

# FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL Y TRES INTENTOS (FALLIDOS) DE SUPERACIÓN En torno al bicentenario de Immanuel Kant

Luis MARTÍNEZ DE VELASCO

*RESUMEN: El acceso fenomenológico a la propia conciencia no refleja, en Kant, ningún rasgo moral si se basa en un proceso de autoconocimiento biográfico del yo en tanto que fenómeno. Muy otra cosa sucede si lo que viene a ponerse en marcha es una fenomenología trascendental, pues aquí el sujeto se piensa en tanto que sujeto nouménico, y por lo mismo, moral. Los intentos por parte de Habermas y Apel de superar las aporías de la fenomenología trascendental kantiana por medio del recurso al carácter intersubjetivo del lenguaje no tienen más remedio que reincidir en la perspectiva de la conciencia trascendental si no quieren verse envueltos en una aporía mayor, a saber, la fagocitación de la moralidad por la eticidad en el marco de una sociedad contingente considerada como autoridad epistémica y moral irrebasable. El intento de Rawls, por otro lado, de reconducir el discurso ético kantiano en función de una ambigua utilización de la noción de interés no hace otra cosa que hacer retroceder el análisis de Kant a un terreno cercano a Locke, lo que viene a echar a perder irremediablemente el carácter de tensión moral que caracteriza la reflexión práctico-moral kantiana.*

La tarea de fundamentación de un planteamiento moral alejado de cualquier género de impulso sensible ha de encarar necesariamente aquella vieja aporía señalada ya por Aristóteles: o bien establecer un regreso al infinito buscando sin cesar los fundamentos de los fundamentos, o bien permanecer dogmáticamente en un punto de partida —axioma— tomado como indiscutible. Tal aporía, sobre todo tras el establecimiento de la filosofía de Kant como inauguradora de lo que Habermas denomina «pensamiento posmetafísico», viene a problematizar la situación al no permitir ya soluciones basadas en planteamientos teológicos. Con Kant viene a abrirse la cuestión de dónde basar a priori la conciencia del deber una vez desenmascarada la solución teológica como una solución heterónoma que vincula «bondad» y «búsqueda de

la felicidad», es decir, una vez definida su naturaleza última como un «utilitarismo refinado»<sup>1</sup>.

En este sentido, como sabemos, la fundamentación kantiana de la noción de deber moral se desarrolla en un plano de evidencia fenomenológico-transcendental: una auto-inspección honesta por parte del hombre no puede dejar de ofrecerle en su interior la existencia de un «yo debo» tan misterioso en el terreno teórico como obligatorio en el terreno de la práctica.

Por lo que atañe a la teoría, la autofundamentación de la idea de deber moral afronta una naturaleza paradójica. Por un lado, se trata de un *factum* cuyo origen constituye un misterio, pero, por otro, ofrece al hombre toda la evidencia necesaria para despejar cualquier duda acerca de su efectiva presencia en la conciencia: «Ahora yo pregunto al hombre lo que él mismo se cuestiona: ¿qué hay en mí que hace que someta los más profundos estímulos de mi instinto, así como los deseos derivados de mi naturaleza, a una ley que no me promete ninguna ventaja como recompensa ni me amenaza con ningún castigo al transgredirla? ¿no será que la venero tanto más fervientemente cuanto mayor es su rigor y menor su gratificación? Esta pregunta hace mover la admiración sobre la grandeza y nobleza de la disposición íntima del hombre, así como sobre la impenetrabilidad del misterio que la cubre. Jamás se cansará el hombre de dirigir su mirada hacia todo ello y de admirar la existencia en su interior de una solidez que ninguna fuerza natural puede llegar a doblegar. Y esta admiración no es más que un sentimiento generado por puras ideas y cuya representación constituye a menudo, por encima de doctrinas morales de escuelas y púlpitos, la eterna tarea de la reflexión filosófica, que surge de lo profundo del alma y no deja de mejorar moralmente a los hombres»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Pues, en efecto, la más sencilla observación muestra que cuando se representa un acto de honradez realizado con independencia de toda intención de provecho en este mundo o en otro... dicho acto supera con mucho a cualquier otro acto semejante afectado, aunque sea en lo más mínimo, por un motivo extraño» *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 33-34, nota.

<sup>2</sup> *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* A 418-419 (según la versión de la «Berlinische Monatschrift» correspondiente al mes de mayo de 1796: páginas 287-426). En la *Grundlegung* había escrito Kant lo siguiente: «La pregunta de cómo es posible un imperativo categórico puede ser contestada, sin duda, en el sentido de indicar la única suposición bajo la cual tal imperativo resulta posible, esto es, la suposición de la libertad, así como en el sentido de poder llegar a conocer *la ineludible necesidad de tal suposición* [cursiva de Kant]. Todo ello es suficiente para el uso práctico de la razón, es decir, para convencernos de la validez de tal imperativo y, con él, de la ley moral. Ahora bien, cómo es posible esa misma suposición es algo que ninguna razón humana puede llegar a conocer» *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 124.

El asunto adquiere toda su fuerza por el lado práctico, pues la poderosa presencia del deber impide toda posibilidad de autoengaño: «Puesto que en algunas ocasiones consideramos nuestra acción desde el punto de vista de una voluntad completamente adecuada a la razón y en otras esa misma acción desde el punto de vista de una voluntad afectada por las inclinaciones, quiere decirse que no hay aquí ninguna contradicción, sino una resistencia de la inclinación contra el precepto racional, por donde la universalidad del principio se convierte en mera validez común. Ahora bien, el hecho mismo de que no nos sea posible justificar nada de esto ante la imparcialidad de nuestro propio juicio viene a demostrar que, pese a todo, no dejamos de reconocer la validez del imperativo categórico»<sup>3</sup>.

La verdad es que, dicho así, todo encaja a la perfección. Y lo que es más importante, todo parece señalar que, efectivamente, todos los hombres poseemos una «experiencia transcendental» basada en algo así como en una insobornable voz de la conciencia. El hombre sabe (transcendentalmente, es decir, por auto-inspección honrada, sin apoyatura empírica de ningún tipo: se trata más bien de una sospecha) que, en tanto que fenómeno, está sujeto a las leyes de la naturaleza y no puede recabar para sí ningún estatuto de privilegio con respecto a los demás seres vivos que le rodean, y que, en tanto que nómeno, adquiere una superioridad basada precisamente en una inteligencia infinita que le recuerda que, en efecto, como fenómeno no es apenas nada pero que como espíritu tiene la *obligación* de respetar a sus congéneres (no sólo seres humanos, pues esto sería simple utilitarismo antropocéntrico, sino a todos los seres vivos que pueblan el planeta). La situación es verdaderamente paradójica: el hombre debe pensarse a sí mismo como un ser sabio, es decir, humilde y compasivo, y eso es algo que todo hombre sabe que debe hacer. Ahora, ¿es esto todo lo que cabe decir en este sentido? ¿no existe la posibilidad de una fundamentación última capaz de hacer derivar todo este contenido a partir de alguna estructura situada en algún género de objetividad que pudiera obligar al hombre a ser moral más allá de su simple certeza interior? Kant mantiene impertérrito su planteamiento inicial: «La razón práctica no traspasa sus límites al pensarse en un mundo inteligible, pero sí lo hace cuando lo que quiere es intuirse, sentirse en ese mundo. Lo primero es solamente, con respecto al mundo sensible, un pensamiento negativo que no da ninguna ley a la razón en la determinación de la voluntad. Es positivo, en cambio, en el aspecto de que esa libertad, como determinación negativa, va unida al

---

<sup>3</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 58.

mismo tiempo a una facultad positiva y a una causalidad de la razón que llamamos «voluntad» y que es la facultad de obrar de tal forma que el principio de las acciones se adecúe a la propiedad esencial de un ser racional, es decir, a la condición de una validez universal de la máxima en tanto que ley. Pero si, además de esto, quisiera ir en busca de un objeto de la voluntad, esto es, de una causa motivadora tomada del mundo inteligible, entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer algo de lo que, en realidad, nada sabe. En este sentido, *el concepto de un mundo inteligible no es más que un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para poder pensarse a sí misma como práctica* [cursiva de Kant], punto de vista que no sería posible si los influjos de la sensibilidad fueran determinantes para el hombre, y que, además, resulta necesario *si no quiere quitársele al hombre la conciencia de su yo como inteligencia* [cursiva nuestra] y, por lo tanto, como causa racional y activa por medio de la razón»<sup>4</sup>.

