

Lo primero es lo primero. El concepto de corresponsabilidad primordial. *Acerca de la fundamentación de una ética planetaria*

KARL-OTTO APEL

Traducido del alemán por Norberto Smilg

§1. El desafío del momento actual para una nueva ética de la responsabilidad

EL LIBRO DE HANS JONAS *Das Prinzip Verantwortung* de 1979¹ ha puesto de relieve actualmente de la manera más llamativa, al menos como problema, el desafío actual de una ética de la responsabilidad planetaria y orientada hacia el futuro «para la civilización tecnológica». Sin embargo, para algunos la exigencia central del *Principio responsabilidad* era «utopismo de la responsabilidad» —exigencia que consiste en que «nosotros» o el género humano debería(mos) asumir algo así como la responsabilidad metafísica por lo que se nos ha transmitido, en particular por la continuación de la humanidad². Se criticaba específicamente lo que de hecho es el requisito característico de Jonas, del que hoy se trata especialmente, y que consiste en aceptar a escala planetaria la responsabilidad por las consecuencias (posiblemente irreversibles y capaces de modificar la *conditio humana*) de las actividades colectivas del género humano en el campo de la ciencia y de la técnica, así como también en la política y en la economía. Contra esta exigencia se objeta, por ejemplo, lo que Arnold Gehlen afirmó en su último libro *Moral und Hypermoral* de 1973: «La palabra responsabilidad sólo tiene un sentido claro allí donde alguien tiene que rendir cuentas públicamente por las consecuencias de sus acciones; esto lo sabe el político por el éxito, el fabricante por el mercado, el

¹ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979. (Traducción española *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder 1995).

² Recensión, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 7-10-1980.

K. O. Apel (✉)
Goethe-Universität Frankfurt

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 9, No. 12, Mar 2020, pp. 45-74
ISSN: 2254-0601 | [SP] | **ARTÍCULO**

funcionario por la crítica de los superiores, el trabajador por el control de producción, etc.»³ Según Gehlen, si alguien quisiera asumir responsabilidad por las consecuencias incalculables de las actividades colectivas «más allá de la sanción y el control», desembocaría en «hipermoral».

Me parece que este posicionamiento frente al *principio responsabilidad* de Jonas es, de hecho, muy significativo como indicador de un problema. Digo esto reconociendo, en principio, la exigencia de Jonas de una ética de la responsabilidad por el futuro, que sea actual y adecuada a nuestro tiempo; y lo digo considerando cínico el último libro de Arnold Gehlen, en el que continúa su conocida crítica al humanitarismo de los intelectuales. A mi parecer, la *importancia* de la crítica cínica a Jonas hace referencia a los siguientes hechos:

1. En primer lugar, no se puede pasar por alto que la cita de Gehlen hace que sea bastante acertada la comprensión habitual del concepto tradicional de *responsabilidad atribuible al individuo*. Dicho con más precisión, si se trata del concepto de responsabilidad de una moral en el *grado convencional 4* («Law and Order», según Lawrence Kohlberg), eso significa que se trata del concepto de responsabilidad de una moral en la que todos los deberes y sus controles correspondientes en el marco institucional de los Estados modernos se refieren a los roles profesionales de una sociedad en la que existe división del trabajo⁴.
2. Sin embargo, clasificándolo de esa manera no queda agotado el significado del concepto de *responsabilidad atribuible al individuo*. Por ejemplo, siguiendo a Kohlberg, se podría señalar que en una sociedad organizada estatalmente y con división del trabajo se reconocen los deberes de responsabilidad más antiguos, aquellos que surgen como *deberes de lealtad* en el ámbito de la *familia* o en el de las *relaciones de parentesco* y de *amistad*. Según Kohlberg, estas serían responsabilidades en el sentido del *nivel 3 de la moral convencional*, que es previo al Estado (Hegel, por ejemplo, los clasificó como «deber piadoso» de Antígona en la tragedia de Sófocles). En muchas sociedades modernas o semi-modernas, los deberes de este tipo tienden a entrar en conflicto con los deberes de responsabilidad reconocidos por el Estado (por ejemplo, en algunas situaciones como la tentación de corrupción

³ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt/M. 1973, p. 151.

⁴ Cfr. L-Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco 1981. Al respecto, K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M., 1988, pp. 306 ss.

o de nepotismo, pero también como la responsabilidad de proteger a los parientes próximos en el caso de una guerra nacionalista librada abiertamente).

3. Pero, por otra parte, en las sociedades modernas se pueden concebir *deberes de responsabilidad atribuibles individualmente* a personas que se encuentran en el nivel *postconvencional*: en virtud, por ejemplo, de su especial *conocimiento y capacidad*, de su *poder* y de su *influencia* en determinados ámbitos de la vida social. En este caso habría que suponer que podrían existir deberes de responsabilidad *más allá del control y las sanciones* —en virtud sencillamente de la razón y la conciencia de aquellos a quienes corresponden; y quizás también en virtud de la capacidad de juicio de tales personas que los conocen bien.

Con esta idea de una *responsabilidad postconvencional*, pero todavía *atribuible individualmente*, estamos más próximos a una *responsabilidad ante el futuro* atribuible a la humanidad que con el concepto de Arnold Gehlen. No obstante, aún existiría una diferencia entre el concepto *postconvencional* de *responsabilidad atribuible al individuo* y el concepto de responsabilidad que Jonas —y otros muchos— presuponen implícitamente cuando se habla de la *responsabilidad de los seres humanos* —o de *nuestra responsabilidad*— por las consecuencias y efectos colaterales, posiblemente irreversibles, de nuestras actividades colectivas. Verdaderamente, ¿a quién debe atribuirse aquí la responsabilidad? ¿Algún ser humano —o quizás un grupo de seres humanos, un colectivo— puede asumir la responsabilidad, por ejemplo, por la contaminación atmosférica y el cambio climático debido al conjunto de la actividad industrial, o por el empobrecimiento progresivo de sectores del «Tercer Mundo» debido al orden económico mundial existente, o por la interdependencia entre la crisis ecológica y el endeudamiento del «Tercer Mundo» y con ello la inevitable sobreexplotación económica de los pobres respecto al medio ambiente (por ejemplo, en las selvas húmedas tropicales), o por la explosión demográfica en el «Tercer Mundo» que vuelve a reforzar la crisis económica y ecológica?

Sólo he elegido algunos ejemplos de la *responsabilidad ante las consecuencias y efectos colaterales de las actividades colectivas de los seres humanos*. Esos ejemplos evocan de manera especialmente drástica lo nuevo y lo inaudito de las demandas actuales de responsabilidad y, al menos, muestran de forma comprensible el sentimiento generalizado de impotencia ante tal responsabilidad. De hecho, no son pocas las voces dentro de la filosofía profesional, tanto en Europa como en los EEUU,

que consideran que es completamente imposible fundamentar una macroética de la responsabilidad planetaria e incluso la tienen por innecesaria. Son voces que instan a aferrarse a los *usos* de la eticidad tradicional correspondiente a la forma de vida de cada uno y, puesto que siempre hay señales de tráfico para orientarse en un lugar civilizado (polis), no es preciso buscar —como hizo Kant— una «brújula» ética para la humanidad⁵. En última instancia, ¿no tendrán razón estas voces?

No creo que debamos rendirnos tan rápidamente en un asunto de esta importancia.

¿No hay signos de que, más allá de todas las responsabilidades atribuibles individualmente, las personas están tomando la iniciativa por sí mismas para descubrir las nuevas dimensiones de riesgo que surgen cada día en nuestro mundo? —también ahí hay aceptación de responsabilidad. ¿Y no hay signos de que en la organización de la nueva *imputabilidad* de la responsabilidad —también institucional— en las áreas de la ciencia, de la técnica, de la política, del derecho y de la economía hay personas que asumen antes que nada una responsabilidad —por así decirlo, *informal*— que nadie en la sociedad les puede atribuir todavía?

¿Cuál es la característica estructural de tales iniciativas para descubrir la responsabilidad *postconvencional* y a quién le debe ser atribuida?

Al menos en su forma *convencional*, el concepto *tradicional* de responsabilidad atribuible individualmente tiene su punto de partida en que la responsabilidad (incluso cuando se trata de asumir nuevas responsabilidades) presupone ya siempre *instituciones sociales o sistemas y subsistemas funcionales* —como, por ejemplo, los de la política, el derecho, la economía, la ciencia, la técnica, la educación y aún la familia, el matrimonio, la amistad y otros similares.

De facto se encuentra ahí siempre una *limitación* de la responsabilidad atribuible. Pues, por ejemplo, un político no puede ser considerado responsable por el hecho de que en la actualidad sólo existan, en el mejor de los casos, los planteamientos iniciales de una comunidad jurídica global de Estados (como, por ejemplo, la ONU⁶), de modo que las condiciones estratégicas de autoafirmación son las que, en gran medida, siguen marcando la pauta ética de la responsabilidad en las relaciones interestatales. Del mismo modo, tampoco se puede hacer responsable a un empresario o a un banquero del mundo occidental de que el sistema económico mundial —cuyas condiciones, por lo que se puede ver, también le imponen a él

⁵ Cfr. K.-O. Apel, G. Bien y R. Bubner, «Podiumsdiskussion», en *Hegel-Jahrbuch* 1987, p. 13-48.

