

# La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión<sup>1</sup>

Juan Carlos Siurana  
Universidad de Valencia

El concepto de la reflexión es clave en la filosofía de Apel. La práctica de la reflexión nos permite a cada uno de nosotros descubrir la certeza del principio del discurso, abriéndonos con ello el camino hacia la emancipación al indicarnos las falsedades contra las que debemos luchar y el ideal al que debemos tender.

Pero si profundizamos en este concepto dentro de la obra de Apel comprobamos que nuestro autor expresa opiniones contradictorias sobre la reflexión. Estas afirmaciones contradictorias de Apel resultan comprensibles si dividimos la evolución de su pensamiento en tres períodos<sup>2</sup>. En el primer período se manifiesta en contra de la reflexión y a favor de la historicidad. En el segundo período defiende a ultranza la reflexión restando importancia al poder de la tradición y al contexto histórico. En el tercer período Apel realiza una síntesis de los dos primeros.

## 1. Primer período (1950-1969): La transformación histórico-hermenéutica de la filosofía trascendental kantiana.

### 1.1. El hallazgo del sentido.

Apel en sus comienzos como filósofo adopta un método contrario al de la reflexión filosófica pura, inspirado por la filosofía de Martin Heidegger, autor sobre el que realiza su tesis doctoral.

En esta época, para Apel la reflexión es un método que pretende alcanzar conocimiento desde la soledad del individuo aislado, desde el “yo pienso” que impregna la filosofía de autores como Descartes o Kant. Rechaza este método porque considera que nuestro conocimiento está siempre influido por el contexto histórico. Si Kant había desarrollado un método trascendental del conocimiento, es decir, un método sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, Apel va a recoger esta orientación trascendental pero va a decir que la condición de posibilidad del conocimiento es el contexto histórico. Su interés por Heidegger se debe a que éste no parte de un sujeto aislado, sino del ser-en-el-mundo del hombre, al que llama “ser ahí”. Por medio del ser-en-el mundo del “ser ahí” se puede concebir el horizonte trascendental que incluya no sólo el “yo pienso” kantiano, sino el *a priori* de todo acto intencional posible del hombre. Para Heidegger en la comprensión del *ser* del “ser ahí” está ya el mundo proyectado. Heidegger radicaliza la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad de la objetividad hacia la pregunta por el *sentido* del ser, hacia el *a priori* existencial del “ser ahí” finito que entiende su ser. Mientras Kant se orienta por categorías - que se refieren a enunciados lógicos -, para Heidegger, en cambio, esas categorías de la lógica no contienen el logos completo, es decir, la completa

---

<sup>1</sup> Artículo publicado en Juan Carlos Siurana, “La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión”, *Anthropos*, nº 183, marzo-abril, 1999, pp. 100-105.

<sup>2</sup> Cf. Juan Carlos Siurana, *El problema de la reflexión en Karl-Otto Apel. El surgimiento del problema en la transformación semiótico-pragmática de la filosofía trascendental kantiana*, Tesis de licenciatura, Universidad de Valencia, Valencia, 1994.

comprensión del ser, la cual se halla en el “ahí” del hombre. Heidegger obtiene el “yo pienso” kantiano del más primitivo “yo estoy ahí”.

El “ser ahí” posee vivencias propias del hombre, es su propia “apertura” y se comprende como poder-ser y haber-de-ser en el mundo. La analítica existencial de Heidegger toma el comprender-para-ser del “ser ahí” como punto de partida empírico de una fenomenología trascendental. De este modo, aunque en Heidegger aparece también lo trascendental, no se olvida nunca de la referencia a lo histórico. Apel escribe: “El filósofo que reflexiona sobre su pensar no es en serio ya el Dios que ha de venir hacia sí, mucho más necesita el autoencasillamiento del pensar finito para su cumplimiento con contenido”<sup>3</sup>.

Esta inclusión de la historia y la temporalidad dentro de un pensamiento trascendental nos permite hablar aquí de una transformación histórico-hermenéutica de la filosofía trascendental kantiana.

Para Heidegger, el tiempo es la estructura esencial de la subjetividad. El tiempo asume ahora el papel de la subjetividad kantiana, pues Apel afirma: “El tiempo y el ‘yo pienso’ ya no se encuentran más enfrentados de modo irreconciliable y no homogéneo, ellos son lo mismo”<sup>4</sup>.

