



KARL O. APEL

A Javier Muguerza, que me mostró el camino para no desesperar de la filosofía trascendental, para algunos —si bien no para él— la filosofía sin más.

—Usted ha realizado un significativo balance históri-

co-crítico del falibilismo y del criticismo de Popper y Albert, aunque, en mi opinión, no estoy seguro que ese balance se pueda extender a la filosofía analítica, en general, y al neopositivismo en particular. En cualquier caso, la filosofía alemana después de la segun-

da guerra mundial ha cambiado de modo decisivo; sólo con recordar la influencia que tuvo en su momento el «empirismo lógico» o el llamado «linguistic-turn» nos hacemos cargo del significado de tales transformaciones. ¿Cuáles son, a su juicio, los cambios más significativos en la filosofía alemana contemporánea? ¿Existe algo así como una «vuelta» a la metafísica en todas las épocas de la filosofía alemana? Si lo considera así: ¿existe todavía hoy esa tendencia?

—En mi opinión el «neopositivismo» está bastante muerto. Sin embargo, siempre se muestran eficaces algunos de sus supuestos paradigmáticos, por ejemplo, aquel que dice que más allá de los juicios analíticos y sintéticos no cabe un tercer tipo de juicio. Si estoy en lo cierto, este supuesto continúa siendo decisivo, por ejemplo, para los popperianos y para todos aquellos que consideran imposible la filosofía trascendental. No se ve posibilidad de alcanzar conocimientos sintético-aprióricos acerca de las condiciones normativas de posibilidad del conocimiento, a no ser que se vuelva a caer en una metafísica dogmática. En los popperianos ello conduce a tener que considerar todas las condiciones normativas (presuposiciones) de la definición de conceptos como hipótesis, teorías, examen crítico, falsificación, falibilidad, etc., como hipotéticas y falibles. Pero, debajo de esa suposición, tienen que perder su sentido los correspondientes conceptos: el popperianismo se disuelve de esta forma en el anarquismo de Feyerabend.

El linguistic-turn se puede radicalizar en el sentido de la

pragmática trascendental del lenguaje, es decir, semiótica. Desde este punto de vista no se debería volver a una filosofía de la conciencia solitaria. Eso sería una vuelta a una *metafísica del idealismo trascendental* (como la que quizá se diseña en la obra de Henrich). Algunos, entre ellos mi amigo Habermas, están empeñados en calificar como *metafísica* también una *semiótica trascendental*, es decir, una *pragmática del lenguaje* tal y como yo defiendo. Y esto es así porque mantengo una distinción metodológicamente relevante («diferencia trascendental») entre todas las hipótesis y teorías falibles, por un lado, y las averiguaciones-pesquisas-filosóficas de sus condiciones normativas de posibilidad, por otro. No obstante, considero esa valoración rebatible, y no por mis supuestos dogmáticos, sino en virtud del *principio de autocontradicción performativa a evitar*, que ha de aceptar siempre cada argumentante inteligente.

—Usted ha escrito: «Con la refutación del científicismo, en el sentido expuesto, no demostraremos ciertamente la posibilidad de un imperativo categórico, pero sí, indudablemente, la necesidad lógica de la validez intersubjetiva de una ética en la *era de la ciencia* (...). Con vistas a mostrar estas afirmaciones queremos radicalizar nuestra *tesis*, manteniendo que la *argumentación racional* presupuesta, no sólo en cada ciencia, sino en cada discusión de problemas, presupone la validez de normas éticas universales». Su *proyecto de una «transformación de la filosofía» exige una solución de los problemas irresueltos del neopositivismo, especialmente en el cam-*

po de la epistemología y de la ética contemporánea. ¿Cómo se relaciona la problemática trascendental kantiana con los problemas irresueltos del neopositivismo? Y, en este contexto, ¿qué importancia tienen en su obra pensadores como Wittgenstein y Peirce? ¿Qué opinión le merecen las analogías que algunos han trazado entre su obra y la del «último Husserl»?

