

## EPÍLOGO

### «APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN». OPACIDAD Y TRANSPARENCIA

Entrevista con K.-O. Apel

Luis Sáez Rueda

#### PRESENTACIÓN

La presente entrevista fue realizada a K.-O. Apel el 4 de diciembre de 1991. El título es un índice de la temática general abordada por todas las cuestiones planteadas en aquella ocasión y contiene una propuesta de articulación del pensamiento del filósofo alemán, una estructura que éste aplica matizadamente a diversos ámbitos de su obra.

No está de más, creo, traer a la memoria brevemente los trazos fundamentales de este pensamiento y, sobre ese fondo, adelantar las claves que motivan la temática de las páginas que siguen. K.-O. Apel es, junto con Habermas, el principal representante actual de lo que viene conociéndose como *reilustración* alemana, un proyecto filosófico enraizado en las aspiraciones de la Escuela de Frankfurt y empeñado en una revitalización del pensamiento ilustrado tras las frecuentes críticas de las que éste se ha hecho acreedor, en una atmósfera intelectual impregnada por el creciente recelo ante las pretensiones universalistas y omniabarcantes de la reflexión filosófica y ante las ambiciones fundamentalistas de la *filosofía primera*.

Como un nuevo paradigma de *filosofía primera* entiende el propio Apel el carácter de su *semiótica trascendental*, que tiene por objeto la *transformación de la filosofía trascendental clásica* por medio de una reconstrucción de los logros kantianos en categorías lingüísticas, tanto en el ámbito de la teoría del conocimiento, como en el de la ética. Y ello, porque, en cuanto *pragmática trascendental*, dicha semiótica se considera capaz de ofrecer una *fundamentación última* de la filosofía y de la ciencia.

## EPÍLOGO

Pragmática trascendental es el nombre de un análisis reflexivo que, concibiendo a la razón como procedimental y lingüística y a la *comunicación* como sustrato último de aquella, indaga los universales del diálogo. Es la *racionalidad comunicativa*, según este análisis, la que inevitablemente subtiende la historia entera del hombre, pues el uso del lenguaje supone ya un *acuerdo intersubjetivo* acerca de los significados y, a través de éste, acerca del ser de las cosas; cada renovación de lo histórico, cada crítica del pasado y cada inauguración de un nuevo presente, no son más que renovada forja del acuerdo, es decir, eslabones en el *diálogo* de las épocas y de las culturas. Y es también el suelo nutricional de la razón individual, que no representa otra cosa que un diálogo internalizado. Pero la renovación del acuerdo es racional en la medida en que está trabado con la discusión argumentativa, en la que las normas morales concretas y el conocimiento de lo real se fraguan tendencialmente en base a las opiniones cuya *pretensión de validez* está mejor justificada. Pues bien, tomando al discurso argumentativo como *factum* de la razón, los fundamentos últimos del *logos* coinciden ahora con aquellos elementos y parámetros que hemos asumido *ya siempre*, en cuanto seres racionales, potencialmente argumentantes: se trata de las condiciones pragmático-trascendentales del acto de argumentar.

Pragmático-trascendentalmente, dictamina el análisis, hemos reconocido nuestra pertenencia a una *comunidad real de comunicación* y anticipado las reglas de una *comunidad ideal de comunicación* en la que la ilimitada participación y el equilibrio en las posibilidades de argumentar (igualdad de derechos, respeto mutuo, etc.) garantizase un acuerdo basado en los mejores argumentos.

Estos presupuestos de la razón coimplican una teoría discursiva de la verdad y de lo correcto que condiciona el logro de una y de otro a la crítica y renovación del *consenso*, y que tiene por *idea regulativa*, aunque nunca realizable, de su progreso, a la comunidad ideal, cuyo acuerdo tendría que constar como último. Con respecto a la razón práctica, ámbito en el que, quizás, se hace más patente el carácter formal de este resultado, esta teoría permite la pluralidad de perspectivas en la dimensión de la *eticidad*, asociada a pueblos y épocas concretas, pero estableciendo, como condición de posibilidad del entendimiento, el principio *moral universal* del diálogo, imperativo categórico para toda resolución de conflictos, y la obligación, también incondicional, de realizar progresivamente las reglas de la comunidad ideal en la real.

La filosofía de Apel, en consecuencia, abordaría los problemas epistemológicos y éticos desde el punto de vista de la polaridad que los constituye: todo conocimiento y toda norma de comportamiento, en cuanto productos de una comunidad real e histórica, están afectados por la parcialidad y contingencia del tiempo y por la diversidad cultural, mas, al unísono, pretenden validez universal y, por tanto, ahora como productos de una práctica racional, suponen una condición pragmático-trascendental, ya no relativizable ni histórica ni culturalmente, que es

«APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN»

condición del *ejercicio* de la razón: la anticipación de un ideal en los términos descritos.

Es patente, pues, que una apuesta nuclear del pensamiento apelianiano consiste en intentar congeniar las aspiraciones hermenéutica e ilustrada del pensamiento contemporáneo, afrontando el difícil análisis de ese quicio posible que articula la *facticidad* de la existencia y la *idealidad* pretendida por la razón. Este esquema, fundado en el carácter «dialéctico» del presupuesto del diálogo, está implicado, en el marco de la ética discursiva, en el problema de la aplicación a la historia de las normas universales de la moral (al menos desde *Diskurs und Verantwortung*<sup>1</sup>).

Las relaciones entre la pluralidad de los contenidos éticos y la unicidad y universalidad de las normas morales formales (eticidad-moralidad), entre racionalidad comunicativa y estratégica, entre ética y política, etc., invocarían ese mismo horizonte. Pero también ha desplegado, desde su *Transformation der Philosophie*<sup>2</sup>) un programa paralelo referido a la filosofía teórica. Así, habla de una «hermenéutica trascendental» o «normativa», de una relación entre «constitución (hermenéutica) del sentido» y «justificación (discursiva) de la validez», etc.

La entrevista parte de esta comprensión de la filosofía apelianiana y solicita del filósofo una aclaración de ese difícil equilibrio entre polaridades, pues, a propósito de los problemas específicos que se plantean, el polo hermenéutico y el ilustrado parecen, a primera vista, irreconciliables: el primero sometería lo *ideal* a la diversidad propia de la *facticidad* temporal y cultural, mientras desde el segundo se sentiría la inclinación a pensar dicha facticidad como orientada al ideal, que es un ideal de conmensuración. El aspecto de esta tensión desde el punto de vista del problema del carácter y posibilidades de la reflexión filosófica misma es especialmente interesante, a mi juicio; en este punto, reflexión y facticidad parecen invocar horizontes también opuestos, pues la primera insta un ideal de *transparencia*, tanto en la comprensión mutua entre los diversos «juegos lingüísticos» del saber y de la ética, como en la propia autognosis de la razón, ideales a los que la segunda parece lastrar con los límites de una *opacidad* irredimible. Y aquí la problemática apelianiana roza la discusión *modernidad-posmodernidad* tanto como la que versa sobre *hermenéutica e ilustración*.