Apel también toma posición en esta época frente al positivismo lógico del Círculo de Viena, que ofrece un concepto científico-técnico del lenguaje. El primer Wittgenstein propone en el *Tractatus logico-philosophicus* descubrir la lógica del lenguaje natural, para lo cual haría falta un metalenguaje que comprobara la relación entre el signo y el objeto designado. El problema es que para comprender las palabras de dicho metalenguaje es preciso traducirlo a los lenguajes naturales, con lo que pierde de nuevo su univocidad. El segundo Wittgenstein salva la dificultad diciendo que el último metalenguaje es el lenguaje cotidiano. El lenguaje usual contiene un *a priori*, que nunca se puede dejar atrás, del sentido de nuestra comprensión del mundo. El *a priori* “trascendental” del sentido de la comprensión del mundo, ya siempre presupuesto en el lenguaje cotidiano es, como dice Apel, “el compendio de cada precomprensión del mundo en la que estamos ‘anticipadamente’ (...) como miembros de una comunidad histórica de lenguaje”<sup>5</sup>.

En este primer período, Apel se inscribe en la línea de una hermenéutica trascendental que pretende comprender la historia del ser a partir de la posibilidad del futuro, lo cual no ocurre a través del pensar-hacia-el-final reflexivo-dialéctico, pero sí ocurre por medio del proyecto del poder-ser. En contra de autores como Litt, Apel apuesta por el principio hermenéutico básico según el cual no es posible un autosoñado dialéctico-reflexivo definitivo del logos lingüístico sino sólo proyectos de la comprensión lingüística del ser. Porque, a fin de cuentas, para Apel “también la filosofía pertenece en su logos lingüístico a la situación histórica concreta”<sup>6</sup>.

Lo que me interesa ahora remarcar es que el propio Apel acepta en la actualidad que existió este primer período en su pensamiento. En un artículo de los años 90 Apel afirma: “En mi escrito de habilitación aparecido en 1963 *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* acerté – inspirado esencialmente por

---

<sup>3</sup> Karl-Otto Apel, *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*, Tesis doctoral presentada en la Rheinischen-Friedrich-Wilhelm Universität de Bonn, 1950, p. 39’.

<sup>4</sup> Ibid., p. 184.

<sup>5</sup> K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Archiv für Begriffsgeschichte, Tomo 8, Bouvier, Bonn, 1963, p. 27. La cursiva es mía.

<sup>6</sup> Ibid., p. 61.

Heidegger – con una posición filosófica fundamental, que era muy parecida a la que luego encontré en la *opus magnum* de Gadamer. La llamé ciertamente ‘hermenéutica trascendental’ para expresar mi perseverancia en la cuestión básica kantiana. Pero creí además entonces, poder entender (...) la *hermenéutica del ‘ser ahí’* de Heidegger como necesaria y suficiente *transformación de la filosofía trascendental* de Kant y Husserl, en el sentido de una consideración de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) y de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) de nuestro ser-en-el-mundo”<sup>7</sup>.

## 1.2. El hallazgo de la intersubjetividad.

También a este primer período de Apel corresponde el interés de nuestro autor por la obra de Wilhelm von Humboldt. Para Humboldt el pensamiento de un individuo es siempre un pensamiento en un determinado lenguaje, y dicho lenguaje contiene una determinada visión del mundo que el individuo no puede eludir en tanto que ha sido educado en ese lenguaje.

Para Apel en el lenguaje vivo se halla contenida la interpretación prerreflexiva del mundo. En cada lengua existe una verdad, llamémosla dogmática, que asegura a la humanidad, dentro de cada lengua histórica, una orientación coherente en el mundo. En relación con ello Apel comenta: “Lo dogmático que hay en la verdad abierta en la *imagen lingüística del mundo* consiste en que dicha verdad remite siempre, pese a toda la *excentricidad del pensar reflexivo*, al *centramiento* -indispensable para adquirir una perspectiva de la realidad- propio de la *intervención corporal prerreflexiva* -y constitutiva de aspectos reales- del hombre en el mundo”<sup>8</sup>. Así pues, comprobamos una vez más que el primer Apel recorta siempre las concesiones a la reflexión; en este caso, en favor de la imagen lingüística prerreflexiva del mundo. La reflexión es rechazada por aparecer como independiente del tiempo y de la historia. El primer Apel no está de acuerdo con la posibilidad de presuponer, en cualquier momento, una “conciencia en general” reflexiva. Frente a la reflexión abstracta y ahistórica, Apel prefiere defender en este período el pensamiento de Wilhelm von Humboldt según el cual la “verdad” se encuentra “descubierta” en el lenguaje vivo.

