

Repensar el humanismo y la racionalidad: aportes desde la filosofía de Karl-Otto Apel¹

Rethinking humanism and rationality: contributions from Karl-Otto Apel's philosophy

Gonzalo Martín Scivoletto²

Recibido: 05/12/2011 · Aceptado: 07/05/2012

“En principio toda lengua en la que vivimos es inagotable, y es un craso error concluir de la existencia de diversas lenguas que la razón está escindida. Lo contrario es lo cierto. Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad de nuestro ser, visible también en la diversidad de lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos”.
Hans-Georg Gadamer

Resumen:

El siguiente trabajo intenta realizar un aporte a la recuperación y reformulación del concepto de *humanismo* en nuestro contexto histórico y filosófico actual desde el punto de vista de la filosofía de Karl-Otto Apel. En primer lugar, se analiza la categoría apeliana de “crítica total de la razón” con la que se sintetiza el núcleo de convergencia de las principales corrientes actuales de pensamiento, como por ejemplo el posmodernismo, el postestructuralismo y el neopragmatismo. Precisamente, tal núcleo consistiría para Apel en un radical cuestionamiento de la racionalidad en cuanto tal. En una reconstrucción de estas posiciones se pueden reconocer dos antecedentes fundamentales y fundantes: Nietzsche y Heidegger. En segundo lugar, se explican los elementos centrales de una renovación (o ampliación) del concepto de racionalidad, entendida en términos consensual-comunicativos. Aquí encontramos un punto de contacto entre las corrientes señaladas y la filosofía discursiva de Apel: la crítica al concepto moderno de sujeto y su propuesta de superación.

Palabras clave: Karl-Otto Apel – racionalidad - humanismo

¹ El siguiente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Reconocimiento y diversidad: Dimensiones del Humanismo en nuestra América. Pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX” (Universidad Nacional de Cuyo – Mendoza, Argentina), dirigido por la Dra. Adriana Arpini.

² Gonzalo Martín Scivoletto. Becario de CONICET (Argentina) INCIHUSA (CCT-Mendoza, Argentina) Av. Ruiz Leal s/n Parque Gral. San Martín. gscivoletto@mendoza-conicet.gob.ar +54 (0261) 5244322.

Abstract:

This work tries to make a contribution to the reformulation of the concept of humanism in our historical and philosophical context, from Karl-Otto Apel's philosophy point of view. In first place, it analyses the category of "total critique of reason", which summarizes the core of the principal contemporary tendencies of thought, such as, postmodernism, poststructuralism or neopratism. This core would consist, according to Apel, in a radical questioning of rationality at all. In a reconstruction of these insights two fundamental antecedents can be recognized: Nietzsche and Heidegger. In second place, the central elements of a renovation of the rationality's concept, in communicative-consensual terms, are explained. Here we found a point in common between Apel and the already mentioned tendencies: the critique to the modern concept of subject and the attempt for overcoming it.

Key words: Karl-Otto Apel – rationality - humanism

Introducción

Hay un importante y, desde nuestro punto de vista, acertado pasaje en el que Gadamer se refiere al lenguaje de la filosofía. Específicamente, se trata de una crítica a Heidegger y a su idea de un "lenguaje propio de la metafísica"³ que habría que destruir, incluso violentando el lenguaje. Gadamer afirma: "Los conceptos que utiliza el pensamiento no están regidos por una regla fija e inmutable, al igual que ocurre con nuestras palabras del lenguaje cotidiano"⁴. El lenguaje puede someterse a una "remodelación" (*Umbildung*) en la que las mismas palabras pueden adquirir un nuevo contenido. En este sentido, hoy en día términos como "universalidad", "humanidad" o "razón" resuenan en un importante número de filósofos y científicos sociales de manera muy negativa. Siguiendo en la línea de Gadamer, se debería reconocer que estos "prejuicios", en cuanto condición de posibilidad de la comprensión, también han abierto un *horizonte de sentido*, han abierto la posibilidad de pensar otros fenómenos y realidades humanas, por ejemplo la *diferencia*. Aun así, los prejuicios pueden volverse objeto de consideración *siempre de nuevo* en una tarea hermenéutica, tal vez, infinita. Este trabajo intenta asumir esa tarea hermenéutica y plantear la posibilidad

³ GADAMER, Hans-Georg, *Gesammelte Werke* (Bd. II: Hermeneutik II. *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*), Mohr, Tübingen, 1993, pág. 11.

⁴ *Ibidem*, pág. 13.

de resignificar el concepto de *humano* y el humanismo, asumiendo las críticas, y las razones, que en gran medida han sido planteadas por el anti-humanismo de las últimas décadas. Por lo tanto, aquí se intenta dar un paso adelante (y no hacia atrás) y mostrar cómo, a partir de la filosofía discursiva de Karl-Otto Apel, se puede concebir lo “humano” desde un marco *post-metafísico*, “remodelando” el concepto clásico de *logos* en términos de racionalidad comunicativa.

