

KARL-OTTO APEL (Franckfort)

## El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad

### I. EXPOSICION

Al comienzo de mis reflexiones no puedo caracterizar todavía de forma suficiente el complejo fenómeno o síndrome de la filosofía actual que se ha delimitado con la palabra clave "crítica de la razón total". Sólomente puedo afirmar que existe e introducir al significado sintomático que tiene. Quizás puedo sugerir provisionalmente una representación aproximada de lo que opino apelando al lenguaje de moda de un *cuestionamiento o trascendentalización de la Modernidad por la Post-modernidad* (1).

En este contexto se nombran como precursores de la Postmodernidad los siguientes filósofos: NIETZSCHE, HEIDEGGER y los franceses postestructuralistas como FOUCAULT y DERRIDA. A veces hay también referencias a la "hermenéutica de GADAMER", como

(1) Cfr., J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne; rapport sur le savoir*. París 1979 (en español: *La condición postmoderna*. Madrid 1987); *Le Différend*. París 1983; G. VATTIMO, *Le avventure della differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Milán 1981 (en español: *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona 1986); *La fine della modernità: nihilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*. Milán 1985 (en español: *El fin de la modernidad*. Barcelona 1986); J. HABERMAS, *der philosophische Diskurs der Moderne*. Franckfort 1985; R. RORTY, *Habermas, Lyotard et la post-modernité: Critique* 442 (1984); R. PALMER, *Expostulations on the Post-modern Turn: Krisis* 2 (1984) 140-149; A. VILLANI, *Le "chiavi" del postmoderno. Un dialogo a distanza: Il Mulino* 35 n° 303 (1986) 5-22.

consecuencia de la de HEIDEGGER, y como filosofía americana representada por Richard RORTY. Finalmente, también se encuentran afinidades con la Postmodernidad en las consecuencias profundamente pesimistas que sacan HORKHEIMER y ADORNO, de su reconstrucción de la "Dialéctica de la ilustración".

Con el desafío de *una crítica de la razón total* no me refiero, en absoluto, a los intentos de *una autocrítica de la razón* ni tampoco los de *una crítica de la forma de racionalidad científica dominante en la época moderna europea, en la modernidad*. La *autocrítica de la razón* (en la que la razón figura tanto en *genetivus objectivus* como en *genetivus subjectivus*) ha sido reconocida como un objetivo legítimo y como una tarea permanente de la filosofía desde la "Crítica de la razón pura" de KANT. Y la crítica de la *racionalidad cientista* predominante en la *Modernidad* (en el sentido de una absolutización del interés por *un control de los hechos, neutral respecto a los valores, al servicio de su disponibilidad tecnológica*) me la he propuesto hace tiempo en la línea de una filosofía *hermenéutica*, que originalmente también estaba inspirada por HEIDEGGER (2).

Realmente, ante la actual situación de crisis del mundo (ante la crisis ecológica, técnico-nuclear y nuclear-estratégica) se podría estar inclinado a hacer objeto de la crítica no solo la racionalidad técnico-científica de la época moderna europea sino también, más allá de ella, la correspondiente racionalidad del *homo faber* desde la hominización. Se podría estar tentado a denunciar al hombre como "causa equivocante de la evolución" (*Irrläufer*"), al provocar la actual situación de crisis con sus intervenciones técnicas en el sistema de equilibrio de la naturaleza, como propone Arthur KOESTLER (3).

Sin embargo, se debería afirmar que toda crítica, *que en cuanto tal crítica tuviera sentido y validez*, debería presuponer y exigir, en un sentido todavía por aclarar, una *razón vinculante intersubjetiva*. Pero justamente esto es lo que parece descuidar e incluso ignorar de forma consciente la *crítica racional actual*. Se llega a esta impresión cuando se confrontan las siguientes tesis:

(2) Cfr., K.O. APEL, *Transformación de la filosofía*. 2 vols. Madrid 1985.

(3) A. KOESTLER, *Der Mensch als Irrläufer der Evolution*. Berna/Munich 1978.

*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 discurso argumentativo), no deben ser otra cosa que *voluntad de poder* (4). La argumentación, ¿también la propia argumentación del crítico de la razón?, no debe ser otra cosa que una práctica retórica de autoafirmación por el ejercicio del poder. De esta manera, *la formación de un consenso* por medio de un discurso argumentativo no sería otra cosa que el sometimiento de la espontaneidad y autonomía individual ante las exigencias de poder de un sistema social y por tanto, algo así como una *autoalienación* (5).

Aquí parece coincidir el postmodernismo de LYOTARD con los presupuestos de la teoría de los sistemas de Niklas LUHMANN, el cual querría comprender la *comunicación*, incluido el propio discurso de la teoría de los sistemas, como una *función del sistema* (6). Ciertamente, tanto LYOTARD como FOUCAULT parecen defenderse de forma desesperada contra las exigencias de poder de los sistemas sociales, en tanto en cuanto el primero les contrapone una paradójica exigencia de formación de *disenso*, sin apelar a una formación de consenso argumentativa y libre de violencia, como defiende HABERMAS. En el caso de FOUCAULT a esto corresponde la denuncia de los *principios universales morales* como funciones de una uniformización represiva de las formas individuales de vida, los cuales, sin embargo, deben hacer posible la libertad y tolerancia política (por ejemplo, en la forma de los *derechos humanos*) (7).

(4) M. FOUCAULT, *Die Ordnung der Diskurse*. Munich 1974, pag. 14 ss. (en español *El orden del discurso*. Barcelona 1987); *Von der Subversion des Wissens*. Munich 1974, 107 (en español *Saber y verdad*. Barcelona 1985); *Vigilar y castigar*. Madrid 1986; También Adorno y Horkheimer asumen la tesis de Nietzsche sobre la "incompasiva enseñanza de la identidad de dominio y razón". Cfr. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam 1947, 59 (en español: *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires 1971).

(5) Así he llegado yo a comprender al máximo la polémica paradójica de J. F. Lyotard contra la formación discursiva del consenso. Cfr. su obra: *The Postmodern Condition*. Univ. of Minnesota 1984, pag. XXV y pag. 66 (en español: *La condición postmoderna*. Madrid 1987).

(6) Véase últimamente N. LUHMANN, *Soziale Systeme*. Francfort 1984.

(7) Cfr. M. FOUCAULT, en *Les nouvelles littéraires* del 29 de mayo y 28 de junio de 1984. Sobre esto, K.O. APEL, *Der postkantischen Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Missverständnisse*, en A. SCHWAN-K.W. KEMPFFER (editores), *Grundlage der politischen Kultur des Westens*. Berlín (de próxima aparición).

En este sentido, las tesis de la crítica total de la razón del Post-modernismo se inspiran de forma esencial y pública en NIETZSCHE. No parecen ser otra cosa que variantes de aquella autosuperación genealógica de las exigencias de validez de la razón argumentativa, que apareció con NIETZSCHE a partir de una reducción total de la *voluntad de verdad* y de las *exigencias racionales de una validez intersubjetiva* en favor de la *voluntad de poder*.

Más peculiares y difíciles de comprender son los procedimientos argumentativos fundamentadores que parten de la crítica total del HEIDEGGER tardío a la razón o al logos. En ella aparece la filosofía de la voluntad de poder de NIETZSCHE como una manifestación, precisamente como la última, del logos de la metafísica occidental, el cual se determina desde el principio para un dominio del mundo y de sí mismo (8).

La instancia original genealógica que HEIDEGGER ofrece contra el logos de la metafísica occidental no es la *voluntad de poder* concentrada en lo que es ("im Seienden"), como sujeto y objeto del autodomínio, sino que, por el contrario, el dominio histórico mundial de la voluntad óntica de poder y por tanto del logos de la metafísica, residen en el *ser temporalizado* ("zeithaften Sein"). Este debe ser *diferenciado* a través de la "diferencia óntico-ontológica" de lo que es ("vom Seienden"), y de esta misma manera también hay que diferenciarlo de cualquier posible objeto del pensamiento objetivo. Al mismo tiempo el *ser temporalizado* debe "fundamentar" por medio del "acontecimiento" ("Ereignis") épocal (es decir, "iluminador-ocultador") de la diferencia constitutiva de sentido, la historia del mundo y por tanto el hasta ahora "válido" dominio del logos de la metafísica, el de la razón occidental.

Se podría opinar que con esta concepción se evita una *crítica total de la razón* como autosuperación de la argumentación. A esto se aproximan especialmente ciertas expresiones del HEIDEGGER tardío que defiende la posibilidad de un "pensamiento" más riguroso

(8) Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*. 2 vols. Pfulligen 1961; *Holzwege*. Francfort 1950.

que el logos de la metafísica, más riguroso que la ciencia y la filosofía (9).