ENTREVISTA

L.S.: Profesor Apel: uno de los más importantes e interesantes retos de su filosofía reside, tal vez, en su esfuerzo por interrelacionar el presupuesto

1. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988.
2. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972. Existe traducción castellana de J. Chamorro, J. Conill y A. Cortina: *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.

racional de un *apriori ideal*, el de la comunidad ideal de comunicación, anticipada en todo ejercicio de la razón, y el *apriori de la facticidad*, es decir, la dependencia de dicho ejercicio con respecto a la existencia de una comunidad real e histórica de comunicación.

En función de esto, y tanto en el ámbito de la moral como en el de la teoría del conocimiento, son enlazados universalidad e individualidad, idealidad y facticidad, reflexión y praxis, razón e historia. Y el problema, la tarea más ardua, consiste, a mi juicio, en pensar la intersección, tensión o relación «dialéctica» entre los miembros de estas polaridades.

Todas las preguntas que le plantearé a continuación aspiran a un esclarecimiento de este punto de partida.

*L.S.*: En su *Transformation der Philosophie*<sup>3</sup> examina usted la interrelación entre reflexión y compromiso práctico-material en términos de una dialéctica «más allá del idealismo y del materialismo». En 1978 reconoció que las relaciones entre reflexión y experiencia, idealidad y realidad, ser y deber ser, necesitaban aún una elaboración que todavía no había usted logrado<sup>4</sup>.

¿Tiene aún a la dialéctica, por restrictiva que sea, por horizonte de tales «tensiones»?

*Apel*: Sí. La pregunta ha incidido con bastante precisión en uno de los motivos centrales de toda mi filosofía. Pues siempre me ha servido de base esa tensión entre el *apriori de la facticidad* y el *apriori de la idealización*. Ella ha caracterizado, a través de diversas fluctuaciones y variaciones del mismo tema, mi arquitectónica desde hace más de veinte años.

Yo partí de una posición hermenéutica propia. Escribí mi tesis doctoral sobre Heidegger y permanecí aún muy próximo a él en mi trabajo de habilitación, acerca de la idea del lenguaje en la tradición del humanismo. Intentaba desarrollar desde Heidegger una concepción hermenéutica, de forma semejante a Pöggeler, por ejemplo, y al modo en que Gadamer hizo esto mientras tanto, cosa que yo, sin embargo, desconocía.

Tras mi trabajo de habilitación, cuando leí *Verdad y método* de Gadamer, percibí en este libro historicismo y contextualismo, es decir, que abandonaba un polo de la tensión, el de la idealización, de lo normativo y del progreso posible. Desde entonces he acentuado la expresión «trascendental» en el título general «hermenéutica trascendental», encauzándome hacia esa «dialéctica» que usted ha caracterizado. Y creo que, efectivamente, quedan muchos problemas aún por resolver al respecto.

3. *Ibid.* II, capítulo «Reflexion und materielle Praxis» («Reflexión y praxis material»).

4. Cfr. K.-O. Apel, discusión en W. Oelmüller, *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Schöningh, Paderborn, I, pp. 183-184.

«APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN»

L.S.: Quisiera referirme a alguno de los aspectos controvertidos: La tensión de la que hablamos se hace patente en su proyecto de una «hermenéutica filosófica». Por un lado, y contra Gadamer, dicha hermenéutica tendría que estar regulada, en su opinión, por la idea de una progresiva profundización en la comprensión de la historia y en la auto-comprensión de los hombres. La meta de un acuerdo último implica la eliminación de todos los obstáculos para la comprensión. En ese contexto considera usted necesarias las «explicaciones» de las ciencias sociales<sup>5</sup>. Por otro lado, puesto que, por definición, una idea regulativa (la del acuerdo último) nunca podrá ser realizada fácticamente, no podemos esperar el logro de una *transparencia total* en la comprensión referida.

Este resultado parece encerrar una ambigüedad. La cuestión es la siguiente: ¿cómo deberíamos, entonces, pensar la irremediable «opacidad» que reside en la concreta comprensión de la historia y autocomprensión de los hombres, como 1) un «sentido opaco» todavía-no explícito (o explicado), o como 2) un sentido *inexplicitable* (o no-explicitable) por principio?

La formulación 1) posee, tal vez, resonancias objetivistas e idealistas; la formulación 2), una resonancia metafísica. Si no acepta usted, como me parece, ninguna de estas posibilidades, ¿qué otra solución considera compatible con las premisas?

Apel: Su pregunta aborda un problema serio, un problema que, por lo demás, recuerda bastante al de la *cosa en sí* en Kant. Se siente uno inclinado a interpretar la alternativa 2) como la tesis de que el conocimiento no alcanza a la cosa en sí, sino sólo a meros fenómenos, lo que sería análogo al problema por usted planteado de la existencia de un sentido opaco que no podría ser esclarecido ni siquiera aproximativamente. Si es así, rechazaría la segunda alternativa, pues la tengo por una falsa interpretación que, lamentablemente, condujo a Kant a una paradoja. El de la cosa en sí es un problema ficticio que puede ser resuelto mediante la crítica del sentido.

Por otra parte, no aceptaría tampoco la primera alternativa. El sentido opaco no será nunca explicitado completamente, pero no porque constituya una cosa en sí, sino porque su aclaración es una idea regulativa.

Tendríamos que encontrar una tercera alternativa con respecto a su problema. No se trata, ni de un «todavía-no-explicitado» (lo cual, si bien no es completamente falso, resulta insuficiente, pues sugeriría que podría ser explicitado totalmente un día, lo cual es imposible), ni de un «inexplicitable por principio», con respecto al cual toda explicación constituiría un intento en vano, al no poder afectarlo. Con Peirce, que pensaba que lo real es infinitamente cognoscible, yo diría: ese sentido opaco es un

5. Véase, por ejemplo, K.-O. Apel, «¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?», en *La transformación de la filosofía*, cit., vol. II.

## EPILOGO

sentido infinitamente explicitable. Será explicitado constantemente y no es inútil querer hacerlo. En esta medida, no es algo completamente oculto, como la *cosa en sí* kantiana. Pero jamás lo poseeremos completamente explícito, porque esta esperanza atenta contra el concepto de una idea regulativa. En esta medida, nunca desaparecerá la opacidad.

