

LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LAS EMOCIONES EN LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO DE LA POSGUERRA. A TRAVÉS DE KARL OTTO APEL

Carlos Ortiz de Landázuri. Universidad de Navarra

1. Presentación

A lo largo del siglo XX las sucesivas crisis que experimentó la *antropología cognitiva* generaron una ruptura creciente respecto del modo como se concibió la teoría de la ciencia *tradicional*¹. Especialmente esto ocurrió en el caso del neopositivismo, del neomarxismo y de la filosofía moderna en general². En gran parte esta crisis estuvo provocada por el proceso de *instrumentalización de las emociones* que tuvo lugar en la *antropología del conocimiento de la posguerra*, con motivaciones *ideológicas* muy diversas, dando lugar a una crisis metodológica aún más profunda³. En el caso de Karl Otto Apel esta ruptura tiene lugar a lo largo del primer período de la trayectoria intelectual, entre 1945 y 1963, durante la posguerra⁴. Coincide con un primer período donde tuvo lugar lo que el mismo describirá como un proceso de «autodestrucción de la propia conciencia moral». Para evitarlo, a lo largo de sus primeras investigaciones llevó a cabo una reconstrucción de este proceso, sin tampoco proponer soluciones definitivas, siendo uno de los numerosos problemas que dejó abiertos la antropología de la posguerra⁵.

¹ Cf. W. Bechtel y G. Graham (eds.), *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell, Oxford, 1998. A. J. Cascardi, *Consequences of Enlightenment*, Cambridge University, Cambridge, 1998.

² Cf. C. Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XX^e siècle*, Seuil, Paris, 1995.

³ Cf. R. Geuss, *Morality, Culture, and History. Essays in German Philosophy*, Cambridge University, Cambridge, 1999.

⁴ Cf. W. Benz, *Die Gründung der Bundesrepublik. Von der Bizone zum souveränen Staat*, Deutscher Taschenbuch, München, 1999.

⁵ Cf. K. O. Apel, *TF*, I, pp. 7-8. E. Gellner, *Ragione e cultura: il ruolo della razionalità e del razionalismo nella storia*, Il Mulino, Bologna, 1994.

2. La mecánica de las emociones en la antropología de posguerra

La *antropología del conocimiento* del período de entreguerras descubrió la *mecánica de las emociones*, aunque sin advertir del todo la importancia de su descubrimiento. Por su parte la joven generación de la posguerra sacó las consecuencias oportunas, desencadenando una crisis metodológica sin precedentes, en un contexto social e ideológico muy distinto⁶. Especialmente significativo fue el caso de Erich Rothaker, director de las tesis de Habermas y de Apel sobre Heidegger⁷. Siguió defendiendo una *mecánica de las emociones*, y justificando una posible *instrumentalización* por parte de la antropología de la cultura⁸, desde posturas ideológicas *conservadoras* bastante reaccionarias, como si mientras tanto no hubiera pasado nada⁹.

1) El protagonismo de Rothaker durante la posguerra.

En el caso de Karl-Otto Apel¹⁰ la influencia de Rothaker fue determinante, aunque con efectos contrarios a los que tuvo en su maestro. Supuso un rechazo del proceso que irónicamente el mismo denominó de «reeducación» política por parte de los vencedores, con posterioridad al final de la segunda guerra mundial¹¹, como si la cultura alemana hubiera podido prescindir de sus propias raíces. En su caso dió lugar a una actitud de *contestación antisistema* y de *disidencia apolítica*¹², provocando un rechazo indiscriminado de todas las corrientes de pensamiento anterior, tanto dialécticas como neopositivistas. En su opinión, ninguna daba una respuesta adecuada a las numerosas *paradojas* que a este respecto había detectado la propia *antropología del conocimiento* de la posguerra, a raíz de la experiencia única que su generación había experimentado¹³.

2) El impacto de la antropología de la posguerra en la crisis metodológica.

La *antropología del conocimiento* de la posguerra puso de manifiesto el carácter circular y paradójico de los presupuestos metodológicos de las distintas tradiciones del pensamiento occidental¹⁴. Así ocurrió, por ejemplo, con la posición *exocéntrica* del hombre de Helmuth Plessner, o con la *fisiognomía* y *tecnognomía* de Erich Rothaker,

⁶ Cf. C. Buchheim, *Einführung in die Wirtschaftsgeschichte*, C. H. Beck, München, 1997. V. Koop, *Kein Kampf um Berlin. Deutsche Politik zur Zeit der Berlin-Blockade 1948/1949*, Bouvier, Bonn, 1998.

⁷ Cf. Th. A. F. Kelly, *Language and Transcendence. A Study in the Philosophy of Martin Heidegger and Karl-Otto Apel*, Peter Lang, Berne, 1994.

⁸ Cf. A. C. Grayling (ed.), *Philosophy: a guide through the subject*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

⁹ Cf. K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 376 y ss. H. Heer, *Im Herzen der Finsternis. Victor Klemperer als Chronist der NS-Zeit*, Aufbau, Berlin, 1996.

