



ARK-CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25251090/kaux1fbyt>

RETROSPECTIVA AUTOBIOGRÁFICA¹

Autobiographical Retrospective

Autobiographische Retrospektive

Karl-Otto Apel

1922 - 2017

Traductora:

*Jutta H. Wester*²

Fundación Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA), Río Cuarto, Argentina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1059-4677>

juttawester@gmail.com

¹ Fuente: Karl-Otto Apel (2022). Autobiographische Retrospektive. En K.-O. Apel, *Auf der Suche nach dem letzten Grund* (editado por Reinhard Hesse) (págs. 27-50). Münster: LIT-Verlag (ISBN 978 3 643 14334 1).

² Agradecemos la autorización para publicar la presente traducción de la Sra. Judith Apel, esposa del autor, y del Dr. Wilhelm Hopf de la Editorial Lit, Münster, Alemania, como así también la intermediación del Prof. Dr. Reinhard Hesse (Pädagogische Hochschule, Freiburg, Alemania).

La traducción ha sido revisada por el Dr. Diego Fonti (Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, Argentina y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina).

El momento en que me pidieron³ escribir la siguiente retrospectiva ha sido muy propicio, ya que justo acababa de ser relevado de mis funciones docentes -al haber cumplido 68 años- y me habían nombrado profesor emérito. Para un filósofo, profesional y empleado por el Estado, éste puede ser el momento adecuado para una reflexión autobiográfica, al menos para un balance provisorio. Me parece que la palabra "balance provisorio" contiene una doble connotación: en primer lugar, indica que se aprovechan los tres "éxtasis de la temporalidad existencial" en el sentido de Heidegger: el presente, el pasado y el futuro como dimensiones de un balance final que aún está pendiente; en segundo lugar, se hace referencia no simplemente a un acontecimiento que ya ha acabado parcialmente, sino a algo así como el trabajo de una vida por realizar.

Esta última referencia no debe entenderse demasiado literalmente, es decir, ni en el sentido administrativo de la planificación y del cálculo de la vida como un trabajo a realizar, ni en el sentido de una ascesis profesional – como, por ejemplo, siguiendo a la observación de Heidegger "Aristóteles vivió, trabajó y murió". Más bien se trata de hacer comprensible cómo alguien, a través de una cadena de decisiones en tanto que respuestas a situaciones sobre las que él mismo tenía cada vez más influencia, acabó siguiendo un camino vital, que fue determinado cada vez más exclusivamente por las limitaciones del trabajo intelectual que había iniciado y cada vez menos por el ámbito - aparentemente infinito- de las posibilidades vitales abiertas. Intentémoslo en este sentido.

Al principio se encontraba, por supuesto, la contingencia de mi nacimiento, en el sentido de la necesaria *identidad de Kripke* –que este acontecimiento constituyó necesariamente- de aquel Karl-Otto Apel en todos los posibles mundos de realizaciones vitales que, en aquel momento, aún estaban abiertas. Hoy, en cambio, esta identidad mía en el sentido de Kripke, está ya considerablemente restringida por la *identidad de Frege/Russell* del posible "etiquetado" del profesor emérito Apel, del que no se sabría nada en absoluto por su mera identidad de tipo Kripke.

³ Observación del editor, RH: Lamentablemente, no fue posible averiguar de dónde procedía la petición de esta retrospectiva autobiográfica después de que se encontrara el manuscrito unos 30 años más tarde. El énfasis se ha tomado del manuscrito original.

Bromas aparte: Nací el 15 de marzo de 1922 en Düsseldorf, en la región del Bajo Rin, concretamente en el barrio de Oberkassel, en la orilla izquierda del Rin, que, a diferencia de Düsseldorf, en la orilla derecha (antigua capital del Ducado protestante de Berg), estaba mucho más influenciada por la diócesis católica de Neuss y, por tanto, tenía una población confesional mixta. Era lógico que mi madre, Elisabeth Gerritzen (pronunciado: Cherritzen), cuyos antepasados vivían en la frontera holandesa, fuera católica, mientras que mi padre, el comerciante Otto Apel, cuyos antepasados procedían del "Bergisches Land"⁴, en la orilla derecha del Rin y de Hesse, fuera protestante-luterano. Yo mismo fui bautizado como protestante, lo que tuvo como consecuencia la "excomuniación" de mi madre, pero no me impidió crecer en un entorno fuertemente católico de parientes y conocidos y quedar muy impresionado por el mayor esplendor sensorial de los interiores y de las misas de las iglesias católicas.