En función de lo anterior, en primer lugar se presenta una introducción histórico-filosófica que nos permitirá mostrar cuáles son los “adversarios” (relevantes para el objetivo descripto) con los que debate Apel, esto es, su contexto de discusión. Además, como esos adversarios se encuentran, según el propio Apel, en gran medida enmarcados en un tipo de neo-nietzscheanismo y neo-heideggerianismo (representados por el posestructuralismo y el posmodernismo), la crítica apeliana permitiría anticipar desde ya qué lugar le cabría a este filósofo en una polémica (típico-ideal) entre el humanismo y el anti-humanismo. En segundo lugar, se intentará resignificar la tradicional caracterización del hombre como “animal que tiene logos” mediante la interpretación apeliana del *logos humano*. Cabe aclarar que no se pretende aquí agotar los tópicos desarrollados sino establecer un esquema general como punto de partida para una investigación más exhaustiva.

1. El presente de la filosofía como “crítica total de la razón”

Una de las características del filosofar de Apel es que siempre desarrolla su posición en diálogo con otras corrientes de pensamiento o autores. Esto se debe a su concepción de la filosofía, según la cual (ya) no priman “las cosmovisiones de los grandes pensadores”⁵ frente a los cuales se debería optar o reaccionar con un simple sí o no. Por el contrario, se trata ahora de entender que la filosofía es una “discusión” (*Auseinandersetzung*) “con” (otros) “sobre” determinados problemas o pretensiones de validez⁶. En consecuencia, no es una cuestión menor

⁵ APEL, Karl-Otto; *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985. Vol. I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica, pág. 11.

⁶ Cfr. APEL, Karl-Otto; *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998, pág. 7.

comprender cuáles son los representantes de este diálogo filosófico respecto del asunto que nos ocupa.

En el marco del llamado debate modernidad-posmodernidad de la década de 1980 y principios de 1990, Apel confronta con corrientes que, desde su punto de vista, pueden ser caracterizadas como representativas de una "crítica total de la razón". Con esta expresión se intenta dar una visión más bien general, aunque "sintomática", de lo que habitualmente se denomina "crítica a la modernidad" o posmodernidad en sentido amplio. Dentro de este panorama o clima de ideas crítico de la modernidad, Apel incluye autores del postestructuralismo (Foucault y Derrida), del posmodernismo en sentido estricto (Lyotard y Vattimo) y del neopragmatismo norteamericano (Richard Rorty)⁷. Incluso Apel entiende que existen ciertas afinidades con el posmodernismo en las "consecuencias profundamente pesimistas que sacan Horkheimer y Adorno de la reconstrucción de la dialéctica de la Ilustración"⁸. Respecto de este punto, es clarificador tomar el análisis de Habermas. Refiriéndose a *Dialéctica de la Ilustración*, dice:

*"Horkheimer y Adorno ven resquebrajados y agotados los fundamentos de la crítica de las ideologías y, sin embargo, pretenden seguir ateniéndose al motivo central de la Ilustración. Y así, lo que la Ilustración había ejecutado en el mito, lo aplican una vez más al proceso de la Ilustración en conjunto. La crítica, al volverse contra la razón como fundamento de la validez de la crítica, se hace total"*⁹.

Volviendo al análisis de Apel, lo que tendría en común este amplio abanico de autores y corrientes del pensamiento contemporáneo se-

⁷ Tales clasificaciones o taxonomías, debido a su generalidad inherente, siempre están expuestas a cuestionamientos de denominación. Sin embargo, hay que entender estas categorizaciones como operativas y no como representaciones de atributos esenciales. La categoría de "*total Vernunftkritik*" debe comprenderse entonces como un concepto operativo que no cuestiona ni desacredita los aportes sustantivos de las corrientes filosóficas involucradas a la historia de las ideas o la crítica social y cultural.

⁸ APEL, Karl-Otto; "El desafío de una crítica total de la razón y el programa de una teoría de los tipos de racionalidad", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n° 29, 1989, págs. 64.

⁹ HABERMAS, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pág. 148.

ría, entonces, este carácter de crítica *total* a la razón. Es decir, con la expresión “crítica de la razón” no se alude a la tradicional “crítica” en el sentido de Kant, puesto que en ese caso se trata más bien de una *auto*-crítica, esto es, de una crítica *de* la razón *por* la razón. Tampoco la crítica *total* se refiere a una crítica de la racionalidad científico-tecnológica (moderna), pues ello presupondría la idea de una forma o dimensión de la razón diferente desde donde realizar tal crítica, es decir, supondría una defensa de la razón o dimensión de la razón no entendida como razón dominadora. En conclusión, lo fundamental en la expresión “crítica total de la razón” no es el concepto de *crítica* en sí, dado que precisamente la crítica es una tarea legítimamente filosófica, sino el adjetivo “total”. Lo que se cuestionaría, según Apel, es la razón *en su totalidad*. Ahora bien la expresión crítica “de” la razón puede entenderse de dos modos, según se interprete el genitivo como subjetivo o como objetivo. La razón como objeto de una crítica ha sido de hecho la tarea de la filosofía, al menos, desde Kant. El problema mayor consiste en el genitivo subjetivo, esto es, la crítica que realiza la razón, sea de cualquier modo que se la entienda.