⁶ Cfr. V. Rittberger y otros, *Vereinte Nationen und Weltordnung. Zivilisierung der internationalen Politik?*, Opladen 1997.

mismo en gran medida un margen de actuación— esté implicado causalmente en la generación de pobreza en el Tercer Mundo así como en la destrucción del medio ambiente.

Sin embargo, se puede decir que los seres humanos —sobre todo los que disponen de más conocimientos y poder— no sólo se les puede *atribuir responsabilidad en el marco de las instituciones o de los sistemas sociales*, sino también tienen *responsabilidad por encima de este límite tradicional*, es decir, tienen responsabilidad por la *organización de instituciones y sistemas sociales* o por su constante revisión y transformación con vistas a prevenir o evitar a escala global los riesgos conocidos y los efectos externos negativos. Por ejemplo, Robert McNamara desarrolló una nueva «philosophy of responsibility» con motivo de su traslado desde la oficina del Secretario de Defensa de EEUU a la del Presidente del Banco Mundial. Para sorpresa de aquellos que lo conocían con anterioridad y bajo la influencia de los argumentos de la «teoría de la dependencia» económica del Tercer Mundo, se convirtió en un crítico comprometido del sistema económico mundial y de la política anterior del Banco Mundial.

Continuamente se están adoptando iniciativas de responsabilidad de este tipo — aunque sólo sea a nivel de gestión del conocimiento, como por ejemplo, los planteamientos científicos y los proyectos de investigación dirigidos al descubrimiento de riesgos y responsabilidades potenciales. Sí, se puede decir que la crítica permanente de todas las instituciones, prevista en los Estados democráticos y realizada por los partidos políticos y por la «opinión pública que *razona*» [*räsonierende Öffentlichkeit*] (Kant) ha actuado, por así decirlo, como ejercicio *metainstitucional* de responsabilidad para la formación y el control de las funciones colectivas de las instituciones. El conjunto de la *opinión pública que razona* es, valga la expresión, *la metainstitución responsable de todas las instituciones*.

Pero con estas indicaciones sobre iniciativas de responsabilidad con carácter postconvencional todavía no se ha respondido de ningún modo a la pregunta que he planteado acerca del *concepto de responsabilidad* que aquí se presupone. Ciertamente, se podría pensar que se trata solamente del *concepto postconvencional de una responsabilidad atribuible individualmente*, según lo he mencionado antes. Aquí la atribución no se lleva a cabo de manera oficial y no se ejecuta desde fuera, sino que son los propios responsables quienes no podrían evitar atribuirse también responsabilidad personal de manera innovadora, de acuerdo con los conocimientos, las competencias fácticas y el poder social que acaban de adquirir.

Aunque esta respuesta no sea completamente falsa, sí es insuficiente en último término. Consideremos el ejemplo del fundador del «Club de Roma» o también el de

los científicos y técnicos que se han involucrado recientemente en organizar proyectos colectivos como la ética de la ciencia, la bioética, la ética médica, la valoración de los efectos de la técnica y la ética económica⁷. ¿Se puede decir que quienes han iniciado estos campos, aunque al principio pueden haber estado solos, trabajan presuponiendo que se imponen a sí mismos una nueva responsabilidad *atribuible individualmente*? Pienso que eso no afectaría a la situación básica, a saber, la de descubrir primero un problema práctico —como un riesgo derivado de actividades colectivas que aún no ha sido advertido por los demás— y luego tratar de comunicar a otros su conocimiento, así como su preocupación, procurando organizar con ellos una iniciativa de responsabilidad.

Tal persona no se considera precisamente en la situación supuesta por la crítica conservadora de la responsabilidad postconvencional, según la cual esa persona debería o tendría que asumir la responsabilidad por las consecuencias de las actividades colectivas que acaba de descubrir, ya sea como individuo particular o como miembro de una institución a la que está subordinado. Esa persona tomaría como punto de partida que no existe en absoluto una responsabilidad atribuible individualmente (porque está repartida), pero que, sin embargo, él mismo y todos aquellos a los que se dirige para pedir consejo, ayuda y cooperación tienen, como si fuera por naturaleza, una *corresponsabilidad que se pone en movimiento* debido a las explosivas consecuencias y efectos colaterales de las actividades colectivas. De esta manera, esa persona está presuponiendo una *solidaridad de la responsabilidad personal* que lo alivia desde un principio de la exigencia de soportar él solo la responsabilidad global, pero sin permitirle a él o a cualquier otro prescindir de la *corresponsabilidad por los nuevos riesgos descubiertos y por las instituciones que no se han creado aún*.

Aquí aparece un nuevo concepto de *responsabilidad qua corresponsabilidad* que es paradigmáticamente diferente del concepto tradicional de responsabilidad atribuible individualmente.

Pero me parece importante darse cuenta de que el concepto de una *corresponsabilidad* de todas las personas, presupuesta ya siempre y que se ha introducido aquí provisionalmente, de ninguna manera excluye o convierte en superfluo el concepto tradicional de una *responsabilidad atribuible individualmente*. Ocurre más bien que se presupone la *corresponsabilidad de todos precisamente en la reasignación permanente y necesaria de responsabilidad atribuible individualmente en el marco de las instituciones*. Precisamente por eso se muestra que en el plano de

⁷ Cfr. M. Kettner, «Drei Dilemmata angewandter Ethik», en K.-O. Apel, M. Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Recht, Politik und Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1992, pp. 9-28.

la discusión y del *razonar* sobre cualquier problema las personas siempre tienen también una responsabilidad *metainstitucional*, del mismo modo que también hay que presuponerla como última evidencia en una democracia.

§ 2. La ética del discurso y la fundamentación pragmático–transcendental de la corresponsabilidad

Hasta ahora sólo he intentado encarar de manera *quasi fenomenológica* el problema del concepto post–tradicional de responsabilidad, concepto que hoy hace falta y que implícitamente se presupone. He dejado a un lado el problema esotérico de la *fundamentación* filosófica de una ética de la corresponsabilidad. Este es el problema que ahora me gustaría plantear explícitamente al mismo tiempo que propongo una tesis negativa:

A mi entender, ninguna de las posiciones clásicas respecto a la fundamentación postconvencional de la moral puede proporcionarnos una *fundamentación racional* de la corresponsabilidad —ni una ética *utilitarista*, ni una ética *deontológica* al estilo del kantismo clásico y naturalmente, tampoco una ética *neoaristotélica* o *comunitarista* que se limita a la tradición de un *ethos* particular. Esta última forma de la ética, que hoy se vuelve a presentar muy sugerentemente, podría recurrir en todo caso a la *corresponsabilidad* en tanto que implicación obvia de la *lealtad de grupo* o *solidaridad*; pero ni reivindicaría ni podría reivindicar una validez *universal* a escala planetaria. Ahora bien, como he intentado indicar, precisamente de eso es de lo que se trata actualmente⁸.

Pero, ¿por qué tampoco se puede fundamentar el concepto de *corresponsabilidad* en el marco de una de las filosofías morales *postconvencionales* con pretensión *universal* de validez (como el utilitarismo o el kantismo clásico)? El *utilitarismo* tiene en principio la ventaja de poseer una afinidad especial con el concepto postconvencional de responsabilidad, ya que se remonta a las consecuencias útiles o dañinas de nuestras acciones y de nuestras actividades colectivas. Sin embargo, cuando el utilitarismo no se inspira tácitamente en otras

⁸ Cfr. K.-O. Apel, «A Planetary Macroethics for Human Kind: The Need, the Apparent Difficulty, and The Eventual Possibility», en E. Deutsch (ed.), *Culture and Modernity East-west Philosophic Perspectives*, Honolulu 1991, págs. 261-278; del mismo autor también «Das Anliegen des anglo-amerikanischen “Kommunitarismus” in der Sicht der Diskursethik», en M. Brumlik, H. Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, págs. 149-172. (Trad. al español modificada «Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva», en D. Blanco y otros (eds.) *Discurso y realidad*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 15-33).

posiciones, incurre, en mi opinión, en dos conocidas aporías que son relevantes para nuestro problema:

En *primer lugar*, el utilitarismo no puede decir de forma definitiva en qué consiste propiamente la *utilidad*, ya que siempre es *utilidad respecto a algo*. Aparte de eso, al *maximizar la utilidad* no puede aportar ningún tipo de razón por la que deban ser tomados en consideración los intereses de los demás —y principalmente los intereses de *todos los individuos de la misma manera*.

Ahora bien, en el contexto de nuestra problemática podría pasarse por alto la primera dificultad que se ha mencionado porque, respecto a la corresponsabilidad actual por las consecuencias y efectos colaterales de las actividades colectivas, se trata primariamente de evitar las consecuencias *negativas* —hasta evitar incluso la destrucción de la biosfera o ecosfera requerida por los seres humanos. En la evaluación de riesgos y en las medidas de previsión responsable que hay que organizar aquí suele estar claro, por regla general, lo que se considera *perjudicial* y lo que se considera *útil para todos*.

Ante la segunda aporía del utilitarismo clásico, los utilitaristas inteligentes (por ejemplo, Henry Sidgwick⁹ o Richard Hare: *Moral Thinking*, Oxford 1981) se apoyan en la presuposición de un *principio de universalización* considerado como premisa adicional. Pero de ese modo contraen una deuda crucial con Kant y uno se pregunta cómo hay que fundamentar realmente el principio de universalización formulado por Kant —el «imperativo categórico»— y cómo se relaciona con el principio de *corresponsabilidad universal por las consecuencias de la acción*. Hagámosle esta pregunta a Kant.