De todos modos, las populares procesiones de antorchas en honor de San Martín eran coorganizadas por la población protestante de Oberkassel, y en las escuelas protestantes, al igual que en las escuelas católicas, los niños tenían que fabricar sus propias antorchas, en esta ocasión bajo la dirección de los profesores de dibujo, un ejercicio que obviamente era muy valorado en términos de educación artística. Por cierto, yo asistí a la escuela primaria en un complejo escolar en el que el patio era interconfesional, pero los edificios de aulas e incluso los baños estaban estrictamente segregados. Esto, a su vez, significaba que los niños desarrollábamos una conciencia de grupos separados en el patio de la escuela y lo expresábamos a veces con un lenguaje vulgar. Por cierto, más tarde me di cuenta de que había un hecho sociológico detrás de la afirmación estereotipada de los niños católicos de que sólo ellos irían al cielo porque, a diferencia de los protestantes, eran pobres: En efecto, los católicos de Oberkassel, autóctonos de la orilla izquierda del Rin, se diferenciaban de los protestantes, en su mayoría inmigrantes, por su bajo nivel de vida y su valoración religiosa positiva de la pobreza, más o menos como cabía esperar del famoso estudio de Max Weber sobre "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". (La región de Bergisches Land, en la orilla

⁴ Una zona de bajas montañas del estado federado de Renania del Norte-Westfalia (Alemania), al este del Rin y al sur del Ruhr. (Nota de la trad.)

derecha del Rin, con sus sectas protestantes, fue, después de todo, el hogar de los padres fundadores de la industria en la región del Ruhr).

Sin embargo, la crisis económica de principios de los años 30 hizo que, también en Oberkassel, las diferencias de clase social eclipsaran cada vez más la conciencia de las diferencias religiosas. En esa época, las batallas callejeras rituales entre indios y mexicanos (es decir, muchachos disfrazados de tales) que tenían lugar en primavera durante las fiestas de carnaval terminaban regularmente en graves reyertas entre barrios proletarios y de clase media. Estas peligrosas diferencias -tengo que decirlo porque me causó una gran impresión- fueron superadas, al igual que el desempleo, por la toma del poder por Hitler y la afiliación conjunta de miembros de todas las clases y confesiones a las "Juventudes Hitlerianas".

Debido a mi temprano entusiasmo por la antigüedad clásica y con el apoyo de mi madre, se me permitió asistir a partir de 1932 a una escuela secundaria humanística donde aprendía cosas tan "inútiles" como latín y griego, en contra de los deseos de mi padre, que hubiera querido que me convirtiera en comerciante. (También aprendí francés y, en los dos últimos años, un poco de inglés.) Fueron las "lenguas antiguas" y, sobre todo, la asignatura de "historia" las que más me interesaron durante mi permanencia en la escuela secundaria y las que me hicieron tomar la firme decisión de convertirme en historiador más adelante. Con esta decisión abandoné la escuela secundaria en Pascua de 1940 -tras haber adelantado un año mi examen de fin de estudios- en calidad de voluntario de guerra y, con la misma decisión, inicié mis estudios universitarios en Bonn en otoño de 1945, tras el fin de la guerra (y de seis meses como prisionero de guerra en un campo estadounidense). Sin embargo, antes de entrar en más detalles sobre mis estudios y mi lenta conversión en filósofo, debo decir unas palabras sobre mis más de cinco años de experiencia de guerra, porque, naturalmente, no es un asunto menor sobre el que debiera guardar silencio.

En la escuela secundaria y en las "Juventudes Hitlerianas" había adquirido una visión del mundo "patriótica" y también "nacional-socialista" típica de la época, en la que el entusiasmo por el antiguo imperio romano-germánico incitado en las clases de historia se mezclaba con los resultados de una interpretación contemporánea de la *Politeia* de

Platón (en las clases de griego) y la apropiación igualmente contemporánea de Nietzsche y la teoría de la evolución de Darwin: Se mezclaban de tal manera que al principio de la invasión de Polonia y luego la de Rusia, cuando a veces me preguntaba qué podía darnos a los alemanes el derecho a someter a los eslavos a nuestro dominio, me surgía la siguiente respuesta: La esencia de la historia del mundo es la lucha de las naciones por la supremacía, y la justificación de la "voluntad de poder" reside en última instancia - como sugería Nietzsche- en el mayor logro cultural de los que prevalecen.