Sin embargo, la dificultad está en que HEIDEGGER retrotrae la *exigencia de verdad de la afirmación* y el *concepto de verdad* que le corresponde, (tanto como el principio platónico-leibnizniano del logos “didonai”, la fundamentación de las afirmaciones con motivos válidos intersubjetivamente), al logos “de la armazón” (“Gestells”), al “colocar” técnico de los objetos en el sentido de la relación sujeto-objeto. En conjunto, el logos de la razón contingente, de la significación del ser en el marco de la historia del ser; un “descubrimiento” que al mismo tiempo se esconde a sí mismo y con ello oculta la posibilidad de otro sentido y de otro pensamiento.

¿Cómo puede HEIDEGGER *reconocer y expresar con exigencias de validez* esta afirmación, es decir *fundamentarla*?

Esta pregunta no puede ser respondida por HEIDEGGER, ya que él ha hecho depender desde el principio de forma genealógica el logos de la afirmación y de su fundamentación de la época de la “Historia del ser” que hay que destruir. En este sentido, hay también en HEIDEGGER una crítica racional total en la línea de una autosuperación de la argumentación. (Y en tanto en cuanto yo puedo ver, esta es la línea que ha seguido Jacques DERRIDA en su crítica al “logocentrismo” y en la tesis de un acontecer de la “diferencia” (“Differance”) constitutiva de sentido, que se esconde a sí mismo por principio. Incluso le ha superado respecto a la paradoja de la propia exigencia de validez) (10).

(9) Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den humanismus*, en su obra *Platons Lehre von der Wahrheit*. Berna 1947, 5622; 110 ss.. (en español: *Carta sobre el humanismo*. Madrid 1966). En la conferencia tardía de 1964: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en *Zur Sache des Denkens*. Tübinga 1969, 79 (en español *Pregunta por la cosa*. Barcelona 1985), dice Heidegger lo siguiente sobre la razón occidental: “¿Qué significa ratio, percibir? ¿Qué significa el fundamento y principio de todos los principios? Se puede esto determinar suficientemente sin que experimentemos la “aletheia” griega como no oscuridad y sin que la pensemos más allá de los griegos como iluminación de lo que se autoesconde?... Quizás hay un pensamiento fuera de la diferencia entre racional e irracional, más sobrio incluso que la técnica científica...”.

(10) Cfr. J. DERRIDA, *L'Écriture et la différence*. París 1976; *De la grammatologie*. París 1967 (en español *De la gramatología*. Buenos Aires 1971); *Marges de la philosophie*. París 1972; *Positions*. París 1967 (en español *Posiciones*. Valencia 1976).

Quisiera ver en esta crítica de la razón o del logos que se autosupera a sí misma un desafío interno de la filosofía actual. Por una parte, tiene un carácter *sintomático* y deben ser comprendidos sus motivos internos y externos, por otra parte hay que tomarla seriamente con sus exigencias de validez y por tanto debería aplicársele una *refutación casi pedante*: En mi opinión, el mismo hecho de que hasta ahora los diversos tipos de crítica total de la razón que han aparecido hayan hecho objeto de una crítica plausible *aspectos diferentes de la razón o de la racionalidad o del logos* contienen una indicación formal de que el planteamiento posible de una *crítica consistente en sí misma de la razón* claramente no puede ser total. Esto se refuerza con la circunstancia de que en la tradición filosófica, se puede reconocer una estrategia de argumentación por medio de la cual ha comenzado la crítica racional externa y esta estrategia es la de la *autodiferenciación reflexiva de la razón* (11).

A continuación, quisiera sólomente intentar esbozar el programa de una *teoría de la racionalidad filosófica*, conectando con la *estrategia de autodiferenciación* de la razón filosófica y al mismo tiempo apoyándome heurísticamente en los motivos actuales de una *crítica total de la razón*.

Derrida quisiera ir en el sentido de Heidegger y superarlo, y también “deconstruir” (“dekonstruieren”) el pensamiento de la verdad del ser como “logocéntrico” en el sentido de la Metafísica de la presencia, y también por tanto la relación sujeto-objeto: “El pensamiento del sentido o de la ontológica, la diferencia pensada en el horizonte de la cuestión del ser ¿no es todavía un efecto intrametafísico de diferencia?” (Marges, pag. 23). El suceso (“mouvement, déploiement”: movimiento, desplegamiento) de la “diferencia” (“différance”) que Derrida quiere pensar “¿no está precedido por la unidad originaria e indivisa de una posibilidad presente que pondría en reserva?” (*Positions*, pag. 17). Se trata más bien de un pensamiento que “no quiere decir nada”, el cual como “écriture” (escritura) es meramente la huella (“trace”) de la, por así decirlo, “archi-escritura” (“archi-écriture”) perdida: “pura significación sin significado originario”. Pero ¿cómo se puede pensar esto, es decir, cómo se puede expresar con exigencia de validez de sentido y de verdad? Desde esta pregunta parte a continuación mi metacrítica a la deconstrucción del logos de la filosofía occidental.

(11) Véase por ejemplo, la diferencia de Kant entre “entendimiento”, “razón” y “capacidad de juicio”, así como la distinción de Hegel entre “entendimiento” (“abstracto”) y la “razón” (“especulativa”) referida a la totalidad. En lo que concierne a la teoría subsiguiente sobre los tipos de racionalidad, tanto en Kant como en Hegel hay algo claro: según ambos pensadores sólo el “entendimiento” corresponde a aquellos tipos de racionalidad axiológicamente neutros (el lógico-matemático, el técnico-científico, y el estratégico), los cuales pueden ser equiparados con el logos de “esquemmatizar” (“Ge-stells”) de Heidegger o con el del “proceso de desmagnetización occidental” (Max Weber).

El apoyo heurístico en los motivos *externos* de la crítica racional actual debe cumplir una función *correctora* respecto a la autodiferenciación reflexiva de la razón. Respecto a esta función correctora de la heurística externa, en un sentido provisional y falible, la autodiferenciación reflexiva de la razón debe asumir la forma de una *teoría de los tipos racionales* (12).

## II. EL PROGRAMA DE UNA TEORÍA FILOSÓFICA DE LOS TIPOS DE RACIONALIDAD

### II.1. *Reflexiones previas: la idea de una fundamentación última trascendental-pragmática de la racionalidad filosófica como racionalidad discursiva.*

El programa que yo intento de una teoría de los tipos de racionalidad hay que comprenderlo como una posible respuesta de la razón al desafío de la crítica total de la razón en la actualidad. En mi opinión, un tal intento presupone una autocomprensión de la filosofía que se contrapone a la propagada por la Postmodernidad en más de un aspecto. Por ejemplo, es incompatible con una comprensión completamente indiferenciada y retórico-literaria del discurso filosófico. Dicho de forma más precisa: no es conciliable con una comprensión que no hace ninguna diferencia entre el discurso ficticio y otro con pretensión de verdad, entre una persuasión sugestiva y un convencimiento basado en argumentos, incluso entre una discusión y un discurso argumentativo.

Por el contrario, la “razón” (y al servicio de ella la “capacidad de juicio”) no es neutral axiológicamente ni está al servicio de la “voluntad de poder” sino que corresponde a priori a un interés de la razón propio. En Hegel este interés de la razón es idéntico con el “espíritu del mundo” y con esto garantiza el curso necesario de la historia mundial (hay así una vuelta a una “metafísica que se desprende”). En Kant el interés de la razón es solamente capaz de una “teleología moral”, de un “principio regulativo” o “postulado”. En mi opinión esta última concepción es capaz de una fundamentación última de tipo pragmático-transcendental, a partir de una reflexión estricta sobre los condicionamientos presupuestos en el proceso de argumentación.

(12) Para un primer intento en esta línea cfr. K.O. APEL, *Types of Rationality today: The continuum of Reason between Science and Ethics*, en TH. GERAETS (editor), *Rationality today*. Ottawa Univ. Press 1979, 307-340. Entretanto J. Habermas ha establecido nuevos criterios para una teoría de los tipos de racionalidad en su obra *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Madrid 1987.

Sin embargo, no se trata de evitar completamente formas lingüísticas literario-retóricas, renovando así el intento heroico de CAR-NAP y de TARSKI de limitar el lenguaje filosófico a un lenguaje formalizado y fabricado que abstrae de la dimensión subjetivo-pragmática del lenguaje referido a su contexto. Esto no es posible porque el intento de una autodiferenciación reflexiva de la razón, debe tener en cuenta justamente esa dimensión del lenguaje natural que ha sido denigrada por la lógica semántica del lenguaje formalizado, como fuente de antinomias semánticas: *la dimensión trascendental pragmática de la autorreferencia actual de los actos de habla referidos a una situación.*

Esta dimensión reflexiva del lenguaje, que a priori no es inmune contra las antinomias, hace del lenguaje natural *el último metalenguaje pragmático de toda construcción lingüística y también de la objetivación lógica y de la formalización de argumentos.* Por tanto, el lenguaje natural se muestra, con su metaforicidad y sus partes, dependientes del contexto, por ejemplo desde la perspectiva de las palabras de un índice (“indexikalischen”), como lenguaje indispensable de la filosofía.

