

*(Kant and Apel: the problem of a  
transcendental foundation of morality)*

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA

Recibido: 14 de mayo de 2010

Aceptado: 2 de septiembre de 2010

**Resumen**

Este artículo compara los argumentos de Kant contra la deducción trascendental de la ley moral con el intento de fundamentación pragmático-trascendental de la moral propuesto por Apel. A pesar de mejorar los argumentos trascendentales kantianos, las tesis de Apel sobre la fundamentación trascendental de la moral parecen incurrir en una confusión entre la constricción de las leyes lógicas y la obligatoriedad de las normas morales, y en última instancia parecen borrar la diferencia kantiana entre razón teórica y razón práctica.

*Palabras clave:* Kant, Apel, ética, racionalismo, deducción trascendental, ley moral.

**Abstract**

This paper compares Kant's arguments against a transcendental deduction of the moral law with Apel's attempt to carry out a transcendental-pragmatic foundation of a "fundamental ethical norm." In spite of his improved conception of transcendental arguments, Apel seems to mistake the logical constriction and the normative obligation, effacing the kantian difference between theoretical and practical reason.

*Keywords:* Kant, Apel, ethics, rationalism, transcendental deduction, moral law.

---

\* Agradezco sinceramente al profesor Ricardo Maliandi, de la Universidad de Mar del Plata, el debate mantenido por correo, durante varios meses, en torno al tema de este artículo.

## 1. La ética racionalista y la fundamentación trascendental

Probablemente el principal problema de la ética actual es la cuestión de la fundamentación de los juicios morales. Por supuesto, este problema tiene ya una larga historia a sus espaldas: reaparece cada vez que una cultura se ve inmersa en un proceso de ilustración radical que pone en cuestión las creencias anteriormente admitidas de modo ingenuo. La cultura griega del siglo V a. C. atravesó un proceso de ilustración de este tipo, y la filosofía de ese periodo abordó también (por ejemplo, en los diálogos de Platón) la cuestión de la fundamentación de la moral en unos términos que coinciden parcialmente con los nuestros. En nuestra época la ética se ve afectada por la pérdida de autoridad de las religiones, y por la transformación y diferenciación de las formas de vida. Ya no podemos fundamentar nuestros juicios morales en doctrinas religiosas o en tradiciones culturales incuestionables; o al menos, ya no podemos hacerlo de un modo ingenuo o acrítico. Ante esta pérdida de credibilidad de las fundamentaciones tradicionales o religiosas de la moral, una opción consiste en renunciar a fundamentar nuestros juicios morales. Es esto lo que propone todo relativismo o subjetivismo ético al afirmar, por ejemplo, que la validez de las normas morales depende del contexto cultural al que pertenecen, o de las preferencias subjetivas de cada individuo. Estas posiciones se encuentran muy extendidas, pero chocan constantemente con la pretensión de objetividad con que formulamos cotidianamente nuestros juicios acerca de cuestiones morales, jurídicas o políticas. Tugendhat ha señalado acertadamente esta inconsistencia.<sup>1</sup> *Cuando filosofamos* solemos argumentar como escépticos, relativistas o subjetivistas en cuestiones prácticas; pero *cuando juzgamos* en tales cuestiones (y lo hacemos constantemente en nuestra vida cotidiana) seguimos vinculando a nuestros juicios una pretensión de validez que no es “relativa” a nuestro contexto, y que tampoco creemos dependiente de ninguna “preferencia subjetiva”. Se da así una inconsistencia que requiere algún tipo de elaboración filosófica.