Por supuesto, todo esto eran pensamientos muy vagos y a medias, y al principio apenas tuve tiempo de examinarlos. Porque en los años de formación premilitar en el "Servicio de Trabajo del Reich" (hasta el otoño de 1940) y de entrenamiento de reclutas en la Wehrmacht (hasta el inicio de la campaña contra Rusia en el verano de 1941), al principio me conformaba simplemente con sobrevivir de alguna manera. Y más tarde - durante la Operación Barbarroja- entré en razón por primera vez cuando -tras la primera gran derrota en la batalla de invierno cerca de Moscú- reflexionamos en nuestros cuarteles, ubicados cerca de la ciudad rusa de Rzhev, sobre cómo Hitler podía haber sido tan imprudente como para considerar innecesaria la adquisición de ropa de invierno (especialmente de botas de fieltro) y causar así la pérdida de más de cien mil soldados de infantería por congelación de los pies. Pero en el verano de 1942 volvieron a "ponerme en fila" mediante la formación de oficiales en Leipzig, también en el sentido de volver a "creer en la victoria final".

En febrero de 1943, fui desplegado por primera vez como oficial de inteligencia, en un cuerpo blindado al que se le encomendó la tarea de relevar al 6º Ejército, atrapado cerca de Stalingrado. Como se sabe, no lo conseguimos, y finalmente nos hicieron retroceder hasta la línea del Donetsk. Después de eso -más exactamente: después de la derrota en la batalla acorazada de Belgorod y Kursk en el verano de 1943, la última ofensiva alemana en Rusia- participé en la desastrosa e imparable retirada de las tropas alemanas en Ucrania hasta Besarabia, al final como uno de los tres oficiales de inteligencia del ejército. En mi puesto, tuve la oportunidad de escuchar por casualidad numerosas conversaciones entre el mando del ejército y el cuartel general del Führer, lo que me convenció de que la racionalidad del mando del ejército alemán se terminaba

por encima del estado mayor del ejército. Solíamos decir: "Allá dos por dos es igual a cinco". También podríamos haber dicho: "Allá, la guerra, que ya no se puede ganar, está llegando a su fin al estilo de 'El crepúsculo de los dioses' de Wagner, según el lema: Si vamos a caer, queremos arrastrarlo todo con nosotros". Lo que ignoraba en aquel momento era que Hitler, en la medida en que ya no podía creer en una victoria militar, estaba intensificando su compromiso con el proyecto de la "Solución final a la cuestión judía" - incluso a costa de las necesidades del Ejército del Este.

Ahora bien, no se debe pensar que las percepciones negativas que he mencionado habrían cambiado rápidamente mi actitud interior de un modo fundamental. Esto ni siquiera fue el caso en el momento del atentado contra Hitler. Más tarde reflexioné a menudo por qué tantos de nosotros "cumplimos con nuestro deber" hasta el último día, a pesar de todas las intuiciones racionales sobre la inutilidad de continuar la guerra, y por qué descartamos cualquier idea de negarnos a obedecer órdenes o de desertar como una monstruosidad casi impensable. Aquí pueden ser muy explicativos los niveles de juicio moral de Lawrence Kohlberg y su estimación de que, incluso en las sociedades occidentales posteriores a la Ilustración, al menos el 80% de la población adulta se encuentra en los niveles *convencionales* -especialmente en el *nivel 4* ("Ley y Orden"), orientado hacia el Estado y la nación. Además, se dieron dos circunstancias especiales para el desarrollo en Alemania: el riguroso concepto de deber de la ética de principios de Kant, que es *universalista* en sí misma y, por tanto, representa el *nivel 6* según Kohlberg, había quedado reducido al nivel de los deberes convencionales de "ley y orden" y a las virtudes secundarias asociadas en la ética profesional del funcionario y del oficial prusianos. Y en la tradición alemana, el concepto de nación y su Estado casi nunca se había relacionado con el punto de vista de los "legisladores" del contractualismo occidental; en cambio, en el "nacionalsocialismo" había tendido a fusionarse míticamente con la solidaridad y la "lealtad nibelunga" de un orden de lazos de sangre pertenecientes al *nivel 3*, según el lema: "Tú no eres nada, tu pueblo lo es todo".