Además del carácter común de cuestionamiento de la razón, también estas tradiciones comparten cierto aire de familia en cuanto a las fuentes filosóficas de las que se alimentan. Apel se refiere específicamente a dos paradigmas filosóficos que representarían o que estarían en la base de la “crítica total de la razón” llevada a cabo en la posmodernidad (en sentido amplio): la filosofía de la “voluntad de poder” de Nietzsche y la filosofía del “destino del ser” del segundo Heidegger. Ahora bien, es importante aclarar que lo que se plantea aquí no es una historia de influencias y recepciones. De lo que se trata es de *posiciones* filosóficas en las que se pueden encontrar elementos comunes (pretensiones de validez) más allá de los naturales matices.

a. Nietzsche y la “voluntad de verdad”

En cuanto a la filosofía de la voluntad de poder de Nietzsche, la cual está presente en autores como Foucault, Lyotard y Vattimo (por mencionar algunos), Apel expresa que en esta concepción “la *voluntad de verdad* y, por tanto, *la exigencia de una validez intersubjetiva* (la cual debe expresar y llevar a su validez pública la misma razón en un discurs-

so argumentativo) no deben ser otra cosa que *voluntad de poder*¹⁰. Por lo tanto, el ejercicio mismo de la argumentación (donde esa pretensión de verdad se expresa y se defiende ante otros seres argumentantes) no sería más que una “práctica retórica de autoafirmación”¹¹. Esto quiere decir que la pretensión de *convencer* (*überzeugen*) se reduciría al deseo de *persuadir* (*überreden*)¹² y, por lo tanto, el argumentar con otros en pro de la verdad se transformaría en la mera lucha contra otros por *una* verdad, la “mía” o la “nuestra”. Ahora bien, alguien podría preguntar, con todo derecho, si es correcta esta interpretación de la filosofía de Nietzsche como reducción de la voluntad de verdad a la voluntad de poder. Aun cuando no sea objetivo de este trabajo ingresar en la “auténtica” o “correcta” interpretación de Nietzsche (cuestión que, por otra parte, desde los propios postulados nietzscheanos no tendría sentido), hay argumentos que pueden aclarar este punto.

Al referirse al problema de la verdad en la obra de Nietzsche, Rüdiger Safranski expresa: “En realidad no puede negarse el fondo instintivo en el conocimiento. Pero esto en nada cambia el hecho de que, por ejemplo, en esta frase sobre el poder de los instintos se reivindica la validez de la verdad con independencia de ellos”¹³. Lo que este autor señala es la contradicción que se produce al afirmar con pretensión de verdad que la verdad es *sólo* una forma del instinto (voluntad de poder), y con ello confirma una interpretación que, desde nuestro punto de vista, es bastante clara y ajustada a la letra de Nietzsche: la voluntad de verdad como voluntad de poder. Es decir, aunque podría pensarse ese “fondo instintivo” como el ámbito de la génesis empírica del conocimiento (y a ello se refiere sin duda el “no puede negarse...”), la *validez* del conocimiento apela además a una dimensión no fáctica sino *contra-fáctica*. A continuación, Safranski reconstruye la contradicción de Nietzsche:

¹⁰ APEL, Karl-Otto; “El desafío de una crítica total de la razón y el programa de una teoría de los tipos de racionalidad”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n° 29, 1989, págs. 65.

¹¹ *Ibíd.*

¹² La distinción entre ambos conceptos consistiría en el *modo* en que se intenta alcanzar el efecto perlocucionario, es decir, teniendo en cuenta si se respeta o no la autonomía (racionalidad) del receptor.

¹³ SAFRANSKI, Rüdiger; *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2009.

“Si la verdad solo fuera expresión de un instinto no sería verdadera; pero si no fuera verdadera, en consecuencia, no sería expresión de un instinto, cosa que afirma la frase en cuestión. Con lo cual, dicha frase, como cualquiera otra que reivindique su validez como verdadera, cae en un suelo sin fondo, carece de sentido [...] Por tanto, tiene que haber un criterio de verdad que ponga en juego algo distinto de las fuerzas instintivas”.¹⁴

Precisamente este *criterio* es lo que falta, del mismo modo que, como se verá enseguida, sucede con Heidegger: la pregunta por el criterio de la verdad no es la pregunta por el *acontecimiento* del sentido. Como el propio Safranski reconoce, Nietzsche no resolvió este problema sino más bien lo “soportó”. De algún modo, el criterio de la verdad para Nietzsche será la “evidencia” (obviamente no en un sentido perceptual o cognoscitivo a la manera de Descartes), sino en un sentido “vivencial”, “corporal”.

En otra línea de interpretación, se podría confirmar lo que se está planteando aquí mediante los dichos de Deleuze en su libro sobre Nietzsche. Allí, el filósofo dice: “El genio de Kant fue el de concebir una crítica inmanente [...] Kant concluyó que la crítica debía ser una crítica de la razón por la propia razón. ¿No es la contradicción kantiana hacer de la razón el tribunal y el acusado a la vez, constituir la como juez y parte, juzgante y juzgada?”¹⁵. La paradoja de Kant, señalada por Deleuze (con Nietzsche) es clara y contundente. No obstante, alguien podría preguntarse, tal vez con cierta ingenuidad, desde qué otro lugar podría realizarse la crítica de la razón. Una respuesta inmediata sería tal vez la siguiente: desde lo otro, es decir, por ejemplo, desde el sentimiento, las pasiones, el instinto. Respuesta que de por sí es ya algo extraña y cuestionable por tratarse precisamente de una *respuesta*, esto es, de algo “racional” en cierto sentido. Una respuesta presupone una pregunta, por lo tanto la comprensión y autocomprensión en una situación dialógica. Así pues, por ejemplo, una defensa de la irracionalidad, *en tanto* defensa, es un ejercicio

¹⁴ Ibídem, pág. 259.