En primer lugar habría que recordar que Kant dio por bueno en la *Crítica de la razón práctica* que era imposible contestar a la pregunta por el fundamento de la validez de la ley moral —lo que para él es tanto como decir: el fundamento de la «deducción trascendental» del imperativo categórico considerado como «juicio práctico sintético a priori». La razón de ello era que Kant incurría en una circularidad si deducía la validez de la ley moral a partir de la libertad como su *ratio essendi*, pero a la vez suponía la validez de la ley moral como *ratio cognoscendi* de la realidad de la libertad. Kant se dio cuenta de esto y explicó que la validez de la ley moral no tenía que ser fundamentada: Es como si fuera un evidente «factum de la razón del que tenemos conciencia a priori y que es cierto apodóticamente»¹⁰. Así pues, Kant no

⁹ Cfr. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Londres 1963, pág. 367.

¹⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Werke*, Akad.-Textausg. vol. V, Berlín 1968, p. 46. (Trad. española, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1995).

aportó una fundamentación última, filosófico–transcendental, de la ética normativa. Volveré a esto más adelante.

Es más importante para nuestra problemática la circunstancia de que la concepción kantiana del imperativo categórico, considerado como ley moral, ni preveía ni podía prever la responsabilidad por las *consecuencias de la acción* que supuestamente cabe esperar. No las previó porque cuando pensaba en las consecuencias de la acción, lo hacía principalmente respecto a su carácter ventajoso o desfavorable para el actor. Pero, según Kant, precisamente estas consecuencias no deberían influir en la orientación de la buena voluntad hacia la validez *incondicionada* del imperativo categórico. De aquí que Kant estuviera dispuesto a aceptar el principio *pereat mundus, fiat justitia*¹¹, rechazando como no permitida, por ejemplo, la mentira piadosa que puede salvar la vida de un inocente¹². En este sentido, su ética es una ética de la convicción que —según formuló Max Weber— «deja a criterio de Dios las consecuencias de la acción»¹³.

Kant *tuvo* que adoptar esta posición ante las consecuencias de la acción debido a su solución metafísica al problema de la libertad de la voluntad. Pues a causa de la restricción de la libertad al mundo inteligible y debido también a la suposición del *determinismo causal* ilimitado en el mundo de la experiencia, Kant no podía esperar que nuestras decisiones voluntarias pudieran producir en el mundo de la experiencia más consecuencias que las que, de todas maneras, tuvieran que ocurrir por el nexo causal de la naturaleza.

En mi opinión, para salvar esta última dificultad habría que transformar de la siguiente manera el dualismo metafísico de la doctrina kantiana de la libertad o de la causalidad: Habría que tomar como punto de partida la suposición de que mediante una *intervención* en la naturaleza —esto es, mediante una acción A— podemos provocar un suceso S, que no se habría producido sin nuestra intervención y que, precisamente en esta suposición *pragmáticamente necesaria* está contenido el motivo de que podamos suponer en general una conexión *causal necesaria* entre dos sucesos del mundo de la experiencia¹⁴. A su manera, esta teoría también se

¹¹ Cfr. I. Kant, «Zum ewigen Frieden», Apéndice, en *Werke*, Akad.-Textausg. vol. VIII, Berlín 1968, pp. 379 ss. (Trad. española, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 2002).

¹² I. Kant, «Zum ewigen Frieden», págs. 423 ss. Cfr. al respecto M. Kettner, «Kant als Gesinnungsethiker», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5 (1992), págs. 524-540.

¹³ Cfr. M. Weber, «Politik als Beruf» en *Gesammelte politische Schriften*, Tübinga, 1958, pp. 493 ss. (Trad. española, «La política como vocación», en M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 81 ss.).

¹⁴ Cfr. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca 1971, cap. II; en alemán: *Erklären und*

corresponde con el «principio supremo» de Kant, según el cual las condiciones de posibilidad de la experiencia son, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Pero no tiene en cuenta, naturalmente, el dualismo metafísico entre el mundo de la experiencia y el mundo inteligible de las cosas en sí. Precisamente, considera que esta distinción es innecesaria para explicar la compatibilidad entre libertad y necesidad causal. Esta teoría representa, además, una *transformación pragmático-transcendental de la Crítica de la razón pura*.

Volvamos de nuevo a la doctrina del «factum de la razón», con la que Kant más bien interrumpe que culmina su fundamentación última de la validez de la ley moral que inicialmente había previsto. Kant indica que no se trata en esta ocasión de un *factum empírico contingente*¹⁵. De este modo, se adelanta, (si es que quiere considerarse así)¹⁶ al reproche moderno de la filosofía analítica, según el cual Kant quiso basar el principio del deber de la ética en un mero factum. Así surge la cuestión de si se puede entender el discurso acerca del *factum no empírico de la razón* como indicación de una posible fundamentación *transcendental* del principio del deber.

Dieter Henrich, siguiendo a Fichte, ha descifrado el discurso sobre el «factum de la razón» de manera *reflexivo-transcendental*, por así decirlo, es decir, como *perfecto apriórico* en el sentido de nuestra concepción, realizada ya siempre [«je schon»], de la validez de la ley moral¹⁷. Esta interpretación es muy clara para mí y veo en ella la posibilidad de una *transformación pragmático-transcendental* del planteamiento kantiano de la filosofía transcendental, cosa que aún tengo que clarificar. Pero por lo pronto me gustaría volver a la pregunta: comprendiéndolo como *perfecto apriórico*, ¿puede entenderse el *factum de la razón* kantiano, también y eventualmente, como fundamento de un principio universal de *corresponsabilidad*? En ese caso, prescindiendo por una vez de las dificultades de Kant con la *responsabilidad por las consecuencias*, ¿se puede intentar comprender la *corresponsabilidad* y el *reconocimiento de todos los seres humanos como fines en sí mismos y dotados de los mismos derechos* como contenidos del imperativo categórico, es decir, como contenidos del principio kantiano de universalización?

Verstehen, Frankfurt / M. 1974. Al respecto, K.-O. Apel, *Die Erklären : Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt / M. 1979, págs. 97 ss. y 129 ss.

¹⁵ Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, pág. 55.

¹⁶ Cfr. sin embargo, K.-H. Ilting, «Der naturalistische Fehlschluss bei Kant», en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. I, Freiburg / Breslau, 1972, págs. 113-132.

¹⁷ Cfr. D. Henrich, «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft», en D. Henrich y otros (eds.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübinga 1960, págs. 77-115.

Si partimos del concepto de razón, que Kant supone explícitamente en la *Crítica de la razón pura*, obtenemos una importante dificultad. Igual que anteriormente hizo Descartes y más tarde E. Husserl, Kant parte de la *autarquía* subjetiva de la razón, en el sentido del *yo pienso* o de la «conciencia de sí mismo» que tiene carácter *transcendental*. Esto significa que cada uno, en tanto que *Yo-sujeto* e independientemente de la comunicación con los demás sujetos, está fundamentalmente capacitado para pensar y conocer *de forma intersubjetivamente válida*. Según explica expresamente Kant, la posible «conformidad» con los demás sólo es un criterio «subjetivo» de la verdad —muy importante psicológicamente— pero no es un criterio fundamentalmente necesario¹⁸. Consecuentemente, en la *Crítica de la razón pura* Kant no precisa en absoluto introducir, con una función transcendental, una *pluralidad de sujetos mutuamente relacionados entre sí*. Naturalmente esto cambiaría de inmediato si hubiera que reconocer el lenguaje y la comunicación lingüística como condición de posibilidad del pensamiento intersubjetivamente válido de *algo*, o del conocimiento de *algo como algo* —según la propuesta inicial de Hamann ya en la época de Kant.

Pero, ¿qué significado tiene el «solipsismo transcendental»¹⁹ de la *Crítica de la razón pura* respecto a la filosofía práctica de Kant y al discurso correspondiente sobre el «factum de la razón»? De hecho, en su filosofía práctica Kant ya no se conforma con los presupuestos transcendentales de la *Crítica de la razón pura*. En la línea de San Agustín y de Leibniz, introduce como presupuesto *metafísico* un *reino de los fines* al que pertenecen *todos los seres racionales* —no sólo los seres humanos. A Kant sólo le es posible discutir la problemática ética sobre la base de estos presupuestos que no tienen carácter filosófico-transcendental, sino más bien metafísico-transcendente; pues basándose únicamente en la *relación sujeto-objeto*, que comporta la crítica de la razón en tanto que crítica del conocimiento, ni siquiera se haría comprensible el sentido de la problemática ética. En efecto, para Kant sólo existen *condiciones éticas de libertad* en el «mundo inteligible» del «reino de los fines», ya que en el mundo de la experiencia, según él, ni siquiera puede quedar establecida como un hecho empírico la circunstancia legal de que la manzana que alguien lleva en la mano *le pertenece* a él y no a otra persona ubicada en otro lugar.

¹⁸ Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, 1ª parte, § 53; además: *Kritik der reinen Vernunft*, «Doctrina transcendental del método», Capítulo II, Sección tercera (Trad. española, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara 1978); y también *Nachlaß*, en *Kants Gesammelte Werke*, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. 16, Reflexión 2128, Berlín 1969.