Pero puesto que una *teoría de la racionalidad filosófica*, más que cualquier otra formación filosófica de teoría, está referida a la *dimensión reflexiva del lenguaje*, debe evitar a toda costa el caer en una autocontradicción performativa. Ella parte, por ejemplo, de que *la paradoja del que miente* no se debe a que utilice expresiones como “todos los hombres mienten” o “yo miento siempre” o “yo miento ahora” de forma *autorreferencial*, sino precisamente porque a través de tales afirmaciones del hablante, se niega y al tiempo se suspende su exigencia actual de veracidad y simultáneamente su exigencia de verdad.

La prohibición de una autocontradicción performativa no se relaciona con un axioma de una teoría lógica, como por ejemplo la prohibición de una contradicción proposicional del tipo “a y no-a”, sino que resulta de una comprensión reflexiva: en la introducción de cualquier teoría o de cualquier axioma pensable se presupone la autoconsistencia performativa del lenguaje. La exigencia de consistencia autónoma no descansa en una posición o en un postulado sino que es una condición de posibilidad de cualquier posición o decisión comprensible como significativa. En cuanto tal no es eludible para el pensamiento en cuanto argumentación.

Ciertamente, la prohibición de una autocontradicción performativa no se puede fundamentar cuando se comprende como la derivación de algo respecto de algo (por ejemplo, deducción o inducción), como es usual en la tradición lógica. Tal fundamentación debería naturalmente presuponer lo que hay que fundamentar, lo cual sería incurrir en una *petitio principii*.

Pero en cuanto que esto se capta se ve también que en nuestro principio se ha dado ya una fundamentación filosófica suficiente a partir de la comprensión reflexiva, que se presupone para cada fundamentación objetivo-lógica. Yo la he llamado *fundamentación última trascendental-pragmática de la filosofía*. Además yo he propuesto, partiendo del presupuesto no eludible de que hay que evitar la autocontradicción pragmática o performativa, el criterio siguiente de una fundamentación última *filosófica y trascendental-pragmática* de los principios de una filosofía teórica y práctica.

*Pueden ser vistos como últimos principios fundamentales aquellos presupuestos de la argumentación que no pueden ser discutidos sin autocontradicción performativa y que justamente por eso no pueden ser fundados sin un círculo lógico (una petitio principii) (13).*

Designo los presupuestos últimos fundamentales de la argumentación como los principios de la racionalidad discursiva filosófica. En resumen: los principios de la razón y del logos. En este lugar sólo puedo afirmar que se trata de principios suficientes tanto de la razón teórica como práctica, es decir de la Etica. En mi opinión, con esto hemos caracterizado de forma anticipada el tipo de la racionalidad filosófica, no tanto como consecuencia de nuestras reflexiones como a través del método que hemos aplicado en la averiguación provisional de los principios de la racionalidad del discurso. No hemos introducido el tipo primero y fundamental de la teoría filosófica de los tipos de racionalidad de forma axiomática sino a través de preguntarnos por aquella racionalidad que debe ser presupuesta

(13) Cfr. K.O. APEL, *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, en B. KANITSCHIEDER (editor), *Sprache und Erkenntnis*. Homenaje a G. Grey, Innsbruck 1976, 55-82 (trad. inglesa en *Man and World* 8 (1975) 239-75; traduc. española en *Dianoia* 21 (1975) 140-173; trad. francesa en *Critique* 413 (1981) 895-928. Ultimamente véase también W. KUHLMANN, *Reflexive Letzbegründung: Untersuchungen zur Transzendental pragmatik*. Friburgo/Munich 1985. También D. BÜHLER, *Rekonstruktive Pragmatik*. Francfort 1985.

por una teoría de la racionalidad. Justamente esta es la racionalidad del discurso argumentativo.

La peculiaridad de este tipo de racionalidad se clarifica mejor cuando se distingue desde el principio, de forma suficientemente clara, de la llamada lógica apodíctica formal-abstracta. Ya lo he indicado antes por medio de la relación diferenciada de ambos tipos de racionalidad respecto a la autorreflexión del discurso. El tipo de racionalidad lógico-formal-matemático debe ciertamente su precisión máxima a la circunstancia de que abstrae completamente de la autorreflexión de la argumentación actual referida siempre a un contexto situacional, a diferencia de la racionalidad discursiva que yo propongo. Esa diferencia deja sospechar, en mi opinión, que en ella se expresa la diferencia más profunda entre los posibles tipos de racionalidad.

Ciertamente, el alcance de esta diferencia me parece que se oscurece por dos prejuicios de la actual discusión filosófica: 1. Con la confusión de la autorreflexión de la argumentación (del procedimiento de argumentar) con un tipo de autoconocimiento psicológico-antropológico o metafísicamente relevante. 2. Al confundirlo con una tematización metodológica interminable de la argumentación, con la ayuda de una lista infinita de metalenguajes.

La primera confusión mencionada contiene la sugestión engañosa de que la autorreflexión del pensamiento argumentativo debe llevar a la comprensión onto-lógico metafísica (como DESCARTES y su crítico NIETZSCHE) o de que es psicológica y por tanto irrelevante para la teoría filosófica de la argumentación (como en FREGE).

La segunda confusión sugiere que el rendimiento de la reflexión trascendental respecto a las condiciones de posibilidad de la argumentación podría ser sustituido por una metalógica; de tal manera que la autorreflexión del discurso, preñada de antinomias, fuera sustituida por una serie de metalenguajes a partir de la objetivación sucesiva de la dimensión reflexiva. Sin embargo, nuestra introducción del principio de evitar autocontradicciones performativas ha mostrado que ninguna teoría metalógica puede tematizar las condiciones de la argumentación que hacen a ésta posible. El lenguaje actual de la reflexión argumentativa filosófica no es ningún metalenguaje, en el sentido de una fila interminable de metalenguajes

metalógicos-objetivables, sino que en ella se deja formular a priori la visión de que la fila de metalenguajes es inacabable.

¿Cómo se comporta el tipo de racionalidad de la racionalidad discursiva autoreflexiva respecto al concepto de racionalidad, logos o razón, que hoy se presupone en la crítica racional total hoy de moda?

## II. 2. *Discusión de las tesis principales de la crítica racional total de la Postmodernidad.*

Para responder a esta pregunta sólo puedo proceder de forma que ponga en relación algunos rasgos o “topos” (“topoi”) de argumentación característicos de la crítica postmoderna al logos con el principio expuesto de una teoría de la racionalidad trascendental-pragmática. Además quisiera introducir la tesis extremadamente virulenta de Max WEBER de un proceso occidental de racionalización o desmitificación. A partir de ahora, quisiera discutir en este sentido las siguientes tesis o sugerencias:

### 1. *La tesis global de la postmodernidad* (en el sentido de HEIDEGGER):

El logos, es decir, la razón, es sólo lo correspondiente, referido al sujeto, al desocultamiento contingente y épocal del sentido del ser en el marco de la “historia del ser”. Hay que “resarcirse” de la época impregnada por el logos (de la Metafísica), para abrirse a lo otro, escondido, que se evade del logos por principio. (En el sentido de DERRIDA la tesis global podría decir que hay que superar el “logocentrismo” que esconde el acontecer constitutivo de sentido de la “diferencia” (“differance”).

### 2. *Tesis especial sobre el logos de la metafísica* (en el sentido de HEIDEGGER):

El logos es pensado desde PLATON y ARISTOTELES como una afirmación apofántica de lo que es en su “presencia” y por tanto en su entidad o en su esencia (essentia). Por tanto, el ser temporalizado (“seinshafte”) se sustrae al logos de la metafísica en su diferencia de ser presente en cada momento y de una entidad (“Seiendheit”) representada respectivamente.

3. *Tesis especial sobre el logos de la ciencia o de la técnica* (en el sentido de HEIDEGGER):

En el logos apofántico de la metafísica clásica está ya pensada la relación sujeto-objeto de la ciencia moderna: la objetivación y manipulación del mundo y del hombre para la conciencia (trascendental), las cuales viven en la actualidad su última transformación (por ejemplo, en la microfísica "inobservable"), el paso de la "representación" de los "objetos" a un mero "calcular" y "encargar" las "existencias". En una palabra: en el "logos" de la filosofía y ciencia occidentales está anclado el armazón ("Gestell") de la técnica moderna, su contaminación del mundo y su automanipulación del hombre (14).

4. *Tesis especial sobre el proceso de racionalización occidental* (en el sentido de Max WEBER):

La forma suprema de racionalidad moderna consiste en la racionalidad instrumental, la cual se apoya como racionalidad objetiva finalista en la racionalidad analítico-causal y prospectiva de las modernas ciencias naturales. La racionalidad pura de los valores, orientación al valor de la acción misma sin atender a las consecuencias previsibles, por principio es respecto a ella menos racional ya que debe recurrir a decisiones últimas subjetivas sobre los axiomas de valores. En esto consiste el resultado del proceso de racionalización y desmitificación occidental (15).