¹⁵ DELEUZE, Gilles; *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, pág. 129.

argumentativo. Sin embargo, Deleuze tampoco admite esta especie de crítica externa y a continuación reclama, junto con Nietzsche, una “génesis de la razón”. Se pregunta: “¿qué hay detrás de la razón, en la propia razón?”, y la respuesta es: “Únicamente la voluntad de poder como principio genético y genealógico, como principio legislativo, es apta para realizar la crítica interna”¹⁶. Del mismo modo que la genealogía de la moral nos conduce al origen no-moral de la moral, la genealogía de la razón nos conduciría al origen no-racional de la razón. Apel propone, en cambio, remitir el discurso de “lo otro de la razón” a sus propias condiciones de validez. Por ejemplo, se podría preguntar si puede *autolegitimarse* el “pensamiento conmemorativo” (Heidegger), la genealogía (Nietzsche, Foucault) o la deconstrucción (Derrida)¹⁷, es decir, si pueden justificarse a partir de sus propios supuestos. De tal modo, si nuevamente se preguntara por *las razones* por las que debe aceptarse el concepto de “voluntad de poder” o, más exactamente, la correspondiente *reducción de la verdad a una retórica de la autoafirmación*, nos encontraríamos frente a dos caminos posibles. El primero conduciría por la vía de la argumentación, dado que debería justificarse (y esto significa: ante todo interlocutor posible) la afirmación anterior (“la voluntad de verdad no es más que voluntad de poder”). Con lo cual, el hablante se ubicaría en un nivel del discurso que reconoce, en acto, su propia formulación como una pretensión de verdad y como ejercicio de racionalidad. Pero como este camino puede parecer demasiado “racionalista”, se elegiría tal vez un segundo camino, donde la respuesta quizás sea: “su pregunta es expresión ya (o también) de la voluntad de poder”. Es decir, aquí el hablante se encontraría frente a una *petición de principio*, donde aquello que debe ser explicado está presupuesto en la explicación. Lejos de profundizar o llevar un paso adelante la crítica iniciada por Kant, Nietzsche (en este aspecto) la lleva un paso hacia atrás, es decir, hacia una dogmática de la voluntad de poder.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 131.

¹⁷ Respecto de este punto: Cfr. HABERMAS, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, págs. 351 y ss.

b. Heidegger y “el destino del ser”

Una segunda fuente para la crítica total de la razón en la actualidad se remontaría, según Apel, sobre todo al segundo Heidegger. Si bien ya en *Ser y Tiempo* la historia se configura como mediación absoluta, es decir, la historia se vuelve condición de posibilidad de la constitución del sentido, todavía en el primer Heidegger la temporalidad y la historicidad se encontraban en relación fundamental con la reconstrucción del proyecto de una filosofía trascendental. De hecho, según Apel, esto es lo que Heidegger intenta conciliar, pero finalmente no puede llevar a cabo en *Kant y el problema de la metafísica*¹⁸. A partir de este “fracaso”, y del giro (*Kehre*) heideggeriano, la constitución de los horizontes significativos del mundo de la vida se realizaría desde un “evento” o “acontecimiento” originario del propio ser, y no del *proyecto arrojado* del Dasein. En esta filosofía del destino del ser, entonces, según Apel:

“... el ser temporalizado (*zeithaften Sein*) debe “fundamentar” por medio del “acontecimiento” (*Ereignis*) epocal (es decir, “iluminador-ocultador”) de la diferencia constitutiva del sentido, la historia del mundo y por tanto el hasta ahora “válido” dominio del logos de la metafísica, el de la razón occidental”¹⁹.

Aquí, de lo que se trata es, según Apel, de la subordinación de la verdad (*aletheia*) al tiempo, al “destino histórico” que se abre epocalmente y que instaura un horizonte irrebable de sentido. Por ello, para Apel, Heidegger (como luego Gadamer) recae en un historicismo radical de nuevo cuño. Por estas razones *filosóficas*, Apel no duda en vincular el “error político” de Heidegger de 1933 con el “giro hacia el destino del ser como acontecer del sentido y como legitimación del sentido”²⁰. Por eso no se trata aquí de argumentos *ad-hominem*, es decir, no se

¹⁸ Cfr. APEL, Karl-Otto; *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998, págs. 507-568.

¹⁹ APEL, Karl-Otto; “El desafío de una crítica total de la razón y el programa de una teoría de los tipos de racionalidad”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 29, 1989, pág. 66.