¹⁰ K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 375-78.

¹¹ Cf. A. Kaminsky, *Heimkehr 1948. Geschichte und Schicksale deutscher Kriegsgefangener*, C. H. Beck, München, 1998.

¹² Cf. J. R. Wegs y R. Ladrech, *Europe since 1945. A concise History*, St. Martin, New York, 1996.

¹³ Cf. H. Kaelble (ed.), *Der Boom 1948-1973: gesellschaftliche und wirtschaftliche Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und in Europa*, Westdeutscher, Opladen, 1992.

¹⁴ Cf. M. Rath, *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*, Alber, Freiburg, 1994.

o con los procesos de *descarga* o *desinhibición* de Arnold Gehlen, o con las *formas de saber* de Max Scheller. O incluso con otros conceptos hermenéuticos aún más elementales, como las *visiones del mundo* de Weisgerber, o las *formas simbólicas* de Cassirer, o las *estructuras semánticas* de Zinsli, o el *perimundo* circundante de von Uerküll, o el «*a priori*» *somático* de Merleau Ponty, o los *niveles de reflexión* de Theodoro Litt, o con la interpretación *ficcional* del método *dialéctico* moderno del tomista Jakob Hommes¹⁵.

En todos estos casos la antropología cuestionó algunas nociones *metodológicas* aún más básicas, al modo como antes había sucedido con la *fenomenología*¹⁶. Se provocó así una crisis de la *gnoseología moderna* en general, y de la *crítica de las ideologías* en particular¹⁷. Especialmente se criticó el olvido sistemático que los distintos métodos heurísticos mantenían acerca de la inevitable *mediación* que el lenguaje ejerce en las más distintas dimensiones *antropológicas* del actuar humano. Ninguno pudo evitar una posterior *instrumentalización* del uso en común de las facultades intelectuales y sociales, sino también las estrictamente *somáticas*, como de hecho ocurrió con las *emociones*, que también se vieron afectadas por la crítica de las ideologías¹⁸. Especialmente cuando estos procesos dan lugar a distintos mecanismos de *desinhibición* y de posterior *autocondicionamiento*¹⁹, sin poderse ya guiar por criterios de autoevidencia o de comprobación directa, como anteriormente la *metodología* había pretendido²⁰. Apel alcanzó estas conclusiones a través de cuatro artículos: «La comprensión» de 1955, «Tecnognomía» de 1958; «Reflexión y praxis material» de 1962; y «El apriori corporal del conocimiento»²¹ de 1963.

3) La crisis de la antropología trascendental en la posguerra.

En «La comprensión»²² de 1955, Karl-Otto Apel denunció este *déficit de reflexión* de las distintas tradiciones de pensamiento²³, abarcando por igual a Marx, Hegel,

¹⁵ Cf. K. Wuchterl, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl zu Heidegger: Eine Auswahl*, Haupt, Bern/Stuttgart/Wien, 1995.

¹⁶ Cf. D. Draaisma, *Las metáforas de la memoria. Una historia de la mente*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

¹⁷ Cf. G. Debord, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1999.

¹⁸ Cf. W. C. Lycan (ed.), *Mind and Cognition*, Blackwell, Oxford, 1998.

¹⁹ Cf. H. W. Henze, *Musik und Mythos. Neue Aspekte der Musikalischen Ästhetik V*, Fischer, Frankfurt, 1999.

²⁰ Cf. S. Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, Verso, London, 1999. N. Bilbeny, *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*, Anagrama, Barcelona, 1997.

²¹ Para este período cf. las tres primeras partes de *TF*. Cf. C. Demmerlin, G. Gabriel y T. Rentsch, *Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur. Für Friedrich Kambartel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995. K. O. Apel, «Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre» en *Archiv für Philosophie*, vol 12, pp. 152-72.

²² K. O. Apel, «Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)» en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol 1, Bonn, pp. 142-49.

²³ Cf. P. Keller, *Kant and the Demands of Self-consciousness*, Cambridge University, Cambridge, 1998.

Kant, Descartes, o la modernidad en general²⁴. En su opinión, ninguno advirtió la mediación que en toda representación ejerce el lenguaje, haciendo un uso *ideológico* y dando lugar a una *instrumentalización* antropológica de sus respectivas metodologías. Por su parte la antropología de la posguerra podía haber evitado este proceso «autodestructivo» tan negativo si hubiera utilizado esta misma denuncia para llevar a cabo una *ampliación* del concepto de racionalidad y de ciencia²⁵, justificando en su lugar otros presupuestos anteriores aún más básicos y radicales, como trató de hacer Apel²⁶.

4) Hacia una ampliación de la teoría de la ciencia en Rothacker.