Como podemos ver, el imperativo categórico aplicado al propio acto del hombre de pensarse a sí mismo («piénsate como un ser moral, y por tanto libre») termina aquí poniendo de manifiesto su oculta naturaleza hipotética («... si es que quieres colocarte a la altura de tu propia dignidad»). No obstante, esto no menoscaba su naturaleza moral, pues se trata de una determinación pragmático-transcendental en la que el hombre, instalado ya en la perspectiva ofrecida por el imperativo categórico, siente en su interior la necesidad de pensarse como un ser moral, sólo que se trata de una necesidad *subjetiva*. Puede no pensarse en estos términos y preferir intuirse en el mundo de los fenómenos como un fenómeno más. Ahora bien, ¿en qué viene a fundamentarse dicha necesidad subjetiva?

Recordemos que la solución kantiana de las antinomias de la razón pura se desarrolla en términos pragmáticos, es decir, en torno a la cuestión general de qué tipo de persona genera la admisión de tesis o de contra-tesis metafísicas<sup>5</sup>. Pues bien, en este mismo sentido puede hablarse de una antinomia moral situada en un plano más profundo en el que viene a dirimirse en qué *me conviene* el pensarme como un ser orientado hacia la búsqueda de la dignidad (como nóumeno) o como un ser atado a la consecución de la felicidad (como

<sup>4</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 119.

<sup>5</sup> Como sabemos, Kant expone en forma de tablas la serie de tesis y contra-tesis metafísicas como los dos únicos tipos posibles de totalización teórica del universo desde nuestra perspectiva transcendental (humana) [ver *Kritik der reinen Vernunft* A 466 y ss.]. Que haya dos y sólo dos tipos de totalización teórica no es casualidad, puesto que una y otra responden a las dos

fenómeno)<sup>6</sup>. En este caso, la evidencia fenomenológico-transcendental de que pensarme en términos de noumenon hace de mí un ser moralmente mejor viene a recibir una fundamentación *a sensu contrario* (fundamentación pragmático-transcendental). La pregunta sería entonces en que me convertiría pensarme como fenómeno (ser atado a la felicidad) y si el resultado pragmático-transcendental de un planteamiento así resultaría compatible con mi propia dignidad como inteligencia infinita opuesta a los impulsos del mundo sensible. En pocas palabras: el punto de vista moral nucleado en torno al imperativo cate-

---

perspectivas humanas posibles: *desde* el punto de vista del hombre en tanto que afectado por ilusiones transcendentales (metafísica «dogmática» vertebrada en torno a las ideas de Dios, Alma y Libertad) y *desde* un punto de vista objetivo transcendental en tanto que emancipado —tencialmente— de dichas ilusiones por efecto de una previa crítica de la razón (metafísica «empirista» vertebrada en torno a las ideas de Naturaleza, Materia y Necesidad). Pues bien, dado que ni lógica ni empíricamente carecen ambas totalizaciones de legitimidad (pues ni se contradicen en su interior ni dejan de obtener un «éxito empírico» —cada una a su manera— a la hora de contrastarse con los hechos), Kant establece genialmente un doble criterio *transcendental* (¿desde qué punto de vista transcendental —subjetivo u objetivo— encaro la construcción de una totalización del universo?) y *pragmático* (¿en qué me convierte la adopción de una u otra perspectiva?). He aquí un bello ejemplo de la aplicación del doble criterio mencionado: «El idealista [dogmático] cree comprender y saber lo que sus temores y esperanzas le empujan a aceptar o creer [criterio transcendental]. En realidad los únicos fundamentos de su actitud son la comodidad y la vanidad [criterio pragmático: aunque en realidad estos «efectos pragmáticos» funcionan como puntos de partida: pervisión pragmática]» *Kritik der reinen Vernunft* A 473. Desde luego que, para acabar de decirlo todo, la metafísica «empirista» ve lastrada su mayor honradez transcendental con un déficit de moralidad («si soy un simple punto en el universo ¿qué me obliga entonces a ser moral?»), cosa que no le ocurre a la metafísica dogmática (aunque, eso sí, al precio de una ilusividad antropocéntrica bajo la que subyace una concepción utilitarista inevitable, pues conecta bondad moral y premio en la otra vida) En general ¿cómo deshacer este nudo? Una persona buena (o sea, una persona que gobierna su conducta siguiendo los dictámenes del imperativo categórico) que no sabe *por qué* debe ser buena no lo es verdaderamente: es una persona obediente y sumisa para con poderes y estructuras exteriores (Iglesia, Estado). Y viceversa: una persona que no *comprende* la absoluta obligación moral de respetar a los hombres y de promover todo el bien posible sobre la Tierra y que lo que hace más bien es utilizar sus conocimientos para hacer daño y extraer provecho, no es una persona sabia, sino, todo lo más, instruida. Sólo el sabio se ajusta al siguiente retrato moral: «El primer espectáculo de una innumerable cantidad de mundos anula, por así decir, mi importancia como criatura animal, que tiene que devolver al planeta —un simple punto en el universo— la materia de que fue hecho tras haber recibido, no se sabe cómo, una fuerza vital durante un breve tiempo. El segundo espectáculo, en cambio, eleva hasta el infinito mi valor como inteligencia a través de mi personalidad, en la que la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y hasta de todo mundo sensible» *Kritik der praktischen Vernunft* A 289.

<sup>6</sup> Tal felicidad puede ser inmediata y derivar de la humildad del instruido (¡no del sabio!) o mediata y derivar de una ilusividad antropocéntrica. Mas el resultado pragmático viene a ser idéntico: en uno y otro caso la búsqueda de la felicidad me convierte en un ser moralmente patológico, egoísta e inmaduro.

górico me resulta subjetivamente necesario si no quiero convertirme en un ser moralmente peor de lo que estoy obligado a ser. Se trata, desde luego, de una problemática fundamentación colocada «en el aire» que, como un verdadero *focus imaginarius*, no me permite instalarme cómodamente en su interior, sino que me exige un esfuerzo constante por acercarme a su jurisdicción. Ésa es, por lo tanto, la paradoja de una fundamentación pragmático-transcendental del imperativo categórico tal y como es formulada por Kant: no se trata de una estructura lógica o empíricamente fundamentable, sino de una tarea infinita fundamentable pragmático-transcendentalmente basada en un a priori de la razón práctica en tanto que «destino espiritual» del ser humano<sup>7</sup>.

### Primer intento de superación, habermas y la noción de «autoentendimiento»

El giro lingüístico-hermenéutico que, vía Gadamer, aplican Habermas y Apel a la reflexión trascendental kantiana no sólo tiene como finalidad una determinada objetivación social del proceso de fundamentación de la idea de deber en la razón práctica, sino que también aspira a superar todas las aporías presentes en la evidencia fenomenológica del «yo debo». En este sentido, sin embargo, ninguna fundamentación parece capaz de superar aquellas dos determinaciones que la caracterizan. En efecto, por un lado, cualquier fundamentación (siempre que se trate de una fundamentación a priori) ha de detenerse en algún elemento *auto-puesto*, es decir, dogmáticamente asumido, encargado de establecer el punto de arranque de la argumentación. Y, por otro lado, la tarea de fundamentación se dirige a la comprensión de la necesidad de su contenido (en este caso, de la necesidad de ajustar la conducta al imperativo categórico), lo que no representa, por desgracia, ninguna garantía a la hora de *motivar* al individuo a realizar dicho ajuste. Por ello, los reproches habermasianos y apelianos a las evidentes limitaciones de la fundamentación fenomenológica de Kant no consiguen evitar la impresión de que tales limitaciones no sólo permanecen, sino que se agudizan tras la aplicación del giro lingüístico.