En este primer período Apel desarrolla una noción de sujeto desde la perspectiva de la intersubjetividad, aceptando la superación del solipsismo metódico.

En su tesis doctoral nos dice que el “ser ahí” no es un sujeto sin mundo, ni un sujeto solitario, pues los otros son ya siempre “ahí con” (“*mit-da*”). El ser-en-el-mundo es *a priori* un “ser cabe el” ente intramundano, de manera que a su estructura ontológica pertenece también el “ser-con” (“*mit-sein*”). Apel toma estos elementos para desembocar en una afirmación importante: “si los ‘otros’ no fueran *a priori* ‘ahí con’ el hombre no se podría llamar en cada caso yo”<sup>9</sup>. “Yo”, “tú”, los “otros” son momentos del “ser-ahí-unos-con-otros” (*Miteinanderdasein*) que surgen a la vez.

Apel acepta también la superación del solipsismo metódico realizada por el segundo Wittgenstein, plasmada en la imposibilidad de un *lenguaje privado*. La idea de que tiene que haber un lenguaje privado se basa en la suposición de un sujeto existente aisladamente que designa con nombres sus sensaciones -por ejemplo dolores- cual

---

<sup>7</sup> K.-O. Apel, “Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten” (1993), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1998, p. 571.

<sup>8</sup> K.-O. Apel, “El concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido” (1959), *La transformación de la filosofía*, Tomo I, op. cit., pp. 127-128. La cursiva es mía.

<sup>9</sup> Ibid., p. 59.

objetos solamente a él accesibles<sup>10</sup>. Contra el argumento del lenguaje privado dice el segundo Wittgenstein que nuestras sensaciones privadas se hacen públicas en un *medio intersubjetivo* porque hablamos de ellas. Sin conexión con este medio intersubjetivo, el individuo que siente ni siquiera podría identificar y reconocer su sensación como tal.

Apel mantiene el hallazgo de la intersubjetividad en los períodos posteriores. Las críticas al solipsismo metódico constituyen de hecho una constante implacable a lo largo de toda la obra de nuestro autor. El segundo Apel, no obstante, va a rechazar una dependencia excesiva del contexto histórico en lo que atañe a la búsqueda de la certeza.

## **2. Segundo período (1970-1987): La transformación semiótico-pragmática de la filosofía trascendental kantiana.**

### **2.1. Giro en la filosofía de Apel: progreso y emancipación.**

La existencia de períodos en el pensamiento de Apel es afirmada por el propio autor en el prólogo a su gran obra *La transformación de la filosofía*, pues dice: “El lector se percatará sin duda ya por el índice de los dos tomos de que la posición del mismo autor ha sufrido una transformación”<sup>11</sup>.

El primer Apel se había dedicado sobre todo a la confrontación entre la hermenéutica del ser y la crítica analítico-lingüística del sentido. La fascinación que le había producido el acontecer del sentido que acaece en la apertura lingüística del mundo será olvidada, no obstante, por el segundo Apel, posiblemente porque la cuestión del sentido resultaba inoperante para afrontar los dos mayores retos de la nueva filosofía apeliana: el progreso en el conocimiento y la emancipación de la humanidad. El *progreso* lo posibilitará el hallazgo del criterio; la *emancipación* tendrá, como punto de referencia, el hallazgo de la reflexión trascendental a realizar por todo ser racional.