II.2.1. *Respecto a la tesis global de la postmodernidad* quisiera previamente que tuviéramos en cuenta la siguiente respuesta:

El logos o razón del que aquí tratamos no puede ser idéntico, bajo penalización de autocontradicción performativa, con el logos o razón que se presupone en la tesis global. Con objeto de una relativización histórica del ser puede en todo caso presentarse significativamente

(14) Véase aquí especialmente M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954.

(15) Para esto, cfr., W. SCHLUCHTER, *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Studien zu Max Weber. Francfort 1980; *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tubina 1979; J. HABERNAS, *Teoría de la acción comunicativa I*, cap. II. Madrid 1987; K.O. APEL, *Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion*: *Archiv di Filosofia* 51 (1983) 375-434, espec. pag. 378 ss.

un concepto de razón limitado, un tipo de racionalidad abstractiva. Por el contrario, el logos de la filosofía, presupuesto fácticamente en las exigencias de validez de la tesis, se puede distinguir por principio en el tipo de racionalidad discursiva autorreflexiva que he expuesto. Esto se muestra, ante todo, en la siguiente consideración:

La “diferencia óntico-ontológica” y con esto el ser temporalizado a diferencia de lo que es o de la seidad (“Seiendheit”), sólo puede discutirse porque la diferencia en cuanto tal puede ser tematizada y, por tanto, ser objeto de verdaderas o falsas afirmaciones. Esto no quiere decir que no tengamos que contar con manifestaciones lingüísticas primarias del significado del mundo que en sí son “iluminadoras y escondedoras”, y que no nos son disponibles como acontecimientos históricos (en cuanto a su contenido).

Por tanto, la posibilidad de juicios correctos o falsos, referidos a fenómenos intramundanos, depende de hecho de un descubrimiento previo del ser (“a-letheia”). Sin embargo, éste, en cuanto acontecimiento histórico del ser no puede constituir de forma total y primaria el logos de la filosofía. Por el contrario, la potencia autorreflexiva trascendente del logos debe corresponder en principio a la potencia de diferenciación de sentido de la historia del ser. Más allá de esto hay que presuponer que la potencia de la comprensión comunicativa y lingüística sobre el sentido, que es movilizadada en el discurso argumentativo hermenéuticamente, en principio se desarrolla desde la riqueza (no disponible en cuanto a su contenido) del descubrimiento del significado del mundo.

A pesar de esta aseguración de la potencia complementaria, y en cierto modo coextensiva y co-intencional, entre la diferenciación temporal del ser y el logos del discurso autorreflexivo, permanece abierta la siguiente pregunta: ¿No existe un primado principal del destino arracional de la constitución histórica del ser respecto a la sistematización de todas las teorías filosóficas y científicas?

En tanto en cuanto esta sistematización se apoya en evidencias fenomenológicas intramundanas ¿no permanece finalmente referida en la selección e interpretación de los fenómenos al desvelamiento histórico y destinativo (“Geschickhafte”) del sentido del ser que

(16) Cfr. T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*. México 1977.

al mismo tiempo siempre es su encubrimiento? ¿No debe limitarse en este sentido la idea de un proceso de la verdad al referirlo a un horizonte del ser, por ejemplo, a una "normal science" dependiente de un paradigma en el sentido de Thomas KUHN? ¿No debe, por ejemplo, abandonarse completamente la idea de un progreso ético relevante, así como el intento de subrayar principios éticos universales?

La respuesta a estas sugerencias características de la Postmodernidad debe, en mi opinión, ser doble:

1. En primer lugar hay que indicar que la relación de dependencia entre la verdad como juicio correcto y coherente por una parte, y la apertura del sentido del mundo por otro (17), no es tan unilateral como HEIDEGGER sugiere y en forma parecida como afirman las teorías "Framework" POST-WITTGENSTENIANAS. Es decir, todos los procesos de aprendizaje que se apoyan en la preservación de presupuestos constituyen un contrapeso a la arracionalidad y destinabilidad ("Schicksalhaftigkeit") de los descubrimientos del ser.

Por una parte están posibilitados por el horizonte lingüístico de una manifestación epocal del sentido del ser, por otra pueden codeterminar, a su vez, las nuevas manifestaciones lingüísticas del ser en base a su conservación de evidencias ontológicas que son accesibles bajo la luz de la manifestación del sentido del ser.

Así por ejemplo, la apertura del sentido del mundo, diferentemente acentuado y sensorialmente diferenciado en la lengua de los polinesios respecto de la de los árabes habitantes del desierto y de la de los esquimales, se determina a través de la conservación de los correspondientes plurales procesos vitales más importantes de aprendizaje: la conquista naval del lejano Pacífico en pequeños botes expedicionarios, la supervivencia en el desierto y de los criadores beduinos de camellos y finalmente la caza de ballenas y focas en un contexto ártico de agua, nieve e hielo.

(17) Para esto, véase la autocorrección de Heidegger en *Zur Sache des Denkens*, pags. 766 ss., según la cual la "aletheia" no opina un concepto más original de la verdad sino una iluminación del sentido que precede a toda posible verdad (corrección) y falsedad de los juicios.

Por otra parte, según Ernst CASSIRER, se puede reconstruir una evolución estructural de la manifestación lingüística del mundo: una modificación de la gramática y de las estructuras paradigmáticas del vocabulario en el sentido del paso de una fase de “expresión intuitiva” de las relaciones espacio-temporales a otra de “expresión de pensamiento conceptual” (por ejemplo, la formación de clases), y finalmente a una fase de “expresión de las formas de relación lógica” (18). Esta evolución estructural, que ciertamente sugiere una prefiguración de la manipulación del mundo científico-técnica ya en los tiempos arcaicos como un “saber instrumental”, se puede comprender como resultado de un proceso de aprendizaje racionalmente esperable.

En este sentido es engañoso el que el HEIDEGGER tardío interprete parcialmente el fenómeno de la manifestación del sentido del mundo como “destino” (“Zuschickung”) del ser temporalizado; como si el hecho de la temporalización del tiempo, que nosotros experimentamos fácticamente como arracional, fuera idéntico con el suceso del origen del sentido o incluso de la verdad como “a-letheia”. En mi opinión HEIDEGGER estuvo más cerca de la verdad cuando en “Ser y tiempo” intentaba determinar la estructura de la manifestación del mundo en el sentido del “círculo hermenéutico” en el cual el filósofo sólo tiene que introducirse correctamente (19).

Ciertamente entonces, como luego en la “filosofía hermenéutica” de GADAMER se quedó sin responder la pregunta de cómo puede el filósofo entrar correctamente en el círculo fecundo del comprender explicativo de la manifestación del sentido del mundo, así como si se puede indicar alguna medida normativa más allá de un bosquejo arbitrio o de un acierto temporal. Aquí hay que comenzar a dar la segunda respuesta complementaria al problema planteado.

2. Cuando se parte del fenómeno de la verificación de conocimientos en el proceso de aprendizaje se mantiene la pregunta por los criterios de verificación, y en cierta medida de selección, de la innovaciones cognitivas en el nivel de la revolución cultural. Conocemos teorías de aprendizaje que sugieren que aquí se trata

(18) Cfr. E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*. I. México 1972.

(19) Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Halle 1941, 153; 314 ss., (trad. española *El ser y el tiempo*. México 1980).

meramente de una prolongación de los procesos de adaptación biológicos al servicio de la supervivencia de una población, dicho de forma más precisa al servicio “de la proliferación genética”. En este caso, la verdad y la verificación pueden reducirse, en un sentido social darwinista, a adaptación y selección, y no habría ningún criterio normativo cultural específico de verificación del conocimiento.

Tampoco se podría hablar de criterios normativos en la selección de reglas de comportamiento en el sentido de un proceso de aprendizaje moral. Los cínicos podrían inclinarse a decir que ésta es precisamente la cara científica externa del hecho que los postmodernistas, con HEIDEGGER, como el fatidico ocultamiento y desvelamiento del ser, expresada de forma más sobria. ¿Dónde debería ponerse un criterio relevante objetivo y práctico de diferenciación entre ambas formas de mostrarse? ¿No expresan ambos un nihilismo cultural e histórico-filosófico?

En este punto de la discusión quisiera presentar la validez de los criterios normativos de la comprensión y de la reconstrucción racional de los procesos de aprendizaje culturales que siempre se contienen en el logos de la racionalidad discursiva. En mi opinión, se trata de aquellos constituyentes (trascendentales) de la preestructura del “Ser ahí” (“Dasein”); son constituyentes del comprenderse a sí y al mundo en el “ser con” los otros como “ser-en el mundo”.

Esta preestructura no ha sido analizada por HEIDEGGER en “Ser y tiempo”. En su análisis casi reflexivo, en el sentido del olvido del logos, se la saltó en favor de un análisis de la dependencia del comprender respecto del ser arrojado del “ser ahí” (“Dasein”). Más tarde intentó comprender la contingencia del “ser ahí” (“Dasein”) como “envío” (“Zuschickung”) en el sentido del “destino del ser” (20).