¹⁹ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, edición de S. Strasser, La Haya 1963, pág. 67 s. y 121 ss., § 13 y Meditación V. (Trad. española *Meditaciones cartesianas*, Madrid, F.C.E., 1985).

En realidad, no se trata de un hecho posible en el sentido de la ciencia de la naturaleza²⁰.

Pero, en cualquier caso, la teoría de un «reino de los fines» inteligible, es decir, la teoría de que los seres racionales son fines en sí mismos, es capaz de proporcionar una *explicación metafísica* para el hecho de la ley moral²¹. Pero no puede suministrarnos una fundamentación normativa mediante una concepción reflexiva transcendental del factum de la razón práctica considerado como *perfecto apriórico*, es decir, la concepción de que *la ley moral está reconocida ya siempre por la razón* de modo necesario; tampoco proporciona una concepción reflexiva transcendental de la *corresponsabilidad* (válida *a priori*) *conjunta de todos los demás sujetos racionales*, en tanto que parte constitutiva de la ley moral.

¿Cómo se puede llevar a cabo tal fundamentación mediante una concepción reflexiva transcendental? ¿Qué condiciones habría que cumplir para realizarla?

En mi opinión, la condición decisiva es que se debería poder mostrar mediante reflexión transcendental que nuestra razón entraría en contradicción consigo misma si pretendiera negar que, *por una parte*, (como afirmó el propio Kant) la razón es autónoma en cada sujeto dotado de voluntad (dado que cada uno se impone la ley moral a sí mismo) y que, *por otra parte*, cuando pretende dar validez a la ley moral en la situación histórica, está fundamentalmente orientada hacia la *corresponsabilidad* con todos los demás.

A causa de su *doctrina metafísica de los dos reinos*, el propio Kant no pudo conceptualizar en qué medida el sujeto humano dotado de voluntad puede imponerse la ley moral a sí mismo, por su propia *autonomía*. Pues en la medida en que el sujeto dotado de voluntad es *autónomo* en tanto que *Yo inteligible*, puede cumplir con el papel de legislador, no necesitando en ese caso ninguna imposición de la ley como un *deber*. Sin embargo, en tanto que *Yo empírico* que está causalmente determinado por sus inclinaciones, no es adecuado ni como *legislador autónomo* ni como *destinatario de un deber*²². Aquí se muestra de nuevo que la *metafísica de las costumbres* kantiana no es apropiada en absoluto para servir como fundamentación *transcendental* de la ley moral en el sentido de la *concordancia de la razón consigo misma* que Kant postuló con razón. Para eso hace falta una transformación radical.

²⁰ Cfr. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, Akad.-Textausg., vol. VI Berlín 1968, p. 247 s. (Trad. española, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989).

²¹ Tiene razón K.-H. Ilting, «Der naturalistische Fehlschluss bei Kant», vol. I.

²² Cfr. A. Dorschel, *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel*, Hamburgo 1992.

Esta transformación comienza con la siguiente pregunta: ¿existe alguna situación irrebasable («*nichtintergebar*») para la *reflexión trascendental de la razón* en la que se haya reconocido tanto la presuposición de *autonomía* como la de *corresponsabilidad*, de modo que ninguna de las dos pueda ser negada sin incurrir en autocontradicción?

Tal situación existe de hecho y se podría denominar la «original position» de la *filosofía trascendental*²³. Nos es tan cercana que la pasamos por alto en la cotidianidad del mundo de la vida. Se produce siempre que *discutimos* cualquier problema o cuando alguien *piensa* en soledad empírica, pero —ya se entiende— con pretensión de validez intersubjetiva. Pues ese pensar tiene, en cuanto a su validez, la misma estructura que el argumentar en público. Dicho con brevedad: la situación del *discurso argumentativo* es la posición irrebasable que se buscaba en la cual la razón (mediante reflexión pragmático–trascendental sobre aquellas condiciones tuyas que no puede negar sin autocontradicción) puede convencerse de que tiene que presuponer tanto la *autonomía* de la legislación moral como la *corresponsabilidad* de todos los posibles participantes en el discurso. En adelante, a la situación que se ha indicado del discurso argumentativo, que es *trascendentalmente irrebasable* la voy a calificar también de *primordial*; del mismo modo, aplicaré este adjetivo a aquellos presupuestos de la argumentación que son tan irrebasables y por tanto tan innegables como la propia argumentación. Así, por ejemplo, hablaré de «discurso primordial», «comunidad primordial de discurso» y de «corresponsabilidad primordial».

Pero, ¿hasta qué punto se puede mostrar, mediante reflexión pragmático–trascendental, que en el discurso argumentativo hemos reconocido ya siempre tanto la *autonomía* de la legislación moral, en el sentido de Kant, como también la *corresponsabilidad* de todos los posibles participantes en el discurso?

La presuposición de la autonomía, entendida como autoimposición de la ley moral, se confirma de forma pragmático–trascendental a partir de la circunstancia de que en el discurso primordial uno mismo es el otro a quien puede y debe preguntar si puede querer máximas de acción moralmente relevantes y en particular, si las puede querer como universalmente válidas (como ley para todos los posibles miembros de la comunidad ideal e ilimitada del discurso).

²³ Es diferente a la «original position» de la teoría de la justicia de J. Rawls, cuyas condiciones (como, por ejemplo, «the veil of ignorance») ya están basadas en el principio quasi kantiano de la justicia que «fairness».

Cualquiera que argumente puede afirmar por sí mismo (autónomamente) que las máximas morales de la acción tienen que ser universalmente válidas. Esto es así en la medida en que, al mismo tiempo que la voluntad de argumentar, también debe querer que sean aceptables como universalmente válidas todas las pretensiones de validez de la argumentación. Además, puede y debe presuponer esta voluntad en todos los participantes en el discurso, puesto que *en* el discurso primordial tiene que entenderse a sí mismo como miembro de una comunidad *ideal* de argumentación, anticipada contrafácticamente y aceptada como idea reguladora. (Esto es *irrebasable*). De esta manera hemos logrado una fundamentación pragmático–transcendental del postulado de *autonomía* respecto a la legislación moral, que en Kant sólo se explicaba metafísicamente desde la «libertad inteligible» de los miembros del «reino de los fines». La fundamentación (pragmático–transcendental) del postulado de autonomía como *consensuable a priori* implica ya la estructura de la comprensión comunicativa con el «otro generalizado» —estructura interiorizada mediante autorreflexión y radicalizada hasta la máxima generalidad (Georg Herbert Mead²⁴). Por eso, tal fundamentación también sirve al mismo tiempo, junto con el postulado de autonomía para las máximas de la acción en general, para fundamentar la *igualdad de derechos* de todos los posibles participantes en el discurso de la comunidad ideal de comunicación²⁵.

A partir de la fundamentación que se acaba de diseñar respecto a la pretensión de validez universal de las *máximas morales* de acción en general, se obtiene la consecuencia de que para establecer concretamente que las máximas individuales de acción pueden universalizarse como *normas* morales, es necesario que sean aceptables o susceptibles de consenso en el discurso real. De este modo, la fundamentación última pragmático–transcendental de la ética del discurso remite a los discursos prácticos de fundamentación de normas en el mundo de la vida, con la

²⁴ Cfr. G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago 1934. (Trad. española, *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1968).

²⁵ Dentro de la *comunidad real de comunicación*, empíricamente existente, a la que pertenezco ya siempre por socialización, la *interiorización* de la comprensión comunicativa con el otro en el *proceso de socialización* desemboca ciertamente, según Freud y también según Talbot Parsons, en que reconozco como determinantes las normas del «superyó», en el sentido de la autoridad paterna o en el de la correspondiente moral de la sociedad. Sin embargo, según Piaget en el «Peer-group» existe aún la posibilidad empírica de desarrollar un punto de vista autónomo en moral y de ese modo, también la reciprocidad universalizada qua reconocimiento de la igualdad de derechos. Cfr. J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Frankfurt/M. 1973. (Trad. española, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1987).

excepción del discurso de la filosofía que tiene carácter primordial, reflexivamente irrebalsable pero, por ello, también está «libre de la carga de la acción».

Con respecto a la fundamentación concreta de las normas que aún está pendiente, se muestra que el universalismo de la ética del discurso —fundamentado pragmático—transcendentalmente— es meramente tentativo, hipotético y falible; pues, interpretando el postulado de autonomía al margen del solipsismo metódico, es decir, refiriéndolo *a priori* a la comunicación, es importante entender que las normas que hay que fundamentar en el discurso real no se conciben en el sentido de una precomprensión convencional, sino en el de una comprensión —a determinar de nuevo en cada caso— de las *consecuencias* previsibles de su cumplimiento *universal*. Y respecto a estas propuestas de normas —que no puede hacerse explícitas sin la ayuda de expertos científicos— es importante que se determine la *aceptabilidad de todos* los afectados —y no sólo de los participantes en el discurso real. De acuerdo con estas definiciones se obtiene una transformación del principio de *universalización* (U) para los discursos prácticos de fundamentación de normas²⁶.