Un autor importante para entender el paso del primer al segundo Apel es Hans-Georg Gadamer. En nuestros días Apel reconoce que, en un primer momento, su pensamiento, inspirado por Heidegger, era muy similar al que luego encontró en la “hermenéutica filosófica” de Gadamer; y añade: “Pero eso cambió en mí en los años siguientes y, por cierto, como hoy creo poder decir, esencialmente a causa de la lectura de *Verdad y Método*”<sup>12</sup>. Son precisamente los puntos criticables hallados en la obra de Gadamer, lo que impulsa a Apel a abandonar su propio pensamiento del primer período e iniciar uno nuevo.

Para Gadamer la razón no puede ser más que real e histórica. Lo decisivo no se encuentra en la autorreflexión, pues a la comprensión reflexiva precede la vital e histórica. Gadamer escribe: “Lo que nos importa en este momento es pensar la conciencia de la historia efectual de manera que en la conciencia del efecto la inmediatez y superioridad de la obra que lo provoca no vuelva a resolverse en una simple realidad reflexiva; importa pensar una realidad capaz de poner límites a la omnipotencia de la reflexión”<sup>13</sup>. Según Agustín Domingo, “la reflexión es planteada en Gadamer siempre mediada por el grado de participación en las tradiciones

---

<sup>10</sup> Cf. K.-O. Apel, “Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica” (1962), *La transformación de la filosofía*, Tomo I, op. cit., p. 254.

<sup>11</sup> K.-O. Apel, Prólogo a *La transformación de la filosofía*, Tomo I, op. cit., p. 7.

<sup>12</sup> K.-O. Apel, “Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten” (1993), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, op. cit., p. 571.

<sup>13</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método* (1960), Tomo I, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 417.

lingüísticas”<sup>14</sup>. Gadamer reclama la legitimidad del prejuicio, la tradición, la autoridad y el círculo hermenéutico.

La crítica básica de Apel contra Gadamer consiste en que, según Gadamer, para cualquier situación histórica hay un modo de “comprender *diferente*”, nunca puede demostrarse que se trata de una “comprensión mejor”. El segundo Apel cree que una “comprensión mejor” no sólo es posible, sino además es necesaria para el *progreso* cognoscitivo y, en definitiva, para la posibilidad misma de la comprensión. Apel dice: “Sólo podemos hablar de comprensión en aquellos aspectos en que también es posible la superación”<sup>15</sup>.

Sobre la interpretación de textos, Gadamer dice que un texto transmitido se convierte en objeto de la interpretación porque dicho texto formula una pregunta al intérprete. Entender un texto significa entender esa pregunta. El problema que encontramos en Gadamer al respecto es que, aunque pretendía una cierta simetría entre el intérprete y el texto, supone, en realidad, según Apel, una superioridad de lo interpretado sobre el intérprete. Este hecho disuelve toda capacidad crítico-reflexiva corriendo el peligro de dejar las cosas tal y como están. En cambio, el modelo propuesto por Apel otorga primacía al intérprete, éste ha de creerse con derecho a enjuiciar críticamente lo que hay que comprender y, por tanto, creerse capaz de verdad. La hermenéutica crítica de Apel ha de estar guiada por una idea regulativa -un criterio- para el progreso cognoscitivo.

## 2.2. El hallazgo del criterio.

El criterio que Apel propone tiene mucho que agradecer al pensamiento de Charles Sanders Peirce. Para Peirce, autor que vivió entre 1839 y 1914, es preciso un criterio por el cual una frase se gane el ser creída. Para tranquilizar nuestras dudas Peirce cree necesario que seamos “determinados por una cierta permanencia externa, por algo sobre lo que nuestro pensamiento no tenga influencia”<sup>16</sup>. Esto lleva a Peirce a considerar el método adecuado para fijar una convicción, como aquel en el que “la conclusión última de cada hombre sería la misma”<sup>17</sup>. Es decir, sería la misma si el diálogo en lo que él llama la comunidad ilimitada de investigadores, se prolongara el tiempo suficiente. Al parecer, Peirce considera la individualidad humana como una consecuencia del error, de manera que, si todos fuésemos capaces de pensar con corrección, todos llegaríamos a la larga (*in the long run*), a pensar exactamente del mismo modo.