Esta inconsistencia no impide mantener hasta el final una actitud filosófica relativista o subjetivista: cabe argumentar que, si se produce una contradicción entre la conciencia moral prefilosófica (que juzga con una pretensión de validez objetiva) y la teoría filosófica relativista o subjetivista, hay que conceder *a la teoría* la última palabra. Pero la pretensión de validez objetiva que vinculamos espontáneamente a nuestros enunciados normativos permite otra alternativa teórica, y en realidad invita a ella. Tal alternativa consiste en intentar fundamentar en el nivel de la teoría filosófica esa pretensión de objetividad del lenguaje moral común, pero recurriendo únicamente a argumentos racionales, en lugar de apelar a la autoridad de las tradiciones o a creencias religiosas. En esto consistiría una aproximación *racionalista* a la fundamentación de la moral. Y quizás este problema sólo admite hoy las tres

---

<sup>1</sup> Tugendhat (1993), lección primera.

posibles respuestas que hemos mencionado, y que permiten distinguir otras tantas clases de teorías éticas. Podemos llamar *tradicionalistas* (o *comunitaristas*) a las teorías éticas que defienden una fundamentación de la moral basada en las tradiciones (religiosas o no) de una comunidad cultural determinada; *subjetivistas* son todas aquellas teorías que niegan el carácter vinculante de las tradiciones y sitúan el fundamento de los juicios morales en el ámbito (muy amplio y diferenciado) de las preferencias subjetivas; y por último las teorías *racionalistas* defienden la posibilidad de una fundamentación racional de las normas morales.<sup>2</sup>

Kant ocupa una posición destacada en la historia de la ética no sólo por representar una de las versiones más interesantes del racionalismo, sino también por la radicalidad de su enfoque, que sugiere fundamentar las obligaciones morales en la racionalidad como tal: en la medida en que somos seres racionales, somos *también* seres sometidos a normas morales. Sin embargo, paradójicamente Kant no desarrolla hasta el final esta prometedora perspectiva. Con su imperativo categórico Kant formula un criterio racional (esto es, válido para todos los seres racionales) para la evaluación de la corrección moral de las “máximas”: puedo aplicar el imperativo categórico para saber si es correcta moralmente mi intención de suicidarme, o mi máxima de no devolver los préstamos, o mi negligencia en el cultivo de mis propias capacidades, o mi negativa a fomentar la felicidad de otros.<sup>3</sup> Pero más allá de la evaluación de estas u otras máximas, también puedo preguntarme qué es lo que hace válido el propio imperativo categórico, el propio criterio racional de fundamentación. Kant parece pensar que, al abordar esta segunda pregunta, nos situamos en un nivel de mayor abstracción que al examinar la validez de las máximas, pero el problema de la fundamentación no se plantea en términos esencialmente diferentes (quizás debido a que el propio criterio de fundamentación adopta en los escritos de Kant la forma de un *imperativo*, y en este aspecto no difiere de los mandatos dotados de un contenido material.) Ahora bien, planteado el problema en estos términos, Kant no cree que sea posible proporcionar una fundamentación racional del imperativo categórico. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant aborda el problema, pero no lo resuelve; y en la *Crítica de la razón práctica* renuncia a la idea misma de esa fundamentación para conformarse con establecer la ley moral como un *factum* indudable de la razón. Esta renuncia de Kant a la fundamentación del imperativo categórico resulta desconcertante, pero además perjudica a las éticas racionalistas de orientación kantiana, puesto que las teorías éticas rivales pueden argumentar fácilmente que el criterio pretendidamente racional propuesto por Kant descansa, en realidad, en los valores de una determinada tradición cultural o en alguna elección irreductiblemente subjetiva.

<sup>2</sup> Esta clasificación se basa en MacIntyre (1981).

<sup>3</sup> Todos éstos son ejemplos de Kant (1785), Ak. IV, pp. 421-424.