L.S.: Me gustaría repetir la pregunta vinculándola, no a Kant, sino a Heidegger, pues así, pienso, la polaridad aludida parece más difícilmente conciliable. La ambigüedad reaparecería si comparamos dos de sus tesis al respecto. En primer lugar, que la hermenéutica normativa es completamente compatible con el punto de vista heideggeriano según el cual acontece en la historia una «revelación» y un «ocultamiento» simultáneos en la «apertura del sentido del mundo»<sup>6</sup>. En segundo lugar, y en contraposición con esto, su tesis semiótica (basada en la «máxima pragmática» de Peirce) según la cual la semiosis permite una progresiva *explicación-del-sentido*, de modo que es posible «hacer consciente tendencialmente el fundamento no disponible de nuestra pre-comprensión del mundo»<sup>7</sup>. La tesis heideggeriana implica una insuperabilidad *por principio* del ocultamiento del sentido. Sin embargo, la segunda tesis invita a pensar este ocultamiento como un *todavía-no* explícito en la conciencia, pero de explicitación posible.

Apel: La respuesta que ofreceré posee la misma estructura que la de la anterior. Puedo admitir completamente que hay una apertura iluminadora-ocultadora del sentido-del-mundo en términos heideggerianos, que, por ejemplo, los hombres que han vivido en la tradición occidental son partícipes, a través de su lengua específica, de una apertura del sentido muy distinta a la de los indios hopi en México, y que, por ese motivo, podrían plantear otro tipo de cuestiones, como, por ejemplo, las de la ciencia moderna (y todos nuestros conocimientos son, por así decirlo, respuesta a preguntas). Pero, por otro lado, esto no excluye, de ningún modo, que pueda tener lugar algo así como un proceso de progreso.

Yo diría que la apertura de sentido siempre está unida a un círculo hermenéutico con respecto a nuestros procesos de aprendizaje. Ciertamente, sólo nuestras experiencias posibilitan aperturas-del-sentido-del-mundo. Pero nuestras experiencias son, para hablar con Popper, un proceso de *ensayo y error* (tenemos también experiencias de falsación), y, en esta medida, repercuten también en la elaboración de nuevas aperturas-del-sentido-del-mundo. Por tanto, no estaremos ante la única ex-

6. Cf. K.-O. Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 131-175.

7. K.-O. Apel, «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en W. Kuhlmann et al. (eds.), *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987, pp. 116-211, 139-140.

«APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN»

pectativa de una secuencia irracional de acontecimientos, o de un «comprender siempre de un modo diferente» (Gadamer), sino ante la posibilidad de que tenga lugar un proceso de corrección. Un proceso de progreso será, por ello, posible, y, en esta medida, tiene sentido también hablar, con Peirce, de una progresiva explicitación del sentido.

Sin embargo, esto no contiene ninguna incompatibilidad con la concepción heideggeriana, porque semejante proceso no encontrará jamás un final definitivo, lo cual es una implicación del concepto kantiano de una idea regulativa. En esa medida, no habrá nunca completa *transparencia*. Y, no obstante, esta posición es muy distinta a aquella en la que de lo que se trata es de un mero contextualismo, como en Gadamer, o en la que se habla de una mera sucesión de acontecimientos epocales, como en Heidegger, como si el *logos* no tuviese ya ningún significado y el tiempo, por así decirlo, tuviese la última palabra.

L.S.: Mi siguiente pregunta se refiere, no ya a la tensión entre la facticidad de nuestra historicidad real y la persecución de una comunidad ideal de comunicación, sino a ésta última. Es difícil renunciar a la tesis según la cual a la razón le es esencial plantear pretensiones de validez universal. Más resistencias encuentra, sin embargo, en el escenario actual de la filosofía, su caracterización de la idealización anticipada mediante esas pretensiones. Si la finitud es una condición de posibilidad del significado<sup>8</sup>, ¿no deberíamos pensar que todo lo que ella implica, es decir, el conflicto, la opacidad, etc., representa, no sólo un *obstáculo* para el entendimiento, sino también una fuente *positiva* e insoslayable del sentido de la comunicación lingüística? Y si esto es cierto, ¿no estaría la comunidad ideal de comunicación, en la que todo error, disenso e incompreensión han sido superados, al margen de todo lenguaje? Para hablar con Wellmer<sup>9</sup>, sin oscuridad ¿no pierde su sentido también toda forma de lenguaje? Sin embargo, desde su punto de vista, aunque ese estado ideal anticipado posee el carácter de una idea regulativa, debería ser pensado como un diálogo, un diálogo ideal.

Esta sospecha cuestiona el sentido de la idealización misma de una comunidad ideal de comunicación.

Apel: Como hemos dicho, permaneceremos siempre en la opacidad. Pero ahora surge algo nuevo: la opacidad, y otras condiciones de la finitud, son, ellas mismas, también condiciones de posibilidad del sentido, de forma que si fuesen eliminadas en su totalidad, serían impensables el lenguaje y el entendimiento.

Ahora bien, esto concuerda del todo con el concepto de una idea regulativa. La antinomia a la que usted alude resulta de un error de

8. Cf. K.-O. Apel, «Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?», en Riedel y Mittelstrass (eds), *Vernünftiges Denken*, De Gruyter, Berlin-New York, 1978, 407-419.

9. Cf. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 102 ss.

## EPÍLOGO

Wellmer. Este autor intenta, como él mismo dice, «arrancar el velo a todo lo sagrado» y, en esa línea, sugiere imaginar la comunidad ideal de comunicación como un *factum*, para verla como una *situación* fuera del lenguaje.

Naturalmente, no podemos imaginarla como un *factum* en el tiempo y el espacio. Pero tampoco debemos hacerlo, pues con ello distorsionamos el sentido de las ideas regulativas: Kant dice expresamente que no son ideas *trascendentes*, sino *trascendentales*. De acuerdo con esto, no designan una situación *en* la historia, y tampoco un estado más allá de la historia. Su función es la de colocarnos continuamente sobre el camino, dirigir nuestras experiencias y nuestro proceso de progreso, y esto también en lo que concierne a nuestros intentos éticos de mejorar la sociedad y de disminuir la diferencia entre comunidad real e ideal de comunicación. Pero este intento no está asociado a la expectativa de que alguna vez tenga que conducir a un resultado definitivo. En tanto esto es así, no tenemos que preocuparnos por el problema planteado por Wellmer.

Ha sido especialmente Gadamer quien ha subrayado la tesis de que las condiciones de la finitud son condiciones de la comprensión, de que los prejuicios no son sólo un obstáculo, sino también una presuposición de toda comprensión. Pero Gadamer ha afirmado que existen prejuicios mejores y peores y que la comprensión es dependiente de este hecho. Desde mi punto de vista, de ahí puede extraerse la necesidad de una tarea, la de derruir los peores prejuicios y sustituirlos por los mejores, y, por tanto, la tarea de fomentar la transparencia. Esta consecuencia se revela contraria a la afirmación gadameriana de que existe únicamente un «comprender siempre de forma diferente», y contra toda forma de contextualismo, perceptible en Wellmer, en el neopragmatismo y en otros «hermeneuticistas». Yo critico en todos estos casos el haber capitulado ante la tarea de perseguir un perfeccionamiento.