—Los citados pensadores —Wittgenstein, Peirce y Husserl— son, de modo muy diferente, importantes como inspiradores de mi *reconstrucción (transformación) de la filosofía trascendental*. Wittgenstein y Peirce son importantes tanto desde el punto de vista del *linguistic-turn*, es decir, *semiotic-pragmatic turn*, como también para la filosofía del antídoto contra la tendencia pluralista-relativista de la filosofía del juego del lenguaje del último Wittgenstein, a saber, en forma de una *teoría del consenso normativo-regulativo de interpretación progresiva de los signos y aproximación a la verdad*. Husserl es, en verdad, el último clásico de una filosofía trascendental de la conciencia prelingüística y presemiótica y, en este sentido, ha provocado la *transformación* de la filosofía trascendental, precisamente por eso es una piedra de toque muy importante. Por ejemplo, no se puede retroceder más atrás de la radicalidad de su *Epoché*, sino antes al contrario, se trata de corregir la realización y el resultado de la *Epoché* en el sentido de *no poder traspasar (Nicht-hintergebarkeit)* el «yo» argumento, pues, en esa perspectiva, siempre soy miembro de una comunidad de comunicación y lenguaje

real y de una comunidad de comunicación y lenguaje ideal contrafacticamente anticipada. Además, tiene que ser superada la problemática fenomenológica del «mundo de la vida» y la de la «evidencia para mi conciencia» a través de la teoría del consenso semiótico-trascendental de la interpretación del mundo.

—Usted ha sido considerado en España, junto con Habermas, como el último representante de la Escuela de Frankfurt, ¿estaría usted de acuerdo con esta caracterización? ¿Entiende usted su teoría de la ciencia como una continuación de la primera Teoría Crítica?

—Ciertamente, soy citado, conjuntamente con Habermas, como representante de la Teoría Crítica y, por decirlo de algún modo, de la Escuela de los Neofrankfurtianos. Sin embargo, he de explicar que llegué, por primera vez a Frankfurt en 1972 como un extraño, apenas como continuador de la Escuela de Frankfurt de Horkheimer y Adorno que sólo conozco de manera superficial, y más bien como antiguo compañero de discusiones de Habermas sobre asuntos de hermenéutica y de filosofía trascendental. También es verdad que desde la mitad de los años sesenta he incorporado a mi pensamiento el motivo crítico político de Habermas. La convergencia llamativa entre concepciones, referidas a los tres intereses directores del conocimiento, se produjo, no obstante, desde los comienzos de los años sesenta, también en virtud de antiguos planteamientos antropológico-congnoscitivos, que tanto Habermas como yo habíamos toma-

do a comienzos de los años cincuenta de E. Rothacker en Bonn.

—*El XVI Congreso de Hegel de 1986 trató el tema «Moralität und Sittlichkeit» (moralidad y eticidad). Este problema marca un punto importante de intersección en las discusiones filosóficas contemporáneas, por un lado y, por otro, de los deberes públicos y políticos. El compromiso moral con la historia invita a dialogar hoy con Kant antes que con Hegel, entre otras razones porque la «superación» hegeliana de la ilustración es cuestionada por todo aquel pensamiento que intenta construir un «sujeto» transformador de la historia. Su participación en este Congreso se puede calificar a todas luces como una defensa de Kant frente a Hegel; sin embargo, tengo que preguntarle acerca del destino que le cabe esperar hoy a la «Sittlichkeit» (eticidad) hegeliana en la ética dialógica.*

—La cuestión que acaba de plantear es realmente importante y complicada para poder contestarla debidamente en este espacio. Brevemente diré que el problema de la «eticidad sustancial» (es decir, del *ethos vivido* de una comunidad concreta) es, en mi opinión, un problema complementario del problema de la moralidad dirigida por principios en sentido kantiano. Su solución, en el sentido de *vida buena* (de la comunidad y del individuo), no puede ser derivado del principio de universalización kantiano o postkantiano, pero ella tiene que ser encontrada bajo las condiciones restrictivas del principio formal-universal de la moralidad. Aquí el discurso

ético «qua» ética del «entendimiento» (*Verständigung*) puede realizar una función de mediación (entre los individuos y las formas de vida colectiva).

—*¿Puede ser comprendido hoy el imperativo kantiano como expresión de resistencia frente a la realidad existente? Plantearé la pregunta desde Bloch. Este, al igual que otros muchos pensadores marxistas, ha enfatizado el problema de una mediación de la posibilidad, que ha llevado a muchos casos a enfrentar a Kant con Hegel, presentando a Kant como idealista y a Hegel como realista. Por ejemplo, Bloch ha considerado el imperativo kantiano como anticipación de un mundo futuro. Desde esta perspectiva, hay un rasgo ético importantísimo en toda la obra de Bloch. ¿Se podría interpretar este énfasis ético como la base del pensamiento de Bloch o, por el contrario, queda atrapado en la ontología del «Noch-nicht» (todavía-no)?*

—Existen motivos éticos fuertes en la obra de Bloch, pero, como «ontólogo del todavía-no», permanece pregnado primariamente de la especulación historicista y utopista. Por tanto, tenemos que volver a retomar con Kant y frente a Bloch la idea de un progreso ético-postulativo y no pronóstico-especulativo. Únicamente esta idea kantiana del progreso fundamentada éticamente puede resistir la crítica contemporánea (por ejemplo, posmoderna) del progreso como «grand meta-récit» (Lyotard).