(20) Remito a mi confrontación con Heidegger y Gadamer en K.O. APEL, *Transformación de la filosofía*. I. Madrid 1985, 36 ss.

Entretanto he llegado al convencimiento de que el análisis de Heidegger y Gadamer de la preestructura de la comprensión necesita de una revisión más amplia y radical. Se trata de superar a Husserl, el último clásico de una filosofía “prelingüística” y “prehermenéutica” de la filosofía trascendental de la conciencia o del sujeto, en el sentido de superar el paradigma “postlingüístico” o “posthermenéutico” de la filosofía. En ese caso, la profundización o transformación del problema a priori no se puede buscar en la línea de un

Los criterios normativos que cuestionamos para la reconstrucción racional de los procesos de aprendizaje establecidos culturalmente se contienen, en mi opinión, en aquellos constituyentes no contingentes de la preestructura del ser-en-el-mundo comprendiendo. Estos determinan las condiciones de posibilidad y validez del análisis filosófico que intenta comprender el ser-en-el-mundo (21).

A este análisis filosófico le pertenecen, por ejemplo, las cuatro exigencias diferentes de validez universal establecidas por HABERMAS en el discurso humano: la exigencia de sentido, de verdad, de veracidad y de corrección éticamente relevante en los actos lingüísticos comunicativos, en el sentido de normas siempre reconocidas de una comunidad de comunicación ideal. A esto se añade el presupuesto de que en principio las cuatro exigencias de validez, con excepción de la de veracidad, son decidibles racionalmente (aunque raramente de forma empírica o fáctica) con ayuda de la racionalidad discursiva (22). Esta última, la exigencia de veracidad, debe asumir en la argumentación actual el carácter de una anticipación contrafáctica del ideal de formación de un consenso. Cada participante en

presupuesto prerreflexivo de la factividad del ser-en-el-mundo, en la línea de un a priori del mundo vital histórico-contingente.

Aunque hay que captar que el a priori del mundo vital histórico-contingente es idéntico con el a priori de la constitución de sentido, sobre el cual la conciencia pura no tienen ningún poder, este último permanece intocable como a priori de cualquier reflexión válida, ya que sobre ésta no tiene ningún poder el a priori histórico-contingente del mundo vital. El haber descuidado esto es lo que ha producido el olvido del logos en Heidegger y Gadamer y naturalmente en la totalidad de la Postmodernidad.

Entonces se puede mostrar que también la autorreflexión trascendental del "ego cogito" necesita para sus condiciones de validez de una transformación "postlingüística". Esta autorreflexión no nos lleva de nuevo a una conciencia principalmente solitaria del "yo pienso" (en el sentido del solipsismo metodológico de Descartes y Husserl) sino que permanece en el marco de la autocomprensión lingüística y de su válida articulación pública: en una palabra, nos lleva al a priori de la argumentación, del discurso argumentativo y de su logos que no puede ser trascendido por el destino del ser.

(21) Véase el giro reflexivo en K.O. APEL, *La razionalità della comunicazione umana nella prospettiva trascendentale pragmatica*, en U. CURI (editor), *La comunicazione umana*. Milán 1985, 158—76.

(22) Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*. I, cap. 3; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt 1984, cap. 2, 8; K.O. APEL, *Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos Auszeichnung der menschlichen Sprache: die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie*, en H. G. BOSSHARDT (editor), *Sprache interdisziplinär*. Belín-Nueva York 1986.

la discusión da fe de ello “*nolens volens*”, aunque afirme lo contrario.

Estas condiciones necesarias para todo ejercicio de argumentación contienen los criterios normativos para la reconstrucción racional de los procesos de aprendizaje, en tanto que preanuncian, en sentido formal, una meta de todos los procesos culturales de aprendizaje. Una meta que debe jugar un papel, al menos como principio regulativo de aprendizaje, en la dimensión ontogenética y filogenética del proceso de aprendizaje cultural del hombre, junto a las estrategias de supervivencia y de autoafirmación.

No se trata aquí de una finalidad sustancial, en el sentido de la vieja metafísica de la vida buena o de la filosofía especulativa de la historia. Se trata de un principio teleológico que debe presuponerse en todo intento de reconstrucción racional del proceso de evolución humano. Esta meta, para que pueda comprenderse como resultado mismo de la evolución, debe someterse a los presupuestos necesarios de la propia competencia reconstructiva, los cuales constituyen el logos de la racionalidad discursiva, y también a los procesos de aprendizaje que hay que reconstruir. Esto lo he nombrado postulado de autorrecepción (“*Selbststeinholung*”) de las ciencias reconstructivas (23).

La psicología evolutiva cognitiva de Jean PIAGET y, basada en ella, la reconstrucción del desarrollo de la competencia de juicio moral por L. KOHLBERG y sus colaboradores (24), constituyen un punto de partida extremadamente fructífero y prometedor en el sentido de una realización del concepto ya indicado de reconstrucción de los procesos de aprendizaje.

En esas teorías hay en cierto modo una mediación intencional entre la meta ideal de una solución racional de las exigencias universales

(23) K. O. APEL, *Die Situation des Menschen als ethisches Problem*, en G. FREY (Editor), *Der Mensch und die Wissenschaft vom Menschen*. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie. Innsbruck 1983, 31-49.

(24) Véase especialmente L. KOHLBERG, *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco 1981; J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona 1985, cap. 2, 4; K.O. APEL, *Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins*: Archivio di Filosofia 54 (1986) 107-57.

de validez del logos y la meta biológica de una adaptación vitalmente necesaria de los individuos. Se tiende a la forma conceptual de una jerarquía de grados de desarrollo en el sentido de una realización progresiva de un equilibrio entre la formación de juicios racionales y la necesaria adaptación vital al contexto natural y social.

Los procesos investigados por PIAGET y KOHLBERG en el sentido de una ontogénesis de la conciencia humana no sólo son dependientes de las condiciones contextuales naturales sino también de las socioculturales. De ahí que resulte necesaria, para la dimensión filogenética de la revolución cultural, la posibilidad de un progreso por procesos de aprendizaje. En este sentido, hay una realización progresiva de la meta de someterse a una solución racional de las exigencias universales de validez. Por tanto, en esta dimensión hay también planteamientos para una teoría de los procesos racionales de aprendizaje (25).

Puedo resumir y concluir mi respuesta a la tesis global de la Postmodernidad que se orienta en HEIDEGGER:

1. El logos o la razón no pueden ser comprendidos como un resultado contingente o epocal de la historia del ser, ya que una tal tesis suprimiría su propia exigencia de validez.
2. El logos de la racionalidad discursiva, presupuesto en cada argumentación, contiene también la meta de la reconstrucción racional de los procesos de aprendizaje culturales. Esto representa un contra-argumento contra la idea de una dependencia de todo conocimiento y un desvelamiento y simultáneamente de un oscurecimiento arracional y destinatario del sentido del ser. No hay ninguna necesidad de renunciar completamente a la idea del progreso en el sentido de un progreso de la verdad y de la capacidad de juicio moral. Por el contrario, este progreso se presupone para toda reconstrucción de los procesos humanos de aprendizaje, ciertamente

(25) K. EDER, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*. Francfort 1976; *Geschichte als Lernprozess*. Francfort 1985; K.O.APEL, *Weshalb benötigt der Mensch Ethik?*, en K.O. APEL-D. BÖHLER-G. KADELBACH (editores), *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik, Studentexte*. Winheim/Basel 1984. vol. I, 13-156.

en un sentido diferente del de la teleología especulativa de la metafísica tradicional.

II.2.2. En la discusión de la segunda y tercera tesis de HEIDEGGER, sobre el logos de la metafísica o de la ciencia y técnica modernas, puedo conceder por primera vez la crítica a la razón de la Postmodernidad, en el sentido del programa de una autodiferenciación crítica de la razón que hoy es posible y necesaria. Esto se muestra de hecho de la siguiente manera:

El logos apofántico de la metafísica clásica fue restringido por PLATON y ARISTOTELES a la representación proposicional de los contenidos, abstrayendo de la dimensión pragmática del discurso. Las funciones del discurso dialogal que no eran representativas en este sentido, es decir, las funciones comunicativas y autoexpresivas y la función internamente conectada con ellas de reflexión sobre las exigencias actuales de validez de la argumentación, fueron expresamente separadas del logos apofántico de la filosofía y remitidas a la retórica y a la poética (como se expresa en un fragmento sobre el "logos" que se atribuye al Teofrasto) (26).

Este estrechamiento sucesivo del "logos apofántico" ("Logosauszeichnung") del lenguaje en la tradición de la filosofía del lenguaje orientada lógicamente refleja de hecho un desarrollo del logos de la metafísica que corresponde al logos técnico-científico esquematizante ("Ge-stellt") en el sentido de HEIDEGGER. Esto se muestra especialmente en la fundamentación de la semántica lógica de FREGE y TARSKI, anticipada especulativamente por LEIBNIZ.