En su artículo de 1957, «Tecnognomía»²⁷, Apel aceptó plenamente los planteamientos de Erich Rothacker en 1955. Entonces Rothacker había sugerido una posible *unificación* entre las así llamadas *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*) y las *ciencias sociales o de la conducta* (*social o behavioral sciences*), a pesar de llevar más de dos siglos separadas²⁸. En su opinión, cualquier conducta simbólica o cultural es capaz de dar un *sentido intencional*, o espiritual, al comportamiento humano por medio del lenguaje, incluidas ahora también las emociones. De este modo el concepto de *espíritu* dió lugar a unos procesos de *hiperestilización* aún más sofisticados, adquiriendo así un sentido analógico, aún más amplio que el utilizado por Hegel, Droysen, Dilthey o Spengler²⁹.

Al menos así ocurrió con configuraciones *económicas materiales* de las distintas *culturas*, incluidas las descritas por Marx³⁰; o con los procesos de empatía de la hermenéutica clásica, como era la posible conmensuración de las distintas «concepciones del mundo»³¹; se concibieron como manifestaciones estrictamente *espirituales*, mediadas a su vez por el lenguaje³². Sólo se les exigió que desempeñen una función *biológica*³³, cuya validez depende de otros procesos previos de *autocondicionamiento*, enraizados en las condiciones materiales de un determinado mundo de la vida³⁴. Humbolt, M. Wundt, Ranke ya habían propuesto algo similar,

²⁴ Cf. B. S. Byrd, J. Hruschka y J. C. Joerden, *200 Jahre Kants Metaphysik der Sitten, Jahrbuch für Recht und Ethik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1997.

²⁵ Cf. T. J. Stapleton, (ed.), *The Question of Hermeneutics. Essays in Honor of Joseph J. Kockelmans*, Kluwer, Dordrecht, 1994.

²⁶ Cf. C. Levin, *Jean Baudrillard. A study in cultural metaphysics*, Prentice Hall, Hemel Hempstead, 1996.

²⁷ K. O. Apel, «Technognomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie» en *Konkrete Vernunft, Festschrift für E. Rothacker*, Bonn, 1957, pp. 61-78.

²⁸ Cf. W. Klein y W. Humann-Beyer, *Nach der Aufklärung? Beiträge zum Diskurs der Kulturwissenschaften*, Akademie, Berlin, 1995.

²⁹ Cf. J. R. Searle, *Die Wiederentdeckung des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.

³⁰ Cf. R. Wuthnow (ed.), *Rethinking materialism: perspectives on the spiritual dimension of economic behavior*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995.

³¹ Cf. V. Frankl, *Sinn als anthropologische Kategorie*, C. Winter Universität, Heidelberg, 1996.

³² Cf. O. Breidbach, *Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997.

³³ Cf. R. Broxton Onians, *Les origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'ame, le monde, le temps, et le destin*, Seuil, Paris, 1999.

³⁴ Cf. H. Treiber y K. Sauerland (eds.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise: zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes», 1850-1950*, Westdeutscher, Opladen, 1995.

sin atreverse a elaborar a partir de aquí una *filosofía de la cultura*. En cambio Rothaker, Plessner, K. Lorenz, Chomsky, Lenneberg, o Piaget se marcan este objetivo, rompiendo así claramente la dicotomía que hasta entonces existía entre el *espíritu* y la *civilización* o la *cultura*³⁵. En 1959 Apel atribuyó este cambio de actitud a la influencia de la crítica que el *pragmatismo* formuló a la articulación que hasta entonces la metodología establecía entre teoría y praxis, entre lenguaje y experiencia³⁶.

5) La instrumentalización antropológica de las emociones en Weisgerber y Cassirer.

Weisgerber en 1957 también admitió una posible *instrumentalización antropológica* de las emociones, sin que ello suponga una «autodestrucción» de su propia espontaneidad natural³⁷. Con este fin desarrolló una *lingüística orientada al contenido* donde el lenguaje mediatiza desde un principio estas «visiones» globales o panorámicas del mundo³⁸, a partir de simples elementos sueltos fragmentarios propios de cada cultura, como son los «adeptos», que condicionan el posterior comportamiento humano, tanto a nivel colectivo como individual³⁹.

Por su parte Ernst Cassirer entre 1923 y 1929, en *Filosofía de las formas simbólicas*⁴⁰, defendió planteamientos similares desde planteamientos neokantianos⁴¹, aunque en su caso siguió remitiéndose a una «conciencia trascendental» kantiana como forma de justificar la instalación del hombre en su peculiar «visión del mundo»⁴², sin tampoco aceptar las propuestas de Peirce⁴³.

6) La instrumentalización de los «aprioris» antropológicos en Plessner, Zinsli y Merleau Ponty.

³⁵ Cf. H. Berding, *Genozid und Charisma, Geschichte und Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, vol 24/4, 1998. T. Borsche, *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Beck, München, 1996.

³⁶ K. O. Apel, K. O.; *TF*, I, pp. 129-30. G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1999. T. Kobusch y B. Mojsisch, *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.