Al haber retornado de la guerra a los veintitrés años, me lancé a estudiar historia, filosofía y germanística en Bonn en el semestre de invierno de 1945/46 con un hambre de educación casi incontrolable. (Ya me había reconciliado con el pasado en el campo

de prisioneros americano cerca de Cherburgo en Francia y, consciente de la necesidad de ponerme al día, había empezado a estudiar todo lo que se podía estudiar en la universidad de nuestro campo de oficiales; para ello había rechazado las mejores raciones de alimentación que recibían mis compañeros que trabajaban en la cantera y me había conformado con las raciones de los "hombres durmientes", los que no querían trabajar.) Al principio, estaba bastante contento con que nuestros profesores académicos -típicos representantes de la antigua Universidad Ordinaria alemana- se dedicaran a la enseñanza y la investigación como si no hubiera ocurrido ninguna catástrofe nacional. Acepté de buen grado este acuerdo básico tácito y disfruté de la experiencia apolítica de "estar por encima de las cosas", que parecía estar vinculada al punto de vista de las "humanidades".

En particular, la "Colección de escritos" de Wilhelm Dilthey me proporcionó la correspondiente perspectiva filosófica e histórico-intelectual, que me permitió vincular internamente mis tres temas de estudio y, al mismo tiempo, seguir a mis maestros académicos con una comprensión hermenéuticamente reflexionada: así, los historiadores –orientados en la tradición de Ranke- Braubach ("Prinz Eugen", 6 vols.), Holtzmann y Oertel (quien, por supuesto, también representó la historia económica de Michael Rostovzeff en "Althistorie"); entre los germanistas e historiadores de la literatura, el estudioso de Goethe, Günter Müller, y el estudioso del Romanticismo y del Idealismo Johannes Hoffmeister, el lingüista neohumboldtiano Leo Weisgerber; y, por último, pero no por ello menos importante, mi profesor de filosofía y posterior director de tesis doctoral Erich Rothacker, que representaba él mismo tanto la historia intelectual de la procedencia de Dilthey (investigación de la "escuela histórica") como el fundamento filosófico-vital de las "humanidades", como así también, en su calidad de profesor de psicología, las disciplinas antropológico-psicológicas. (También escuché al fenomenólogo existencial e historiador de las matemáticas Oskar Becker y más tarde al filósofo neohegeliano y pedagogo Theodor Litt, así como -no hay que olvidarlo- al gran romanista y medievalista Ernst-Robert Curtius.)

Sin embargo, bajo este paraguas de la "comprensión del todo" de Dilthey, en el transcurso de mis estudios mi interés se desplazó de la historia política a la historia

intelectual y de ésta a la filosofía. Aquí se planteó -como creo reconocer retrospectivamente- un problema central que ha constituido la directriz no siempre claramente visible de mi pensamiento filosófico desde el principio y hasta hoy. La cuestión central era y sigue siendo cómo transformar el planteo filosófico trascendental de Kant -responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez- para superar su aporía interna -la de la "cosa en sí" irreconocible- y adaptarlo al nivel de reflexión actual -crítico del lenguaje- de una teoría crítica de las ciencias naturales, las humanidades y las ciencias sociales.

Los aspectos individuales, las dimensiones y las posibilidades de pensamiento del programa profundo de una *transformación de la filosofía trascendental* que acabo de esbozar surgieron durante mi época de estudiante y también en el curso de mi pensamiento posterior en una sucesión y también una yuxtaposición de proyectos de investigación muy diferentes. Al principio me fascinó el intento a gran escala de Nicolai Hartmann de resolver la aporía de la cosa-en-sí retornando a un punto de vista pre-trascendentalista de la "intentio recta", es decir, a una ontología pre-kantiana como *prima philosophia*. En ese sentido, ya quería presentar un proyecto doctoral con Rothacker. Pero entonces conocí *Ser y Tiempo* de Heidegger y con ello -así me pareció- la alternativa a la transformación kantiana de Hartmann. Aquí no se abandonaba la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser, sino que se la anteponía, en forma de una "ontología fundamental" u "ontología existencial", a todas las posibles ontologías de la *intentio recta*. Además, había una novedad inicialmente irritante, pero luego cada vez más fascinante: En Heidegger, las condiciones ontológicas trascendentales o fundamentales de la comprensión del ser no estaban por su parte relacionadas con el constructo de una "conciencia en general" trascendental, sino con la condición "óptica" de la "facticidad" de la "existencia de alguien" -su "condición [histórica] de arrojado" y su "proyecto" de sentido constructor de horizonte.