Una propiedad de las ideas regulativas consiste precisamente en que nos impiden capitular ante esta tarea, lo que no significa, por otro lado, asumir la posibilidad de una situación en la que haya sido lograda la transparencia completa, como hemos dicho.

L.S.: Su filosofía concede una función especial, en el marco de esta tarea, a las aclaraciones proporcionadas por las ciencias sociales. ¿Cree usted todavía, como en *La transformación de la filosofía*, que el psicoanálisis puede constituir un modelo para el método de estas ciencias? En caso afirmativo, ¿qué investigaciones deberían ser desplegadas en esa dirección?

Apel: Sí, todavía estoy convencido de ello. Las ciencias sociales poseen hoy una tarea de complementación, en el sentido de que, por así decirlo, pueden ayudar a una hermenéutica reconstructiva posibilitando una mediación de la comprensión reconstructiva a través de las explicaciones externas.



«APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN»

Para esta interesante figura de pensamiento introduje hace tiempo al psicoanálisis como modelo, pero también a la crítica de las ideologías, con referencia a la cual pensaba primordialmente en el neomarxismo.

En la actualidad me gustaría acentuar que entonces no me refería a ningún contenido específico del psicoanálisis freudiano y que no me pronuncié tampoco a favor de ningún principio marxista concreto. Dentro del psicoanálisis hay alternativas, y también existen posiciones crítico-ideológicas no marxistas (como la de Foucault o la de Nietzsche). Lo que considero importante es que todos estos casos nos presentan, en general, la posibilidad de una estructura metódica de mediación como la mencionada, y precisamente allí donde hay falta de transparencia.

Un ejemplo modélico podría clarificar lo que vengo diciendo: el de la historia de la ciencia. En la línea de I. Lakatos, a quien tengo un gran aprecio, podemos distinguir entre la comprensión *interna* del progreso de una ciencia, y la explicación *externa* de aquellos aspectos que no se pueden integrar en la anterior. La clave está, pienso, en que la reconstrucción de una historia interna de progreso siempre tiene que ser la primera meta. Se debería recurrir a las explicaciones externas, que eventualmente pueden proporcionar las ciencias sociales (como la historia o la sociología de la ciencia), allí donde aparezcan inconsistencias, allí donde acciones o pensamientos no sean susceptibles de ser integrados en el contexto de una tal historia interna del progreso o de una acción motivada por buenas razones. En este punto tenemos que guardarnos de la posición exagerada que cree poder comprender la historia de la ciencia exclusivamente a partir de explicaciones externas. Pues en este caso no podríamos comprender ni siquiera qué es la ciencia y qué la distingue de otras disciplinas u oficios. Sin una anticipación idealizadora de aquello en lo que consiste una buena ciencia tampoco se puede trabajar en el ámbito de la explicación externa.

Por lo demás, en el contexto de tales explicaciones externas no podemos recurrir a motivos patológicos tal y como se hace en el psicoanálisis. Tales explicaciones poseen grados intermedios. Así, aquellas que son externas desde el punto de vista de una historia interna determinada, pueden conducir aún a otras dimensiones de la historia, internamente comprensible, del espíritu. Por ejemplo, en las obras de I. Newton encontramos afirmaciones que no son propiamente ideas de la física y que no pueden ser integradas en el marco de la historia interna de la física, pero que no son tampoco ideas patológicas. Tal es el caso de su idea de que el espacio absoluto es el *sensorium Dei*. Esta concepción puede ser muy interesante para una historia del pensamiento religioso y, por supuesto, comprensible internamente. El psicoanálisis proporciona, por el contrario, el método para una explicación de motivos que ya no se ajusta a ninguna historia (interna) del espíritu.

A pesar de ello, el psicoanálisis contiene un motivo aún que puede servir de dirección fundamental, a saber, que la no-transparencia patológica pueda ser eliminada por completo y que el paciente, en conse-

#### EPÍLOGO

cuencia, pueda entenderse, en un nivel superior de transparencia, consigo mismo y con los demás. Esta idea, como idea regulativa de un posible progreso en el conocimiento y también en la terapia práctica de los hombres, yo la conservaría.

No puedo decir hoy qué investigaciones podrían extraerse en base a esto. Tengo que decir, sólo, que no he trabajado en este tema desde hace mucho tiempo y que la crítica de las ideologías no posee hoy la relevancia de la que gozó hace diez o quince años. Los motivos de este hecho, no obstante, no son externos, sino sólo internos.

L.S.: Le presento ahora algunas preguntas relativas al ámbito de la ética.

En el contexto del problema de la aplicación de los principios morales a circunstancias concretas ha mostrado usted la necesidad de complementar el principio formal de la parte de la ética discursiva que se abstrae de lo histórico (parte A), por medio de un principio ético de la responsabilidad, referido ya a la acción histórica (en la parte B).

Su posición al respecto se enfrenta a aquellas objeciones lanzadas a la ética formal, sobre todo desde el nearistotelismo, que vinculan el problema de la aplicación de la moral meramente con la prudencia (*Klugheit*, *Phronesis*) o con la capacidad de juicio (*Urteilkraft*). Tales objeciones dictaminan que la aplicación de una regla no puede ser, ella misma, formalizada en otra regla. Para la aplicación de los principios formales de la moral, busca usted, por el contrario, un principio asimismo formal. El principio que ordena colaborar en la superación de la diferencia existente entre la comunidad ideal de comunicación y la real parece ser la consecuencia de este empeño y, al mismo tiempo, la idea regulativa de una mediación inevitable entre la racionalidad consensual-comunicativa y la estratégica.

Mi pregunta es la siguiente: ¿no estaría sometido, este principio formal mismo, al empleo de la prudencia o de la capacidad de juicio en su aplicación concreta? Y, entonces, ¿no persiste siempre un resto decisonista (y contextualista) en la aplicación de las normas morales universales, resto que se justifica, precisamente, en la posibilidad de una réplica como ésta, siempre renovable, del nearistotelismo?

Apel: Aquí se repite, de nuevo, la misma estructura fundamental de las anteriores preguntas. Respondería a esta nueva versión del siguiente modo:

Naturalmente que persiste el resto por usted caracterizado. Es válido de modo trivial que en la aplicación de principios universales ha de tener, en último término, una función la *Phronesis* y la capacidad de juicio. Esto lo vió también Kant. Las más valiosas normas no sirven para nada si se es demasiado estúpido para su aplicación. Sin la facultad para subsumir, con capacidad de juicio, un caso bajo una regla, no son útiles ni las normas ni el trabajo de los filósofos. Pero de este problema,

«APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN»

siempre a la vista, no se sigue que el filósofo deba renunciar a la búsqueda de normas universales.