<sup>7</sup> Puede preguntarse, a su vez, si la fundamentación pragmático-transcendental recibe o puede recibir algún otro género de fundamentación (por ej., utilitarista), sólo que una fundamentación diferente nos ofrecería una imagen moral del hombre inferior a una autofundamentación pragmático-transcendental, puesto que habría de basarse necesariamente en algo ajeno a la libertad. Por eso la fundamentación pragmático-transcendental sólo puede desarrollarse en círculo. No debe preocuparnos lo aporético de este círculo sino la *intención pragmática* que alberga en su interior: hacer de los hombres unos seres sabios, humildes y compasivos.

La firme voluntad de Habermas<sup>8</sup> de enraizar la reflexión moral en el terreno de los hechos sociales renunciando en todo lo posible a cualquier connotación de transcendentalidad encierra su pensamiento en unos estrechos límites que amenazan con anular el espacio ideal en que han de desarrollarse los elementos contrafácticos de una reflexión que, como la suya, aspira a constituirse como normativa. El acercamiento a los hechos supone ganar en contenido empírico, desde luego, pero al precio de desdibujar el contenido transcendental de la reflexión. De ahí que la voluntad habermasiana de fundamentar un proceso de comunicación lingüística ideal por entre los fenómenos de la comunicación fáctica cotidiana logre deshacerse de lastres transcendentales, mas con el peligro sobrevenido de renunciar a lo más específicamente moral —la tensión ser / deber ser— en beneficio de un mecanismo lingüístico que por sí mismo acaba desembocando en una comunicación ideal. Para ello establece Habermas una doble «reducción» del planteamiento kantiano, a saber: una primera reducción de los presupuestos pragmático-transcendentales de una comunicación honrada a presupuestos pragmáticos necesarios de cara a que la comunicación simplemente «funcione» (de modo que el hecho de que yo *deba* ser honrado y decir la verdad se convierte en que tengo que decir la verdad con la finalidad de que se verifique al menos el acto de comunicación<sup>9</sup>), y una segunda reducción de los presupuestos pragmáticos como tales a presupuestos pragmáticos en el marco de un contexto social postulado como irrebable que les cede un sentido determinado (de modo que la verdad que yo tengo que decir o hacer creer que digo es una verdad incrustada en un escenario contingente y cambiante). Así, podemos leer lo que sigue a continuación: «Según la concepción pragmático-formal, la estructura interna racional de la acción orientada al entendimiento se refleja en las suposicio-

<sup>8</sup> Nos basaremos en Jürgen Habermas: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. En adelante, KHdV.

<sup>9</sup> Una cosa y otra no son exactamente lo mismo, aunque lo parezca desde un punto de vista empírico. La pretensión de decir la verdad en una afirmación —nos estamos refiriendo a verdades morales, no contrastables empíricamente— es un presupuesto pragmático objetivamente necesario, pues, de lo contrario, el acto de habla entre dos o más interlocutores se torna inviable o enormemente difícil. Ahora bien, esto es tanto como decir que lo que se presupone de un modo objetivamente necesario puede reducirse a la pretensión de que mi interlocutor *crea* que le estoy diciendo la verdad. Pero si yo parto de que estoy moralmente obligado a decir la verdad renunciando a priori a las ventajas ofrecidas en el primer caso por la ingenua credulidad de mi interlocutor, entonces estoy partiendo de un presupuesto pragmático-transcendental subjetivamente necesario que supone que mi conciencia me impide mentir. En el primer caso tengo que (*ich muss*) decir la verdad o algo que «funcione» como tal, mientras que en el segundo debo (*ich soll*) decir la verdad cueste lo que cueste. Lo primero no es garantía de lo segundo ni puede sustituirlo en el análisis.

nes que los actores *tienen que* adoptar [cursiva de Habermas] cuando entran sin reservas en esta práctica. El carácter necesario de este «tener que» ha de entenderse más bien en el sentido de Wittgenstein que en el Kant, es decir, no en el sentido transcendental de las condiciones universales, necesarias y sin origen de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la inevitabilidad que resulta de los nexos conceptuales internos de aquel sistema de comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, resulta irrebasable *para nosotros* [cursiva de Habermas]. Después del rebajamiento pragmatista del planteamiento kantiano, «análisis transcendental» significa la investigación de condiciones presuntamente universales —pero sólo irrebasables de hecho— que han de ser satisfechas para que puedan producirse determinadas prácticas o resultados fundamentales<sup>10</sup>. Como vemos, el funcionamiento empírico (junto con sus presupuestos inevitables) de una comunicación donde cabe la convicción, pero también la persuasión, la retórica, etc., viene a ocupar con Habermas la totalidad del escenario poniendo en serio peligro el espacio fenomenológico de una conciencia moral que decide utilizar rectamente el lenguaje. Ello puede liberar a la reflexión de las aporías kantianas, pero al precio de ajustar a la sociedad empírica —en este caso liberal— las posibilidades de una comunicación que, pese a registrarse sin reservas, no tiene por qué elevarse a una lógica comunicativa distinta de la comunicación estratégica de todos los días. De ahí precisamente que para Habermas de un individualismo metodológico en el que sujetos «que juzgan y deciden independientemente» reflejan con notable claridad los límites irrebasables de una comunicación empapada de instrumentalidad: «La independencia epistémica con respecto a la autoridad colectiva de la comunidad lingüística parece que sólo puede ser asegurada al individuo mediante una distancia monológica. Esta descripción individualista yerra lo esencial del entendimiento lingüístico. Las comunicaciones cotidianas tienen lugar en el contexto de supuestos de fondo compartidos, de manera que la necesidad de comunicación surge, sobre todo, *cuando tienen que armonizarse las opiniones e intenciones de sujetos que juzgan y deciden independientemente*. La necesidad práctica de coordinar distintos planes de acción es lo que otorga un claro perfil a la expectativa que tienen los participantes en la comunicación de que los destinatarios tomarán posición respecto de sus propias pretensiones de validez»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> KHdV 11-12

<sup>11</sup> KHdV 82. Las cursivas son nuestras.

El problema es que el recurso al planteamiento contextualista de la aspiración del lenguaje a la verdad establecido por Wittgenstein y su capital noción de «juego del lenguaje» se revela demasiado contingente y cambiante para asegurar una estructura firme a la hora de fundamentar un uso inequívoco y universal del uso moral del lenguaje. En este sentido, el contextualismo «fuerte» de Wittgenstein deshace de raíz cualquier posibilidad de una comunicación ideal, puesto que «... dado que Wittgenstein analiza la gramática de los juegos del lenguaje según el modelo de juegos de sociedad, considera (según una lectura no totalmente indiscutida) que el acuerdo fácticamente consolidado de la comunidad lingüística posee una autoridad inapelable para el enjuiciamiento de lo correcto y lo incorrecto, como una especie de certeza última contra la cual *se tuerce la pala*»<sup>12</sup>. Como apunta Habermas, obligado a matizar su posición, el contextualismo impide la constitución de una noción de *verdad* más allá de las contingencias de la convención de la que surge. Ahora bien, aquí se abren entonces dos caminos posibles: una verdad fáctica, empírica, y una verdad moral. Por desgracia, la desconfianza habermasiana hacia cualquier género de transcendentalidad le obliga en un primer momento a intentar desarrollar una analogía transitando por el primero de los caminos: «La autoridad epistémica de la aseverabilidad justificada no puede agotarse en la autoridad social de la comunidad lingüística. El enjuiciamiento de la verdad de un enunciado se mide por su capacidad para reproducir un hecho y no por si el hablante se atiene a los usos lingüísticos de su entorno[...] Las reglas concebidas para la función expositiva del lenguaje posibilitan una referencia a objetos y estados de objetos sobre cuya existencia no deciden las costumbres o hábitos sociales, sino el mundo mismo, el mundo supuesto como algo objetivo»<sup>13</sup>. El paso atrás es evidente. La superación del contextualismo de cara al establecimiento de una comunicación ideal situada más allá de convenciones contingentes parece haber tomado el peor derrotero posible, pues hemos descendido al mundo de los hechos empíricos cuya objetividad se remite a una verdad situada en las antípodas de lo que andamos buscando (la verdad moral). La analogía sugerida por Habermas entre pretensiones de validez científica y pretensiones de validez moral descansa en el hecho de que una y otra desbordan la voluntad y el interés del sujeto vinculándolo a una legalidad objetiva que se le impone como si una tercera persona habitara en su inte-