Cuando Peirce supone el acuerdo intersubjetivo universal a la larga, le atribuye la función de un “principio regulativo” en sentido kantiano. Se produce, por tanto, en Peirce una renovación de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico como pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y verdad de los enunciados o de los sistemas de enunciados. Lo que realiza Peirce, y Apel asume para su propio pensamiento, es una transformación de la crítica kantiana del conocimiento -como análisis de la conciencia- en una crítica del sentido -como análisis de los signos lingüísticos-. La “opinión última”, entendida como el consenso alcanzado por una comunidad infinita de

---

<sup>14</sup> Agustín Domingo Moratalla, Introducción al libro de H.-G. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 32.

<sup>15</sup> K.-O. Apel, Introducción a *La transformación de la filosofía*, Tomo I, op. cit., p. 48.

<sup>16</sup> Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, vol. V, ed. por Ch. Hartshorne y P. Weiss, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1931-1935, 5.384.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 5.384.

investigadores, constituye el “punto supremo” de la transformación peirceana de la “lógica trascendental” kantiana. El nuevo sujeto cuasi-transcendental es la comunidad ilimitada de experimentación.

El criterio buscado por el segundo Apel para el progreso se vuelve especialmente tangible en el contenido de la norma ética fundamental. Dicha norma ética exige la autoafirmación de la comunidad real de comunicación y la *realización de la comunidad ideal de comunicación*. Todos los seres pensantes están obligados a tener en cuenta todas las necesidades de los hombres que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa. La norma básica obliga a cuantos han adquirido “competencia comunicativa” a procurar un convenio para lograr una formación solidaria de la voluntad.

Es importante señalar que Apel no propone una utopía con contenido, sino una “idea regulativa” en el sentido kantiano, para medir la proximidad o lejanía de nuestras sociedades actuales con respecto a esa idea. Cortina nos aclara en qué consiste la comunidad ideal de comunicación en Apel diciendo que allí “se excluye la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyen simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantiza que los roles del diálogo sean intercambiables. Ello representa una forma de diálogo y de vida ideal, que sirve como crítica de los consensos fácticos, puesto que reúne los requisitos que debería cumplir un consenso racional”<sup>18</sup>.

Para Apel, el sujeto que reflexiona antes de tomar una decisión ha de advertir que, incluso en la situación de decisión solitaria, no hay ninguna regulación ética mejor que “poner en vigor en la propia autocomprensión reflexiva la posible crítica de la comunidad ideal de comunicación”<sup>19</sup>. A continuación estudiaremos en qué consiste dicha reflexión.

### **2.3. El hallazgo de la reflexión.**

Existen situaciones en las que el acuerdo no es posible y la manipulación es inevitable, por ejemplo la relación que se establece entre el maestro y el discípulo, o entre el psicoterapeuta y el paciente; pero tanto el maestro como el psicoterapeuta han de provocar “un proceso de reflexión por medio del cual se le hace al sujeto al fin consciente de los motivos no transparentes, dándole así finalmente acceso a una auténtica discusión intersubjetiva”<sup>20</sup>. Es preciso provocar procesos de reflexión en todos los hombres, porque la sociedad no puede emanciparse sin la emancipación de la totalidad de los individuos.

Apel toma el pensamiento de Royce para aproximarse a la idea de un diálogo intrasubjetivo. Royce habla de la estructura triádica de la “comunidad de interpretación” que transmite la *tradición*. Dicha estructura se compone de tres sujetos: uno de ellos [A] asume la función de intérprete mediador que explica a un segundo [B] lo que quiere decir un tercero [C]. Para Royce esta misma estructura caracteriza también al pensamiento solitario, pues en él alguien [A] se [B] entiende consigo mismo [C]. Según Royce, cada palabra del lenguaje aprendido es la encarnación de normas institucionalizadas de la interacción social y, además, el resultado de un acuerdo

---

<sup>18</sup> A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 130.

<sup>19</sup> K.-O. Apel, “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética” (1967), *La transformación de la filosofía*, Tomo II, Taurus, Madrid, 1985, p. 413.

<sup>20</sup> K.-O. Apel, “¿Ciencia como emancipación? Una valoración crítica de la concepción de la ciencia en la ‘teoría crítica’” (1969), *La transformación de la filosofía*, Tomo II, op. cit., pp. 134-135.

milenario sobre el sentido normativamente vinculante de las cosas y las situaciones. Así pues, se dice que el lenguaje es la “institución de las instituciones”.