Me pareció que esto abría la posibilidad de integrar la idea de una transformación de la filosofía trascendental de Kant en el programa de Dilthey, que transformaba a Kant en una *filosofía de la vida* (el programa de una "Crítica de la razón histórica"), y en el

programa de una antropología de la cognición reconocible en Rothacker y H. Plessner, de una antropología del conocimiento (con un *a priori corporal* céntrico, un *a priori de la reflexión* excéntrico, un *a priori de los intereses de conocimiento* y de la *significatividad del mundo* liberada por ellos, y finalmente también con el *a priori del lenguaje* de Humboldt-Weisgerber). Lo que no reconocí con suficiente claridad entonces y durante mucho tiempo después fue que la transformación de la filosofía trascendental de Heidegger -en *Ser y tiempo* y en *Kant y el problema de la metafísica*- estaba unilateralmente relacionada con el diseño -temporal- del sentido, que en Kant es una función de la "imaginación"; por tanto, él tenía que errarle desde el principio a la cuestión de establecer la *validez intersubjetiva* (verdad proposicional y orientación normativa) en el "logos" no temporal (en Kant: relacionado con el "entendimiento" y la "razón"). Esto sólo me quedó completamente claro cuando el último Heidegger, y también Gadamer, redujeron el problema de la verdad y también el de la corrección normativa del entendimiento con uniformidad radical a un problema de los acontecimientos históricos de la apertura o retirada del sentido.

Así que escribí una tesis doctoral sobre el tema "Dasein und Erkennen: eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers" [Existencia y cognición: una interpretación epistemológica de la filosofía de Martin Heidegger], con la que me doctoré en 1950. La tesis no llegó a publicarse -lo que por desgracia no era obligatorio en aquella época- porque inmediatamente fui contratado por Rothacker como ayudante de investigación en un proyecto de la *Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur* [Academia de Ciencias y Letras de Maguncia], que sirvió de base para la creación del *Archiv für Begriffsgeschichte* [Archivo para la Historia de los Conceptos] y preparar así el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [Diccionario Histórico de Filosofía] parte del cual ha sido publicado desde entonces. Este nuevo proyecto me remitió inicialmente y durante años a la *investigación en historia de las ideas*. El proyecto sistemático de una *antropología trascendental del conocimiento*, para el que mi tesis había sentado las bases, por así decirlo, tuvo que ser congelado. Sólo lo retomé mucho más tarde -sobre todo como profesor en Kiel (1962 a 1969)- y hasta la fecha sólo se han publicado unos pocos trabajos.

Sólo pude vincular una dimensión del programa epistemológico-antropológico de la transformación de Kant con la obra conceptual-histórica (y, en última instancia, incluso convertirla en objeto de un estudio histórico): la del *a priori del lenguaje*. Aquí, ya en la década de 1950, combiné una profundización *lingüístico-hermenéutica* de la filosofía de Heidegger y el enfoque neohumboldtiano de Weisgerber con una familiarización inicial con las dos fases de la *filosofía analítica del lenguaje*: la lógica lingüística *sintáctico-semántica* del primer Wittgenstein y del positivismo lógico y el giro *pragmático* del último Wittgenstein y en Charles Morris. En esta amplia tematización del lenguaje no sólo como objeto posible, sino sobre todo como condición de posibilidad y validez intersubjetiva de la filosofía, intenté absorber durante estos años la tensión entre el *método filosófico continental, hermenéutico-fenomenológico* y el *método anglosajón, analítico*, de la que cada vez era más consciente; y al mismo tiempo intenté proporcionarle una base cuasi sistemática a mi trabajo conceptual-histórico -de hecho, para la concepción de un diccionario histórico de la filosofía.

Al final, sin embargo, sólo pude conciliar mis intereses sistemáticos con el trabajo que me habían asignado para el Archivo para la Historia de los Conceptos, haciendo del concepto mismo de lenguaje el tema de un trabajo que iba a llevar el título: *La idea del lenguaje en el pensamiento moderno*. Llevaba trabajando en este estudio, que pretendía ser una tesis de habilitación, desde 1952/53 como becario de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) [Fundación Alemana para la Investigación]. Y como yo quería llevar a cabo el trabajo en el sentido indicado tanto histórico-filológicamente como con la pretensión de una fundamentación ejemplar de una hermenéutica trascendental del lenguaje a priori, el trabajo preliminar adquirió pronto proporciones aterradoras.