---

<sup>12</sup> KHdV73

<sup>13</sup> KHdV75-76

rior. Mas la analogía no da mucho de sí, puesto que tanto la fundamentación como el acceso al punto de vista objetivo son bien diferentes en uno y otro caso. La validez veritativa se apoya en la contrastación empírica, pero ¿qué tipo de «experiencia» podemos encontrar en la validez moral? La paradoja que hallamos aquí y que desbarata la analogía habermasiana consiste en que un juicio moral resulta ser absolutamente incontrastable. No hay hechos morales ni hechos empíricos que refrenden un juicio moral. Habermas lo reconoce y lo resume en estos términos: «Si la corrección o rectitud moral, a diferencia de la verdad [científica], *agota* [cursiva de Habermas] su sentido en la aceptabilidad racional, entonces nuestras convicciones morales han de quedar confiadas, en último término, al potencial crítico de la autosuperación y el descentramiento, potencial incorporado (junto con la «inquietud» derivada de aquella *anticipación idealizante* [entrecorriado y cursiva de Habermas]) en la práctica de la argumentación y en la autocomprensión de quienes participan en ella»<sup>14</sup>. Mas eso es tanto como decir que la objetividad transcendental constituye un fundamento «en el aire» que representa una problemática e inacabable *tarea* más que una estructura firme en la que poder reposar. La inquietud y la superación *en tanto que exigencias* son los elementos constituyentes del uso moral del lenguaje<sup>15</sup>.

Mas hace falta aquí algún género de punto arquimédico ya no completamente absorbido por el contexto, es decir, capaz de *superar* su dependencia con respecto a él. Habermas sigue siendo cauteloso, pero no duda en desbrozar el ca-

<sup>14</sup> KHdV 49

<sup>15</sup> Desde luego que dicho uso puede ser reabsorbido en el planteamiento de Wittgenstein y concebirse como un «juego» entre otros «juegos» del lenguaje. Pero el «juego» moral, a diferencia de los otros, alberga en su interior una triple intención transcendental, pragmática y pragmático-transcendental. Por la primera intención es posible preguntarse *desde qué perspectiva* viene a establecerse una indiferencia normativa del lenguaje en tanto que simple pieza de un contexto convencional (perspectiva que se vincula necesariamente al egocentrismo cultural del hablante empírico que renuncia a abandonar su juego admitiendo —eso sí— que los demás tampoco tienen por qué abandonar el suyo). Por la segunda, la pregunta es *en qué me convierte* la defensa del modelo wittgensteiniano (y es difícil no concluir que me convierte en un sujeto relativista que, o bien defiende su posición «con cabezonería» [Davidson], o bien simplemente renuncia a la comunicación con el resto de lenguajes [Rorty]). Y por la tercera, la pregunta es *con qué derecho* defendiendo el relativismo contextualista sabiendo que éste constituye el ámbito donde las cuestiones cruciales —que necesitan una respuesta— se resuelven por medios no lingüísticos. Por lo demás, cabría preguntarse si desde un punto de vista objetivo (desde ciencias sociales como la psicología o la sociología) el contexto social como autoridad epistémica indiscutible puede ser rebasado o no. La respuesta *desde ese punto de vista* es que no. En el reino kantiano de los fenómenos impera

mino de la siguiente manera a propósito del papel del auto-engaño (y de sus límites) por parte de los participantes en un proceso de comunicación fáctica: «Un analista que no participara en el discurso podría captar ciertas desviaciones con respecto a una situación de habla que se supone aproximadamente «ideal» mucho mejor que los propios participantes implicados en el discurso. Pero éstos tampoco están tan enteramente absorbidos por esta implicación como para impedir que, incluso en una actitud realizativa, sigan teniendo presente también — al menos intuitivamente— mucho sobre lo cual podrían llegar a tener un saber temático en el caso de que adoptaran una actitud objetivante»<sup>16</sup>. Este «agujero intuitivo» (si se nos permite hablar así) permite la reorientación del discurso comunicativo por unos derroteros transcendentales encargados de posibilitar un auto-entendimiento ético gracias al cual se puede aspirar a superar el contexto fáctico y contemplarlo con los ojos de una «tercera persona». Mas ¿qué otra cosa es el hombre nouménico de Kant? Lo que sucede es que la fundamentación kantiana de ese auto-entendimiento ético de Habermas sólo puede desarrollarse intensivamente, «hacia adentro», por medio del descubrimiento en mi interior de un deber de trascender mi particularidad y encajar en un invisible reino de fines universal. Que *todos* los seres humanos deban reconocer esa obligatoriedad no es el fundamento de ésta, sino el efecto de su presencia en la conciencia de cada uno de ellos.

---

la no-libertad, y, por tanto, todo desarrollo fáctico de los juicios morales se halla sujeto a la contingencia de un lenguaje aprendido y rodeado de circunstancias cambiantes, etc. Mas aquí también cabe establecer un análisis pragmático-transcendental y cuestionar la intención pragmática de la utilización de un lenguaje científico-social a la hora de abordar la conducta moral del hombre, pues dicha utilización tiene como efecto la reducción de tal conducta a sus componentes físicos, comprobables, etc., y eso es algo *a lo que yo no tengo derecho*, pues se puede sospechar que la reducción fisicista de la conducta moral (que equivale a su desaparición en tanto que moral) no es sólo efecto pragmático del planteamiento científico social, sino también —y sobre todo— su causa. Dicho coloquialmente, la dimensión transcendental de la conducta moral del hombre desaparece porque se ha adoptado previamente una metodología que permite expulsar desde el principio dicha dimensión. El análisis de Apel, que veremos a continuación, sigue precisamente este interesante derrotero.

<sup>16</sup> *KHdV* 46. Se sobreentiende, desde luego, que el tal analista es un analista transcendental y que la actitud objetivante de los participantes en la comunicación se refiere a una objetivación transcendental, pues de no ser así quedaríamos encerrados en el campo de la ciencia empírica y sus aporías presentes en la dialéctica comprender / explicar, etc., por no hablar de la posibilidad de utilización del material suministrado por la observación de la conducta objetiva de unos individuos «que hacen esto o aquello sin saberlo, etc».

## Segundo intento de superación. Apel y la necesidad de evitar el «Suicidio espiritual»

La recuperación por parte de Apel<sup>17</sup> de la dimensión transcendental de la reflexión filosófica sobre la moral sigue unos derroteros pragmático-transcendentales mucho más nítidos (aunque a la vez más limitados) que los transitados por Habermas. En este sentido, Apel viene a poner en marcha un doble movimiento conceptual de alcance e interés muy distintos. Por un lado —y sin duda muy interesante—, un movimiento crítico-disolvente centrado en los efectos pragmáticos —las consecuencias— de aquellos planteamientos relativistas que excluyen cualquier intento fundamentador del uso moral del lenguaje por considerar imposible el establecimiento de un lenguaje *objetivo* (de «grado cero») carente de prejuicios y de intereses, y, por otro lado —y más discutible—, un movimiento reproductivo-afirmativo encargado de la recuperación de un lenguaje moral basado en las condiciones de validez de un uso del lenguaje que no puede ser rebasado sin caer en una contradicción pragmática. Veamos el primer movimiento.