Para el segundo Apel, el lenguaje es, además, la “metainstitución” que derriba, de modo autorreflexivo, todas las instituciones consolidadas dogmáticamente. Es la “institución crítica de todas las normas sociales no reflexionadas”<sup>21</sup>. El lenguaje no abandona a los individuos a la arbitrariedad de sus razonamientos subjetivos, sino que les obliga a concordar intersubjetivamente.

El segundo Apel, que también reconoce el peso de la tradición en el lenguaje, se niega a equiparar “tradición” con “verdad”. Así dice: “el postulado de un acuerdo ilimitado nos obliga totalmente a eliminar por último (...) la ‘abstracción hermenéutica’ de la verdad o del carácter éticamente vinculante de la tradición”<sup>22</sup>. La autoconciencia crítica considera ya vigente a la comunidad ilimitada de comunicación, pues Apel afirma que “la *reflexión filosófica* puede alcanzar (...) el nivel adecuado para *anticipar* formalmente *la meta* y defenderla *en cualquier momento*”<sup>23</sup>.

Según Apel, el *pensamiento reflexivo* es un diálogo internalizado, cuya condición de posibilidad y validez es la comunicación. Por ello sitúa como punto más elevado de su filosofar a la pragmática trascendental, la cual es definida por Kuhlmann y Böhler como “una reflexión filosófica que pregunta por las condiciones de sentido y las condiciones de validez del pensar como argumentar”<sup>24</sup>.

Kuhlmann aclara el concepto de reflexión utilizado por Apel haciendo la distinción entre reflexión estricta y reflexión teórica. La *reflexión teórica* únicamente acepta lo que yace o puede ser traído frente a nosotros para su consideración distanciada. La *reflexión estricta*, en cambio, permite al que actúa “saber, explícitamente, de sus prestaciones y acciones actualmente realizadas, que su saber le es realmente disponible, reflexión que le permite ver, junto a lo temático, también el tematizar mismo”<sup>25</sup>. Es la reflexión estricta la que permite a Apel defender la fundamentación última.

#### **2.4. Criterio y reflexión: la fundamentación última.**

Los dos grandes hallazgos del segundo Apel se funden armoniosamente en la tesis que más caracteriza a nuestro autor frente a los demás autores contemporáneos, es decir, la tesis de la fundamentación última. Esta tesis en su formulación actual dice lo siguiente: “La situación del discurso argumentativo no es rebasable racionalmente”<sup>26</sup>. Su relación con la reflexión es incuestionable si tenemos en cuenta lo que dice Reese-Schäfer sobre la fundamentación última: “Básicamente se trata de una reflexión última, de una prestación afilada en su punto máximo, de la reflexión”<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup> K.-O. Apel, “¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo” (1969), *La transformación de la filosofía*, Tomo II, op. cit., p. 200.

<sup>22</sup> Ibid., p. 205.

<sup>23</sup> Ibid., p. 207. La cursiva es mía.

<sup>24</sup> Wolfgang Kuhlmann y Dietrich Böhler (eds.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1982, p. 9.

<sup>25</sup> Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Karl Alber, Friburgo / Múnich, 1985, p. 237.

<sup>26</sup> Walter Reese-Schäfer, *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Junius, Hamburgo, 1990, p. 59.

<sup>27</sup> Ibid., p. 59.

Según Apel, lo que caracteriza a los enunciados típicamente filosóficos es que “son reflexivos respecto a su propia pretensión de validez”<sup>28</sup>. Los enunciados filosóficos versan sobre principios indiscutibles universales, a descubrir en el plano de la autorreflexión. Apel cree, por tanto, necesario distinguir entre: 1) *enunciados empírico-hipotéticos*, cuya falsación empírica es posible, y 2) *enunciados filosóficos*, que no pueden ser falsados porque versan sobre presuposiciones que se hallan en el concepto de falsación empírica.