Partiendo de la fundamentación última pragmático—transcendental de la ética del discurso no sólo se obtiene la estructura de (U) en cuanto «regla de la argumentación» en discursos prácticos sino que, en el sentido del procedimiento descrito anteriormente, también surge la exigencia de que las normas que se investigan se apliquen a los problemas del mundo de la vida. Eso significa, en mi opinión, que, en el sentido de la moral ideal del discurso, hay que cumplir dichas normas en todos los casos de interacción con los otros en los que su cumplimiento sea exigible o «recíprocamente responsabilizable» (Marcel Niquet²⁷), cuando quepa esperar que los demás sean capaces o estén dispuestos a cooperar en la investigación discursiva de las normas susceptibles de ser consensuadas y que actúen *idealiter* según normas que puedan consensuarse.

Hasta aquí lo que había que decir sobre la transformación pragmático—transcendental de la fundamentación del principio kantiano de autonomía moral o de universalización de la moral, es decir, de lo que se ha llamado *ética deontológica de*

²⁶ J. Habermas introduce el principio (U) en «Über Moralität und Sittlichkeit -Was macht eine Lebensform "rational"», en H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, Frankfurt/M. 1984, p. 218.235, para esto, p. 219; cfr. también J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, p. 75 s. y 103 s.

²⁷ Cfr. M. Niquet, «Verantwortung und Moralstrategie: Überlegungen zu einer Typus praktisch-moralischer Vernunft», en K.-O. Apel, M. Kettner (eds.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt/M. 1996, p. 42-57.

la justicia. ¿Hasta qué punto se han establecido también con esta transformación los fundamentos de un principio primordial (transcendental) de corresponsabilidad?

En el sentido de la ética del discurso, si para la investigación concreta del carácter universal de las máximas de acción o de las normas de la moral se exige la comprobación en el discurso de su aceptabilidad o de su capacidad de ser consensuadas, entonces es necesario suponer que todos los participantes virtuales en el discurso no sólo tienen *igualdad de derechos* (por ejemplo en la representación argumentativa de intereses), sino también que son *igualmente corresponsables* respecto al descubrimiento o identificación y a la pretendida solución en el discurso argumentativo de todos los problemas moralmente relevantes del mundo de la vida (incluso desde el punto de vista de los intereses de afectados que no están involucrados actualmente en el discurso).

Aunque todavía no es una responsabilidad atribuible individualmente, esta *corresponsabilidad primordial* de todos debe presuponerse sobre todo porque en la ética del discurso sólo pueden fundamentarse de forma pragmático—transcendental los principios *reguladores* (es decir, los que determinan el *procedimiento*) de los discursos de resolución de problemas requeridos o «discursos prácticos» de la moral. Se trata de los principios de igualdad de derechos y de igual corresponsabilidad de todos los posibles participantes en el discurso, así como del postulado del consenso, aunque desde estos principios no se pueden deducir filosóficamente normas materiales. Como ya se indicó antes, la fundamentación de normas materiales debe ser asunto de un «discurso práctico» en el que, además de la representación (eventualmente defensiva) de los intereses de todos los afectados se incluya también el conocimiento de que dispongan los expertos acerca de las consecuencias previsibles del cumplimiento generalizado de la norma. En este sentido, la investigación de normas materiales —siempre falible y por eso, provisional— no es una cuestión de deducción lógica, sino más bien de la *dialéctica de pregunta y respuesta* que ocurre en el diálogo. La formulación en serio de una *pregunta* en un discurso ya presupone —y así se puede comprobar mediante reflexión pragmático— transcendental— la *corresponsabilidad* de todos los participantes en el discurso.

«¿Por qué debería, en principio, asumir corresponsabilidad? ¿Hay algún motivo racional para ello?» Estas preguntas radicalmente filosóficas (como las de un adolescente «postilustrado») podrían responderse sencillamente del siguiente modo: «Si *estás preguntando en serio*, ahí tienes la respuesta; pues reflexionando sobre los presupuestos de tu pregunta puedes asegurar que, en el nivel de tu discurso, estás dando por supuesta la corresponsabilidad primordial para ti y para todos los participantes en el discurso».

Con esto ha quedado bosquejada la *fundamentación última pragmático-transcendental de la corresponsabilidad* como momento de la ética del discurso. A partir de aquí aún hay que salvar la distancia con la fenomenología precedente a la *praxis desde la que, actualmente, se ha puesto en vigor la corresponsabilidad de forma postconvencional*.

§ 3. Sobre la aplicación corresponsable de la ética del discurso en el mundo de la vida actual

En mi opinión, la fundamentación pragmático-transcendental de la ética del discurso arroja dos perspectivas diferentes sobre el desarrollo posible y necesario de la corresponsabilidad en el mundo. Hago la distinción entre la *parte A* de la ética del discurso —orientada a la anticipación contrafáctica de la comunidad ideal de comunicación— y la *parte B* —forzada por las relaciones reales del mundo de la vida²⁸. La *parte B* no funciona primariamente como la *parte situacional* de una aplicación *corresponsable* de la ética del discurso en la que, previamente, se hizo abstracción de la aplicación responsable. (Una opinión de este tipo podría venir sugerida por la concepción de Habermas acerca del principio de universalización en la fundamentación de normas entendido como mera «regla de argumentación» para «discursos prácticos».) Lo que ocurre, más bien, es que en la *parte A de la fundamentación* de la ética del discurso ya está absolutamente prevista una aplicación situacional de las normas que hay que fundamentar discursivamente y correspondientemente, también una responsabilidad por las consecuencias de la aplicación de las normas. En la *parte A de la fundamentación* de la ética del discurso se abstrae exclusivamente —en realidad— de la posibilidad de que, en el mundo de la vida, los interlocutores previstos en el discurso no acepten la pretensión de aplicar el principio de universalización en la fundamentación de las normas —por ejemplo, porque prefieran una solución estratégica del conflicto de intereses (véase la nota número 27). Por eso, la *parte A de la fundamentación* de la ética del discurso tiene que ser *completada* por una *parte B*, pues las condiciones *ideales* de aplicación, presupuestas en el principio de universalización en la *parte A* de la ética del discurso, (aún) no existen en gran medida en el mundo real. Pero consideremos en primer lugar la aplicación corresponsable de la ética del discurso prevista en *A*, en el sentido de una fenomenología de las relaciones actuales de nuestro mundo de la vida.

En cierto modo se puede afirmar que las reglas procedimentales de una ética discursiva de la corresponsabilidad ya se han reconocido hoy a escala mundial: al

²⁸ Cfr. especialmente K.-O. Apel, «Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik».

menos en los Estados democráticos, pero también a nivel internacional en el ámbito de los medios de comunicación, casi nadie se atreve a negar directamente el carácter vinculante de estas reglas o a no reclamarlas para sí mismo. Estoy pensando en los 1000 coloquios y conferencias que se celebran de hecho en nuestro mundo acerca de cuestiones que afectan a la humanidad en todos los niveles de los diferentes sistemas sociales. Coloquios y conferencias en las que se debaten problemas nacionales e internacionales presuponiendo —haciendo la ficción institucional— de que se trata de investigar sólo mediante argumentos racionales, es decir, sin violencia, pero con la aportación de la mayor cantidad posible de conocimientos expertos. En estas investigaciones se pretende averiguar si son aceptables las consecuencias y efectos colaterales de nuestras actividades colectivas y correspondientemente, aprobar acuerdos, tratados y resoluciones relevantes prácticamente. Estas reuniones incluyen desde jornadas interdisciplinarias de carácter filosófico y científico, pasando por debates parlamentarios y llegando hasta conferencias internacionales sobre cuestiones ecológicas, económicas, interculturales y de derechos humanos²⁹.

Para todos aquellos que están al corriente de estas cuestiones queda claro que los coloquios *reales* que cabe esperar aquí no pueden tener efectivamente el carácter de «discursos prácticos» —en el sentido de la ficción institucional que se puede fundamentar desde la ética discursiva. En la medida en la que esos coloquios deben conducir a resultados prácticamente relevantes, es decir, a resultados que sean efectivos política y económicamente, sobre todo, también tendrán al menos el carácter de *negociaciones* —esto es, el carácter de una comunicación estratégica. (Por su parte, las negociaciones pueden ser *justas*, es decir, reguladas por un marco de normas morales aceptables, o *injustas*). No obstante, tiene que estar claro lo siguiente: lo que he catalogado como «1000 coloquios» son el único medio en el que y por el que se puede desarrollar prácticamente en nuestro mundo de la vida la organización de la corresponsabilidad según la exige la ética discursiva. Esos coloquios representan la alternativa realista a la impotencia de los individuos (invocada con frecuencia) frente a las nuevas responsabilidades —características de los seres humanos actuales— por las consecuencias futuras de sus actividades *colectivas* en ciencia, técnica, economía y política.