Apel cree que la ética del discurso está en condiciones de resolver esta debilidad de la ética kantiana.<sup>4</sup> De acuerdo con Apel, una errónea concepción monológica de la subjetividad trascendental (común a toda la tradición de la filosofía de la conciencia que va de Descartes a Husserl)<sup>5</sup> habría impedido a Kant reconocer el carácter lingüístico y, por consiguiente, constitutivamente intersubjetivo del sujeto trascendental, e identificar una norma moral entre los principios *a priori* del pensamiento susceptibles de fundamentación trascendental. Una transformación de la filosofía trascendental con los medios de la filosofía del lenguaje permitiría lograr también la “fundamentación trascendental última de la ética” a la que Kant no habría simplemente renunciado, sino en la que más bien habría fracasado.<sup>6</sup> El planteamiento de Apel es brillante, y sin duda el logro de sus objetivos reforzaría enormemente las posiciones de la ética racionalista, pues quedaría probado que la moralidad se funda en la racionalidad, o que estamos sujetos a una norma moral fundamental exactamente en el mismo sentido en que nuestro pensamiento está sujeto a principios lógicos como, por ejemplo, el principio de no contradicción. Sin embargo, un examen detenido de las tesis de Apel revela algunas oscuridades no ya en el desarrollo de sus argumentos, sino en el planteamiento mismo. En efecto, el intento de fundamentar trascendentalmente la norma moral básica de la ética del discurso parece difuminar la diferencia entre las formas específicas de constricción que caracterizan a los principios lógicos (o lógico-trascendentales) y a las normas morales.

En las páginas que siguen intentaremos, en primer lugar, clarificar hasta donde sea imprescindible para nuestra propia argumentación la difícil concepción kantiana de la fundamentación o “deducción” trascendental, y examinaremos las razones por las que Kant renuncia a aplicarla al imperativo categórico, tras haberse propuesto hacerlo en un primer momento. A continuación examinaremos la transformación de los argumentos trascendentales que propone Apel a fin de precisar de qué modo dicha transformación permite fundamentar trascendentalmente la ley moral, y analizaremos las dificultades que plantea el intento de concebir una ley que sea *a la vez* un principio trascendental y una norma moral.

## 2. Kant: la renuncia a la “deducción trascendental” del imperativo categórico

Las páginas dedicadas a la “deducción trascendental” de las categorías y principios puros del entendimiento constituyen una de las partes más difíciles de la *Crítica de la razón pura*.<sup>7</sup> Es éste un texto muy denso y muy poco claro, que pre-

---

<sup>4</sup> Apel (1991), pp. 151 y sigs.

<sup>5</sup> Cf. Apel (2002).

<sup>6</sup> Apel (1991), p. 154.

<sup>7</sup> Para la interpretación de Kant que sigue, cf. Strawson (1975), Niquet (1991), Cabrera (1999).

senta además la dificultad añadida de que Kant escribió dos versiones bastante diferentes en las dos ediciones de la *Crítica*. Un intento de desentrañar su sentido puede comenzar por el término mismo de “deducción trascendental”. Kant toma este concepto del lenguaje jurídico del siglo XVIII: la “deducción” de un concepto consiste en fundamentar la legitimidad de su uso, el “derecho” o la “pretensión legal” de emplearlo (A 84 / B 117).<sup>8</sup> Ahora bien, la “deducción” de un concepto, en este sentido cuasi-jurídico del término, consiste en cosas muy diferentes dependiendo del tipo de concepto de que se trate. Si nos preguntamos por la legitimidad del uso de un concepto empírico, esta pregunta se resuelve mostrando “la manera como se adquiere por experiencia” (A 85/ B 117), tal como muestran las investigaciones empiristas de Locke o Hume. Pero el procedimiento empirista de fundamentación está vedado cuando los conceptos cuya legitimidad se cuestiona no son conceptos empíricos, sino *a priori*. Así sucede, por ejemplo, con los conceptos de *sustancia* o de *causa*: ante la imposibilidad de indicar las experiencias (“ideas” o “impresiones”, por emplear la terminología empirista) de las que proceden tales conceptos, Locke concluyó que el concepto de sustancia es ininteligible, y Hume declaró ficticios e ilegítimos los nexos causales. Kant aborda de otro modo la justificación de estos conceptos: si tenemos conceptos *a priori*, su fundamentación o “deducción” no podrá consistir en indicar la experiencia de la que surgen, puesto que no surgen de ninguna experiencia. Más bien consistirá en mostrar que estos conceptos están supuestos necesariamente en *toda* experiencia, de modo no muy distinto a como las “intuiciones puras” que son el espacio y el tiempo están presupuestas en toda intuición sensible. Y en una prueba de este tipo consisten de hecho los argumentos trascendentales que Kant desarrolla en la Analítica (tanto en la sección dedicada a la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” como en el capítulo de las *Analogías de la experiencia*), si bien Kant caracteriza la deducción trascendental, un tanto oscuramente, como “la explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos” (A 85 / B 117). Lo que tiene que hacer Kant es, pues, mostrar en qué sentido nuestro pensamiento y, sobre todo, nuestra *percepción* de objetos presuponen las categorías y principios *a priori* del entendimiento. Kant tendría que mostrar que no podemos percibir un objeto sin percibirlo como una sustancia, como siendo uno, como existente, como estando en ciertas relaciones de causalidad y dependencia con otros objetos, etc.