³⁷ Cf. H. S. Lang, *The Order of Nature in Aristotles Physics. Place and the Elements*, Cambridge University, Cambridge, 1998.

³⁸ Cf. S. Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*. Fischer, Frankfurt, 1999. H. v Dittfurth, *Die Wirklichkeit des Homo sapiens. Naturwissenschaft und menschliches Bewusstsein*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1995.

³⁹ K. O. Apel, *TF*, I, 115. N. Elias y R. Kilminster (eds.), *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona, 1994.

⁴⁰ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Band I-V*, Primus, Darmstadt, 1997. I. Scherer, *The Crisis of Judgement in Kant's Three Critiques. In Search of a Science of Aesthetics*, P. Lang, New York, 1995.

⁴¹ K. O. Apel, *TF*, II, p. 337, cf. p. 179. E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1996.

⁴² Cf. D. Frede y R. Schmücker, *Ernst Cassirers werk und wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.

⁴³ Cf. J. Brent, *Charles Sanders Peirce. A Life. Revised and Enlarged Edition*, Indiana University, Bloomington, 1998.

En 1928 Plessner fue quien por primera vez instrumentalizó el análisis antropológico de las emociones con un uso metodológico muy preciso⁴⁴. Comprobó como el sujeto adopta una *posición excéntrica* respecto a su mundo entorno, o «perimundo», condicionando así de un modo «a priori» la propia percepción del objeto, incluidas también sus *emociones*⁴⁵.

Por su parte P. Zinsli en 1946 dio un paso más. En su opinión, las *estructuras semánticas* del lenguaje se interiorizan hasta extremos insospechados, dando lugar a procesos de *somatización*⁴⁶. Por ello la totalidad de las facultades o de acciones intencionales, incluidas las emociones, también se encuentran mediadas de un modo genético por esta peculiar configuración corporal del ser humano⁴⁷.

Por su parte Merleau Ponty en 1955, ya separó un doble «a priori» corporal y a la vez reflexivo, que aporta una *dotación cultural* hereditariamente añadida al instinto⁴⁸, sin por ello reducirlo a su simple dimensión *fisiológica e instrumental* o simplemente *genética*⁴⁹. Por su parte el lenguaje refuerza a su vez el propio proceso de *inculturización*, aunque hoy por hoy no se pueden definir con más matices los mecanismos antropológicos a los que se debe esta presencia *innata*⁵⁰.

3. El debate sobre la instrumentalización metodológica de las emociones durante la posguerra

La *antropología del conocimiento* de la posguerra dió un paso más. Utilizó estas propuestas antropológicas para de ampliar y profundizar los análisis acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento ya iniciados por Kant, en el modo como fue propuesto por Frege⁵¹, Husserl, Dilthey, o Peirce⁵². Por ejemplo, propuso una revisión de la propia noción de «a priori» que, a partir de Kant, mediatiza la relación *sujeto-objeto*, sin tener en cuenta la mediación que en este proceso ejerce el lenguaje. Sin embargo este tipo de propuestas desencadenaron un debate acerca de

⁴⁴ Cf. A. Vergote (ed.), *In Search of a Philosophical Anthropology. A Compilation of Essays*, Rodopi, Amsterdam, 1996.

⁴⁵ K. O. Apel, *TF*, II, p. 93. J. Friedrich y B. Westermann, *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1995.

⁴⁶ Cf. C. Eberhard-Metzger, *Das Molekül des Lebens. Einführung in die Genetik*, Deutscher Taschenbuch, München, 1999.

⁴⁷ K. O. Apel, *TF*, I, p. 127. M. Großheim, *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Akademie, Berlin, 1995.

⁴⁸ Cf. S. Sarkar, *Genetics and Reductionism*, Cambridge University, Cambridge, 1998.

⁴⁹ Cf. G. Figal, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 1996.

⁵⁰ Cf. K. O. Apel, *TF*, I, p. 23-4. L. Haesler, *Auf der Suche nach einer erträglichen Welt: Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

⁵¹ Cf. M. Beaney, *The Frege Reader*, Blackwell, Oxford, 1997.

⁵² Cf. A. Wüsthule y M. Quante (eds.), *Pragmatic Idealism. Critical Essays on Nicholas Rescher's System of Pragmatic Idealism*, Rodopi, Amsterdam, 1998.

la inevitable *instrumentalización metodológica* que en estas propuestas se hacía de las emociones⁵³.

1) La crítica de Lorenzen a la instrumentalización antropológica del «a priori» lógico.