En el nivel de la opinión pública mundial y especialmente en el de la opinión pública democrática de los Estados particulares (y también en el de los debates parlamentarios y electorales), los «1000 coloquios» son el medio más importante a

²⁹ Cfr., por ejemplo, F. Braßel, M. Windfuhr, *Welthandel und Menschenrechte*, Bonn 1995; D. Messner, F. Nuscheler, *Weltkonferenzen und Weltberichte. Ein Wegweiser durch die internationale Diskussion*, Bonn 1996; E. U. von Weizsäcker, *Erdpolitik*, Darmstadt 1994.

través del cual puede realizarse la corresponsabilidad de las personas en cuanto ciudadanos cuando se trata de *adjudicar la responsabilidad atribuible individualmente* —en este caso, la responsabilidad política. En este sentido, en el procedimentalismo de las democracias se encuentra el único mecanismo de corte institucional de que disponemos por ahora, mediante el cual los individuos, considerados como co-sujetos corresponsables en el discurso primordial, pueden exonerarse de la responsabilidad atribuible individualmente sin tener que renunciar a su corresponsabilidad o sin que se les permita hacerlo. (El surgimiento de este mecanismo en la historia europea de las ideas queda plasmado en la transición desde el «derecho divino» del poder de los príncipes a la ficción institucional de la «soberanía del pueblo».)

En un sentido más amplio y básico, es un postulado de la parte A de la ética del discurso que los seres humanos, cuando se encuentran en una organización social con división del trabajo y diferenciación institucional, pueden exonerarse de la —insostenible— responsabilidad individualmente por absolutamente todo³⁰, pero sin perder por ello la *corresponsabilidad* —fundamentable transcendentamente— por cualquier cosa. El concepto primordial de la *corresponsabilidad* —aún más claramente que su complementario: *la igualdad de derechos* de todos los posibles participantes en el discurso— indica que, siendo una forma reflexiva y legitimadora de toda comunicación e interacción, en el discurso argumentativo los seres humanos están *a priori* obligados a *ser solidarios*.

Pero la *parte A de la fundamentación* no es autosuficiente. La *ambivalencia consensual y estratégica* de todos los coloquios reales nos apunta ya la necesidad de una *parte B de fundamentación*. Aún más clara es la referencia que tenemos que hacer al hecho de la violencia patente y latente dentro de los Estados (por ejemplo, en forma de *criminalidad*) y también entre Estados (por ejemplo, en forma de preparación para la guerra como *ultima ratio* de la política). Con el límite de la aplicación responsable del principio de universalización (U), podemos trazar la línea divisoria entre las *competencias* de la *parte A* y de la *parte B* de la ética del discurso de la siguiente manera: Desde el punto de vista de la ética del discurso, los participantes en una interacción se dividen idealmente en aquellos *con los cuales de hecho* somos capaces de llevar a cabo discursos y en aquellos otros con los que no podemos sostener ningún discurso (y tal vez, ni siquiera una negociación), pero *acerca de los cuales* podemos sostener, naturalmente, un discurso con los primeros.

³⁰ O por el «ser», que se ha entregado al ser humano, cfr. M. Heidegger, «Brief über den Humanismus», en *Ibid. Wegmarken*, Frankfurt/M. 1967, pp. 145-194. (Trad. española, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000) y H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*.

En el debate filosófico se ha usado a veces esta distinción como un argumento contundente contra la posibilidad de una *fundamentación última reflexiva y discursiva* (es decir, «pragmático–transcendental») de los principios procedimentales de la ética del discurso. Parte de esta estrategia argumentativa es, por ejemplo, la alusión al *escéptico radical*, a quien no se puede refutar porque rechaza la argumentación; o la alusión —más relevante en la práctica— al *cínico radical* que rechaza la argumentación porque su posible resultado le es completamente indiferente; o el caso aún más relevante de aquellos participantes en la comunicación que, ciertamente, no están interesados en las pretensiones morales de validez y su cumplimiento o crítica en el discurso, pero al mismo tiempo participan en discursos para *instrumentalizarlos estratégicamente* —en interés de sus propios fines, de tipo político o económico, por ejemplo.

Hay que responder a esto de la manera siguiente:

1. Estos tres argumentos son irrelevantes cuando se dirigen en contra de la posibilidad de la fundamentación última de la ética del discurso. Pues tienen que ser aducidos en el propio discurso filosófico primordial por un interlocutor (el oponente del pragmático transcendental). Pero entonces el que defiende la fundamentación última puede preguntarle: «¿Quieres o puedes aplicarte a ti mismo tus tres argumentos o, al menos, uno de ellos?» Puesto que el oponente quiere o tiene que rebatir en el discurso al defensor de la fundamentación última, sólo puede responder negativamente a la pregunta crucial que se le ha formulado. De esta manera, su argumentación contra la fundamentación última transcendental ha sido llevada *ad absurdum*. No había entendido lo que significa que el discurso actual de la filosofía es irrebasable³¹.
2. Pero con la *reductio ad absurdum* no se ha refutado en modo alguno la *relevancia* para la fundamentación de la ética del discurso de los tres argumentos presentados. En el discurso *sobre* aquellos con los que no se puede mantener un discurso, los tres argumentos en su conjunto se pueden entender como indicaciones de la necesidad de una *parte B* complementaria *de la fundamentación*.

³¹ Sería absurdo *a priori* intentar argumentar filosóficamente que el discurso filosófico, por unas u otras razones, es en principio imposible.

Respecto a los escépticos radicales, que rechazan el discurso por principio, tenemos que asumir que también rechazan el discurso argumentativo *in foro interno* (es decir, se rechazan a sí mismos en cuanto otro interiorizado)³².

En este caso, sin embargo, tenemos todos los motivos para estar corresponsablemente preocupados por el posible destino del escéptico radical³³. En el caso del cínico radical habría que asumir que está dispuesto a representar estratégicamente en la práctica sólo sus propios intereses (o los de su partido), sin considerar posibles argumentos morales³⁴. Pero, suponiendo esto y situándonos en el plano de los que tendrían que llevar a cabo un discurso moralmente responsable sobre el cínico, surgiría la necesidad de una «estrategia de contra-estrategia»³⁵, con la que ya se está introduciendo un requisito característico de *B*. Finalmente, el mayor significado práctico para la *parte B* de la ética del discurso lo tiene el caso de aquellos que entran en el discurso para *instrumentalizarlo* tendenciosamente: Aquí se tiene que tratar principalmente de fundamentar una *mediación* situacional *entre comportamientos moral-discursivos y otros estratégico-morales* y, por cierto, tanto respecto a la participación en coloquios y conferencias con ambivalencia consensual-estratégica, como respecto a *estrategias de acción político-morales*. Por cierto, estas últimas tienen que incluir en todo momento la disposición a una solución consensuada de los conflictos de intereses, pero al mismo tiempo también la disposición a la acción estratégica —a tenor de la responsabilidad del riesgo.

Según la idea reguladora, la acción estratégica debe ser capaz de *ser consensuada* de nuevo, en cuanto a objetivos y realización, por los miembros corresponsables de la comunidad primordial de comunicación. Comunidad que hay que seguir presuponiendo —como anticipación contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación— también para la *parte B* de la ética del discurso, por ser la instancia

³² Si no llega tan lejos, sino que sólo quiere evitar ser refutado, entonces no se trata —en mi opinión— de un escéptico *radical*, sino sencillamente de alguien que lleva a cabo un comportamiento estratégico. Así se logra la transición al *cínico*. Cfr. mi discusión con E. Dussel en «Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung» en R. Fornet-Betancourt (ed.) *Konvergenz oder Divergenz. Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994, pp. 17-38.

³³ Si nuestra suposición es correcta, el escéptico tendería a destruirse a sí mismo como ser racional, posiblemente en un proceso psicopatológico que termina en la locura.

³⁴ Esa es, por ejemplo, la interpretación del cínico de E. Dussel en «Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der “Diskursethik” zu dem der “Befreiungsphilosophie”)», manuscrito de 1992; cfr. al respecto la nota n° 32.

³⁵ Cfr. M. Kettner, «Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik», en Apel/Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik*, pp. 317-348.

existente para evaluar la situación. (El problema de evaluar si la acción estratégica es *adecuada a la situación* tiene que concebirse en la ética del discurso principalmente como un problema relativo a la formación del consenso al que se aspira discursivamente —incluso cuando tiene que ser resuelto *in foro interno* con la ayuda del juicio como, por ejemplo, «a ojo» por un político). Esto significa en la práctica que la acción *estratégica contra-estratégica*, en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso, no está simplemente sometida al baremo de la funcionalidad, como en el caso de la gestión exitosa de una crisis. Más bien debe seguir, hasta cierto punto, el principio regulador de una *estrategia moral* a largo plazo, como compensación por la desviación forzada del principio de la moral ideal del discurso. Esa estrategia debe tener siempre como objetivo la modificación de las relaciones, para facilitar de la mejor manera posible las soluciones puramente discursivas y consensuales de los problemas.

¿Qué relación existe entre la distinción teórica de una *parte A* y otra *parte B* de la fundamentación por un lado y la distinción entre la responsabilidad atribuible individualmente y la corresponsabilidad primordial (transcendental)?