Lo interesante aquí reside en la activación de una crítica del relativismo basada en la crítica a sus efectos pragmáticos. No se trata tanto de averiguar las razones del relativismo cuanto de dilucidar en qué nos convierte su uso: «Las consecuencias del predominio de esta idea en nuestra época se extienden tanto a la filosofía teórica (incluida la filosofía de la ciencia) como a la filosofía práctica. Casi sin excepción, consisten en una tendencia fundamental hacia el *relativismo historicista*, si bien éste se disimula frecuentemente por medio de una estrategia (inspirada en Wittgenstein o en el pragmatismo) consistente en hacer aparecer el problema de las normas y de las ideas regulativas en las filosofías teórica y práctica como un problema aparente, obsoleto e injustamente dramatizado, herencia de la metafísica tradicional. En todo caso, viene a darse por sentado que algo así como unas normas universalmente válidas o ideas regulativas sólo pueden deberse a una posición *metafísico-fundamentalista*. Pero una posición semejante queda hoy —y de esto yo también estoy convencido— fuera del terreno de un pensamiento filosófico crítico. ¿De modo, entonces, que el único recurso que resta es el de hacer de la necesidad virtud y ver precisamente en la captación de la dependencia contingente respecto de la tradición que tiene nuestro pensamiento la solución de todos los problemas normativos de la ética

---

<sup>17</sup> Nos basaremos en Karl-Otto Apel: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1998.

y de las ciencias sociales y hermenéuticas del espíritu?»<sup>18</sup>. Es interesante observar aquí que, de haber seguido Apel una vía *exclusivamente* epistémica atendida a las razones y argumentaciones esgrimidas por los teóricos relativistas, es bastante probable que no se hubiera podido contra-argumentar fácilmente a no ser suponiendo (y de una manera bien problemática) un plano transcendental encargado de albergar un lenguaje honrado y «objetivo», es decir, alejado de la contingencia relativista e inmune a sus objeciones (que, por otra parte, aparecen siempre de nuevo y reabsorben cualquier discurso «transcendental» en términos relativistas). Por eso tal suposición es, en términos exclusivamente epistémicos, prácticamente imposible. De ahí la necesidad de un contraataque «por la retaguardia» poniendo en duda la honradez epistémica del relativismo y juzgándolo por sus consecuencias prácticas (algo que resulta evidente en Rorty, por ejemplo)<sup>19</sup>. En este mismo sentido, Apel explicita aún más su planteamiento pragmático-transcendental atenido a las nefastas consecuencias prácticas del relativismo filosófico: «¿Estamos, pues, ante una aporía definitiva de la concepción pragmático-universal que aspira a explicar el significado ilocucionario en términos de *pretensión de validez*? ¿Tendremos acaso que dar la razón a ese neoneietzscheanismo presente en el posestructuralismo francés (por ejemplo en Foucault y su escuela) que equipara los discursos con prácticas de poder? En mi opinión no es ése el caso en absoluto, sólo que ahora ya no podemos seguir asustándonos de la —aparentemente tan esotérica— *radicalización transcendental-pragmática de la pragmática del lenguaje*»<sup>20</sup>. Con el anuncio de tal radicalización pasamos al segundo de los movimientos conceptuales de Apel.

Aquí el alcance y el interés decaen un tanto. La razón es que Apel reorienta su análisis hacia un camino epistémico-lingüístico, buscando en el interior de los actos de habla (y no ya en su oculta intención pragmática) aquellos mecanismos que aseguran sus pretensiones de validez. Aquí podemos encontrar, bajo versio-

---

<sup>18</sup> Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamer's Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten: *Auseinandersetzungen...* 597. Las cursivas son de Apel.

<sup>19</sup> No así en Gadamer, cuya hermenéutica se apoya en gran medida en un plano transcendental reflejado en la capital noción de «presuposición de perfección» del texto emitido por el hablante o el autor del texto. Con Rorty, en cambio, es demasiado fuerte la impresión de estar ante una perversión pragmática donde las consecuencias disolventes y casi nihilistas de su planteamiento teórico son más bien las causas ocultas de su adopción.

<sup>20</sup> Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?: *Auseinandersetzungen...* 454-455. Las cursivas son de Apel.

nes algo diferentes, el argumento apeliano clásico («si argumentas es que das por buena la validez objetiva del acto mismo de argumentar, luego no puedes poner en duda el compromiso que te ata a dicha validez sin contradecirte, etc.»). Este argumento identifica, como en Habermas, aquellos presupuestos pragmáticos (en Apel transcendental-pragmáticos) objetivamente necesarios para que funcione la comunicación en tanto que tal (que incluye elementos de convicción, de persuasión, de coacción velada, etc.) con aquellos presupuestos pragmático-transcendentales subjetivamente necesarios para que la comunicación funcione *honradamente*. De ahí que se pierdan un tanto de vista los perfiles instrumentales de la comunicación estratégica, para cuyo desarrollo es suficiente con que mi interlocutor crea en mi buena fe o, incluso, que simplemente actúe como si creyera. En este sentido, la utilización *parasitaria* del lenguaje encubiertamente estratégico reconoce, en efecto, la pretensión de validez normativa (honrada) del acto de habla, pero la reconoce desde un plano instrumental, es decir, precisamente para servirse de ella como de un disfraz. De ahí que la comunicación cotidiana, pese a reconocer la obligatoriedad moral de decir la verdad, simplemente la utilice para sus propios fines, sin tener la necesidad objetiva de reconocerla en tanto que presupuesto pragmático-transcendental. Si yo miento, por ejemplo, comprendo que no debo mentir, mas tal comprensión no me mueve a transformar mi conducta sino solamente a mantener una simple apariencia de comprensión (y ello precisamente porque el escenario individualista donde tienen lugar los actos estratégicos de habla se amparan en la falacia del *ille quoque*). Por esta razón la solución de Apel viene a quedarse corta: «Aquel que se mantiene abierto al punto de vista del poder (por ejemplo, en las negociaciones «duras» ) no necesita reconocer la prioridad de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla orientados por pretensiones de validez, puesto que *renuncia a argumentar* a favor de su punto de vista[...] [Ahora bien] tan pronto como un participante en una negociación [Apel se refiere ahora a una negociación «blanda», desarrollada a base de argumentos] se aventura a argumentar sobre pretensiones de validez, esto es, tan pronto como quiera saber *quién tiene razón, estará ya reconociendo implícitamente la igualdad de derechos de los participantes en la argumentación* y, con ello, una parte de las normas fundamentales de una comunidad ideal de argumentación. Otra parte, en la que aquí no necesito entrar, reside en la norma fundamental de la *responsabilidad solidaria* que tienen los argumentantes a la hora de solucionar los problemas que vayan surgiendo, norma reconocida implícitamente en el preguntar en serio. En esa medida, tal participante reconoce también, naturalmente, la prioridad de la comunicación orientada por pretensiones normativas de validez y, más allá de eso, un principio ético para la com-

probación argumentativa de las pretensiones morales de validez»<sup>21</sup>. El lado más problemático del asunto reside, por un lado, en que el concepto mismo de «quién tiene razón» ha desaparecido del horizonte de los hablantes (sobre todo teniendo en cuenta el marco relativista en que se mueven, marco que les empuja simplemente a considerar la razón de cada cual), y, por otro lado, que la asimetría inicial en que se sitúan los hablantes impide de raíz que el acto de habla implique reconocer derechos iguales entre los hablantes (razones ambas por las que el acto de habla pasaría a ser más bien una simple pieza de estrategia destinada, como sugiere Rorty, por ejemplo, a no dejarse «atrapar» por el interlocutor).