²⁰ APEL, Karl-Otto; *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985. Vol. I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica, pág. 39, nota 60.

trata de rechazar la filosofía de Heidegger por la circunstancia personal de adhesión (aún se discute en qué grado) al Nazismo, sino que se trata de mostrar, justamente, la concepción filosófica que hay detrás de tal adhesión, la cual no permite fundamentar un criterio normativo como principio guía. Así, en su importante ensayo retrospectivo sobre la situación intelectual y moral de Alemania después de la Segunda Guerra Mundial, Apel afirma:

*“Hoy ya no dudo de que exista una relación interna entre la evolución de la filosofía de Heidegger después de Ser y Tiempo y su comportamiento en el año 1933: una relación entre la interpretación kairológico-temporal del proyecto arrojado, del poder ser y del tener que ser, y que Heidegger se entregara al kairós histórico-político como si entendiera el advenimiento al poder (Machtübernahme) del nacionalsocialismo... Nunca hubo una instancia de fundamentación racional de un principio normativo universalmente válido que hubiera podido protegerla [a la filosofía de Heidegger] de la entrega total al kairós, es decir, al “Führer” en 1933”.*²¹

Ahora bien, antes de pasar al segundo punto, tal vez sea importante aclarar lo siguiente. La crítica a la que somete Apel el pensamiento de Nietzsche y Heidegger no pretende sugerir, bajo ningún punto de vista, que se abandone, se censure o se condene al olvido a tales pensadores. Ellos son “maestros del pensar”, dice Apel, “por lo que no se los puede pasar de largo”. Pero eso de ninguna manera anula la posibilidad de señalar los errores. Y el error fundamental que comparten ambas posiciones filosóficas, junto con muchas otras, es que “ninguno de estos pensadores o ninguna de estas posiciones se cuida de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del sentido de sus propias pretensiones de validez”²².

²¹ APEL, Karl-Otto; “¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana”, en: *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, págs. 80-81.

²² *Ibidem*, pág. 86.

2. “Logos” humano como racionalidad discursiva

El punto anterior arroja la siguiente conclusión. Si bien es cierto que una *autocrítica* de la razón es imprescindible, y que las denuncias de la razón tienen su legitimidad, no obstante la filosofía debe poder dar cuenta de las propias condiciones de posibilidad y validez de dicha crítica. Un examen más detenido conduce a observar que es necesario repensar y distinguir la propia razón, tal como tradicionalmente se ha hecho a lo largo de la historia de la filosofía. Como ejemplos históricos de autodistinción se pueden mencionar los pares categoriales: *nous – dianoia* (Platón), *intellectus – ratio* (escolástica) y *Verstand – Vernunft* (Kant y Hegel). Ahora bien, según Apel, la autodiferenciación de la razón no obedece a una dinámica interna o teleología alguna (como en Hegel, se podría agregar) sino que más bien se trata de un dinamismo puesto en acción a partir del contacto con la realidad, por desafíos históricos concretos. Es decir, la razón es impulsada a diferenciarse y autodeterminarse, pero a partir de algo externo que la provoca o dispara. En este sentido, el desafío “externo” para una teoría actual de los tipos de racionalidad es el resultado de un proceso que podría ser esquematizado de la siguiente manera. En primer lugar, el desarrollo de la ciencia natural moderna como modelo explicativo nomológico-causal desplazó la comprensión empática y teleológica (pre-renacentista, por ejemplo) de la naturaleza, anulando la posibilidad de una racionalidad hermenéutica²³. En segundo lugar, “la racionalidad medio-fin en cuanto racionalidad técnica y estratégica en el moderno Estado burocrático y en la economía capitalista ha tendido a considerar como obsoleta la razón práctica”²⁴. Finalmente, la imposibilidad de una racionalidad ética se decreta desde el punto de vista de la racionalidad axiológicamente neutra (síntesis del modelo nomológico-causal y la relación medio-fines). En la actualidad, la autodiferenciación de la razón viene exigida precisamente por las consecuencias del desarrollo de la racionalidad moderna. En este sentido, Apel comparte el punto de partida de sus adversarios críticos

²³ APEL, Karl-Otto; *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, pág. 56 y ss.

²⁴ APEL, Karl-Otto; *Selected Essays II: Ethics and the Theory of Rationality*, Humanities Press, New Jersey, 1996, pág. 140.

de la razón. Lo que lo va a diferenciar es, por supuesto, el punto de llegada o su propuesta filosófica que intenta, a su vez, ser una crítica de la crítica a la modernidad. La superación apunta entonces en la dirección de una nueva forma de comprender la racionalidad luego del giro lingüístico.