El problema que yo planteo es el del *paso de una moral convencional a una posconvencional*. Formulado de otro modo: el problema de cómo disminuir la diferencia entre la comunidad ideal de comunicación y la real, el de cómo eliminar los obstáculos para la aplicación de la ética discursiva (que contiene una moral posconvencional). Se trata ahora de ofrecer una fundamentación, no sólo abstracta, sino desde la reflexión responsable acerca del hecho de que una ética de principios ha de ser incorporada a una situación histórica.

Ahora tenemos que distinguir entre la situación de la aplicación de la moral en el período convencional, antes de la ilustración, y la nueva situación de una ética posconvencional que cuenta con principios universales para los hombres en general y no sólo para determinados pueblos o individuos. En la primera situación, con respecto a la cual Hegel hablaba de una *eticidad sustancial ingenua (unbefangene substantielle Sittlichkeit)*, y en la que existía una forma de cotidianidad tradicional que determinaba las relaciones, en una situación así, se sabe, para hablar con Wittgenstein, cómo es preciso aplicar las reglas, pues se sigue, en ello, una «costumbre». En tal situación las normas universales de la moral y sus condiciones de aplicación están mutuamente «entretejidas». Cada cual sabe, por ejemplo, dónde residen las excepciones relevantes («no debes matar», pero a los enemigos sí debes matarlos, etc.). Hay allí un compromiso instalado en las condiciones del sistema de autoafirmación.

Pero en el momento en que hay una ética postilustrada, por ejemplo, una ética de principios como la discursiva, faltan las correspondientes «costumbres» de aplicación. Ahora nos encontramos claramente con que no contamos con un mundo en el que podamos suponer que los otros estarán siempre dispuestos a resolver los conflictos de acuerdo con tales principios. Y sólo ahora surge el problema primordial de la parte B de la ética.

Se trata, por consiguiente, de ofrecer, al menos, las condiciones de aplicación de la ética discursiva. Pero en una situación tal se hace preciso actuar también estratégicamente y tomar en consideración las consecuencias del seguimiento de una norma universal, como exige el concepto de una ética de la responsabilidad en el sentido de Max Weber.

Pues bien, la pregunta es la siguiente: ¿qué significa en este momento, en el cual no están dadas las condiciones de aplicación de la ética discursiva, actuar responsablemente? Podemos imaginarnos, por ejemplo, un político que tuviese la buena voluntad de actuar moralmente, pero que se encuentra frente a violentas tareas estratégicas (como es el caso de Gorbachov). En el ínterin de una situación moral tal se trata de la transición a algo nuevo. Desde el punto de vista moral, este problema no es sólo el de la utilización de la *capacidad de juicio* o de la *Phronesis* en la aplicación de normas, sino un grave problema que se ha de plantear de un modo filosófico y sistemático. No se trata sólo de un *problema de*

aplicación, sino de una *complementación del principio mismo de fundamentación*, a saber, de la formulación de un principio formal para la acción, en el sentido de la mencionada transición. No es sólo la vinculación a costumbres tradicionales lo que vale con respecto a la aplicación de normas, en ese paso. Ahora tiene que ser tomada en consideración una idea regulativa, la de que se ha de colaborar en el progreso que tiene por horizonte el paso a una moral posconvencional. Dicho de otro modo: la vinculación a la tradición persiste aún como necesaria, pero ella misma está sometida a reserva crítica. La nueva aplicación de las normas éticas ya no es «ingenua», en el sentido de Hegel, ya no es autocomprendible, sino que necesita de una nueva orientación, por principio formal, para garantizar que las relaciones se transformen en la dirección adecuada. Esto es lo nuevo que viene a añadirse, una tarea que es oscurecida cuando la discusión transcurre sólo en los términos de *Phronesis* o de *capacidad de juicio*.

L.S.: En *Diskurs und Verantwortung* expone usted el programa de una aplicación de la lógica ontogenética de la conciencia moral, fundamentada por Piaget y Kohlberg, a la dimensión filogenética de la evolución cultural humana. ¿Tiene usted previsto continuar con este programa? ¿cuáles son los principales problemas que encuentra en el marco de ese proyecto?

Apel: Sí, este es un extenso programa, pero, desgraciadamente, ya no soy joven. Lo he continuado en conferencias inéditas y, además, he bosquejado la transcripción de la evolución moral a la dimensión filogenética en la primera parte de *Funkkolleg Praktische Philosophie-Ethik*<sup>10</sup>.

Es posible descubrir aquí numerosas tareas, pues el proyecto debe incorporar la totalidad de la historia del espíritu y de la historia social. Recientemente me he ocupado, por ejemplo, con motivo de una conferencia ante teólogos, de la relación entre la irrupción de la filosofía y la de las religiones mundiales. Las religiones populares (*Volksreligionen*) dan paso a las religiones mundiales (*Weltreligionen*), sobre todo con la aparición de los profetas israelitas y en el cristianismo. Por medio de los precursores de la tragedia se da paso en Grecia, por otro lado, a la sofística y a la fundamentación de la filosofía. Los dos procesos son característicos de la transición a lo posconvencional. En las culturas orientales (como en China y en la India) la diferencia entre religión y filosofía no ha sido durante mucho tiempo tan nítida como en Occidente (como en los casos, por ejemplo, de san Agustín, los nominalistas, o los reformadores). En este contexto temático he asumido el desafío de indagar

10. Dos publicaciones son aquí referidas, con el mismo título y diferente subtítulo («Dialog» en la primera; «Studentexte» en la segunda): una editada por K.-O. Apel, G. Kadelbach y D. Böhler, Fischer, Frankfurt a. M., 1984; otra, editada por K.-O. Apel, D. Böhler y K.-H. Rebel, Beltz, Weinheim u. Basel, 1984. N.T.

«APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN»

qué podrían decir los filósofos contra la idea de que ya las religiones mundiales representan moralmente también el paso hacia lo posconvencional. Contra esto podrían argüir muchas cosas: guerras de religión, persecución de brujas, intolerancia, etc. Pero los teólogos, por su parte, podrían criticar la impotencia de la filosofía, el entumecimiento, el no-lograr-pasar a una nueva moral, y sobre todo, la carencia de una fundamentación de la moral que pueda ser efectiva.

Mi respuesta es que, en cuanto al problema de la transición a una moral posconvencional, la filosofía fundamenta un proyecto a largo plazo, el cual puede ser perseguido con sentido y con esperanza de éxito. Y podríamos llamar, finalmente, la atención sobre el hecho de que durante la constitución de todo estado progresista hay siempre un preámbulo reflexivo acerca de derechos fundamentales y derechos del hombre. Esto es sólo un ejemplo de que existe algo así como logros efectivos de la moralidad fundamentada filosóficamente y racionalmente. Sería preciso mencionar aquí también el intento de fundamentar un orden legal cosmopolita como proyecto ético-político, un intento que fue emprendido por Kant y que es plenamente actual.

L.S.: A veces alude usted a que en Kant podemos encontrar ya argumentos relativos a la investigación del progreso<sup>11</sup>. ¿Prevé usted un desarrollo más amplio de los argumentos de origen kantiano en el programa de una reconstrucción de la evolución cultural humana?