Muy distinto es el aspecto que toma la cuestión si, como hace Apel en la segunda parte de su afirmación, partimos de un principio ético que me obliga a considerar a mi interlocutor como a un igual y a comprometerme a aceptar —y a ajustar mi conducta a— los mejores argumentos. Mas este compromiso supone ya el establecimiento de un auto-entendimiento moral por parte del individuo que *renuncia* a las ventajas, dimanantes de la necesaria presencia de unos presupuestos simplemente pragmáticos en todo acto de habla, del uso encubiertamente estratégico del lenguaje. El resultado es impresionante, pues un interlocutor honrado *sabe* que no tiene derecho a mentir ni a utilizar en su provecho unos presupuestos pragmáticos cuya presencia inevitable puede muy bien funcionar como coartada de un uso estratégico del lenguaje por su parte. Fijémos: el *continuum* postulado entre los usos estratégico y comunicativo del lenguaje sólo se da en el orden del conocimiento objetivo de las posibilidades de tránsito de aquél a éste, contemplándolo, por así decir, en tercera persona. Mas en primera persona, en conciencia, el establecimiento del segundo uso proviene de una *ruptura* con el primero en tanto que éste refleja un uso parasitario de unos presupuestos pragmáticos que posibilitan pero no garantizan (al contrario, dificultan y retardan) dicho uso comunicativo.

Si la fundamentación del auto-entendimiento ético de la persona siguiese transitando exclusivamente por derroteros epistémicos, es decir, si continuáramos preguntando *sólo* por las condiciones de posibilidad del proceso de tal auto-entendimiento, quedaríamos seguramente enredados en aquellas aporías que caracterizan el movimiento «en bucle» de una autofundamentación. Y es que, en este sentido, el auto-ponerse de la honradez transcendental del indivi-

---

<sup>21</sup> Loc. cit., 455. Cursivas, de Apel.

duo puede no evitar la apariencia de una simple decisión dogmática frente a la cual, y con idéntica legitimidad aparente, pueden erigirse otras «honradeces» realmente subjetivas —ésta sí— y opuestas a aquélla. De manera que una verdadera autofundamentación ha de intentar desarrollarse mediante un despliegue pragmático-transcendental atendiendo a los efectos pragmáticos generados en la conducta de los individuos en el sentido de la pregunta pragmática por excelencia: ¿en qué clase de individuo me convierte la suposición (o la no suposición) de una obligatoriedad moral de ser honrado?, pregunta ésta que —recordemos— venía a presidir sub-textualmente la crítica apeliana a la reflexión relativista —pragmáticamente tachada de irresponsable— de Foucault y Rorty entre otros. Ahora bien, que la regla de oro de la comunicación ideal —la honradez— se encuentra a la altura de los presupuestos pragmático-transcendentales del acto de habla (presupuestos cuya necesidad es subjetiva) y no de los simples presupuestos pragmáticos (objetivamente necesarios e irrebables) nos lo demuestra el hecho de que tal regla puede ser conculcada en la práctica: «Se trata [Apel está hablando de la posibilidad transcendental de la comunicación ideal] de una regla constitutiva que funciona como algo establecido que ni puede ser rebasado [en el argumentar teórico] ni puede ser fundamentado por nosotros. Podemos, desde luego, conculcar esta regla, pero no nos es posible negarla por efecto de una decisión personal, pues tal cosa supondría la simple evaporación no sólo de la condición básica de la comunicación [ideal], sino sobre todo de la posibilidad de auto-comprendernos»<sup>22</sup>.

El plano en que Apel viene a situar este tipo de afirmaciones es un plano necesariamente transcendental, y los efectos generados en su interior, efectos pragmático-transcendentales. Aquí el hablante que conculca la regla de oro ateniéndose a las exigencias simplemente pragmáticas de un uso encubiertamente estratégico del lenguaje se contradice en tanto que sujeto que *debería esforzarse por auto-comprenderse moralmente*, no en tanto que sujeto que habla simplemente.

Mentir, persuadir, embaucar, etc., rebajan mi dignidad personal (y, mediatamente, la de mi interlocutor), mas no me condenan al silencio de la planta (Aristóteles). Y mentir, persuadir o embaucar son actos inmorales no porque

---

<sup>22</sup> Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen: *Auseinandersetzungen...* 392.

suponen una contradicción performativa (quien argumenta no puede negar las leyes de la argumentación) o porque no son susceptibles de universalización (¿qué contradicción habría en proclamar «quiero que la máxima de mi acción —yo voy a lo mío— se convierta en ley universal» si tal proclamación es el pan cotidiano de una sociedad liberal e individualista como la nuestra, donde el lenguaje funciona como una pieza de ataque y defensa —Rorty— y donde los conflictos se dirimen *realmente* en un plano alejado del lenguaje?) No; mentir, persuadir o embaucar son inmorales porque hacen daño, porque con ellos contribuyo a empeorar el mundo social —y, en el límite, la idea misma de humanidad— y porque mediante ellos pierdo gran parte de mi identidad espiritual: «[La necesidad de respetar la regla de oro de la comunicación] no significa que no pueda ser negada o afirmada a voluntad, sino que exige únicamente el fortalecimiento voluntario de la razón en aras del interés que ha de tomar todo ser humano en su realización. Pero no es ésta una decisión en el sentido irracional de un mero «fiat!» Quien niega este principio está tomando posición en la alternativa racionalidad/irracionalidad, está negando la posibilidad de auto-conocerse y de adoptar una identidad espiritual»<sup>23</sup>. Esta especie de suicidio espiritual no tiene nada de patológico, pero supone una importante desviación con respecto al destino espiritual que todo hombre porta en su interior<sup>24</sup>.

Las posibilidades de recuperación de dicho destino, o sea, de volver a situarnos, como hombres, a la altura del hombre transcendental que llevamos dentro, sólo puede fundamentarse mediante una llamada al interior de la conciencia. No se trata de deducciones lógicas ni de procedimientos algorítmicos, sino de un planteamiento apagógico (una especie de reducción al absurdo moral) vertebrado en torno a la pregunta de si me creo con derecho a no «llenar» (*erfüllen*) mi vida de racionalidad, sobrellevando una vida renqueante y casi animalesca. La paradoja liberal del *tu quoque* (cuestionándome por qué he de ser moral con los demás si ellos no lo son conmigo) debe deshacerse adoptando aquella posición monológica (¿qué debo hacer yo para colocarme a la altura de mi naturaleza transcendental?) que me permite —y, en el límite, me exige— ir auto-comprendiéndome como un ser moral.

<sup>23</sup> Loc. cit., 401, nota 172

<sup>24</sup> Patológico es no hablar en absoluto por no respetar los presupuestos pragmáticos del acto de habla, lo que nos conduce a la planta aristotélica o al ensimismado silencio de Pirrón. No hablar honradamente constituye, todo lo más, un caso de patología moral, pero no de patología clínica.

### Tercer intento de superación. Rawls y el «Velo de la ignorancia» como una semifundamentación

La reflexión de Rawls en torno a la moral kantiana posee un enorme interés, aunque desde luego se sitúa en un terreno bastante diferente al de las interpretaciones vistas anteriormente<sup>25</sup>. Rawls centra su atención más bien en la capacidad motivacional del imperativo categórico kantiano, lo que le permite una lectura transversal establecida desde la articulación entre el ámbito de aplicación de dicho imperativo y el terreno acotado por una concepción *liberal* de la sociedad (desde un punto de vista ideal, desde luego). De ahí la naturalidad con la que Rawls dibuja, y en perfecta sintonía con sus escritos, un Kant mucho más liberal e incluso individualista que sus dos colegas alemanes estudiados más arriba.

Un primer punto de arranque del análisis rawlsiano viene a situarse en la capital noción de necesidad básica (*basic need*). Es aquí, en el cumplimiento del imperativo categórico de cara a la satisfacción de las necesidades básicas del género humano, donde el contenido normativo de la ética de Kant adopta un aire extraordinariamente realista. Lejos de flotar en el aire, el individuo que ajusta conscientemente su conducta al procedimiento reflejado en el imperativo categórico (básicamente en su segunda formulación, aquella que nos obliga a tratar a los hombres como fines) ha de promover todo lo necesario para asistir y ayudar a los demás: «Así que tenemos, por tanto, dos necesidades básicas: la necesidad de un orden social tranquilo y seguro, necesario para alejar la posibilidad de un estado de guerra, y la necesidad de promover aquellas condiciones indispensables para el ejercicio y desarrollo de nuestra capacidad racional de cara a la consecución de nuestra felicidad. Me parece que ambas necesidades reflejan con suficiente claridad el rechazo a cualquier máxima de conducta basada en la indiferencia [hacia las necesidades de los demás] y la inclusión de una máxima aceptable de ayuda mutua»<sup>26</sup>. El problema surge en el momento en que captamos la asimetría en que vienen a ser colocados los dos tipos de necesidades, pues si la necesidad de desarrollar nuestra capacidad racional es una necesidad verdaderamente universal (independiente de cualquier contexto), la primera necesidad refleja más bien un estado de cosas existente que hay que conservar, y ade-

---

<sup>25</sup> Nos basaremos en John Rawls: *Lectures on the history of moral philosophy*. Harvard University Press, London, 2000.