Al comienzo de su artículo "La relevancia del logos en el lenguaje humano", Apel relata una breve anécdota que es pertinente mencionar. En cierta ocasión, cuenta Apel, luego de una conferencia sobre su propuesta de una pragmática trascendental, Karl Popper le comentó o aconsejó lo siguiente: "Usted no debe ilusionarse tanto con la comunicación: eso es lo que nosotros tenemos en común con los animales. De lo que se trata en el lenguaje humano es de las proposiciones. En ellas se apoya la peculiar capacidad del hombre para la exposición de la verdad sobre el mundo real"²⁵. Según relata el propio Apel, en las palabras de Popper se representaban dos paradigmas de la filosofía del lenguaje: uno que proviene de Aristóteles y se extiende hasta la moderna *semántica referencial*, y otro proveniente ya de la *retórica* clásica. En el primer caso, el acento se encuentra en la función designativa y cognoscitiva del lenguaje, es decir, en la relación del lenguaje con el mundo. En el segundo, la dimensión comunicativa o intersubjetiva, esto es, la relación entre sujetos. De acuerdo con el consejo de Popper, lo propiamente humano sería la capacidad lingüística de representación de la realidad, del mundo externo. A tal punto llegaría la desestimación de Popper por la dimensión comunicativa del lenguaje o, mejor dicho, del lenguaje *como comunicación*, que desdobra la función expositiva del lenguaje (en el sentido de Karl Bühler) mediante dos sub-funciones a las que denomina función "descriptiva" y función "argumentativa"²⁶. Pero esto quiere decir que para Popper, en principio, la argumentación no tendría nada que ver con la comunicación, es decir, con la relación sujeto-cosujeto. Por el contrario, aquello a lo que Popper llama "argumentación" es la estructura lógico-formal de las teorías que describen o explican el mundo y, por lo tanto, la dimensión comunicativa en sentido estricto solo tendría una relevancia menor, como factor de estimulación y

²⁵ APEL, Karl-Otto; *Semiótica filosófica*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009, pág. 199.

²⁶ *Ibidem*, pág. 201.

expresividad en un plano histórico-social. Esta concepción del lenguaje, que para Apel es aún la predominante, se remonta a Platón y Aristóteles. En cuanto a este último, la conocida distinción entre *logos semántico* y *logos apofántico* permite comprender no sólo la oposición entre paradigmas, sino el cambio o giro lingüístico contemporáneo mismo. Al respecto, dice Apel:

“Parece que el logos apofantikos en cuanto logos que hace presente la verdad significativa, y en cuanto logos de la afirmación y del examen argumentativo, es dependiente del más amplio logos semantikos que despliega sus funciones en cuanto logos del entendimiento comunicativo sobre el mundo a través del diálogos, por ejemplo en el juego cooperativo de preguntas y respuestas. ¿No se apoya además el contenido de significación de las palabras, y con ello también el sentido de los enunciados veritativos, en una significatividad del mundo de la vida siempre ya lingüísticamente fijada, la cual no puede tener su origen constitutivo solamente en la mera representación...?”²⁷

En efecto, no es más que esto lo que postula el giro lingüístico, sea en su versión *pragmática* o sea en su versión *hermenéutica*. A partir de estas tradiciones es que Apel comprende el entendimiento-comunicativo (*Verständigung*) como la base fundamental de todo conocimiento del mundo, tanto científico como no-científico, y con ello propone entender la dimensión comunicativa como la auténticamente relevante y primordial dimensión humana del lenguaje. Es decir, antes que todo conocimiento del mundo hay un acuerdo previo sobre ese mundo, esto es, hay lenguaje.

Para ejemplificar lo anterior y de algún modo comprender el origen de la distinción, Apel suele citar un curioso pasaje del comentador de Aristóteles, Teofrasto (atribuido a él por Amonio):

“Puesto que el logos (discurso, Rede) tiene una doble relación, una con referencia a los oyentes, a los cuales les es comunicado algo, y la otra a las cosas, sobre las cuales el hablante quiere

²⁷ Ibídem, pág. 203.

transmitir una convicción; así es como surgen, en relación con los oyentes, la retórica y la poética... en cambio del discurso en relación con las cosas se ocupa el filósofo, cuidando de refutar lo que es falso y de probar lo que es verdadero".²⁸

De esta configuración de la relación lenguaje-mundo y lenguaje-usuarios se deriva la exclusión de toda cuestión filosófica, epistemológica u ontológica de las consideraciones pragmáticas. La pragmática no sería más que una mera cuestión psicológica, retórica²⁹. Se trata de una escisión que, de hecho, aún no ha terminado de resolverse del todo. Sin embargo, ya la tradición humanista moderna intentó rebelarse contra ello, en continuidad con Isócrates o Cicerón por ejemplo. Es importante señalar en este punto que Apel estudió, para su tesis de habilitación, el problema del lenguaje en esta tradición humanista moderna, heredera de aquella retórica clásica. En dicha tesis Apel recorre un camino que comienza con Dante y concluye en Vico, es decir, una línea de pensamiento que se opone al racionalismo o al "*calculemus*" de Leibniz. Justamente este último mantiene una línea de continuidad en la llamada filosofía analítica, desde Frege y Russell hasta Carnap y el primer Wittgenstein. Sin embargo, a mediados del siglo XX en esta corriente se produjo un giro *pragmático* paralelo, en cierto sentido, al giro *hermenéutico* de la fenomenología.

El giro *pragmático* de la filosofía analítica, fundamentalmente la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, son el punto de partida para una renovación del concepto de logos en términos de pragmática formal o pragmática trascendental. Tanto Habermas como Apel entienden, en continuidad con esta tradición, al *acto de habla* como la unidad mínima del lenguaje. Toda oración, en cuanto acto comunicativo, se compone de una dimensión proposicional y una dimensión performativa. Es a partir de la teoría de los actos de habla que se puede comprender la posibilidad y efectividad de la *reflexión trascendental*, es decir, de la consideración de los presupuestos últimos

²⁸ *Ibidem*, pág. 205.