La estructura de los argumentos trascendentales kantianos se percibe mucho más claramente en el capítulo de la *Analítica de los principios* que en el capítulo de la *Deducción trascendental* de las categorías. Y los principios puros del entendimiento más interesantes son las *Analogías de la experiencia*, especialmente las dos primeras, referidas a las categorías de *sustancia* y *causalidad*. Las Analogías se basan en un único principio, según el cual “la experiencia sólo es posible mediante

---

<sup>8</sup> Cf. Henrich (1999).

la representación de una conexión necesaria de las percepciones” (A 176 / B 218). Podemos interpretar este principio diciendo que nuestra experiencia del mundo (tal como *de hecho* la tenemos) sólo es posible porque existe un orden entre nuestras percepciones. Nuestra experiencia no se reduce, pues, a una sucesión de impresiones inconexas, sino que consiste en la percepción organizada de objetos situados en el espacio, permanentes en el tiempo, y que mantienen entre sí relaciones de interdependencia causal. Ahora bien, esto sólo es posible porque nuestra percepción del mundo presupone *a priori* ciertos principios, entre otros las dos primeras analogías de la experiencia. La primera de ellas afirma que no podemos percibir el *cambio* sin presuponer un sustrato permanente, correspondiente a la categoría aristotélica de sustancia; y la segunda afirma que no podemos percibir sucesos *objetivos* sin presuponer conexiones causales entre ellos. Por consiguiente, los principios puros del entendimiento (sustancia y causalidad) son válidos para toda experiencia, son válidos universal y necesariamente.

Como se ve, en el caso de las analogías de la experiencia (como en todos los otros ejemplos de argumentaciones trascendentales kantianas),<sup>9</sup> el argumento consiste en admitir una tesis y en probar que esa tesis sólo es admisible si se admite también alguna otra que hace posible la primera o que, en la terminología kantiana, expresa las “condiciones de posibilidad” de la primera.<sup>10</sup> Así, y si se nos permite una simplificación, el argumento que prueba trascendentalmente la validez del principio de causalidad podría reproducirse mediante dos premisas y una conclusión: (1) Distinguimos la sucesión subjetiva (imaginación) y la sucesión objetiva (percepción) de nuestras representaciones. (2) No podemos dar cuenta de esta distinción a no ser que admitamos que en toda percepción de un suceso objetivo existe entre nuestras representaciones una conexión causal necesaria: dado A se seguirá B. Sin este supuesto, no podríamos diferenciar entre la percepción de un suceso y su mera imaginación, o como dice Kant: “toda sucesión de la percepción estaría meramente en la aprehensión, es decir, sería meramente subjetiva” (A 194 / B 239). (3) Por consiguiente, el principio de causalidad (según el cual a una representación del tipo A seguirá necesariamente una representación del tipo B) está necesariamente supuesto en nuestra experiencia de sucesos objetivos.

Es evidente que, expuesto de este modo, este argumento de Kant pierde algo de su apariencia fascinante, y quizás también pierde parte de su verosimilitud.<sup>11</sup> Con todo, podemos apreciar mejor el significado y la fuerza de éste y de otros argumen-

<sup>9</sup> Sobre los distintos tipos de argumentaciones trascendentales en Kant, cf. Niquet (1991), p. 89 y sigs.