En FREGE no sólo se eliminó el indicador semántico de la afirmación, como momento subjetivo-psicológico, del concepto de afirmación proposicional, (como probablemente se dio antes con el concepto "lekton" de los estoicos) sino que además y por primera vez se entendió la afirmación según el modelo de la afirmación matemática. Consecuentemente, TARSKI entendió la frase como un caso especial de la función proposicional, es decir, en el sentido de una

(26) Véase para todo lo que sigue K.O. APEL, *Die Idea der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn, 1980 cap. 5; *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache*, en H. G. BOSSHARDT (editor), *Sprache interdisziplinär*. Berlín-Nueva York 1986 (cfr. nota 14).

función proposicional “saturada”. De esta forma, se formó completamente, al menos a nivel de filosofía el lenguaje, el logos presupuesto en las ciencias naturales modernas y en la técnica, el logos del “cálculo racionador” (“calculus ratiocinator”) (LEIBNIZ) o el logos de la “medición de los objetos del mundo” en el lenguaje de HEIDEGGER, suprimiendo todas las dimensiones del mundo comunicativo y de la comprensión valorativa subjetiva.

Si esto se acepta y se ve como una confirmación de las tesis de HEIDEGGER, se debe también hacer un contrabalance, de forma que se perfeccione la reconstrucción del desarrollo en el sentido de una diferenciación de los tipos de racionalidad. Debe darse tanto un perfeccionamiento de la caracterización del tipo de racionalidad científico-técnica, como su complementación con un tipo de racionalidad complementario.

Primeramente quisiera corregir una inexactitud que se basa en que la genealogía lógico-lingüística del logos de armazón, que he bosqueado, no atiende a la diferencia entre la racionalidad lógica y científico-técnica. Ya en el sentido de KANT, se puede pensar esa diferencia como la de las sintéticas a priori de la construcción objetual del mundo, en el sentido de los conceptos categoriales el “entendimiento puro” y las formas de intuición de la “sensibilidad pura” (“reinen Sinnlichkeit”).

Pero desde una transformación pragmático-trascendental de la teoría del conocimiento de KANT se puede decir que esa constitución de la naturaleza objetivable en el sentido de la física, o mejor dicho de la protofísica, presupone un interés determinado por la pregunta que dirige el conocimiento, además de las formas de intuición y de las categorías del entendimiento, al que corresponde una forma determinada de intervenir corporalmente en el mundo en el sentido del “poner” técnico, por ejemplo el medir.

Pablo LORENZEN y sus discípulos lo han mostrado para la protofísica de la medición del tiempo y del espacio (27). Yo mismo

(27) P. LORENZEN, *Methodisches Denken*. Francfort 1969, espec. 120 ss. (en español *pensamiento metódico*. Valencia 1982); *Grundbegriffe technischer und politischer Kultur*. Francfort 1985, cap. 2: “Técnica”; P. JANICH, *Protophysik der Zeit*. Francfort 1980; G. BÖHME (editor), *Protophysik*. Francfort 1976.

acentuaría especialmente, en conexión con G.H. von WRIGHT, que nuestra expectativa profísica de las relaciones causales necesarias entre los sucesos siempre presupone nuestra certeza de que nosotros podemos producir algo por una intervención en la naturaleza y de que esto no se darían sin nuestra acción (28).

Bajo los presupuestos ya indicados de unas condiciones pragmático-trascendentales de posibilidad de una constitución profísica del mundo se hace comprensible la conexión interna, es decir no contingente, entre el análisis causal experimental y científico-natural y la actividad instrumental de la técnica. Bajo los presupuestos de esta conexión interna, se logra una idea clara del tipo de racionalidad que fundamenta lo que HEIDEGGER ha llamado logos de "armazón" ("Ge-stellt"), bajo el presupuesto del tipo de racionalidad lógico-matemática y al mismo tiempo bajo presupuestos que van más allá de ella.

En mi opinión, aquí se trata de un tipo de racionalidad que se basa en la interdependencia existente a priori (es decir, hay que comprenderla de forma pragmático-trascendental) entre la capacidad para una actividad instrumental exitosa y la de una explicación analítico-causal o estadística, capaz de hacer prognosis de sucesos. Se puede nombrar globalmente esta capacidad cognitiva y práctica de control del mundo: logos científico-técnico. Naturalmente es también posible diferenciar entre el logos de las ciencias naturales que explican nomológicamente y el de la técnica instrumental, dependiendo de si es el interés cognitivo o el práctico el dominante de todo el planteamiento.

Justamente, en la diferenciación emprendida entre "teoría y praxis" no se debería perder de vista la conexión interna, existente a priori, entre la posible constitución del sentido del mundo (la "liberación" o "desvelamiento" del sentido del ser) y el interés del conocimiento científico-técnico. Pues la relación moderna, libre de magia, entre el aspecto teórico y práctico del "ensamblar" consiste precisamente en eso, en que el interés técnico-práctico se somete, al parecer sin reservas, al interés de una descripción y explicación libre de valo-

(28) G. H. VON WRIGHT, *Explanation and Understanding*. Ithaca Cornell Univ. Press 1971, cap. 2. Sobre esto, cfr., K. O. APEL, *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Francfort 1979, 97 ss.

res, para justamente poder triunfar por este rodeo como el interés previo para controlar el mundo técnicamente (“natura no nisi parendo vincitur”: Francis BACON).

Tras esta complementación de nuestra reconstrucción de los tipos de racionalidad en el sentido de una diferenciación entre el tipo lógico-matemático y el técnico-científico, aún se puede comprender nuestra reconstrucción como una confirmación explicativa del discurso de HEIDEGGER del “ensamblar” (“Ge-stell”) como logos de las ciencias naturales y de la técnica occidentales. Sin embargo, con esta reconstrucción no se agota en absoluto la potencia del logos en el sentido del “proceso de racionalización occidental”.

Se trata de establecer la conexión histórica, a la luz de la racionalidad discursiva alcanzada reconstructivamente, entre la racionalidad ya descubierta en la Grecia Antigua, del diálogo humano y el logos de las ciencias hermenéuticas y de comprensión en sentido amplio. El sistema de las “technai logikai” (“artes sermocinales”) constituye en la tradición occidental el puente entre la Antigüedad y la actualidad. Ya en la Antigüedad pertenecían a estas artes, fuera de la lógica o dialéctica, la gramática y la retórica, y en sentido amplio también la poética y la hermenéutica. Este sistema ha subsistido en el vehículo de la tradición, pedagógicamente decisivo, de las “artes liberales” y en el Renacimiento ha originado el nuevo logos de los “studia humanitatis”, el cual constituye por su parte, juntamente con el logos hermenéutico de la teología y de la jurisprudencia, la base previa de las ciencias del espíritu, hermenéuticas en sentido amplio (29).

Sin embargo, ¿en qué consiste el logos de las ciencias de comprensión hermenéuticas en tanto en cuanto deben ser diferentes del logos técnico-científico? Esta diferenciación ha sido muchas veces discutida tanto desde la perspectiva cienticista de los programas de la ciencia única nomológica, como a la inversa, desde la perspectiva de HEIDEGGER de una reducción global y crítica del logos de la ciencia occidental al logos “armazón” (“Gestells”).

(29) K. O. APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn 1980 (cfr. nota 18).

Respecto a esto, quisiera hacer comprensible la especificidad y la autonomía propia, normativa y vinculante, del logos hermenéutico como presupuesto y complemento del logos técnico-científico de la relación sujeto-objeto, en el sentido de una comprensión intersubjetiva sobre sus fundamentos y exigencias de validez. En cuanto tesis de complementariedad (30) puedo conectar aquí con el estrechamiento ya indicado del concepto de logos en la tradición de la semántica lógica y con la correspondiente unilateralidad de la relación sujeto-objeto técnico-científica.

En ambos casos, el motivo de la crítica no está en que se abstraer siempre consecuentemente de las dimensiones dialogales y del mundo subjetivo e intersubjetivo, en favor de la representación lógico-semántica o del control tecnológico-nomológico, lo cual siempre se da o previsiblemente se puede dar. El motivo de la crítica está más bien en que no se reflexiona de forma filosófica radical sobre la peculiaridad y alcance de esta abstracción. Por el contrario, o se olvida esta dimensión oscurecida o se la comprende finalmente como algo no objetivado, es decir, como tema potencial de una objetivación que falta, pendiente de su correspondiente control científico-técnico.

En este sentido, se podría partir, por ejemplo desde el cientismo postcartesiano, de que en la reflexión radical se puede tomar distancia, libre de valores, de lo representado y controlado hasta ahora e incluso del mundo, es decir de los otros y de uno mismo, haciéndolos de forma principal objetos de la conciencia. No se advierte con esto que incluso la toma de distancia cognitiva más radical respecto del mundo, en el sentido de una relación sujeto-objeto, siempre debe presuponer una comprensión lingüística del mundo y de sí mismo y por tanto implica una relación complementaria sujeto-cosujeto de comprensión comunicativa. Incluso cualquiera podría creer que sería posible llegar a conocer algo como algo bajo el presupuesto de una total objetivación del mundo, es decir como "solus ipse".