²⁹ Para la relación de la filosofía con la retórica, y específicamente los puntos comunes y diferencias entre la Pragmática Trascendental y la "Nueva Retórica" (Perelman, entre otros), cfr. DAMIANI, Alberto; "Teoría de la argumentación y ética discursiva", en *Revista de Filosofía*, X (18), Universidad Complutense de Madrid, 1997, págs. 187-216.

de todo argumentar con sentido, puesto que ya no se trata del “ego cogito” pre-comunicativo de la conciencia trascendental sino de una “autogradación del lenguaje”, esto es, de una reflexión *por* el lenguaje *sobre* el lenguaje en cuanto *discurso público*. Así, por ejemplo, del mismo modo que una contradicción en el plano *semántico* indica que la oración expresada *no tiene sentido* (por ejemplo, cuando decimos P y no P simultáneamente y en un mismo sentido), también en el plano *pragmático* podemos incurrir en inconsistencias (contradicciones performativas) entre el plano ilocucionario y el proposicional de un acto de habla³⁰. De tal modo, volviendo ahora al primer punto de este trabajo, se puede comprender aquello que se señalaba al comienzo sobre *las condiciones de posibilidad del propio discurso*, y reflexionar sobre los presupuestos pragmáticos de la argumentación de Nietzsche, Heidegger, e incluso uno mismo. En este sentido, la “crítica total de la razón”, según Apel, no da cuenta de sus propios presupuestos pragmáticos, y esto tanto en el caso del neopragmatismo (Rorty) como en la filosofía analítica, en los “seguidores de Heidegger” o en el posestructuralismo. Respecto de este último, dice Apel:

“En el posestructuralismo francés, la ignorancia de las pretensiones de validez del “sujeto” argumentante –por ejemplo del que realiza crítica de la cultura o de la época– parece constituir justamente el punto de la exigida “descentralización del sujeto”, es decir, de la superación de la autosupervaloración del sujeto del “humanismo” occidental. Naturalmente, a la luz de una pragmática trascendental del discurso, no puede dejar de percibirse también el núcleo justificado de tales exigencias, [...] este núcleo

³⁰ Así, Apel interpreta por ejemplo la “paradoja del mentiroso”: “... esta no ocurre debido solamente al uso autorreferencial del lenguaje, como él [Russell] manifiesta en enunciados tales como “todo hombre miente” o “yo siempre miento” o “yo ahora estoy mintiendo”. Tales enunciados son también paradójicos porque al realizarlos el hablante simultáneamente niega, y por lo tanto cancela, su pretensión de verdad y por ello su pretensión de decir la verdad. Así, deberíamos notar que la regla que prohíbe la comisión de una autocontradicción performativa no se introduce, como el principio de no contradicción, como un axioma de la lógica proposicional. Por el contrario, es el resultado de una captación (*insight*) reflexiva, esto es, la captación de que cualquier teoría concebible o cualquier conjunto de axiomas concebibles presupone ya la autoconsistencia performativa del lenguaje”. APEL, Karl-Otto; *Selected Essays II: Ethics and the Theory of Rationality*, Humanities Press, New Jersey, 1996, pág. 254.

*consiste, según me parece, en el distanciamiento de aquella posición cartesiana y hasta husserliana [...] que cree poder reflexionar fuera de todo contexto de discursos lingüísticos*³¹.

En este importante pasaje que se acaba de citar no sólo se da cuenta de los límites o del déficit reflexivo de la crítica total de la razón, sino que también se reconoce un aspecto positivo, e incluso necesario. En efecto, hay que reconocer que la cuestión de la subjetividad no es un tema tan trabajado por Apel en comparación con los autores de aquella tradición francesa e incluso de la hermenéutica, como es el caso de Ricoeur, y en ello podría encontrarse una complementariedad. Sin embargo, hay otra clave para establecer un punto de contacto más profundo y no meramente complementario o división de trabajo. La doble pertenencia a una comunidad *real* e *ideal* de comunicación permite comprender la subjetividad como condicionada históricamente (por la pertenencia a una comunidad real) pero *al mismo tiempo*, en cuanto subjetividad históricamente-contingente *que argumenta* como miembro de una comunidad ideal de comunicación. En cuanto a lo primero, Apel sostiene que el yo se constituye en una comunidad de interacción³² mediante el proceso de socialización e identificación de roles, tarea que se lleva a cabo por medio del lenguaje (“como forma de vida históricamente configurada de una sociedad determinada”) que es “la institución de las instituciones”³³. Por eso, es comprensible que Apel afirme que hay un aporte positivo y necesario en la consigna de la “descentralización del sujeto”, porque la entiende como la ruptura con el paradigma de la “conciencia solitaria” de Descartes a Husserl. Es esto lo que lleva a considerar, en segundo lugar, como justificable la ruptura con aquella idea del humanismo clásico del sujeto sólido cerrado sobre sí mismo. El cambio paradigmático que representan Habermas y Apel de una filosofía del sujeto hacia una filosofía de la comunicación, rechazaría también *este* tipo de humanismo “cartesiano”. En consecuencia, si se ha de conservar el término “humanismo”, como particularmente creemos que debe hacerse, entonces hay que

³¹ APEL, Karl-Otto; *Estudios éticos*, Distribuciones Fontamara, México, 1999, págs. 26-27.