<sup>10</sup> Cabrera (1999), Introducción.

<sup>11</sup> El argumento es discutible incluso admitiendo que sea formalmente correcto. Quizás Kant tiene razón cuando afirma que sin la categoría de *sustancia* no podríamos tener experiencia de la sucesión temporal. Pero esto no nos obliga a admitir también el supuesto de la sucesión *regular, ordenada o conectada causalmente* de las representaciones. Cf. Strawson (1975), pp. 118 y sigs.

tos trascendentales kantianos si los situamos en el contexto teórico en que Kant los desarrolla. Mediante la intrincada argumentación de la segunda *Analogía de la experiencia* Kant creyó haber refutado la devastadora crítica de Hume al principio de causalidad. De acuerdo con Kant (A 195-196 / B 240-242), debemos *invertir* completamente la explicación que Hume propone de nuestra creencia en este principio. En efecto, no es la sucesión temporal de nuestras representaciones la que nos conduce a formar la creencia (errónea, según Hume) en las conexiones causales, sino que *sucede todo lo contrario*: sólo porque nuestras representaciones están conectadas causalmente podemos establecer entre ellas un orden temporal, una sucesión que, además, nos permite diferenciar los sucesos objetivos y la sucesión meramente imaginaria de representaciones. Si Hume tuviera razón, nuestra experiencia quedaría reducida a una “rapsodia de percepciones” (A 156 / B 195), que, según Kant, no nos permitiría establecer relaciones temporales ni diferenciar lo real de lo imaginario. Pero la elección entre la concepción humeana y la concepción kantiana de la causalidad no es una elección arbitraria, sino que la posición de Hume queda desacreditada cuando se observa la contradicción en la que incurre: la explicación empirista de nuestra errónea e imaginaria creencia en la validez del principio de causalidad *presupone constantemente la validez del principio de causalidad*. Hume sostiene, en efecto, que la conjunción constante de fenómenos de dos clases (A y B) *causa* en nosotros la expectativa de la aparición de un fenómeno del tipo B cuando observamos un fenómeno del tipo A.<sup>12</sup> Desde el punto de vista de Kant, esta contradicción de Hume es inevitable, dado que la explicación empirista de nuestra creencia errónea en los conceptos *a priori* está condenada a presuponer la validez de los conceptos que se propone criticar: “si podemos extraer [las representaciones *a priori*] de la experiencia como conceptos claros, es sólo porque las hemos puesto en la experiencia y por medio de ellas hemos producido la experiencia” (A 196 / B 241). Y aunque Kant niega que los argumentos trascendentales sean pruebas *apagógicas*, consistentes en la refutación de la tesis contraria (A 789 / B 817), lo cierto es que las contradicciones en que incurre el empirismo aportan buena parte de su fuerza a las argumentaciones trascendentales kantianas.

Pues bien, ¿no podría emplearse una argumentación de este tipo en la ética? ¿No sería posible fundamentar trascendentalmente el imperativo categórico? A primera vista parece que, debido al carácter sintético *a priori* del imperativo,<sup>13</sup> una prueba trascendental podría ser el tipo de fundamentación más adecuada. Pero Kant recha-

<sup>12</sup> Cf. por ejemplo Hume (2008), Libro I, Parte III, sec. XIV, p. 235: “En efecto, luego de una repetición frecuente veo que cuando aparece uno de los objetos la mente se ve *determinada por costumbre* a atender a su acompañante habitual, y a considerarlo bajo una luz más intensa, en virtud de su relación con el objeto primero. Es pues esta impresión o *determinación* la que me proporciona la idea de necesidad.”