Resultó que tenía que reconstruir al menos cuatro tradiciones del *pensamiento lingüístico europeo* -es decir, no sólo de la filosofía del lenguaje como tal, sino también de la reflexión prefilosófica sobre el lenguaje y del programa lingüístico en el sentido más amplio- que ya eran distinguibles a finales de la Edad Media: 1. la tradición retórica y literaria del *humanismo lingüístico*, que en Italia, desde Dante, estaba relacionada con el programa lingüístico de la "questione della lingua", que a su vez fue decisivo para la

formación de las lenguas nacionales europeas; 2. la tradición del *logos en el misticismo religioso-especulativo* (desde Meister Eckhart hasta Jakob Böhme y Hamann), que en su secularización se unió con el humanismo lingüístico en el sentido del concepto *trascendental-hermenéutico del lenguaje*, por ejemplo, en el Vico tardío; 3. la concepción lingüística del *nominalismo* ya presupuesta en el empirismo británico, que se había desarrollado a partir de la lógica lingüística de la Baja Edad Media, en particular la remodelación ockhamiana de la teoría de la suposición; y 4. la concepción lingüística artificial de la "mathesis universalis" -el cálculo universal y formalizable de la filosofía y la ciencia- que más tarde -especialmente con B. Russell y en el positivismo lógico- se fusionó con el nominalismo para formar la concepción *técnico-cientificista* del lenguaje.

Estaba en medio de este trabajo cuando una traicionera enfermedad ocular (iritis, que en aquella época aún no podía tratarse con medicación de cortisona) me asaltó con repetidos ataques. Uno de esos episodios coincidió con mi matrimonio, en diciembre de 1953, con Judith Jahn, entonces estudiante de germanística e historia del arte, a la que había conocido en la Universidad de Bonn (en la misma época, por cierto, que conocí al estudiante de filosofía Jürgen Habermas, que tenía la misma edad que mi mujer y, como ella, vivía en Gummersbach, en la región de Bergisches Land). Como la iritis no desaparecía, no pude ir de luna de miel ni volver al trabajo como estaba previsto, sino que tuve que ingresar en una clínica de Bonn con una neurosis cardíaca. Permanecí allí los meses siguientes y seguí sin poder trabajar después. También perdí mi beca de la DFG, y mi mujer se ganaba la vida para los dos como profesora.

Sólo después de una pausa forzosa de tres años, durante la cual apenas pude leer, pude reanudar el trabajo, y finalmente, con la ayuda de Gerhard Funke, alumno de Rothacker, pude presentarlo en la Universidad de Maguncia como tesis de habilitación a finales de 1960. Por cierto que ahora sólo contenía una de las cuatro secciones previstas en su forma definitiva. Sin embargo, el concepto original de las cuatro tradiciones constituía el marco del trabajo presentado, que llevaba el título de: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* [La idea del lenguaje en la tradición del humanismo de Dante a Vico] (publicado en 1963 en el 8º volumen del

Archiv für Begriffsgeschichte, 3ª edición 1980, traducción italiana 1975 por Il Mulino: Bolonia, 1988 Premio Internazionale Galileo Galilei en Pisa).

Tras mi habilitación (el 28 de julio de 1961), las cosas volvieron a mejorar para mí. Tras sólo un año como profesor privado en Maguncia, en septiembre de 1962 me ofrecieron una cátedra de filosofía en Kiel. Allí, durante los siete años siguientes, pude seguir desarrollando tanto el programa de una *hermenéutica trascendental del lenguaje* como el de una *antropología trascendental del conocimiento*. Los resultados de este período y de los años posteriores en Saarbrücken (1969-1972) se incorporaron en parte a la antología en dos volúmenes *Transformation der Philosophie [Transformación de la filosofía]* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp 1972), que se tradujo a muchos idiomas (aunque enteramente sólo al español). Los trabajos publicados en el primer volumen de esta antología siguen centrándose por completo en la tensión polar entre la *hermenéutica lingüística* y la *filosofía analítica del lenguaje*, en particular en la comparación entre Heidegger y Wittgenstein. Los trabajos del segundo volumen, en cambio, revelan dos nuevos impulsos de la época de Kiel:

Por un lado, se trataba de la experiencia de la rebelión estudiantil y la influencia asociada, a veces abrumadora, de la "teoría crítica" de la Escuela de Fráncfort, o más exactamente, de su reformulación actual por Herbert Marcuse, por un lado, y Jürgen Habermas, cuya estrella estaba ascendiendo en aquel momento, por el otro. Como conocía a Habermas de Bonn -sólo nos habíamos perdido de vista durante mi enfermedad- y me eran familiares los motivos de pensamiento -por ejemplo, epistemológico-antropológicos- en la adaptación neomarxista, tuve acceso a través suyo a la llamada Escuela de Fráncfort, aunque sus padres fundadores -Horkheimer y Adorno- me eran completamente desconocidos. (Más tarde me di cuenta con asombro de la diferencia entre la "Dialéctica de la Ilustración" o sea la "Dialéctica Negativa" -una posición en última instancia desesperanzada ante la sin-salida de la razón- y el intento de Habermas de una justificación normativa de la "Teoría Crítica" en la razón comunicativa.)