³² Cfr. APEL, Karl-Otto; *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. II: El a priori de la comunidad de comunicación, pág. 198 y ss.

³³ *Ibidem*.

resignificarlo o transformarlo de acuerdo con el nuevo paradigma del entendimiento-comunicativo (*Verständigung*). Esto supone la transformación de la subjetividad en el sentido de un pasaje del “yo pienso” al “yo argumento”. Cuando se argumenta, se presupone la existencia de otros sujetos ante quienes se elevan pretensiones de validez y, con ello, se presupone la capacidad de dichos sujetos para comprender tales pretensiones de validez y posicionarse frente a ellas. Llevado al ámbito de la razón práctica, esto se traduce en el imperativo de solución de los conflictos normativos por medio de la participación de todos los *afectados* en igualdad de condiciones. Como dice Kuhlman, “... solo cuando al otro se le reconoce la posibilidad de decir algo verdadero, sólo entonces está siendo conocido y reconocido como sujeto”³⁴. Es decir, formulado negativamente, no se reconoce a un sujeto en cuanto tal (se viola su dignidad) cuando se le niega (ya sea por violencia abierta, simbólica, amenazas, etc.) la posibilidad del ejercicio del lenguaje, que es el ejercicio de la racionalidad. En conclusión, hoy puede afirmarse nuevamente con Aristóteles que el hombre se define por el “*logos*” y que en virtud de ese “*logos*” es un “animal político”, pero con ello se afirma mucho más de lo que probablemente Aristóteles pudo (o quiso) decir. Es esta naturaleza “lógica” (en el sentido del *logos*) lo que hace al ser humano una “encrucijada de determinaciones histórico-contingentes y anónimo estructurales”³⁵ pero, *al mismo tiempo*, un miembro de una comunidad ideal de comunicación.

Referencias

APEL, Karl-Otto; *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

_____ ; *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985. Vol. I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica. Vol. II: El a priori de la comunidad de comunicación.

_____ ; *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

³⁴ HABERMAS, Jürgen; *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1999.

³⁵ APEL, Karl-Otto; *Estudios éticos*, Distribuciones Fontamara, México, 1999, pág. 27.

_____ ; "El desafío de una crítica total de la razón y el programa de una teoría de los tipos de racionalidad", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n° 29, 1989, págs. 63-95.

_____ ; "¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana", en: *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, págs. 70-117.

_____ ; *Selected Essays I: Towards a Transcendental Semiotics*: Humanities Press, New Jersey, 1994.

_____ ; *Selected Essays II: Ethics and the Theory of Rationality*, Humanities Press, New Jersey, 1996.

_____ ; *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

_____ ; *Estudios éticos*, Distribuciones Fontamara, México, 1999.

_____ ; *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas sobre la globalización*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.

_____ ; *Semiótica filosófica*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.

DAMIANI, Alberto; "Teoría de la argumentación y ética discursiva", en *Revista de Filosofía*, X (18), Universidad Complutense de Madrid, 1997, págs. 187-216.

DE ZAN, Julio; "¿Está agotado el programa de investigación de la ética discursiva?", en: *Ética del Discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, ICALA, Río Cuarto, 2007.

DELEUZE, Gilles; *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998.

GADAMER, Hans-Georg; *Gesammelte Werke* (Bd. II: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register), Mohr, Tübingen, 1993.

HABERMAS, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

_____ ; *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1999.

MALIANDI, Ricardo; *Ética: dilemas y convergencias*. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología, Biblos, Buenos Aires, 2006.

_____ ; "Emergencia y convergencia en ética. Implicaciones apriorísticas de la moral social", en: Muñoz, M. y Vermeren, P. *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, Colihue, Buenos Aires, 2009.

_____ ; "Liberación, Discurso y Razón Primigenia", en: *Discurso y convergencia. La ética discursiva de Karl-Otto Apel y el laberinto de los conflictos*, Buenos Aires: Oinos, 2010.

MICHELINI, Dorando; *Bien común y ética cívica: Una propuesta desde la ética del discurso*, Bonum, Buenos Aires, 2007.

PARRET, Herman; *Semiótica y pragmática*, EDICIAL, Buenos Aires, 1993.

ROIG, Arturo; "La "dignidad humana" y la "moral de la emergencia" en América Latina", en: *Ética del poder y moralidad de la protesta*, EDIUNC, Mendoza, 2002.

SAFRANSKI, Rüdiger; *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2009.

SCIVOLETTO, Gonzalo; "La lucha por la universalidad. Análisis de la supuesta oposición entre justicia global e identidad latinoamericana desde la perspectiva de la Ética del Discurso", en: Pérez Zavala, Loyo y Michelini (Eds.), *Justicia global e identidad latinoamericana*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2008, págs. 16-20.

_____ ; "Comprender y valorar: Acerca de la necesidad, dificultad y posibilidad de "evaluar críticamente" un mundo de vida extraño", en: MICHELINI, Dorando et al. (eds.); *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2011.