Paul Lorenzen en 1950 rechazó la instrumentalización metodológica que la antropología del conocimiento llevó a cabo de algunas nociones claves, especialmente de la noción de «a priori»⁵⁴. En su opinión, ya eran conocidos estos nuevos planteamientos genetistas que ponen en relación el lenguaje con el mundo vital y con la propia configuración «hiperestilizada» de las facultades humanas. Sin embargo la formalización de un *lenguaje lógico y matemático* exige aportar un tipo de pruebas precisas, que permitan eludir esta dependencia universal de toda forma de conocimiento y de acción respecto a un determinado tipo de lenguaje⁵⁵. El constructivismo de la Escuela de Erlangen rechaza el uso radicalizado de este método, a fin de evitar una generalizada *instrumentalización de las emociones* con fines meramente decisionistas⁵⁶. Con este fin admite la referencia a un reducto intelectual, o *núcleo lógico estable*, de naturaleza «a priori». Sólo así será posible que la propia antropología se pueda situar al margen de cualquier posible dependencia respecto del lenguaje convencional utilizado de un modo arbitrario en un determinado *mundo de la vida*⁵⁷. Por ello la mediación universal que ahora se atribuye al lenguaje debe dejar a salvo el ejercicio de las facultades más elevadas y especulativas, como pueden ser los propios procesos de formalización lógica y matemática⁵⁸.

2) La polémica entre Apel y Paul Lorenzen sobre la irrebasabilidad del lenguaje.

Por su parte Apel, en un artículo de 1962, ya había radicalizado estos planteamientos e incluso había rechazado la tesis de la así llamada *rebasabilidad* del lenguaje natural defendida por Paul Lorenzen. Según Apel, las propuestas de Lorenzen dan la espalda al *mundo vital* en donde también están enraizadas la lógica y las matemáticas, y sólo por eso se conciben como dos ciencias abstractas. En su opinión, el constructivismo de Lorenzen reivindica en este caso un requisito superfluo: la posibilidad de una *rebasabilidad*, que en caso de hacerse efectiva supondría la negación del posible *sentido vital* de cualquier forma de argumentación⁵⁹. En su lugar Apel defenderá la tesis de la *irrebasabilidad* del lenguaje respecto a un

⁵³ Cf. N. Elias y P. Kilminster (eds.), *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona, 1994.

⁵⁴ Cf. K. O. Apel, *TF*, II, p. 401. P. Janich, *Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Auf dem Weg zum Kulturalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.

⁵⁵ Cf. C. F. Genthmann (ed), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bouvier, Bonn, 1991.

⁵⁶ Cf. R. Nöse, N. Groeben, B. Freitag, M. Schreier, *Über die Erfindungen des Radikalen Konstruktivismus: kritische gegenargumente aus psychologischer Sicht*, Deutschen Studien, Weinheim, 1995.

⁵⁷ Cf. A. Baruzzi, *Machbarkeit. Perspektiven unseres Lebens*, Alber, Freiburg/München, 1996.

⁵⁸ Cf. W. Blum, *Die Grammatik der Logik. Einführung in die Mathematik*, Deutscher Taschenbuch, München, 1999.

⁵⁹ Cf. F. Salmeron, *The Origins of Analytic Moral Philosophy and Other Essays*, Rodopi, Amsterdam, 1998. D. Hartmann y P. Janich, *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.

determinado *mundo de la vida*. Sólo así el lenguaje se afirma como una condición de *sentido* de cualquier dimensión intelectual o simplemente somática del actuar humano, sin admitir ninguna excepción⁶⁰.

En este sentido Apel no tuvo ningún inconveniente en ampliar aún más este proceso de *autocondicionamiento inconsciente* que se opera de un modo «a priori» a través del lenguaje⁶¹. Sin embargo rechazó la tesis de que ello supondría una posible *instrumentalización* antropológica, o simplemente metodológica, de los «a priori» *cognitivos*, incluidas las *emociones*, que hacen posible la instalación del hombre en si mundo. Más bien postuló otros procedimientos para evitar estos posibles procesos de instrumentalización, sin por ello negar el protagonismo que desempeña el lenguaje en los procesos de inculturación de la persona en un determinado mundo social⁶². En su opinión, ya Leibniz anticipó un modelo de este tipo, sin por ello dar lugar a una *instrumentalización antropológica* de los «a priori» de la lógica⁶³, como ahora critica Lorenzen⁶⁴. Para ello basta postular un proceso evolutivo de adaptación biológica que hasta el presente se ha hecho efectivo de un modo totalmente inconsciente, y que siempre muestra una cierta resistencia a hacerse reflexivo, aunque de suyo ambos procesos no sean incompatibles.⁶⁵

3) La autogradación «a priori» de niveles reflexivos en Litt.