Para responder a esta pregunta ajustándonos a la realidad tenemos que echar un vistazo breve a la función de las *instituciones* o subsistemas de acción social para la implementación de la moral. En mi opinión y en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso, sólo es aparentemente concreto desde un punto de vista fenomenológico partir del «encuentro con el otro», que tiene carácter inmediato, y entenderlo como *relación personal Yo-Tú* según se hace en la tradición de inspiración religiosa para la fundamentación de la ética. No se debe discutir que, en última instancia aquí se encuentra el punto de orientación fenomenológica más profundo de la obligación moral —de tal manera que la pretensión del absoluto puede traslucirse en la pretensión del otro (como ha mostrado Lévinas)³⁶. Pero la unilateralidad de una orientación de ese tipo se vuelve especialmente clara cuando se usa la pretensión inmediata del «otro concreto» contra la pretensión —mediada por la norma de justicia— del «otro generalizado» y a dicha orientación se opone inicialmente una concepción de la Ilustración sociológica:

El encuentro moralmente relevante con (el) otro también se realiza en la vida cotidiana ya siempre bajo el presupuesto tácito de las obligaciones mediadas institucionalmente de status y rol (en la línea de las relaciones familiares, de amistad

³⁶ Cfr. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, Múnich 1987. (Trad. española, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002). Al respecto, St. Mosès, «Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas», en Brumlik/Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, pp. 364-384.

y de vecindad, así como los roles profesionales en una sociedad ordenada según la división del trabajo). Y esta mediación de las obligaciones morales puede considerarse en gran medida justificada, puesto que se corresponde con la asignación de responsabilidad atribuible individualmente que se ha hecho ya siempre en el sentido tradicional. Por supuesto, en el sentido de la profundización que buscamos en el concepto de responsabilidad, somos *ya siempre corresponsables* (esta vez en un sentido fundamentado transcendentamente, independiente de cualquier institución particular) de la asignación de la responsabilidad atribuible individualmente y, por lo tanto, de la preservación y refundación de todas las instituciones. Por lo tanto, en la relación entre las personas y las instituciones tenemos que diferenciar tres niveles:

1. un *nivel por debajo de las instituciones*, en el que —al parecer— la mayoría de las personas dependen del conjunto de las instituciones existentes también respecto a la implementación de su moral (por eso, este es sobre todo el lugar de la presunta impotencia ante la responsabilidad y del regreso a la moral del grupo de los íntimos);
2. el *nivel de las propias instituciones*, en el que son determinantes las *obligaciones profesionales* (por ejemplo, las de un trabajador, las de un empresario, un médico, un ingeniero, un funcionario designado o las de un político electo);
3. un *nivel por encima de las instituciones existentes*, en el que —de acuerdo con la ética del discurso— tienen su lugar, una vez más, todos los individuos (esta vez como miembros de la comunidad primordial de comunicación), siendo corresponsables de la estructuración de las instituciones (por ejemplo, en los procesos institucionalizados de formación de consenso en una democracia).

Consideremos ahora el significado de las instituciones para la mediación entre la interacción estratégica y la discursivo-moral en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso.

Una respuesta completamente abstracta diría algo así: si no existiera la necesidad de una *parte B* de la ética del discurso, es decir, si pudiéramos resolver todos los problemas morales de la interacción humana sólo por el camino de los discursos prácticos según el baremo del principio ideal (U), entonces no sería necesaria ninguna institución o, por lo menos, no serían necesarios los subsistemas sociales de la política, el derecho y la economía. Si lo decimos en sentido positivo, eso quiere decir que las instituciones, consideradas como condiciones duraderas para la implementación de la interacción moral entre los seres humanos, responden *realiter* a la necesidad que, en el contexto de la fundamentación de la moral, se ha señalado como *parte B* de la ética del discurso. La imaginación utópica, en especial la de los anarquistas, lo ha sabido siempre, pero al mismo tiempo ha subestimado su *necesidad*.

En mi opinión, la relación entre las tres dimensiones que se han mencionado para las instituciones o subsistemas sociales y la problemática sobre la que se reflexiona en la *parte B* de la ética del discurso, se puede detallar de la manera siguiente³⁷:

1. La necesidad de *autoafirmación* por antonomasia y de la consiguiente responsabilidad por el riesgo en la interacción con los otros condujo a la formación de instituciones *políticas*, en el sentido de la diferenciación de los *Estados* como sistemas funcionales de autoafirmación.
2. Más allá de la mera autoafirmación, la necesidad de que la aplicación de la *justicia* en caso de conflicto quede liberada de los frágiles procedimientos de los discursos prácticos, así como de la satisfacción violenta de las reclamaciones legales y de las represalias por las injusticias sufridas, condujo a la formación del *Estado de derecho*. En él, el poder de los sistemas políticos de autoafirmación se pone al servicio de la legislación («auctoritas facit legem») y de la imposición del derecho positivo con la ayuda de sanciones (monopolio estatal de la violencia). Bajo la protección del Estado de derecho que (en el sentido de la *parte B* de la moral), alivia a sus ciudadanos de una parte esencial de su responsabilidad, la práctica de la moral del discurso, (en el sentido del principio ideal (U)), está al alcance de las personas en cuanto ciudadanos y desde el punto de vista de la responsabilidad por el riesgo.
3. Sin embargo, también es necesario *abastecer de bienes materiales en interés de la conservación de uno mismo*. De la satisfacción de esta necesidad depende incluso el valor de los derechos (incluidos los Derechos Humanos) concedidos por el Estado a los individuos. (Aquí surge un delicado problema en el debate sobre los Derechos Humanos respecto a los pobres de los países en vías de desarrollo). Esta necesidad impulsó la diferenciación de las *instituciones económicas* y en la actualidad la diferenciación del sistema de economía de mercado a escala global. La economía de mercado plantea un problema característico de la *parte B* de la ética del discurso, en la medida en que (según Adam Smith) el interés moral de abastecer a las personas de la

³⁷ Para lo que sigue, cfr. K.-O. Apel, «Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik gerechtfertigt werden?», en Apel/Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik*, pp. 29-61; Ibid., «Kann das Anliegen der “Befreiungsethik” als ein Anliegen des “Teils B” der Diskursethik aufgefasst werden? (Zur akzeptierbaren und nicht akzeptierbaren “Implementation” der moralischen Normen unter den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme)», en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen 1996, pp. 13-44.

manera más eficiente posible en cuanto participantes en el mercado requiere que se afirme como éticamente responsable la competencia estratégica de los proveedores con su motivo asociado de obtener beneficios³⁸.

Tras este esbozo de cómo se tematizan las instituciones o los *subsistemas sociales* en el marco de la *parte B* de la ética del discurso, ¿cómo hemos de valorar, finalmente, el significado de la diferencia entre la responsabilidad atribuible individualmente y la corresponsabilidad primordial?

Se podría intentar partir de la idea de que la democracia, en tanto que forma política del Estado implica a la vez el Estado de derecho y, en cuanto regula jurídicamente el ordenamiento marco, también prescribe la forma institucional de la economía (por ejemplo, como economía social de mercado). Tal idea de democracia «anula» en cierta medida, en el sentido de sus procedimientos ideales, la corresponsabilidad primordial de los ciudadanos (en línea con la *parte B*), eximiéndolos por completo de corresponsabilidad en la mediación (incluso moral) entre la interacción estratégica y la discursivo-moral. (A favor de esto parece hablar también el mecanismo de asignación democrática de responsabilidad individual al que antes me he referido, en la medida en que implica al mismo tiempo que la exención de esta responsabilidad, el mantenimiento de la corresponsabilidad universal).

Pero, a mi parecer, esta «anulación» teórico-democrática de la corresponsabilidad primordial (y en esa medida, la de la totalidad de la moral especificada por la ética del discurso) se basa en una ilusión. Me parece que no sólo existen razones accidentales para calificar de inadecuada la «anulación» que se ha indicado, sino también razones inherentes a la actual complejidad global de los tres subsistemas funcionales más importantes de la sociedad humana.

Kant ha aludido a un aspecto de la problemática en el «Séptimo principio» de su *«Ideas para una historia universal en clave cosmopolita»*. Ahí dice así: «El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende del problema de unas adecuadas *relaciones exteriores entre los Estados* y no puede resolverse sin solucionar esto último»³⁹. Como es bien sabido, desde esta concepción desarrolló

³⁸ Sobre esta problemática de corte ético económico pueden consultarse los trabajos de P. Ulrich, K. Homann y el mío propio en el volumen editado por J.-P. Harper y W. Kuhlmann «25 Jahre Diskursethik- Ein Symposium», Münster 1997. Cfr. también P. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Berna 1997.

³⁹ I. Kant, *Werke*, Akad.-Textausgabe, vol. VIII, Berlín 1968, pp. 15-32, aquí p. 24.

Kant el postulado de un orden «Para la paz perpetua» que debe fundamentarse contractualmente por una «Sociedad de Naciones»⁴⁰. En el contexto de nuestro problema, lo más importante de la perspectiva kantiana puede explicarse de la siguiente manera:

Una *democracia* (en Kant: «república») es, como Estado, un sistema político de autoafirmación entre otros posibles y el poder que tiene a su disposición (como Estado de derecho, en el sentido del monopolio de la violencia para la imposición de la ley), es el mismo, en último término, que el que puede y debe emplear hacia el exterior para su autoafirmación política entre Estados. Pero eso hay que entenderlo mientras no exista un orden jurídico civil mundial, sino que siga existiendo esencialmente el «estado de naturaleza» prelegal en las relaciones interestatales, es decir, mientras no exista ningún Estado de derecho —ni ninguna democracia— donde el poder político pueda ponerse al servicio de un Derecho universalmente vinculante. Por eso, —a pesar de toda la teoría retórica democrática— aún no existe una democracia en la que los procedimientos legislativos y los consiguientes discursos políticos de la «opinión pública que razona» puedan ser desligados del motivo de cada «razón de Estado» particular. (El ejemplo de la legislación de inmigración, la de extranjeros y la de asilo es suficiente para clarificar la problemática de la *pertenencia o no pertenencia* al ámbito competencial de la «soberanía popular» *correspondiente*).