En mi opinión, esta posición metódica y solipsista del sujeto de conocimiento cartesiano constituye el fundamento para la incapacidad

(30) En lo que sigue cfr. K. O. APEL, *Transformación de la Filosofía* II. Madrid 1985, 91 ss.; *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt 1979, 268 ss (cfr., nota 20).

“cienticista” de poder reconocer los presupuestos hermenéuticos de las ciencias naturales y de la técnica, y para captar la función complementaria y la posición metodológica de las ciencias de comprensión hermenéuticas. Además constituye también la base para la representación post-HUME de que el sujeto cognoscente, tras un distanciamiento consumado del mundo, debe producir las normas de la ética desde los hechos objetivos y libres de valores, si es que eso se pudiera dar.

Respecto a esto, la tesis de complementariedad debe subrayar la siguiente circunstancia: también el científico de la naturaleza, que hace del mundo objeto de una explicación de los hechos libre de valores (en el marco de su logos) debe ser al mismo tiempo no solamente miembro de una comunidad de comprensión (y por tanto tiene que mantener una relación no objetivable con su contexto social) sino que también debe reconocer en esta dimensión de una comunidad de comprensión determinadas normas morales, las de una formación de consenso libre de violencia y entre miembros con los mismos derechos.

Con otras palabras: el logos libre de valores de la ciencia natural y de la técnica presupone el logos hermenéutico de la comprensión intersubjetiva y con ésta también el logos de una ética de la comunidad que busca la verdad. La complementariedad de las formas del logos consiste en esto, en que se complementan y diferencian, en que justamente no son reducibles la una a la otra en ningún futuro posible, sino que se mantienen o caen conjuntamente.

**II.2.3.** En mi opinión, con estas tesis de complementariedad respecto al logos de la ciencia se clarifica por qué la equiparación del logos decisivo del proceso de racionalidad occidental con la racionalidad instrumental y científico-técnica, como ha sugerido HEIDEGGER y en otra forma Max WEBER, representan una simplificación grosera y por tanto una falsificación de las relaciones.

Ciertamente, nuestra reconstrucción del desarrollo occidental coincide con la de HEIDEGGER en el sentido de que confirma el oscurecimiento abstracto del logos dialogal, que no es posible que sea integrado por el sujeto en el “ensamblar” (im “Ge-stell”) de la objetivación del mundo.

También podemos confirmar este hallazgo en el sentido de una confirmación parcial de la reconstrucción WEBERIANA del proceso de “racionalización y desmitificación” occidental. Apenas puede caber duda de que desde el comienzo de la modernidad, con la diferenciación del sistema político de la razón de estado y del sistema económico capitalista (a partir del “ordo” de la sociedad medieval, orientado metafísicamente y teológicamente), no sólo se han emancipado abstractamente las formas de racionalidad científico-técnica de las exigencias político-morales de la cosmovisión metafísico-teológica, sino también las instrumentales-estratégicas, y las exigencias de aquellas han sido confinadas en el trasfondo de o racionalmente problemático o han sido consideradas como obsoletas.

En este sentido, parece darse un marco unificante en la línea de una monopolización del “ensamblar” (“Ge-stells”), es decir, de la racionalidad instrumental y de fines. Una observación más detenida muestra que también el tipo de racionalidad complementario presupuesto (en el “ensamblar” y también en la actividad racional de fines) debe haber determinado globalmente el proceso de racionalización occidental, incluso aunque ésta, como hay que reconocerlo, haya mal comprendido su propia esencia muy a menudo a partir del “ensamblar” y de la “racionalidad de fines”.

De hecho hasta hoy, nunca ha sido posible comprender la herencia hermenéutica de la tradición teológica, jurídica y literario humanista en las categorías de la racionalidad técnico-instrumental o cienticista. Y esto, aunque el mismo Max WEBER intentó comprender la racionalidad de la “comprensión de sentido” primeramente desde el paradigma de comprensión de la racionalidad de fines. En el marco de su “sociología del conocimiento” WEBER siempre tiene que hacer uso de la categoría de “neutralidad axiológica” cuando quiere hacer un uso libre de valores de las diferentes relaciones entre valores, pensables heurísticamente, en la comprensión de los hechos socioculturales.

Sin embargo, es más importante demostrar que por ejemplo, el proceso de racionalización del derecho en los estados de derecho modernos europeos no se puede comprender solamente recurriendo a la sistematización lógica, a la racionalidad finalista y a la racionalidad de los valores en el sentido de una mera relación subjetivamente plausible con las cosmovisiones religioso-metafísicas. No

se puede aceptar en absoluto que en la modernidad se haya dado una genuina racionalización del derecho en la dimensión de la racionalidad lógica e instrumental-estratégica, mientras que los fundamentos normativos que se exigen más allá de esto serían de naturaleza religioso-dogmática.

Por el contrario, justamente en la línea de una producción de fundamentos universalmente válidos del tradicionalmente llamado “derecho natural” se ha dado una emancipación racionalista de los presupuestos dogmáticos de la cosmovisión religioso-metafísica. Esta emancipación del logos universal de justicia ha encontrado en la fundamentación KANTIANA de la “ley moral”, recurriendo a la autonomía de la razón práctica, una fundamentación ético-racional casi suficiente.

En este punto de reconstrucción de los tipos de racionalidad complementarios del “ensamblar” debemos primeramente contenernos y acudir una vez más, por última vez, a una confrontación sistemática con la crítica global de la postmodernidad. Las tesis que acabo de presentar sobre la racionalización de la dimensión jurídico-moral del proceso de civilización moderno occidental chocan de hecho con la postura común de casi todas las posiciones de la filosofía actual. De este modo, no solamente los positivistas del derecho y Max WEBER rechazan la idea de una posible fundamentación ético-racional del derecho natural como una ilusión dogmática, sino que incluso el HEIDEGGER tardío ve en el logos de la filosofía trascendental de KANT no otra cosa, en conjunto, que una estación del desvelamiento epocal del logos metafísico de la subjetividad, es decir del “ensamblar”, una estación en el camino que acaba consecuentemente en la “filosofía del poder” de NIETZSCHE. ¿Qué hay que decir respecto a esta tesis?

#### **II.2.4.** Quisiera comenzar con las siguientes tesis histórico-filosóficas:

El tradicionalmente llamado derecho natural ha suministrado de facto en la modernidad una fundamentación universal de la idea de los “derechos humanos” y con ello la legitimación de la revolución burguesa. Sin embargo, en mi opinión, no se puede hacer valer el “derecho natural” en cuanto tal como un complemento racional y libre de metafísica para la racionalidad del “ensamblar”, de manera que se pudiera demostrar de forma vinculante a un representante

del monopolio de la racionalidad axiológicamente neutra técnico-científica e instrumental que él siempre tiene que reconocer un principio de justicia. En mi opinión, para alcanzar esto último sería necesaria una reconstrucción adecuada filosófico-trascendental del derecho natural y esta nueva fundamentación no la ha logrado realmente KANT con su recurso a la autonomía de la razón legisladora. ¿En qué medida se puede afirmar esto?

Es algo absolutamente equivocado y pertenece a las violencias más increíbles de HEIDEGGER y de los postmodernistas que le siguen ver en la filosofía del sujeto trascendental de KANT un escalón previo a la filosofía de la “voluntad de poder”, como ocurre con la equiparación que establece FOUCAULT entre la “voluntad de verdad” (o la “voluntad de razón” de FICHTE) con la “voluntad de poder”. Lo increíble está en que el sujeto trascendental de KANT por lo menos es el representante de un proceder argumentativo libre de violencias y sólo a partir de eso se puede llegar a las exigencias universales de validez propias de la argumentación. Estas exigencias de validez sólo pueden ser reducidas a “voluntad de poder” por FOUCAULT y NIETZSCHE a base de una contradicción performativa (31).

Por otra parte hay que admitir lo siguiente: El sujeto trascendental de KANT es por lo menos también el sujeto del “ensamblar” de la manipulación técnico-científica del mundo, y esto no sólo en el sentido vago de la relación sujeto-objeto de conocimiento en el sentido de la filosofía de la conciencia postcartesiana, sino en el sentido preciso de un “disponer” técnicamente relevante de la naturaleza con un experimento que obliga a la naturaleza a dar una respuesta a las preguntas del hombre. Justamente éste es el sentido pleno de lo que KANT llamó “giro copernicano” (32).

Detrás de este ataque a la puesta en cuestión del sujeto trascendental en el mundo no sólo hay una voluntad de verdad con sus correspondientes exigencias de validez universal (pues respecto a

(31) J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort 1985, cap. 9-11 (cfr., nota 1).