Apel: Sí, con toda seguridad, vincularía esto a Kant. En este contexto tengo que decir que sería un completo desacierto el interpretar, con F. Lyotard y H. Jonas, la idea kantiana de la filosofía de la historia y del progreso como una etapa previa e inferior a la de Hegel y Marx. Pues éstos últimos han reivindicado de hecho un saber acerca del transcurso necesario de la historia como proceso de progreso. Y para Kant, sin embargo, este tema concernía a una pregunta del deber moral. En esta dirección, la filosofía puede fundamentar que estamos obligados a considerar como posible el progreso y a trabajar en su favor. Hoy diría que, aunque fracasemos una y otra vez, debemos trabajar por ello haciéndonos resistentes a la frustración. El peso de la demostración recae, como aseguró ya Kant, sobre aquél que afirma la imposibilidad del progreso.

Que tengamos que intentar siempre ver en la totalidad de la historia un proceso de evolución cultural está relacionado con lo que he llamado *principio de autorrecuperación (Selbsteinholungsprinzip)*, que es un corolario de la *fundamentación última*. Esta está referida reflexivamente a aquello que presuponemos de forma innegable en el argumentar, aquello que no podemos negar sin incurrir en una autocontradicción performativa. El principio de autorrecuperación puede ser extraído a partir de esto si añadimos una premisa ulterior: que la circunstancia de que podamos

11. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 455.

argumentar (sobre la base de las presuposiciones del discurso argumentativo) es, no sólo un principio, sino también un *factum* histórico. Esa capacidad (können) tiene que ser «recuperable», pues no podemos reconstruir la historia sin hacer comprensible lo que hacemos cuando la reconstruimos. Quien intenta reconstruir la historia y hacerla comprensible tiene que «recuperar» sus propias presuposiciones como *factum* en la historia.

Esto es una consigna de cómo deben ser realizadas las reconstrucciones, tanto en el sentido del progreso de la conciencia moral en la dimensión filogenética, como en el de otros ámbitos de la evolución cultural, lo que significa que en esa tarea es primaria la historia interna, y no la externa. Si se argumentase que la historia humana entera es susceptible de ser reducida a azar, impulso inconsciente, voluntad de poder o coacciones funcionales de un sistema, se atentaría contra el principio de autorrecuperación. Y, en último término, esto abocaría en una autocontradicción performativa, pues con ello no se podrían hacer comprensibles las propias pretensiones de validez.

L.S.: En relación a la pregunta «¿por qué ser moral?» (*Warum überhaupt moralisch sein?*), que Kohlberg asocia con una etapa 7, orientada metafísicamente, de la conciencia moral, distingue usted entre una versión existencial y otra meta-ética<sup>12</sup>. Según su opinión, sólo la segunda resulta relevante para el problema de la fundamentación última. La primera queda fuera del ámbito de los problemas trascendental-filosóficos. Dos cuestiones al respecto:

a) Que la pregunta «existencial» no sea ni relevante ni soluble desde el punto de vista del problema de una *fundamentación última*, ¿significa que no representa, en modo alguno, un problema filosófico?

b) La ética discursiva contiene la idea de que la tarea del filósofo consiste en colaborar en la «[...] aclaración del punto de vista moral y en la fundamentación de su universalidad»<sup>13</sup>. ¿Significa esto que al filósofo no concierne ninguna tarea genuina en el mundo de la vida? Por ejemplo: con la mencionada pregunta «existencial» está ligado un *problema de motivación* que, tal vez (como diría Taylor) reclama de los filósofos el hacernos sensibles hacia la dimensión de lo bueno y el oponer resistencia al cinismo moral.

¿Residen estos problemas sólo en la jurisdicción de los afectados, de forma que un filósofo que piensa posmetafísicamente «llega siempre demasiado tarde»?<sup>14</sup>.

Apel: Intentaré contestar simultáneamente a las dos preguntas, pues ambas tienen mucho que ver entre sí.

12. Cf. *Ibid.*, pp. 345 ss.

13. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, p. 185.

14. Cf. *Ibid.*, p. 184.

«APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN»

Tocamos aquí un tema que es discutido recientemente, y, ciertamente, en el nuevo libro de Habermas, en el que se critica mi concepción.

Tengo que precisar, en primer lugar, la distinción que realizo en el texto por usted mencionado, y reflexionar a partir de aquí, sobre sus preguntas.

En relación a la pregunta «¿por qué ser moral?» hay dos posibles interpretaciones: la existencial concierne a una pregunta por el *sentido* del ser-moral en la totalidad de mi vida. Concierne a la posibilidad de que el hombre, incluso tras una respuesta racional a la pregunta por la fundamentación de la moral, caiga en una situación de desesperación, en un mundo en el cual los justos no llegan a ser felices. Según Kohlberg, debe ser ofrecida en este punto una respuesta *cuasi-religiosa* (en un amplio y vago sentido, es decir, una respuesta posible desde una forma de metafísica religiosa).

La segunda posibilidad concierne a la pregunta por el fundamento de por qué se debe ser racional. Y esta pregunta, en mi opinión, es soluble por medio de una fundamentación última reflexiva en el marco de la pragmática trascendental. Pues aquél que plantea esta pregunta se ha internado ya en el suelo del argumentar y ha aceptado ya las presuposiciones del discurso argumentativo. De esta forma, puede comprender autorreflexivamente que ha reconocido *ya siempre* un deber, cuya recusación significa la recusación de uno mismo, es decir, una autodestrucción.

Pero en este momento tengo que diferenciar el problema que surge con esta distinción del problema de la buena voluntad. Este es un tercer tema, muy distinto, a saber, el de la posibilidad del *mal radical* en el hombre, es decir, de que alguien, pese a que se percate de qué es lo bueno, no lo elija. En este respecto estoy de acuerdo con Kant, pues sin esta suposición no podríamos pensar a los hombres como libres. En esta medida, la fundamentación última, aunque haya sido comprendida, no constituye ninguna garantía para la acción buena. En esto pienso cuando digo que no podemos determinar con buenas razones la buena voluntad.

Esta otra restricción, no obstante, no significa que la fundamentación que la pragmática trascendental pueda dar a la pregunta «¿por qué ser moral?» no tenga en absoluto ninguna fuerza motivadora o que no sea, de ninguna forma, vinculante existencialmente. Así es como lo ha entendido Habermas y cómo parece que él mismo lo ve. En este punto tengo que contradecir contundentemente a Habermas. En primer lugar, la filosofía tiene forzosamente que poder contestar a la pregunta, de fundamentación última, por el *por qué* del ser-moral, pues sin una respuesta al respecto no podríamos en absoluto determinar normas vinculantes. En segundo lugar, desde mi punto de vista vale decir lo siguiente: para quien se ha planteado seriamente la pregunta, la respuesta tendrá fuerza motivadora; por ejemplo, para aquel que, en la crisis de adolescencia, tal y como hace Raskolnikov en *Crimen y castigo* de Dostoievski, se preguntase por qué no debería asesinar a otros, si el hacerlo le es útil, o por qué

debería ser responsable para con las generaciones venideras, si tal cosa le sería desfavorable; pensado concisamente: por qué debería ser él moral.