<sup>13</sup> Kant (1788), Ak. V, 31.

za expresamente esta posibilidad, aunque su posición no está muy clara, ni es exactamente la misma en todos sus escritos. Consideremos en primer lugar la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Si en el primer capítulo Kant descubre la ley moral mediante una reflexión sobre la conciencia moral común, el comienzo del segundo capítulo está dedicado a mostrar el carácter *a priori* de dicha ley. Esta cuestión es muy importante para Kant, porque una interpretación equivocada del capítulo primero podría ver en él una mera exposición de ciertos rasgos empíricos (y por tanto, contingentes) de nuestra conciencia moral cotidiana: “Si bien hemos extraído el concepto de deber que hasta ahora tenemos del uso común de nuestra razón práctica, en modo alguno debemos inferir de ello que lo hayamos tratado como un concepto de experiencia”.<sup>14</sup> Pues bien, como prueba del carácter *a priori* de la ley moral, Kant presenta un argumento que parece emparentado con las “exposiciones metafísicas” del espacio y el tiempo en la *Estética Trascendental de la Crítica de la razón pura*: así como el espacio y el tiempo se revelan como intuiciones *a priori* porque están supuestos necesariamente en toda intuición sensible, así la ley moral no puede inferirse de la experiencia “porque cualquier ejemplo que se me presente de ella tiene que ser a su vez previamente juzgado según principios de la moralidad, para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo; y el ejemplo no puede en manera alguna ser el que nos proporcione el concepto de la moralidad.”<sup>15</sup> La estricta precedencia del concepto respecto de todas sus instancias empíricas es un rasgo de los conceptos *a priori*, y también lo es de la ley moral. No obstante, más importante para nuestros propósitos es otro argumento, según el cual el carácter *a priori* de la ley moral queda probado por su validez enteramente *contrafáctica*: la ley moral no puede considerarse una ley empírica porque no corresponde al modo como los hombres actúan de hecho, sino que sigue siendo válida aunque la experiencia no la confirme, e incluso aunque no haya habido nunca una acción plenamente moral:

Basta con observar el mundo con sangre fría (...) para dudar en ciertos momentos (...) de si realmente se encuentra en el mundo una virtud verdadera. Y en esta coyuntura, para impedir que caigamos de las alturas de nuestras ideas del deber, para conservar en nuestra alma el fundado respeto a su ley, nada como la convicción clara de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes.<sup>16</sup>

Pero si estos razonamientos pueden bastar para probar el carácter *a priori* de la ley moral, no son suficientes para considerar fundamentada dicha ley, ni muestran tampoco cómo habría de abordarse este problema. Y aunque el tercer capítulo de la

<sup>14</sup> Kant (1785), Ak. IV, 406.

<sup>15</sup> Kant (1785), Ak. IV, 408. Compárese este argumento con las consideraciones sobre el espacio y el tiempo en Kant (1781/1787), A 24 / B 38, y A 31 / B 46.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 407-408.

obra promete tratar el problema de la fundamentación del imperativo, la argumentación de Kant resulta desconcertante, porque en realidad parece responder a una cuestión muy diferente: la cuestión de la posibilidad metafísica de la motivación moral, o de cómo es posible que un imperativo puramente racional pueda mover a la voluntad.<sup>17</sup> El problema que parece preocupar a Kant es la posibilidad misma de concebir una motivación para la acción humana que se encuentre completamente desligada de inclinaciones y de cálculos prudentiales. Esta dificultad no se plantea con los imperativos hipotéticos, cuya capacidad de motivar a la voluntad se explica trivialmente por el hecho de que tales imperativos están asociados a la expectativa de cumplimiento de un deseo del agente. Pero la representación de la ley moral es capaz de motivar la acción con total independencia de las consecuencias positivas o negativas que el cumplimiento de la ley tenga para el agente, y esta capacidad resulta para Kant completamente enigmática.<sup>18</sup> Para aclarar este enigma Kant recurre al idealismo trascendental: aplicando la distinción entre fenómenos y cosas en sí al propio agente moral, podemos considerar a los seres humanos *a la vez* como seres fenoménicos sometidos a leyes naturales (entre otras, las leyes psicológicas de la motivación), y como seres pertenecientes a un mundo inteligible en el que rige únicamente la legislación moral de la razón.<sup>19</sup> Kant concluye, por tanto, que el idealismo trascendental (y *sólo* el idealismo trascendental) puede hacer concebible un imperativo que manda incondicionalmente a la voluntad, y que además es capaz de motivarnos a obrar simplemente por respeto a la ley moral: “son posibles los imperativos categóricos porque la idea de la libertad hace de mí un miembro de un mundo inteligible”.<sup>20</sup> Ahora bien, sorprendentemente Kant parece pensar que estas consideraciones permiten responder también a la cuestión, completamente distinta, de la *fundamentación* del imperativo categórico, cuestión ésta que el propio Kant formula así: “¿Por qué debo someterme a tal principio, y aun como ser racional en general, y conmigo todos los demás seres dotados de razón?”<sup>21</sup> Por eso Kant, tras hacer concebible el imperativo categórico mediante el recurso al idealismo trascendental, afirma que sus argumentos son suficientes para convencer a sus lectores “de la *validez de tal imperativo* y, por ende, también de la ley moral.”<sup>22</sup> Es evidente, sin embargo, que Kant va demasiado lejos con esta conclusión, porque el idealismo