(32) Cfr., I. KANT, “Vorrede zur zweiten Auflage”: *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie-Textausgabe III, espec., 10, (en español *Crítica de la razón pura*. Madrid 1984 trad. por Pedro Ribas).

esta exigencia no podría conseguir del mundo ninguna significación) sino un interés que guía y determina el conocimiento y que de hecho caracteriza el logos “armazón” (“Ge-stells”).

Aquí todo consiste en separar analíticamente la dimensión de la voluntad de poder del hombre, la cual está anclada en el interés del conocimiento técnico-científico, de la dimensión de la exigencia de verdad con su exigencia de validez universal que se refiere a la comprensión intersubjetiva de sentido y a la formación de consenso. Esto no se puede alcanzar en el marco de la filosofía de la reflexión trascendental con un sujeto de conciencia principalmente solitario.

Precisamente porque KANT no ha sido capaz de ver las condiciones comunicativo-lingüísticas del opinar de algo como algo (es decir, la dimensión total de la comprensión con los co-sujetos) como condiciones trascendental de posibilidad de un pensamiento válido y del conocimiento, no ha podido tampoco suministrar una fundamentación filosófico trascendental de las ciencias interpretativas de la “realidad histórico-social” (DILTHEY).

Esto tampoco lo ha conseguido DILTHEY bajo el presupuesto trascendental de la comprensión intersubjetiva a causa de la fuerza exclusiva de la relación sujeto-objeto en el conocimiento. En segundo lugar, KANT no podía proporcionar ninguna fundamentación genuina filosófico-trascendental de la ética, y con ella de lo que tradicionalmente llamamos “derecho natural”, a causa de la limitación cartesiana de su reflexión trascendental sobre los fundamentos de la validez intersubjetiva desde un sujeto principalmente solitario.

Dicho de forma más precisa: la intuición ética de KANT era lo suficientemente fuerte como para descubrir en el “imperativo categórico” el principio de universalización que nosotros hoy comprendemos como principio de una reciprocidad consecuente y generalizada de todos los derechos y obligaciones. Su acertada intuición fundamental le permitió incluso postular el principio regulativo implícito de los derechos y obligaciones en la dimensión de la comprensión intersubjetiva: una comunidad de comunicación ideal e ilimitada en la forma metafísica de un “reino de los fines” (de los seres racionales como fines en sí)..

Sin embargo, con esto no descubrió de ninguna manera la dimensión de una comunidad real de comunicación (y en ella de una comunidad ideal como anticipación contrafáctica) como condición trascendental de posibilidad de un pensamiento válido, es decir de una comunicación mediada lingüísticamente y por tanto de auto-comprensión.

Si KANT hubiera descubierto el principio de la racionalidad ética en el de la racionalidad discursiva y por tanto como presupuesto del "yo pienso", hubiera podido unificar la fundamentación que él intentaba de la filosofía teórica y práctica. No hubiera tenido que interrumpir la prevista fundamentación última de la validez de la ley moral desde la autonomía de nuestra libre decisión racional, a causa de la imposible demostración de la existencia de la libertad (33).

Pues por medio de la reflexión trascendental sobre aquello que reconocemos necesariamente en libertad en el planteamiento serio de una cuestión, sobre la que hemos argumentado con seriedad, se puede conseguir una fundamentación última no deductiva de la existencia y validez de principio racional autónomo de la ética (34).

Hemos alcanzado así nuestro punto de partida, en el proceso de indagación de una autodiferenciación tipológica de la razón bajo la discusión simultánea de los tópicos ("topoi") principales de la crítica total a la razón de la Postmodernidad. Este punto de partida es el presupuesto no marginable de la racionalidad discursiva.

Finalmente, quisiera resumir una vez más el resultado tipológico de mi ensayo programático y clarificar así el punto de partida metodológico de una autodiferenciación reflexiva y de una autorrecepción de la razón como alternativa a la crítica total a la razón de la

(33) I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Textausgabe V, 46 S. (en español *Crítica de la razón práctica*. Madrid 1981 trad. por E. Miñana y M. García Morente).

(34) Véanse mis siguientes trabajos: "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética": *Transformación de la filosofía II*. Madrid 1985, 341 ss. (cfr., nota 22); *Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft*, en E. BRAUN (editor), *Wissenschaft und Ethik*. Berna 1986; *Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik...*: *Archiv di Filosofia* 54 (1986) 107-57 (cfr. nota 16).

Postmodernidad la cual no puede ser consecuente con sus propias exigencias de validez.

**II.2.5.** Hemos comenzado distinguiendo el logos de la razón filosófica sin más (el logos autorreflexivo de la argumentación o de la racionalidad discursiva) del logos libre de reflexión y por tanto “abstracto” de la racionalidad lógico-matemática.

Con esto hemos captado la diferencia más profunda y la máxima amplitud de una posible autodiferenciación tipológica de la razón. Pues el tipo de racionalidad lógico-matemático es precisamente exacto en tanto en cuanto como logos analítico es mínimamente informativo. Por eso no es apropiado para una última fundamentación de la filosofía. Pues su criterio de evitar contradicciones proposicionales del tipo “a y no a” no excluye nada de sí mismo sino que depende de la previa dotación informativa de la variable a.

Por tanto no hay ningún presupuesto último de la argumentación que se pueda demostrar como criterio abstracto y formal definitivo e indiscutible. Su aplicación depende constantemente de premisas de contenido axiomático que hay que fundamentar. Cualquier fundamentación lógica por producción de algo distinto (por ejemplo, deducción o inducción) lleva necesariamente a un trilema: o una regresión infinita, o una “*petitio principii*” o una dogmatización de las premisas (35).

En contraste con esto, el criterio del logos autorreflexivo de la argumentación, es decir el principio de que hay que evitar una autocontradicción performativa del que argumenta, puede desempeñar muy bien una función última de fundamentación. Ya que su aplicación, a la luz de la autorreflexión del que argumenta, es informativa en el sentido de un descubrimiento reflexivo de los presupuestos indiscutibles de la argumentación. El criterio nos obliga a priori a excluir las proposiciones que son incompatibles con la exigencia de validez performativa de una argumentación reflexiva que no se puede marginar.

Esto lleva a una “*reductio ad absurdum*”, como he intentado mostrar, a todas las tesis, muy efectivas a nivel de público, de la crítica total

(35) H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1968, 11 ss.

a la razón de la Postmodernidad. Por el contrario, el mismo criterio nos permite justificar una crítica actual y plausible a la absolutización de los tipos abstractos de racionalidad, los cuales tienen un puesto igualmente sistemático entre la abstracción extrema de lo lógico-matemático y la potencia integral de la racionalidad autorreflexiva del discurso.

En esta línea hemos intentado reconstruir el logos —técnico científico según el modelo del logos lógico— matemático, así como su absolutización en la modernidad a la luz del discurso de HEIDEGGER sobre el “armazón” (“Ge-stell”). Sin embargo también hemos hablado, en el sentido de la autorreflexión de la racionalidad discursiva presupuesta para la reconstrucción, de la posibilidad y la necesidad de una superación de la absolutización abstracta del “ensamblar” por la reflexión sobre los tipos de racionalidad complementarios que presupone.

Nos hemos referido al logos triplemente destelleante del diálogo como presupuesto complementario trascendental pragmático de la función de representación semántica de las afirmaciones proposicionales. Incluso hemos descubierto como presupuesto complementario del logos científico-técnico de la modernidad el logos subjetivo e intersubjetivo de la comprensión comunicativa, el cual está presupuesto en toda objetivación y manipulación del mundo. De él hemos sacado, en el sentido de una autodiferenciación más amplia y de una autorrecepción reflexiva de la racionalidad discursiva, el logos de las ciencias de comprensión crítica hermenéuticas y el logos normativo de la ética de la comunicación, presupuesto en ellas.

Este bosquejo es incompleto en el sentido de que debería haberse subrayado en el nivel de la ética de comunicación la confrontación con la racionalidad instrumental o de medios-fines, como una diferenciación y una mediación éticamente responsable de la racionalidad comunicativa consensual y de la racionalidad estratégica. La mediación sensible al contexto de ambas formas de racionalidad está sometida a un principio regulativo que debe ser fundamentado racionalmente en el discurso argumentativo de la filosofía como un principio capaz de procurar el consenso (36).

(36) K. O. APEL, *Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zeckrationalität unterscheiden?*: Archivo di Filosofia 51 (1983) 375-434 (cfr. nota 8); *La razionalità della*

En todo caso debería ser claro en qué debe consistir la estrategia argumentativa de la teoría de la racionalidad filosófica propuesta. Quizás en ella está enraizada algo postmoderno, no en el sentido de una crítica total a la razón sino en el de una crítica a la filosofía moderna de la conciencia, cuyo olvido del logos consistió en la no reflexión de sus presupuestos comunicativo-lingüísticos.

*comunicazione umana nella prospettiva trascendentalpragmatica*, en U. CURI (editor), *La Comunicazione umana*. Milán 1985, 158-76 (cfr., nota 13).  
Traducción: Juan A. Estrada Díaz