Ahora bien, tomada en el sentido radicalmente existencial pensado por Kohlberg, dicha pregunta no es susceptible de ser respondida a través de una fundamentación reflexiva y última. En este punto surge un problema de gran importancia, que es, en mi opinión, complementario del de fundamentación. Se trata de una pregunta por la contextualización de la moral mediante una cosmovisión (*weltanschauliche Kontextualisierung der Moral*) y, aunque cada uno tiene que resolver esto para sí mismo, puede ayudar en ello —como se dice a menudo— la religión o la poesía.

Y ahora se hace pertinente su segunda pregunta acerca de si la filosofía puede contribuir a este respecto. Ciertamente, preguntas como aquella por la vida buena o por la autorrealización no pueden ser satisfechas de forma universal para todos los individuos o todas las culturas, porque son dependientes de factores contingentes y de relaciones individuales concretas. La ética discursiva no puede prescribir nada en este ámbito. Pero esto no significa que tales problemas carezcan de sentido. Yo no diría, tampoco, que sólo la poesía o la religión, y no la filosofía, pueden dar lugar a algo así como iluminación de la existencia (*Existenzerhellung*), que la filosofía no puede ofrecer una cosmovisión.

Habermas tiene razón, ciertamente, con su indicación de que vivimos en una época en la que se ha verificado un *descentramiento* de las imágenes del mundo, en el sentido de la disgregación, como dimensiones diferentes, de la filosofía práctica, la filosofía teórica, la estética, etc. En la medida en que defendiendo la pragmática trascendental, yo no puedo recusar este principio posmetafísico. Pero, desde mi punto de vista, es excesivo afirmar que, debido a ello, la filosofía no puede aportar nada en absoluto respecto a la pregunta planteada por Kohlberg. Esto sería también dogmático.

El único motivo que nos impulsa a abstenernos hoy de cultivar la metafísica es, en mi opinión, que está caracterizada por un momento de dogmatismo. Yo afirmo que la pragmática trascendental no necesita recurrir a presuposición metafísica alguna. En esta medida, implica un comienzo posmetafísico y no puede impulsar, en ningún caso, la fundamentación metafísica de una cosmovisión, pues semejante intento pondría en juego presuposiciones dogmáticas.

Ahora bien, considero posible una metafísica hipotética en el sentido de Ch. S. Peirce, es decir, como ciencia de las hipótesis globales. En el último congreso sobre Peirce en Harvard<sup>15</sup> intenté, por ejemplo, explicitar esto a propósito de una reconstrucción de la evolución natural, de forma

15. K.-O. Apel, «Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy», in K. L. Ketner (ed.), *Peirce and Contemporary Thought. Transactions of the Sesquicentennial International Congress*, Texas Tech. Univ. Press, en prensa.



«APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN»

que ésta última pudiese ser pensada como prefase de la evolución cultural. Podríamos partir, en el sentido de Schelling de la *natura naturans* y ver en la naturaleza como *espontaneidad* una prehistoria en obra de la libertad humana, de tal forma que las leyes de la naturaleza fuesen sólo «hábitos» congelados (*gefrorene «habits»*).

Tales ideas no están fundamentadas de forma definitiva. Son hipótesis especulativas globales, pero pienso que en esa dirección se puede intentar hoy cultivar la metafísica. No está prohibido el creer con mayor o menor intensidad en ideas semejantes. Y esto, en mi opinión, puede dar lugar a imágenes *cuasi*-religiosas o cosmovisiones.

L.S.: Plantearé ahora algunas cuestiones referidas a la teoría discursiva de la verdad. Esta teoría proporciona, por un lado, una explicación del *significado*, o del *sentido*, del concepto «resolución de pretensiones de validez». Por otro lado, determina para el consenso una relevancia *criteriológica* en relación a la búsqueda de la verdad. ¿Podría usted comentar este posible doble sentido de la teoría?

Apel: Los dos momentos son aspectos de la misma teoría. La teoría discursiva de la verdad proporciona, en mi opinión, una explicación del significado, o del sentido, del concepto «verdad» en términos de la posible resolución de pretensiones de validez; dicho de otro modo, en términos del posible consenso. Y, en efecto, estrictamente hablando, el sentido del concepto «verdad» vendría a ser explicado por medio del concepto de un consenso último irrevocable (*unüberbietbar*).

El consenso es relevante criteriológicamente porque la teoría discursiva pone a la disposición, al mismo tiempo, una idea regulativa para la búsqueda de la verdad. No obstante, sería falso creer que, por ello, el consenso, que explicita el sentido de la verdad, es un *criterio* de ésta. El consenso último no es, él mismo, un criterio de la verdad, sino la integración de todos los criterios pensables. Es por ello por lo que ya no podría ser recusado.

Por cuanto existen, renovadamente, nuevos criterios que pueden ponerse en juego frente a los consensos concretos, cada consenso fáctico es siempre sólo provisional. También estamos obligados a cuestionar continuamente nuestros consensos fácticos. Precisamente la idea regulativa del consenso último, ya no revocable, posee la función de dirigir metódicamente nuestros procesos de investigación, nuestros procedimientos y métodos.

L.S.: ¿Posee el arte relevancia epistemológica? ¿refiere el valor estético de una obra de arte a una experiencia privada o podría ser discursivamente resoluble?

Apel: La respuesta a esta pregunta me resulta muy difícil. Siempre he tenido como proyecto ocuparme de cuestiones de estética, pero no he po-

dido aún hacerlo con detenimiento. Yo afirmaré que el arte, efectivamente, produce algo así como un efecto epistemológico y, en este contexto, creo aún que una de las más brillantes aportaciones de Heidegger a la filosofía está representada por la tesis según la cual el arte es una forma de la *apertura del mundo*.

Naturalmente, esta apertura no es científica, si en la explicación del término «epistemológico» partimos de la *episteme* griega para identificarla con la ciencia en sentido estricto. Pues no está referida a la objetividad en sentido kantiano. La apertura del mundo a través del arte es correlativa con la *autoexpresión auténtica* y, en esta medida, implica siempre un momento subjetivo. Está referida siempre a hombres y culturas específicos, que se expresan. Heidegger no hubiera querido oír esto, pero yo vería como realmente importante el punto de intersección entre la concepción heideggeriana de la apertura del mundo y las especulaciones de Habermas en torno a la autoexpresión auténtica.