<sup>26</sup> The priority of right and the object of the moral law: *Lectures...* 234

más un estado de cosas bien concreto: la sociedad liberal. Puede objetarse que no tiene por qué ser liberal y que la primera necesidad puede ajustarse a cualesquiera modelos sociales, mas entonces la expresión preferida habría tenido que ser «necesidad de una sociedad *justa*» en lugar de «un orden social tranquilo y seguro», expresión ésta que se adecúa más bien a un estado social de guerra latente que ha de ser evitada (por ejemplo, en Locke)<sup>27</sup>. Ni hay que decir, por otro lado, que la segunda necesidad ve limitado su alcance al de la primera, con lo que queda excluida la posibilidad de que la necesidad de un desarrollo de la razón pudiera exigir la subversión de una sociedad basada en un orden y una tranquilidad injustos.

Un segundo punto de arranque (que también refleja el carácter liberal —ideal— de Rawls) lo tenemos en su interpretación de la noción kantiana de *interés*<sup>28</sup>. La diferencia entre «interés del sujeto» e «interés en el sujeto» (que coincide con la distinción kantiana entre «tener interés en el obrar» y «obrar por interés» ) es bien recogida por Rawls: «Kant concibe al agente que ajusta su conducta al imperativo categórico como un agente interesado. Mas no deberíamos afirmar que el tal sujeto es egoísta, o sea, alguien volcado hacia sus propios intereses (poder, riqueza, bienestar, prestigio, etc.) y dedicado a instrumentalizar a los demás, sino que se trata de un agente que hace suyos los intereses de los demás. Estamos ante un agente altruista. El interés del *sujeto* y el interés del sujeto en sí mismo son cosas que no deben confundirse. Concluimos entonces que los agentes que actúan por el imperativo categórico son agentes interesados, es decir, que están volcados en sus propios intereses, *con tal de que éstos resulten compatibles con el hecho de ser racionales, razonables y sinceros*»<sup>29</sup>. La afirmación final, subrayada por nosotros, refleja un cambio de orientación apenas perceptible pero de importantes consecuencias en su posterior desarrollo. Ahora el obrar por el imperativo categórico y obrar *de modo compatible* con él resultan ser equivalentes (cosa que, habría que añadir inmediatamente, es planteada por el Kant «tar-

<sup>27</sup> Y es que el razonamiento de Rawls constituye una versión de la típica falacia del *mal ponendo ponens*. El argumento correcto sería:

Toda sociedad justa es tranquila y segura;  
*s* es una sociedad justa,  
 luego *s* es tranquila y segura.

La falacia, como es obvio, consiste en hacer descansar la justicia en la seguridad y la tranquilidad: *s* es tranquila y segura, luego es justa.

<sup>28</sup> «Contrariamente a lo que suele pensarse, no existe en Kant una acción que responda únicamente a la razón si con ello se entiende una acción desprovista de todo interés motivacional» The categorical imperative: the first formulation: *Lectures...* 178

<sup>29</sup> The priority of right...: *Lectures...* 233

dío) ), con lo que viene a abrirse un «punto borroso» que permite empezar a considerar el imperativo categórico como una instancia vacía encargada de señalar *los límites* dentro de los cuales actúa el sujeto liberal centrado —ahora sí— en sus propios intereses, desentendiéndose así del contenido positivo de dicho imperativo. Ahora ya no se trata tanto de promover todo el bien posible cuanto de evitar cualquier mal a los demás. La transformación teórica es casi imperceptible, pero de amplísimas consecuencias pragmáticas, pues hemos pasado del sujeto ilustrado al sujeto liberal honrado. Con ello no mueve Rawls ni un ápice el carácter obligatorio del máximo respeto debido a los demás, sólo que el énfasis es ahora puesto en el individuo y su interés particular, lo que supone la pérdida del *pathos* comprensivo del imperativo categórico kantiano en beneficio de una estructura opaca donde cada uno juega —limpiamente, eso sí— su propio juego<sup>30</sup>.

La interpretación rawlsiana del imperativo categórico como estructura obligatoria negativa descansa en la dualidad de fuentes de motivación que aparecen en la conducta humana. La tensión motivacional señalada tantas veces por Kant proveniente de que unas veces actuamos por inclinación y otras por deber apunta, con Rawls, no sólo a una reconciliación, sino sobre todo a una articulación en donde la obligación de superar la inclinación cede su sitio a la posibilidad de que la fuente racional (por así decir) pueda quedar nula y sin efecto alguno. La razón es que, en efecto, alguien puede actuar completamente por inclinación y ser considerado moral con tal de que no transgreda los límites impuestos por el imperativo categórico: «Los actos de una persona de buen corazón (alguien caracterizado por la sabiduría, la benevolencia y el sentido de la justicia) reflejan por lo

---

<sup>30</sup> Por eso escribe Habermas lo que viene a continuación: «El estado original rawlsiano se define por el hecho de que los egoístas racionales han de conseguir sus acuerdos bajo determinadas condiciones restrictivas. Tales condiciones, sobre todo el denominado «velo de la ignorancia», obligan a que los intereses declarados como propios sean reorientados desde el punto de vista de la posibilidad de una universalización de intereses concebida en un plano normativo. Aquella orientación de las leyes morales construida por Kant en la esfera de la razón práctica, es decir, en el impulso de sujetos autónomos activos, aparece ahora como resultado de la articulación entre el egoísmo racional y aquellas condiciones normativas del estado inicial bajo las que tiene lugar tal egoísmo. A primera vista, ello libera a la teoría de la justicia del peso de las premisas presupuestas en la reflexión ética kantiana: las partes contratantes no necesitan ya actuar por deber, sino sólo de una manera *inteligente* [...] Con su modelo de decisiones pactadas bajo determinadas condiciones-marco, Rawls viene a desentenderse por completo de la fundamental intuición kantiana. Según Kant, todo el mundo puede *comprender* la ley moral por vía de la razón práctica. Según Rawls, en cambio, la parte contratante en el estado inicial sólo necesita estar al tanto de decisiones racionales orientadas a sus propios fines» Jürgen Habermas: *Gerechtigkeit und Solidarität: Zur Bestimmung der Moral*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt, 1986: 296-297. Las cursivas son de Habermas.

general ambos tipos de interés: los provenientes de la razón práctica y los provenientes de sus inclinaciones. Y esto sucede, por ejemplo, cuando personas de buen corazón actúan dentro de su campo de derechos para asegurar y satisfacer sus intereses, lo que significa que ajusta a ellos su conducta una vez confirmado —eso sí— que son compatibles con los derechos de los demás»<sup>31</sup>. No resulta difícil darse cuenta aquí de que el rebajamiento motivacional defendido por Rawls abre las puertas a un liberalismo honrado (*fair*) en la medida en que un individuo puede ser excelente aun desentendiéndose, en un plano cognitivo (y, desde luego, también afectivo), de la suerte que corran o puedan correr los demás.