Theodoro Litt siguió otro procedimiento más expeditivo para evitar una posible instrumentalización de los niveles inferiores del conocimiento, especialmente de las *emociones*. Con este fin entendió el «a priori» *reflexivo* del conocimiento, a partir de Hegel⁶⁶. Es decir, postuló un nivel más alto de *autorreflexión noológica* propia de la filosofía, donde se alcanzaría una posible *autofundamentación* del saber; sólo después, a partir de aquí, se podría llevar a cabo un de *autogradación* del saber según una jerarquía de distintos *niveles de reflexión formal*, según el alcance antropológico que en cada caso se les pretenda dar⁶⁷. De este modo se pueden otorgar a los procesos de *autocondicionamiento* somático, por ejemplo, de la *emociones*, el valor que objetivamente en cada caso les corresponde, sin por ello tener que instrumentalizarlas. Sólo así se pudo atribuir a las emociones el peculiar alcance *universal* que en cada caso les corresponde, según se situen a un nivel empírico, hermenéutico o estrictamente

⁶⁰ Cf. P. Goin, *Humanature*, University of Texas Press, Austin, 1996.

⁶¹ Cf. P. Savarese, *La pretesa e la regola. Il diritto come 'modo' della regola*, Giuffrè, Milano, 1999.

⁶² Cf. K. O. Apel, *TF*, I, p. 143. A. Rust, *Wittgensteins Philosophie der Psychologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.

⁶³ Cf. P.-A. Holzer, *Das Verhältnis von Künstlicher Intelligenz und Intentionalität*, Akademie, Berlin, 1998.

⁶⁴ Cf. R. Leakey y R. Lewin, *Die Sechste Auslöschung. Lebenswelt und die Zukunft der Menschheit*, S. Fischer, Frankfurt, 1996.

⁶⁵ K. O. Apel, *TF*, II, p. 94. J. Schmidt (ed.), «Geist», «Religion» und «absolutes Wissen». Kohlhammer, Stuttgart, 1997.

⁶⁶ Cf. M. D'Abbiere y P. Vinci (eds.), *Individuo e modernità: saggi sulla filosofia hegeliana*, Guerini e Associati, Milano, 1995.

⁶⁷ Cf. D. Sperber, *Explaining Culture*, Blackwell, Oxford, 1996. G. Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?*, Fink, München, 1994.

filosófico⁶⁸. De todos modos Litt hizo un planteamiento muy filosófico, pero poco antropológico. No prestó excesiva atención a las condiciones empíricas que impone la praxis material. Sólo se interesó por las condiciones de posibilidad últimas que la reflexión impone a la propia constitución del saber⁶⁹.

4) Las críticas de Hommes a las ficciones «a priori» de la dialéctica.

Jacob Hommes también hizo importantes precisiones a las propuestas de Th. Litt, desde un planteamiento neotomista. Especialmente cuando en 1958 formuló una crítica frontal de los distintos tipos de reflexión propios de la dialéctica. En su opinión, las *abstracciones formales* de la dialéctica tampoco logran una auténtica fundamentación a partir del *ser de los entes*, como pretendía Heidegger⁷⁰. En este caso más bien se concibieron las emociones como meras *ficciones condicionadas*, que de un modo «a priori» tampoco logran salvar esta dependencia básica que mantienen respecto a su propio *mundo vital* circundante, a pesar de sus declaraciones en contrario⁷¹. Además, según Hommes, Heidegger también claudicó al final respecto a sus propósitos iniciales. Para evitar la posible *instrumentalización de las emociones* antepuso una reflexión aún más radical sobre la *articulación entre teoría y praxis*, que le permitió denunciar el *olvido del ser*, pero que tampoco evitó los procesos de *instrumentalización metodológica* ahora analizados⁷². Algo similar ocurrió en Gadamer, cuando criticó el método de la empatía de la hermenéutica clásica, por no tener en cuenta la mediación que ejerce el lenguaje. Tematizó un problema que, según Apel, es el eslabón impensado que permite el paso entre Hegel y Marx, aunque tampoco le dio el enfoque adecuado⁷³.

5) Las críticas de Popper a una posible «autogradación» del saber.

Popper y Karl Albert también criticaron las propuestas de Hommes acerca de una posible *autogradación del saber*. En su opinión, todos estos proyectos vuelven a repetir las viejas propuestas fracasadas de *fundamentación última* del idealismo alemán⁷⁴. En concreto, nunca pueden eludir la aparición del así llamado trilema de Fries, que da lugar a una de estas tres posibilidades igualmente paradójicas: o a un *círculo vicioso* en donde se supone lo que se pretende demostrar; o a un *regreso al infinito* en el que nunca se alcanza un fundamento último adecuado; o un inicio *decisionista* y en sí mismo arbitrario. Esta última es la opción más factible en la práctica, al menos según Fries, Friedrich Nelson, Popper o el propio Albert, aunque habitualmente no se

⁶⁸ Cf. F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1993.

⁶⁹ K. O. Apel, *TF*, II, p. 10-1. B. Kienzle (ed.), *Zustand und Ereignis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.

⁷⁰ Cf. A. Mones, *Jenseits von Wissenschaft oder: Die Diakrise des hermeneutischen Zirkels*, Bouvier, Bonn, 1995.

⁷¹ Cf. M. J. Hoffman, P. D. Murphy (ed), *Essentials of the Theory of Fiction*, Leicester University Press, London, 1996.