Para mí, en cualquier caso, la confrontación con la rebelión estudiantil y el reencuentro con Habermas (es decir, el examen de sus diversas publicaciones) tuvieron

como consecuencia que reconociera la posición de retirada apolítica del retornado de la guerra (el miembro de la "generación perdida" en el sentido de Hemingway) como también filosóficamente deficiente, y la necesidad fundamental de adoptar una postura filosófico-política. Por supuesto, no quería volver a caer en un dogmatismo irreflexivo de compromiso a cualquier precio. Esto se tradujo en mi distancia crítico-reflexiva respecto al utopismo marxista del movimiento estudiantil y también en el correspondiente veto a la ecuación incuestionable de "interés emancipatorio por el conocimiento" y la razón crítico-reflexiva del libro de Habermas *Conocimiento e interés*. (Desde mi crítica de entonces, por supuesto, estamos esencialmente de acuerdo en la diferencia entre *el a priori experiencial de los intereses cognitivos constitutivos del sentido* y *el a priori del discurso argumentativo reflexivo sobre la validez*.)

A largo plazo, mi "despertar político" se tradujo en mi dedicación a los problemas de la ética y la razón práctica en el sentido de Kant. Mi insistencia -que a muchos de mis contemporáneos les parecía extraña e incomprensible- en la necesidad y la posibilidad de una "justificación última reflexiva-trascendental" del principio normativo surgió de mi empeño por evitar el cripto-dogmatismo de un compromiso meramente pragmático (por ejemplo, con una visión utópica o -¡más tarde! - en las "costumbres" de la propia tradición.)

Sin embargo, para hacer comprensible el planteo de una *ética de la comunicación o del discurso*, que ya aparece en el último ensayo de *La transformación*, debo volver al segundo impulso de mi estancia en Kiel: El gran descubrimiento para mí durante este tiempo fue la obra de Charles Sanders Peirce. Al principio sólo lo estudié -en el marco de una reconstrucción del pragmatismo americano- como precursor de W. James y J. Dewey; pero no pude dejar de asombrarme, y con el tiempo empecé a considerarlo el más grande de todos los filósofos norteamericanos. Con la ayuda de un estudiante de doctorado -G. Wartenberg- emprendí una edición alemana en dos volúmenes de los escritos de Peirce y escribí introducciones detalladas a cada uno de ellos, que más tarde (1975) se resumieron en un libro sobre Peirce.

Probablemente podría resumir la importancia de la lectura de Peirce para mi propio pensamiento en dos puntos: En primer lugar, junto con el último Wittgenstein, fue para

mí el segundo punto importante de orientación para una transformación lingüístico-pragmática de Kant. Las aproximaciones de ambos pensadores a la teoría del significado y a la crítica del significado pueden verse no sólo como complementos recíprocos -por ejemplo, en la resolución de la aporía de la cosa-en-sí-, sino también como alternativas; pues con Peirce, la dimensión normativa de las ideas regulativas de Kant no se reduce a las "costumbres" convencionales del uso fáctico del lenguaje y a las formas fácticas de la vida, como aparentemente ocurre con Wittgenstein, sino que conserva su función de orientación contrafáctica para el posible progreso de los procesos de racionalización.

El segundo punto del efecto Peirce en mi pensamiento está relacionado con esto: Como ocurre necesariamente en toda transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental de la conciencia o del sujeto, la *comunidad de intérpretes de signos* ocupa por primera vez, en la obra de Peirce, el lugar que tenía el solipsismo trascendental del sujeto cognoscente. Sin embargo, el nuevo sujeto de Peirce no es - como en el "comunitarismo" postwittgensteiniano- una comunidad fáctica con una mera "base contingente de consenso" (Rorty), sino una comunidad ideal e ilimitada de comunicación como sujeto postulado contrafácticamente de un consenso último. Aquí -es decir, más exactamente: en la prueba reflexiva de que en toda argumentación con sentido debemos asumir realmente, y de hecho anticipar contrafácticamente, este posible consenso ideal- parecía haber salido a la luz la base no contingente de una justificación de la teoría de la verdad y la ética normativa.

