *Wirtschaft und Gesellschaft*, edición de J. Wickelmann, Colonia.

"(1967): *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Berlín/ München.

[Trad. cast: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, edición de 1986]

WELLMER, A., (1985): *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..

WICKLER, W./ SEIBT, V., (1977): *Das prinzip Eigennutz*, Hamburg.

WITTGENSTEIN, L. (1922). *Tractatus Logico - Philosophicus*, Madrid, Alianza. Edición bilingüe.

"(1953) : *Investigaciones Filosóficas* (edición bilingüe), Barcelona, Grijalbo.

"(1969) : *Über Gewissheit* (editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright), Basil Blackwell, Oxford.

[Traducc. cast. : *Sobre la Certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988.

ZARADER, M, (1986): *M. Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.