Mas no nos encontramos aquí, ni muchísimo menos, ante una tergiversación del pensamiento kantiano. Al contrario, el Kant que podríamos denominar «tardío» (el de la *Metaphysik der Sitten*, por ejemplo)<sup>32</sup> es perfectamente respetado y reproducido por Rawls. La única diferencia relevante en este sentido es que Rawls parte del punto donde lo había dejado Kant, con lo que toda su teorización puede reclamarse kantiana en la medida en que viene a reflejar el desarrollo lógico de las incoherencias y fisuras del propio Kant. Éstas hacen su aparición, sobre todo, en el momento en que el lenguaje moral cede su lugar a un lenguaje distinto, al lenguaje *jurídico*.

El lenguaje jurídico posee la virtud funcional de expresar una universalidad normativa inmune a la discusión —en tanto que discusión pública y abierta— y encargada de mantener una estructura social integrada allí donde las fuentes religiosas o metafísicas de legitimación han dejado de funcionar. Para ello le es suficiente conservar cierto tono esotérico en sus afirmaciones mostrando su utilidad integradora a la hora de ajustar a ellas la conducta social de modo que pueda uno desentenderse de la enorme complejidad de las motivaciones morales —no siempre garantizadas— de los miembros de la sociedad. Por eso el propio Kant, a la hora de poner los pies en la tierra, tiene que aceptar la presencia de un Estado verificado en torno a la idea general del Derecho. La garantía de una integración social ordenada supone la pérdida de todo lo relacionado con la honradez y la compasión, esto es, con el contenido normativo del imperativo categórico: «Cuando se dice —escribe Kant— que un acreedor tiene derecho a exigir de su deudor el

---

<sup>31</sup> The categorical imperative: the first formulation: *Lectures...*178

<sup>32</sup> «Tardío» no es probablemente una buena palabra. No nos referimos principalmente a la fecha de publicación de su reflexión metafísica sobre las costumbres (1797). Nos estamos refiriendo más bien a la «fase de aterrizaje» del pensamiento moral de Kant, que pierde no poco de su fuerza normativa sobre todo en lo referido a la *Rechtslehre*.

pago de su deuda no se está queriendo decir que puede hacerle ver que está racionalmente obligado a pagar. Simplemente implica que la coacción para hacerlo puede coincidir aquí, según una ley positiva universal, tanto con la libertad de los demás como con la suya propia. Derecho y necesidad de coacción vienen a significar lo mismo»<sup>33</sup>. Aquí el aspecto cognitivo del asunto (relacionado con la comprensión del otro) se traslada a una tercera persona postulada como imparcial, que comprendería la situación en su conjunto entendiendo que el imperativo categórico puede no ser suficiente —casi nunca lo es— a la hora de reglamentar la extraordinaria complejidad de las conductas sociales. Mas también es posible captar el hecho de que un entramado jurídico *enraizado en una sociedad fragmentada y competitiva* puede ser precisamente un elemento que impide la elevación de los egoísmos particulares hacia un auto-entendimiento moral de los agentes. Por eso la particularidad volcada sobre sí misma se desarrolla necesariamente por los derroteros de la astucia. (algo que puede imputarse al Kant «tardío» y, con mayor razón, al propio Rawls: de ahí que un hombre que proteja sus intereses particulares confirmando su compatibilidad con los de los demás no sea sabio, sino, todo lo más, instruido). Todo ello termina obligando a Kant a establecer una cuarta formulación del imperativo categórico cuya intención pragmática apenas deja ya traslucir algo parecido a la bondad en tanto que sabiduría: «Actúa de tal modo que la libre realización de tu deseo pueda coexistir, según una ley general, con la libertad de los demás»<sup>34</sup>. Lejos nos encontramos entonces de aquel ideal del sabio implícito en el imperativo categórico, una de cuyas derivaciones vendría a señalar que la acción moral se apoya en una previa educación y «purificación» de los deseos particulares (inclinaciones) por medio de la razón en su calidad de legisladora universal.

Como se ha dicho hace un momento, Rawls desarrolla su planteamiento a partir de esta cuarta formulación, que permite no ya sólo una reconciliación asimétrica entre la inclinación y la conciencia moral como impulsores de la conducta (y no una tensión en donde la razón debe ser soberana), sino también el establecimiento de un lenguaje jurídico encargado de *petrificar* unas relaciones humanas desvinculadas ya por completo de aquella exigencia de superación y elevación interiores que caracterizaba el acceso fenomenológico a la conciencia transcendental presente en cada uno de nosotros. Por esta razón escribe Rawls: «Kant distingue entre una obligatoriedad estricta y una obligatoriedad laxa. Esta diferencia hace alusión a la manera en que los diferentes deberes han de ser respe-

<sup>33</sup> *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre.* A 36

<sup>34</sup> Op. cit., A 34

tados. Para la observancia de un deber de obligatoriedad estricta hemos de realizar o abstenernos de realizar ciertos actos concretos. Los deberes de obligatoriedad laxa nos exigen la adopción de conductas orientadas a ciertos fines que Kant denomina «obligatorios». Los deberes de virtud son de este género, por ejemplo, el deber de cultivar nuestra perfección moral. Para este tipo de deberes no existen reglas específicas, sino que son suficientes el buen juicio y el sentido común. En cambio, los deberes de justicia son estrictamente obligatorios, de manera que su cumplimiento descansa en el hecho de *no hacer* lo que prohíbe la ley y de *hacer* lo que manda. Nuestras motivaciones y metas no tienen nada que hacer aquí»<sup>35</sup>.

Con ello, como vemos, viene a desaparecer definitivamente la tensión entre el ser (inclinación) y el deber ser (conciencia del deber) en la conducta humana dando paso a una fundamentación *heterónoma* del imperativo categórico, que pasa ahora a sustentarse en la voluntad de evitar el castigo de la ley. El respeto al otro se ha convertido en negativo, lo que supone que los deberes de la compasión hacia él han descendido a la trivial máxima del *quod tibi non vis fieri* (insuficiente a todas luces para el Kant «moral», como sabemos<sup>36</sup>).

<sup>35</sup> The categorical imperative: the second formulation: *Lectures...* 187. El problema de la dualidad de fundamentos del deber sólo aparece, como es natural, en el momento en que uno y otro fundamento «tiran» en direcciones opuestas. En ese caso —el más frecuente— ha de prevalecer, sin duda, el fundamento jurídico: «No se puede pedir que este principio [Kant se está refiriendo al respeto incondicional al otro] constituya mi máxima, pues cualquiera tiene derecho a ser libre en el sentido de que mi acción no debe suponerle ningún daño, aunque su libertad me resulte indiferente o incluso aunque yo desee de todo corazón perjudicarlo. Hacer del derecho una máxima para mí es una exigencia que me impone la ética» *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*. A 34. En ese momento desaparece la dualidad de fundamentos del deber para dar paso a la absorción del fundamento subjetivo (virtud) por el objetivo (derecho). La secuencia descendente del proceso que sigue la relación entre ambos fundamentos es, pues, ésta: *tensión* —«reconciliación»— *absorción*. No es casualidad que el jurista Ralf Dreier escriba lo que sigue: «Según su [de Kant] concepción, existe una norma que pertenece al derecho racional, a saber, que la existencia de una legislación positiva, incluso estatal, implica la existencia de unas leyes que prevalecen, ante cualquier ciudadano y ante el juez, frente a las leyes del propio derecho racional.[...] De aquí a la tesis positivista de la separación entre moralidad y derecho y, por tanto, al establecimiento del positivismo jurídico, no hay más que un paso» Ralf Dreier: *Recht und Moral: Recht, Moral, Ideologie*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1981: 186-187. Ver también, del mismo libro, *Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants. Kants Rechtsphilosophie im Kontext seiner Moralphilosophie*: 286 y ss.

<sup>36</sup> Ver *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 68, nota. Es curioso cómo admite Rawls de buen grado esta importante matización kantiana apoyándose en el absurdo de que un delincuente reprochara al juez querer hacer con él lo que el propio juez no querría para sí mismo, etc., pero pasando por alto la capital observación kantiana de que tal máxima no puede contener el fundamento de los deberes de la *compasión* con los demás. Ver John Rawls: *The categorical imperative: the second formulation: Lectures...* 198-199.