Dicho brevemente: Si se admite que la institución del Estado democrático de derecho debe «anular» la corresponsabilidad de todos poniendo definitivamente al poder político al servicio del derecho y poniendo al derecho basado en la fuerza al servicio de la moralidad, tal objetivo no puede lograrse aún desde el nivel de las democracias que existe actualmente. Más bien, se plantea hoy de nuevo un problema moral que se dio por abandonado, como es el de la corresponsabilidad primordial de todos los seres humanos en la *realización* política del orden jurídico y pacífico cosmopolita postulado por Kant⁴¹. En el sentido de la *parte B* de la ética del discurso esto quiere decir que se trata del problema paradigmático de la mediación entre la racionalidad discursivo–moral y la racionalidad estratégica⁴².

⁴⁰ Véase la nota nº 8.

⁴¹ Cfr. K.-O. Apel, «Kants Philosophischer Entwurf: “Zum ewigen Frieden” als geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht», en R. Merkel, R. Wittmann (eds.), *Zum ewigen Frieden. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt/M. 1996, pp.91-124.

⁴² No voy a abordar aquí el problema, que Kant no resolvió, acerca de cómo se puede imponer un orden jurídico y pacífico cosmopolita sin aceptar el poder sancionador de un Estado mundial. En la falta de solución para este problema se podría vislumbrar una indicación más de la permanente dependencia

Aún se clarifica más esta problemática si la miramos más allá del entrecruzamiento sistémico entre derecho y política y la consideramos junto con la *globalización* de la economía de mercado (¿y esta con la tecnología de la comunicación?). Aquí cabe señalar en primer lugar que, según todas las apariencias, lo que se ha denominado «globalización» de las transacciones de capital financiero, facilitadas por la tecnología, plantea problemas que desbordan la política social moralmente responsable de los Estados individuales, problemas cuyas posibilidades de solución han dejado atrás definitivamente. Este desarrollo sólo podría quedar libre de problemas morales si —con el neoliberalismo extremo— si se pudiera estar convencido de que el mercado desregulado compensará por sí mismo a largo plazo (como en caso de la «invisible hand») los problemas de *polarización entre pobres y ricos* que él mismo ha creado a corto plazo. En otras palabras: los problemas derivados de que a los *indigentes* sin capacidad adquisitiva se les excluya del suministro —sin duda eficiente— que se les ofrece a los *consumidores* con capacidad de compra. Si no se puede estar convencido de esto, entonces se presenta el problema más grave de corresponsabilidad primordial desde el punto de vista de la *parte B* de la ética del discurso: el problema de la apresurada globalización de las relaciones interpersonales, en el que la incertidumbre respecto a su correcta solución no le quita un ápice de gravedad.

de la solución de los problemas de la *parte B* de la ética del discurso respecto a la corresponsabilidad primordial.

REFERENCIAS

- GEHLEN, ARNOLD (1973). *Moral und Hypermoral*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- KANT, IMMANUEL (1795/1968). «Zum ewigen Frieden». En: *Werke*, Akad.-Textausg. vol. VIII, Berlín: de Gruyter. (Trad. española, *Sobre la paz perpetua*. Trad.: N.N. Madrid: Tecnos, 2002).



First Things First. The Concept of Primordial Co-responsibility. *On the Foundation of a Planetary Macroethics*

This article has the purpose of thinking about three basic questions. Firstly, the traditional notion of “responsibility” -being mainly of individual nature- is analysed and the need is exposed to complement it with the notion of “co-responsibility”. Given that any personal act along with the personal responsibility that goes with it presupposes social institutions from the very beginning (meaning the subject-subject relation), accepting responsibility for these collective acts (e.g. wars, poverty, destruction of the biosphere, etc.) must be postulated unconditionally. Secondly, this paper lays the foundations in a pragmatic-transcendental way for the concept of primordial co-responsibility. From this point of view and comparison with other ethical doctrines, the shortcomings of other attempts to deal with the difficulties at hand become clear. Neither utilitarian nor deontological ethics, in the sense of classical Kantianism, and naturally Neo-Aristotelian nor community ethics are capable of providing the foundations for a macro-ethic on a planetary level. Finally, it is shown how a co-responsible way of applying discursive ethics is possible with the purpose to dissolve appropriately the problems arising from the collective acts of Humanity in our present world and which require a spirit of solidary co-responsibility.

Keywords: Co-Responsibility · planetary Macroethics · Discursive Ethics · Pragmatic-transzendental Foundation · Application of Ethics

First Things First. Der Begriff primordialaler Mit-Verantwortung. *Zur Begründung einer planetaren Makroethik*

In diesem Artikel soll über drei grundlegende Fragen nachgedacht werden. Zunächst wird der traditionelle Begriff der "Verantwortung", der hauptsächlich individueller Natur ist, analysiert und die Notwendigkeit aufgedeckt, ihn durch den Begriff der "Mit-Verantwortung" zu ergänzen. Da alle individuellen Handlungen sowie die ihnen entsprechende individuelle Verantwortung immer schon gesellschaftliche Institutionen voraussetzen (d. h., die Subjekt-Subjekt Beziehung), ist die Übernahme der Verantwortung für diese kollektive Handlungen (z. B., Kriege, Armut, Zerstörung der Biosphäre, usw.) unbedingt zu postulieren. An zweiter Stelle wird in dieser Arbeit der Begriff primordialaler Mit-Verantwortung auf pragmatisch-transzendente Weise begründet. Von diesem Standpunkt aus und im Vergleich zu anderen ethischen Schulen zeigt sich klar der Mangel anderer Begründungsarten zur Erreichung dieses Ziels. Weder eine utilitaristische noch eine deontologische Ethik, im Sinne des klassischen Kantianismus, und natürlich auch keine neo-aristotelische oder kommunitäre Ethik sind in der Lage, eine Makro-Ethik auf planetarischer

Ebene zu begründen. Schließlich wird gezeigt, wie es möglich ist eine diskursive Ethik in einer mitverantwortlichen Weise anzuwenden, um die Probleme, die sich aus den menschlichen kollektiven Handlungen in der heutigen Welt ergeben und für die eine füreinander einsehende Mit-Verantwortung notwendig ist, angemessen aufzulösen.

Keywords: Mit-Verantwortung · planetare Makroethik · Diskursethik · transzendental-pragmatische Begründung · Anwendung der Ethik.

Lo primero es lo primero. El concepto de corresponsabilidad primordial. Acerca de la fundamentación de una ética planetaria

En este artículo se hace una reflexión sobre tres cuestiones básicas. En primer lugar, se analiza el concepto tradicional de "responsabilidad" -que tiene carácter individual, preferentemente- y se descubre la necesidad de complementarlo mediante la noción de "corresponsabilidad". Puesto que todas las acciones individuales, así como la responsabilidad individual que les es inherente, presuponen ya siempre instituciones sociales (el vínculo sujeto-sujeto), es necesario postular la necesidad de asumir la responsabilidad por esas acciones colectivas (guerra, pobreza, destrucción de la biosfera, etc.). En segundo lugar, este trabajo fundamenta el concepto primordial de corresponsabilidad de forma pragmático-transcendental, mostrando la insuficiencia de otros tipos de fundamentación para lograr dicho objetivo. Ni una ética utilitarista, ni una ética deontológica al estilo del kantismo clásico y naturalmente, tampoco una ética neoaristotélica o comunitarista son capaces de fundamentar una macroética a nivel planetario. Finalmente, se muestra cómo es posible aplicar de manera corresponsable la ética discursiva, para abordar adecuadamente los problemas derivados de las actividades humanas en el mundo actual ante las cuales es necesario asumir solidariamente la corresponsabilidad.

Palabras Clave: Corresponsabilidad · Ética planetaria · Ética discursiva · Fundamentación pragmático-transcendental · Aplicación de la ética.

NORBERTO SMILG VIDAL es catedrático de Filosofía en el IES "Miguel Espinosa" de Murcia. Dedicó su tesis doctoral al estudio de *La teoría de la verdad de K.-O. Apel* (Granada, Comares, 2000). Ha traducido diversos textos de Apel al castellano: *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Barcelona, Paidós, 1991); "Vuelta a la normalidad. ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional?" (en Apel, K.-O. y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona Crítica 1991); y más recientemente, la edición de tres textos de Apel en polémica con Habermas (*Apel versus Habermas*, Granada Comares, 2017) así como diversas colaboraciones en la traducción de la amplia selección de textos de Apel realizada por J. A. Nicolás y L. Molina (*Racionalidad crítica comunicativa*, Granada, Comares, 2017) de la que, por el momento, ha aparecido el primero de los tres volúmenes proyectados. También ha publicado diversos trabajos sobre la relación de Apel con M. Heidegger y H. G. Gadamer.

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: IES "Miguel Espinosa", Murcia, España. e-mail (✉): norberto.smilg@murciaeduca.es · iD: <https://orcid.org/>

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 14-December-2019; Accepted: 24-December-2019; Published Online: 31-March-2020

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Apel, Karl-Otto (2020). «Lo primero es lo primero. El concepto de corresponsabilidad primordial. *Acerca de la fundamentación de una ética planetaria*». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9, no. 12: pp. 45–74.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2020