⁷² Cf. A. Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff: Eine Analyse seiner Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit»*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1994.

⁷³ K. O. Apel, *TF*, II, p. 13. W. Flach, *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1994.

⁷⁴ Cf. K. Ameriks y D. Sturma, *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, State University of New York, 1996.

suele reconocer que es tan paradójica como las demás⁷⁵. Los seguidores de Popper aplican los calificativos de logicista, transcendentalista, psicologista, o cosas similares, a los que rechazan esta solución *decisionista* del trilema, cuando en la práctica su propuesta acentúa aún más el proceso de *instrumentalización de las emociones* que ya ocurrió en la posguerra. En efecto, para justificar el posible uso correcto de este tipo de «a priori» antropológicos, o para hacer una valoración correcta del alcance de una emoción, se tiene que recurrir a su vez a otros *criterios de prueba* previos. Por ejemplo, los criterios *consecuencialista* utilizados por Max Weber para mostrar los procesos de «desencantamiento» respecto de nuestras emociones más sagradas, sin poder evitar la aparición de un cierto relativismo. Al menos esto ocurrió en el caso de Popper, Albert o en la mayoría de sus seguidores, sin poder eludir una valoración meramente instrumental de las propias *emociones*⁷⁶.

6) La autogradación «a priori» del saber, según Scheler.

En esta situación de crisis, probablemente fue Max Scheler quien, según Apel, hizo un enfoque más original del problema, a través de dos obras básicas, *Las formas de saber y la sociedad* de 1926 y *El puesto del hombre en el cosmos* de 1927⁷⁷. Según Apel, Max Scheler propuso una adecuada articulación entre los distintos niveles de *autogradación del saber*, que a su vez acompañan a estos dos «a priori», corporal y reflexivo⁷⁸. Con este fin estableció una clara separación entre las distintas formas de saber técnico, formativo y estrictamente reflexivo o ético. A cada nivel le corresponde un determinado «a priori» cognitivo y un subsiguiente estado emotivo. Pero Scheler hizo depender este proceso reflexivo de un tipo especial de *emociones*, correspondientes al nivel ético, cuya posible instrumentalización ya sólo depende de ellas mismas. Scheler evitó así las paradojas que se posteriormente se hicieron presentes en Wittgenstein y Heidegger, por fomentar un uso «autoenajenado» de las propias emociones, sin localizar cual es la emoción fundamental de la cual a su vez depende nuestra posterior instalación del hombre en el mundo. Ninguno encontró una salida a este problema básico que planteó la antropología de la posguerra⁷⁹, y que anteriormente ya se planteó en la *polémica sobre el psicologismo* de finales de siglo⁸⁰.

7) La crítica de Löwith en 1961 a la sobrevaloración de las emociones en Max Scheler.

⁷⁵ Cf. W. Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel*, Klostermann, Frankfurt, 1996. C. Cabras, *Psicologia della prova*. Giuffré, Milano, 1996.

⁷⁶ Cf. K. O. Apel, *TF*, II, p. 389. T. A. F. Kuipers y A. R. Mackor (eds.), *Cognitive patterns in science and common sense. Groningen studies in philosophy of science, logic, and epistemology*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 1995.

⁷⁷ M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928.

⁷⁸ Cf. R. Wiesel, *Metaphysik und Erkenntnis. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.

⁷⁹ Cf. J. H. Nota, *Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie*, Börsig, Fridingen a. D., 1995.

⁸⁰ Cf. Kusch, M.: *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, London, 1995.

En 1961 Kart Löwith criticó las propuestas de Scheler en *Historia del mundo y saber de salvación*⁸¹. En su opinión, Scheler vuelve a utilizar una *filosofía de la sospecha* para justificar una nueva *ideología*, o al menos para perpetuar un viejo prejuicio, sin darse cuenta que su propia actitud introduce el mismo error que denuncia. Una vez más se reivindicaron unas pretensiones de saber aparentemente desorbitadas, sólo justificables en nombre de un *saber de salvación* de tipo *mesiánico*⁸². Pero al hacer esta propuesta no se evitan las objeciones que Popper y Albert, o antes Max Weber, formularon a este respecto. En este caso por otorgar un carácter de fundamento a lo que sólo debería tener un carácter *instrumental*, en virtud de una decisión anterior, que a su vez nos permite fijar la búsqueda de un objetivo a corto o largo plazo, sin depender ya de una jerarquía de valores previa⁸³. Con el inconveniente añadido de que el prejuicio de Scheler no deja de serlo por más que se presente de una forma *secularizada* bajo un nuevo ropaje crítico⁸⁴. Es más, según Löwith, este fue el mecanismo habitual utilizado por toda la filosofía moderna con el único fin de garantizar la pervivencia casi inalterable de la instrumentalización que el cristianismo hizo de un gran número de *emociones*, como son la benevolencia, o la misericordia, o la lealtad, con fines meramente ideológicos, pero que con frecuencia siguen presentes incluso en los propios autores que las critican. Al menos así ocurrió, en su opinión, con la instrumentalización que el cristianismo hizo de la noción de *historia mundial* y de *saber de salvación*, exigiendo una subordinación incondicionada del resto de las emociones a este proyecto⁸⁵.