<sup>17</sup> También Paton considera que Kant da aquí un giro a su argumentación y no responde a la pregunta que había prometido abordar. Cf. Paton (1971), p. 201.

<sup>18</sup> Cf. Kant (1785), IV 417, 419-420. En un pasaje de sus escritos póstumos escribe Kant: “Por supuesto que el entendimiento puede juzgar, pero dar a este juicio del entendimiento una fuerza tal que lo convierta en un motor [*Triebfeder*] capaz de mover a la voluntad, esto es la piedra filosofal.” Cit. en Henrich (1960), p. 99.

<sup>19</sup> Kant (1785), Ak. IV, 450 y sigs.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 454.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 449.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 461.

trascendental puede servir para hacer compatible la idea de la libertad (y de la constrictión moral) con la imagen determinista del mundo, pero no es suficiente por sí mismo para proporcionar una fundamentación del imperativo categórico.

Más consecuentemente, la *Crítica de la razón práctica* renuncia a dicha fundamentación, y además rechaza expresamente la idea de aplicar al imperativo esa forma peculiar de prueba de proposiciones sintéticas *a priori* que es la deducción trascendental. En un apartado titulado “De la deducción de los principios de la razón pura práctica”<sup>23</sup>, Kant resume las tesis principales de la segunda *Crítica*, que a esa altura de la obra considera probadas, y que coinciden en buena medida con las de la *Fundamentación*. Sabemos que “la razón pura puede ser práctica”, esto es, que la razón puede movernos a actuar por sí misma, con independencia de toda inclinación, de toda expectativa de satisfacción de un deseo, etc; y lo sabemos porque tenemos una conciencia moral, es decir, porque somos conscientes de estar sometidos a leyes morales incondicionales. Kant recuerda también en estas páginas que la contradicción que implica la afirmación de la libertad en un mundo determinista puede disiparse mediante el idealismo trascendental, si bien es imposible explicar la causalidad por libertad. Pero a partir de este punto la argumentación de la segunda *Crítica* se distancia decisivamente de la *Fundamentación*, pues ahora Kant niega que estas consideraciones equivalgan a una “justificación de la validez objetiva y universal” de la ley moral, comparable a las deducciones trascendentales desarrolladas en la *Crítica de la razón pura*. Pues la deducción trascendental consiste en mostrar que todos los objetos de experiencia son necesariamente conformes a los principios puros del entendimiento,<sup>24</sup> y este tipo de fundamentación no sirve para la ley moral. El pasaje decisivo dice lo siguiente:

(...) Una marcha semejante no puedo yo adoptarla en la deducción de la ley moral. Pues ésta no concierne al conocimiento de la constitución de los objetos que pueden ser dados a la razón en otra parte por cualquier otro medio, sino a un conocimiento tal que puede llegar a ser el fundamento de la existencia de los objetos mismos, y por el cual la razón tiene causalidad en un ser racional (...).<sup>25</sup>

La tesis principal de este pasaje parece ser que la ley moral no es una ley que determine cómo *son* los objetos, sino cómo *deben* ser (aunque no lo sean nunca). Esto implica que su validez no puede fundamentarse mediante ninguno de los dos

<sup>23</sup> Kant (1788), Ak. V, 42-50.