En los enunciados filosóficos es preciso no vulnerar los principios lógicos pragmático-transcendentales del lenguaje. Alcanzaremos la certeza si no cometemos *autocontradicción performativa*, es decir, la contradicción que se da entre lo que el hablante afirma y lo que supone cuando realiza dicha afirmación. Consideremos por ejemplo la siguiente anomalía lingüística: “Defiendo la disensión como objetivo del discurso” (tesis postmodernista). En dicho ejemplo la autocontradicción performativa está implícita, pero, según Apel, puede ser explicitada mediante la siguiente proposición: “Defiendo, como susceptible de consenso, la propuesta de que en principio deberíamos sustituir el consenso por la disensión como meta del discurso”.

Asumiendo la importancia de la autocontradicción performativa, Cortina nos explica que, la fundamentación filosófica apeliana, consiste en “una argumentación reflexiva acerca de aquellos elementos no objetivables lógico-sintácticamente, que no pueden ser discutidos sin autocontradicción performativa evidente, ni probados sin petición de principio, porque constituyen las condiciones de posibilidad del sentido y la validez objetiva de cualquier argumentación”<sup>29</sup>.

### **3. Tercer período (desde 1988): Pragmática trascendental y aplicación histórica. Una síntesis de los dos primeros períodos (Parte A y Parte B de la ética del discurso).**

Apel ha ido desarrollando un pensamiento ético que ha sido especialmente relevante desde 1988 con la publicación de *Diskurs und Verantwortung*<sup>30</sup>. Los hallazgos principales del segundo Apel aparecen reflejados en la *parte A* de la ética del discurso, donde se alcanza la fundamentación universalmente válida de un principio procedimental para la adopción de normas. Pero en el tercer período de su pensamiento recupera también gran parte de los contenidos de su primer período al considerar que la parte A de la ética del discurso ha de ser complementada con una *parte B* de aplicación de la ética en la historia. Esta parte B, que también está fundamentada, se convierte en el centro de interés de nuestro autor en su tercer período. Se trata, por lo demás, de una época en la que se está produciendo a nivel mundial lo que él mismo llama el “giro aplicado de la ética”. Aunque mantiene el método de la reflexión y el criterio de la comunidad ideal de comunicación, en esta parte B recupera muchos conceptos y elementos que había desarrollado en su primer período.

En este período nos dice que ya en la fundamentación última del principio de la ética se debe tomar en consideración no sólo la norma fundamental de la fundamentación consensual de las normas, reconocida en la *anticipación contrafáctica* de las relaciones ideales de comunicación, sino que además, también “hay que tener en

---

<sup>28</sup> K.-O. Apel, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última” (1987), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós / I.C.E.-U.A.B., Barcelona / Buenos Aires / México, 1991, p. 104.

<sup>29</sup> A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 154.

<sup>30</sup> K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1988.

cuenta la norma fundamental de la responsabilidad referida a la historia -la de la cura (*Sorge*)- para la conservación de las condiciones naturales de vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación existente, de hecho, ahora”<sup>31</sup>.

Apel no quiere que se ignore el a priori no-contingente de los presupuestos universales de la racionalidad del discurso argumentativo como, según él, ocurre hoy por lo general entre los seguidores de Heidegger y del segundo Wittgenstein. Sin embargo, nuestro autor considera importante rescatar conceptos clave de Heidegger y Wittgenstein. Así Apel dice que una ética discursiva fundamentada en el *a priori* dialéctico de la comunidad de comunicación, “puede reivindicar que ella toma en consideración, desde un principio, las concepciones de la *hermenéutica filosófica* en el *a priori* de la ‘facticidad’ e ‘historicidad’ del ser-en-el-mundo humano (Heidegger) y en el de la pertenencia necesaria a una ‘forma de vida’ determinada socioculturalmente (Wittgenstein)”<sup>32</sup>.

Según Apel, tenemos que reconstruir la historia de la cultura y la sociedad humanas de tal modo que podamos hacer comprensible el propio presupuesto normativo de nuestra reconstrucción, el principio del discurso, como resultado de la historia. Para ello “es imprescindible una postconstrucción *interna, racionalmente comprensible y valorativa* de la historia bajo la idea regulativa del objetivo, conseguido finalmente al menos de modo parcial, de establecer el principio del *discurso*”<sup>33</sup>. Apel llama a esta reconstrucción el *principio de autoalcance* de las ciencias críticas sociales y de la historia.

---

<sup>31</sup> K.-O. Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant” (1990), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, op. cit., p. 165.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 165-166.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 166.