4. Conclusión: ¿instrumentalización o fines en sí? ¿motivos racionales o ideales?

Evidentemente el debate sobre la instrumentalización de las emociones ha tenido posteriormente otras muchas derivaciones, sin que el tema esté cerrado⁸⁶. Por su parte Karl-Otto Apel ya entonces mostró sus preferencias por los planteamientos de Scheler, aunque también mantuvo sus discrepancias. En su opinión, las propuestas de Scheler habrían salido incluso más reforzadas si se hubiera dado un paso más: evitar la aparición de un *pragmatismo instrumental* en sí mismo vulgar y poco autocrítico, bastante similar al de muchos seguidores de Peirce, que no respetan lo

⁸¹ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschichte*, Stuttgart, 1961. Hardtwig, W. (Hrsg); *Geschichtsbilder und Geschichtspolitik, Geschichte und Gesellschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, vol 24/3, 1998.

⁸² Cf. K. O. Apel, *TF*, I, p. 54. B. Britt, *Walter Benjamin and the Bible*, Continuum, New York, 1995. H. Maccoby, *L'executer sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*, Cerf, Paris, 1999.

⁸³ Cf. D. Müller, *L'ethique protestante dans la crise de la modernité. Genealogie, critique, reconstruction*, Cerf, Paris, 1999.

⁸⁴ Cf. R. Amtmann, *Sinn und Sein. Mensch und Gott in der europäischen Philosophie*, Grabert, Tübingen, 1996.

⁸⁵ Cf. H. Loewy, *Erlebnis - Gedächtnis - Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung*, Campus, Frankfurt, 1996.

⁸⁶ Cf. J. Hersch, *Menschsein, Wirklichkeit, Sein*, Akademie Verlag, Berlin, 1995. J. A. Nicolás y M. J. Frápoli (eds), *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1998.

más original de su pensamiento⁸⁷. Para ello hubiera bastado con invertir el sentido *autodestructivo* que habitualmente se da a la inevitable aparición del Trilema de Fries, dándole un nuevo sentido más *edificante*. Con este fin Apel llevó a cabo una reflexión más profunda sobre los presupuestos que han hecho posible formular esta misma denuncia. Desarrolló así un análisis reconstructivo de la operatividad práctica de las *emociones* en dos pasos sucesivos. Primero formuló una crítica de la *instrumentalización de las emociones*, como ahora hemos visto; puso de manifiesto como en ningún caso las emociones se pueden concebir como un simple *motivo racional* para el logro de determinados objetivos, alterando radicalmente la naturaleza específica que en cada caso les caracteriza⁸⁸. Posteriormente hizo notar como las *emociones* se pueden *autotranscender* a sí mismas en virtud precisamente de su capacidad de distanciarse del posterior uso que se pueda hacer de ellas. De este modo las emociones se afirman como un *fin en sí*, capaz de apropiarse un *ideal de plenitud expresiva* en su respectivo ámbito de acción, anticipando incluso el posible logro de un «consensus» o acuerdo mutuo entre todas las dimensiones emotivas del ser humano, tanto a un nivel individual como social⁸⁹. Evidentemente el desarrollo de este programa reconstructivo desborda con creces el ámbito meramente cognitivo en el que se situó la antropología de la posguerra. En este sentido Apel propuso posteriormente numerosas prolongaciones discursivas de tipo semiótico, sociológico, o incluso pragmático-transcendental, a fin de mostrar como se podría hacer efectivo este *ideal de plenitud expresiva*, que ahora reivindican las emociones. Pero a pesar de todos estos añadidos, probablemente el debate sobre la *instrumentalización de las emociones* nunca tuvo la radicalidad antropológica y metafísica, que alcanzó entonces⁹⁰.

Carlos Ortiz de Landázuri
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona

⁸⁷ Cf. C. S. Peirce, *Pragmatism as a Princip and Method of Right Thinking. The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism*, State University Press of New York, New York, 1997.

⁸⁸ Cf. R. R. Cornelius, *The Sciences of Emotion. Research and Tradition in the Psychology of Emotion*, Prentice Hall, Upper Saddle River, 1996.

⁸⁹ K. O. Apel, *TF*, I, p. 29. M. Finzer, *Verstehen im Gesprächs-Prozess: hermeneutische Perspektiven der Seelsorgerlichen Begegnung*, Hänssel-Hohenhausen, Egelsbach, 1994. G. Debord, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 1999.

⁹⁰ K. O. Apel, *TF*, II, p. 91. Cf. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, 2. Aufl., Alber, Freiburg, 1995.