A pesar de esto, ambos aspectos no bastan para ofrecer una base a la filosofía del arte. Creo que A. Wellmer ha llamado la atención con razón sobre el hecho de que la autoexpresión auténtica es, ciertamente, una condición necesaria, pero no suficiente, del verdadero arte. Yo diría que estos dos aspectos son precondiciones e implicaciones del arte, pero que habría que añadir en el análisis otros conceptos o categorías como los de la *crítica del juicio* kantiana (tales como los que hacen relación a la fruición desinteresada, a la armonía, a la concordancia del juego de nuestras facultades, o la propositividad sin propósito).

Respecto a la posibilidad de la resolución discursiva del valor estético de una obra de arte, responderé negativamente. Naturalmente, es posible ofrecer explicaciones e interpretaciones de la apertura del mundo operada en el arte (en función de ello es de agradecer, por ejemplo, el arte antiguo); también se puede poner en práctica la crítica del arte (por ejemplo, si se duda de la auténtica autoexpresión). Pero, como Kant ha dicho, hay ideas estéticas que trascienden todas las ideas pensables de la razón. Yo afirmaré que el valor estético de una obra de arte como tal no es resoluble discursivamente de forma completa.

L.S.: Las condiciones de posibilidad de la objetivación, no objetivables ellas mismas, como el cuerpo —en sentido merleau-pontyniano—, pueden ser, sin embargo, filosóficamente «tematizables», según su opinión<sup>16</sup>. ¿Se podría decir, frente a las pretensiones de una fundamentación última, que la reflexión, precisamente porque pretende tematizar «desde arriba» las condiciones de posibilidad del conocimiento, está limitada por principio en su empresa?<sup>17</sup>.

16. K.-O. Apel, «Wie ist es möglich, die nichtobjektivierbaren Bedingungen der Möglichkeit der Objektivierung -z.B. den Leib- zu thematisieren?», inédito.

17. Al referirme a la reflexión filosófica pragmático-transcendental como una reflexión «desde arriba», utilizando la terminología apeliana, pongo en juego una posible contrarréplica desde M.

«APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN»

**Apel:** Con la expresión «desde arriba» (*steil von Oben*) he pensado siempre en una temática distinta. Por medio de ella me refiero al punto de vista de la *reflexión estricta*, a la que está vinculada la fundamentación pragmático-trascendental. Pues la fundamentación de la validez no puede ser efectuada, como sugiere Habermas, desde el mundo de la vida o desde la eticidad, es decir, «desde abajo» (*von Unten*).

Su pregunta afecta al tema de la descripción fenomenológica de fenómenos no objetivables. La fenomenología ha acentuado siempre la imposibilidad de una objetivación con respecto a fenómenos tales como persona, cuerpo o existencia. Yo no niego esto. Si objetivo totalmente al otro, por ejemplo, éste deja de ser mi compañero en la comunicación. Por otra parte, si no existiese un *apriori corporal* (en el sentido de M. Merleau-Ponty), no se podría adoptar perspectiva alguna, ni tampoco hacer experimentos, y ni siquiera reflexionar. Este problema ha sido desapercibido completamente por Descartes, con su suposición de que no sólo el mundo es objetivable, sino también el cuerpo propio.

A la reflexión le es propio también un *apriori* lingüístico. Por medio del uso de signos presuponemos, al pensar, una realización corporal del lenguaje. Ahora bien, a pesar de ello, se puede, como filósofo, tematizar estos fenómenos, precisamente como condiciones de posibilidad no objetivables de la objetivación —y esto lo hacen los fenomenólogos mismos.

**L.S.:** Su respuesta me da la oportunidad de precisar mejor la intención de mi anterior pregunta. ¿No ejerce un influjo el *apriori* corporal en la tematización reflexiva misma?

**Apel:** Éste es para mí uno de los problemas más antiguos en mi filosofía. Hace tiempo tuve la tendencia de hacer jugar al *apriori* corporal de forma polar frente al *apriori* de la reflexión. En ese contexto quise fundamentar en los años 50 y 60 (y sobre ello tengo varios trabajos inéditos) una antropología del conocimiento. Sin embargo, más tarde me asaltó el pensamiento de si el *apriori* de la reflexión no sería ya dependiente del *apriori* corporal. Ciertamente, podemos reflexionar de forma tan radical acerca de nuestras presuposiciones, que por medio de la reflexión pueden ser recuperadas también las perspectivas que surgen sobre el fondo del *apriori* corporal. Teorías como, por ejemplo, la de la relatividad, son triunfos del *apriori* de la reflexión. Pero éstas tienen aún que utilizar un lenguaje, y en el lenguaje se oculta de nuevo el *apriori* corporal.

En este punto cobra sentido su pregunta: ¿no se oculta el *apriori* corporal en la tematización misma de éste? Sí, así tiene que ser, porque tanto

Merleau-Ponty. Éste, tal vez, hubiese considerado a esa reflexión como «abstracta», ejercida por un sujeto-espectador, y, posiblemente, hubiera aludido a la circunstancia de que lo tematizado en la reflexión, como es el caso, especialmente importante en el filósofo francés, del cuerpo propio, es condición de la reflexión misma, lo cual podría ser considerado como un límite de la tematización filosófica de la dimensión trascendental de la razón. La siguiente pregunta especificó, en la entrevista, este trasunto.

## EPÍLOGO

el *apriori* de la reflexión como el *apriori* corporal pertenecen al *apriori* lingüístico del conocimiento. Esto se muestra en el hecho de que nuestra tematización es siempre provisional y en que introduce siempre una concretización perspectivista, pues siempre trabajamos al respecto de un modo lingüístico. Y los lenguajes permanecen siempre abiertos a una reflexión renovada.

Nos encontramos aquí con la misma estructura que en las primeras preguntas, con una *tensión fundamental* (*Grundspannung*): en tanto en cuanto nuestro último metalenguaje es pragmático, es decir, siempre nuestro lenguaje natural, pertenece a nuestra finitud un *apriori* corporal. La reflexión siempre está ahí, en obra, en disposición de superar las limitaciones del *apriori* corporal, aunque una superación completa no se realizará jamás.

L.S.: Finalmente, ¿podría usted expresar los problemas o temas en los que se ocupa en la actualidad?

Apel: En este punto tengo, tal vez, que reparar, en primer lugar, en que ya no soy joven. Dentro de poco cumpliré setenta años y tal vez ya no tengo mucho tiempo. Naturalmente, intentaré sobre todo hacer un balance de lo que hasta ahora he elaborado. En esa línea tengo en proyecto tres o cuatro libros que han de consistir sólo en resúmenes de aquello que ya está más o menos concluido, pero todavía no de un modo pulcro o necesitado aún de una complementación. Por ejemplo, me gustaría publicar una obra sobre ética, que responde al título de «racionalidad, ética y utopía».

L.S.: Le deseo, profesor Apel, satisfacción en su trabajo. Muchas gracias por la oportunidad inestimable de esta entrevista.