Se puede ver que todos los elementos esenciales de mis motivos de pensamiento, que siguen siendo eficaces hoy en día, ya estaban trazados en el período de Kiel. (Lo novedoso de esta fase frente al período hermenéutico de Bonn, configurado por Heidegger, fue la reorientación *normativa* que me hizo resistente, por así decirlo, al contextualismo-historicismo posgadameriano de la hermenéutica del entender-al-otro-siempre-singular según la "filiación histórica" fáctica - por no hablar del posmodernismo y la "detrascendentalización" de Rorty.)

Pero el periodo de Kiel no sólo fue filosóficamente fructífero. En general, fue la mejor época de mi vida, por supuesto porque aún era joven. Vivíamos cerca de la playa del mar Báltico y viajábamos a menudo desde el muelle de Oslo en barcos noruegos y suecos

a la otra orilla - a Gotemburgo, por ejemplo, donde teníamos buenos contactos con el Instituto de Filosofía de la Ciencia de allí. Mis hijas también nacieron o fueron adoptadas en esa época: dos hijas propias (Dorothea, nacida en 1964, y Katharina, nacida en 1970) y una hija adoptiva (Barbara, nacida en 1968).

El período de Saarbrücken y, sobre todo, el de Frankfurt (a partir del semestre de invierno de 1972/73) fueron fructíferos en otros aspectos. Estaban dadas las condiciones para una orientación sistemática de mi pensamiento. Sin embargo, seguía recibiendo algunas ideas nuevas: La lingüística generativa de Chomsky, la teoría funcionalista de sistemas (especialmente la versión de N. Luhmann), el "nuevo dualismo" de la renovación postwittgensteiniana de la controversia post-diltheyana explicación-comprensión (especialmente en la obra de G. H. von Wright), el estructuralismo genético de Piaget, especialmente su desarrollo posterior en la teoría de los estadios del juicio moral de Kohlberg, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, el debate desencadenado por P. Strawson respecto de los "argumentos trascendentales", y -sin olvidar- la interminable cadena de obras de Habermas, que a su vez contribuyeron a la recepción de lo nuevo -más recientemente con la recepción del postestructuralismo y el postmodernismo franceses, que por mi parte sigue siendo incompleta e inquietante.

Ya he intentado procesar todas estas recepciones en términos de la concepción de una *pragmática trascendental del lenguaje o semiótica o ética del discurso*. Escribí mi libro más riguroso desde el punto de vista analítico sobre *Die Erklären Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht* [La controversia explicación-comprensión desde una perspectiva pragmática trascendental] (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, traducción al inglés 1984). En una serie más larga de conferencias, intenté aplicar la teoría de los niveles de desarrollo de la conciencia moral de Kohlberg y su recepción por parte de Habermas a la reconstrucción de la revolución cultural - y en particular a la reconstrucción de la Ilustración griega como un aspecto parcial de la "tiempo eje" de las civilizaciones antiguas. Como parte de los diálogos y textos de estudio del *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, que se llevó a cabo bajo la dirección de Dietrich Böhler y mía en 1980, sólo se ha publicado un esbozo preliminar. He

plasmado mi discusión sobre la teoría de los actos de habla y la "Teoría de la acción comunicativa" de Habermas en una serie de ensayos, que espero publicar pronto junto con otros trabajos en un libro titulado *Auseinandersetzungen - Versuche, den transzendentalpragmatischen Standpunkt zu bestimmen* [Discusiones: intentos de determinar el punto de vista pragmático-trascendental].

Sin embargo, mi principal empeño desde hace algún tiempo es el desarrollo de la filosofía práctica en el sentido de la ética del discurso y la fundamentación de la filosofía teórica en el sentido de la semiótica trascendental. Como resultado del primer proyecto, en 1988 se publicó la antología *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* [Discurso y responsabilidad: El problema de la transición a la moral posconvencional]; a ésta seguirá otra antología titulada *Rationalität, Ethik und Utopie* [Racionalidad, ética y utopía].

El segundo proyecto está dedicado, en última instancia, a demostrar que, tras la metafísica ontológica y la filosofía trascendental de la conciencia, ha llegado el momento de un tercer paradigma -posmetafísico, pero no por ello menos trascendental- de la *prima philosophia*. Sólo el tiempo dirá si estos planes del catedrático emérito pueden seguir realizándose según lo previsto.

Frankfurt am Main, junio de 1990