—*Usted, junto a Böhler, ha planteado repetidas veces la paradoja de la contempora-*

neidad: «Quien reflexione sobre la relación entre ciencia y ética en la moderna sociedad industrial, que se extiende a todo el planeta, se ve enfrentado, a mi juicio, a una situación paradójica. Efectivamente, por un lado, la necesidad de una ética universal, es decir, obligatoria para la sociedad humana en su conjunto, nunca fue tan urgente como en nuestra era: en la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia. Por otro lado, la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil —e incluso desesperada— como en la era de la ciencia; y precisamente por eso, porque en esta época la idea de validez intersubjetiva está también prejuzgada por la ciencia: por la idea cientificista de una «objetividad» normativa neutral o no valorativa». Este «dilema» constituye la herencia de la modernidad ética, que se manifiesta tanto en el terreno práctico como en el teórico, algo que se observa en la pérdida de sentido de determinados conceptos y teorías que en el pasado parecían poco menos que «inamovibles», léase: emancipación, libertad, igualdad, etc. ¿Cómo y hasta qué punto puede una rehabilitación y reconstrucción de la filosofía práctica transformar aquellos conceptos problemáticos en categorías con sentido? Intelectuales crítico-sociales como Bloch, Adorno y Marcuse se han referido en sus esquemas teóricos al concepto de utopía. ¿Considera usted que un tal recurso pudiera tener hoy sentido, por ejemplo, para la propuesta de Habermas o la suya propia?

—El dilema planteado (que

yo mismo, al igual que Böhler, frecuentemente he subrayado) no puede ser resuelto con los medios intelectuales de Bloch, Adorno y Marcuse. En este punto estoy totalmente de acuerdo con Habermas: se necesita una *fundamentación ético-normativa* de la *teoría crítica de la sociedad*.

—Sin duda alguna, su investigación ética contiene una dimensión pública irrenunciable, de ahí que me interese su solución a las siguientes cuestiones: ¿Cómo se podría resolver la distancia existente entre la particularidad de los intereses de los sujetos-ciudadanos, por un lado y, por otro, la necesidad y posibilidad de generalización de algunos de estos intereses? ¿Cabe pensar en una mediación entre la «unidad» (globalización) del discurso político y la «pluralización» de los mundos de vida? Aceptando la necesidad de una rehabilitación de la filosofía política, Habermas habla de una nueva teoría de la democracia; en su opinión: ¿Cómo se debería desarrollar esta nueva filosofía política? ¿Coincide en su propuesta el principio de la ética comunicativa con una ética de la formación democrática de la voluntad? ¿Cuáles son las dificultades con las que se encuentra un principio ideal, sin condiciones, a la hora de su realización? En resumen: ¿Puede explicar el significado de su distinción entre Parte A y Parte B de la ética?

—Las preguntas acerca de la relación entre intereses particulares de vida y un principio de universalidad moral deseo contestarlas en forma de una «contra-tesis» a una respuesta de Foucault en una entrevista. Este ha explicado

su posición ética del «*souci de soi*», en la *Historia de la Sexualidad*, en forma de una antítesis aguda contra la ética de principios morales de validez de los estoicos-iusnaturalistas, de los cristianos y de la ética kantiana. Según Foucault, la validación de tales principios tendría que acabar en el mundo contemporáneo en una catástrofe. Frente a ello, deseo afirmar exactamente lo contrario, es decir, el intento de los individuos y los grupos (por ejemplo, de los pueblos) de realizar, en el sentido del «*souci de soi*», una «vida auténtica», sin tener en cuenta las condiciones restrictivas de los principios de universalidad moral y del derecho, tendría que acabar en el mundo de hoy en una catástrofe, con lo cual no niego la problemática complementaria de una *ética individual teleológica de la «vida buena»* para la ética deóntica-universalista, tal y como ya señalaba más arriba.

Igualmente, catastróficas consecuencias correría aquel que siguiese las palabras de J. F. Lyotard, en *La condition postmoderne*, según las cuales la formación del *consenso* en los discursos argumentativos, que supuestamente desembocan en la represión, ha de ser sustituida por la pretensión de *disenso*.

Con ello me sitúo en el *problema de la relación de discurso ético y democracia*. No se puede, efectivamente, comprender el debate parlamentario como discurso ideal argumentativo, puesto que tal debate tiene siempre el carácter de unas *componendas de intereses estratégicos* y tiene que ser, además, limitado temporalmente a través de *mecanis-*

mos (votación) decisionistas. Sin embargo, se puede medir, posteriormente, la cualidad de los debates —y en este sentido la calidad de una democracia— en la medida que en ellos se hace valer el *principio ético-discursivo de la —invocada— representación de los intereses de todos los afectados*. En este sentido, coincide de hecho parcialmente el principio de la formación democrática de la voluntad con el principio de la ética comunicativa. No obstante, se ha de reconocer que la forma de estado de la democracia parlamentaria es sólo una forma de realización aproximativa del principio de la ética del discurso, conservada hasta ahora bajo determinadas concepciones de la realidad empírico-pragmática.

—En la aplicación práctica de ese principio ético-discursivo, parece que usted prefiere hablar de una ética de la responsabilidad solidaria frente a una ética de la convicción, o mejor, de un principio dialógico de responsabilidad solidaria. ¿Hasta qué punto no es hoy esa distinción weberiana un dualismo abstracto? ¿Podría mantenerse frente a tal propuesta, por un lado una política de convicción de conciencia responsable y, por otro, una ética de la responsabilidad de convicciones conscientes? Desde esta perspectiva, ¿alcanzaría el movimiento pacifista alguna nueva esperanza?

—Por lo que respecta a la diferencia weberiana entre *ética de la convicción* y *ética de la responsabilidad* creo, al contrario de la mayoría de los filósofos, que su alcance ha sido siempre subestimado. El problema planteado por tal diferencia —y con ello entro

en la parte no contestada de la anterior pregunta, es decir, el problema de mi *distinción entre Parte A y Parte B de la ética*— se puede aclarar, por seguir con su interrogante, con el siguiente experimento intelectual. Supongamos que el problema de fundamentación de una ética deóntica de validez universal esté resuelto (por ejemplo, a través de la fundamentación última del principio procedimental del discurso ético, según el cual todos los conflictos de normas sólo pueden ser resueltos para todos los afectados a través del discurso argumentativo libre de dominio, en el sentido de capacidad de consenso de solución de problemas): ¿se seguirá de ello que los hombres, que han comprendido y aceptado como válida la fundamentación de la ética, se les podría *suponer* inmediatamente también su *cumplimiento*? ¿Estarían obligados —o les estaría también sólo moralmente permitido— a aplicar inmediatamente, como responsables políticos, en casos de conflicto sólo métodos de solución *discursivo-consensual* y ya no (abierta o veladamente) métodos de solución estratégico (por ejemplo, ofertas de ventajas y amenazas de desventajas así como engaños)?

Sólo un *ético de la convicción* —en el sentido de Weber— podría contestar incondicionalmente «sí» a esa pregunta. El *ético de la responsabilidad*, por el contrario, sólo diría «sí» bajo la suposición de que pudiera estar asegurado el que *todos* los hombres estuvieran dispuestos a resolver los conflictos según el principio procedimental del discurso ético. Con lo cual se está señalando la *aporía de salida de la Parte B de la ética: la aporía del nuevo comienzo racional* en virtud del principio de la ética con fundamentación última. Ya que como éticos de la responsabilidad no nos está permitido pensar abstracta y ahistóricamente, no podemos suponer el *nuevo comienzo racional como posible* (y esto es algo que *no* comprenden la mayoría de los bien intencionados seguidores del *movimiento pacifista*).

Pero de ningún modo se sigue de todo esto la inevitabilidad de una capitulación de la ética política en el sentido de la llamada «*Realpolitik* libre de moral». Más bien se sigue un *complemento del principio de la ética del discurso* en el sentido de un principio regulativo de mediación de los procedimientos consensual-discursivos con los estratégi-

cos. El objetivo de ello sería el cambio de la relación en el sentido de la *realización aproximativa de las condiciones de aplicación de nuevos procedimientos consensual-discursivos en la solución de conflictos*.

—*La filosofía ha presentado en todas las épocas un mismo problema, quizá le sea constitutivo y esencial a sí misma, que no es otro que el de su autodefinición. De nuevo está de moda hablar de la muerte de la filosofía, y en ese contexto existe un debate significativo entre la filosofía francesa (neoestructuralismo) y la filosofía alemana contemporánea acerca del «proyecto de la modernidad» (Habermas). ¿Cuál es su opinión sobre el proyecto de deconstrucción semiótica de Derrida? ¿Estaría de acuerdo con la tesis de Habermas de que la filosofía en sus tendencias poshegelianas y posmetafísicas convergen en una teoría de la racionalidad?*

—Muy pronto aparecerá un texto en alemán y en francés donde me hago cargo de estas cuestiones. En lo esencial, comparto el punto de vista de Habermas en lo que se refiere al posestructuralismo francés, es decir, posmoderno.

Agapito Maestre