<sup>24</sup> Ibid., 46: Los principios puros del entendimiento “se referían a objetos de experiencia posible, es decir, a fenómenos, y [en la primera *Crítica*, JLL] se podía demostrar que sólo trayendo esos fenómenos bajo las categorías, en razón de aquellas leyes, pueden esos fenómenos ser *conocidos* como objetos de experiencia, y por consiguiente, que toda experiencia posible tiene que ser conforme a estas leyes.”

<sup>25</sup> Ibid.

procedimientos que Kant distingue en la *Crítica de la razón pura*, a saber: la deducción empírica y la deducción trascendental. Como ya había mostrado Kant suficientemente en la *Fundamentación*, el imperativo categórico no es susceptible de una *deducción empírica* sobre todo por tratarse de una ley cuya validez es enteramente *contrafáctica*, independiente de su improbable (o inverificable) cumplimiento empírico.<sup>26</sup> Ahora bien, hay que admitir que este mismo carácter contrafáctico hace igualmente imposible aplicar a la ley moral una *deducción trascendental*, dado que esta forma de justificación consiste en mostrar que *toda* experiencia cumple necesariamente un principio (por ejemplo, el principio de causalidad), que precisamente por eso puede considerarse válido universal y necesariamente. También la deducción trascendental de las categorías y principios del entendimiento recurre a la experiencia (“sólo la experiencia puede darnos el derecho de aceptarlas”<sup>27</sup>, dice Kant), a pesar de que tales categorías y principios no tengan un origen empírico. Esto explica por qué las categorías y principios del entendimiento comparten dos propiedades que, en cambio, no pueden afirmarse de la ley moral, y que Kant expone en una frase más bien críptica:

Aquello que necesita tomar de la experiencia la prueba de su realidad debe, en los fundamentos de su posibilidad, depender de principios de experiencia, y es imposible considerar como tal la razón pura y, sin embargo, práctica, aunque no fuera más que por su concepto.<sup>28</sup>

Las categorías y principios (1) “necesitan tomar de la experiencia la prueba de su realidad”, en el sentido de que es un análisis *de la experiencia* lo que muestra su validez universal y necesaria. Por otra parte, (2) su validez queda limitada al ámbito de la experiencia posible, y esto es lo que quiere decir Kant al afirmar que “en los fundamentos de su posibilidad” estos conceptos y principios también “dependen de principios de experiencia.” Ahora bien, ninguna de estas dos cosas puede afirmarse de la ley moral: ni la prueba de su realidad depende de la experiencia, puesto que la experiencia *nunca* cumple esta ley (a diferencia de lo que sucede con, digamos, el principio de causalidad, que la experiencia cumple *siempre*), ni su validez queda acotada al ámbito de la experiencia posible (puesto que la ley moral sigue siendo válida aunque *nunca* se cumpla).

Podemos exponer también esta posición de Kant mediante un argumento esencialmente idéntico, si bien más complejo, más oscuro y más cargado de tecnicismos. Aunque de entrada la forma imperativa hace difícil aplicar la distinción entre

<sup>26</sup> Ibid.: “la ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura (...) que es cierto apodícticamente aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente.”

<sup>27</sup> Ibid., 47.

<sup>28</sup> Ibid.

“analítico” y “sintético”, lo cierto es que Kant afirma que el imperativo categórico es un principio sintético *a priori*.<sup>29</sup> Sabemos por la *Crítica de la razón pura* que la fundamentación de los juicios sintéticos *a priori* requiere alguna forma de intuición pura o *a priori*, pues sólo mediante una intuición de este tipo es posible conectar el sujeto con el predicado manteniendo la universalidad y necesidad que no proporciona ninguna intuición empírica. Kant emplea este argumento en la *Estética Trascendental*, y con él prueba que el espacio y el tiempo son intuiciones *a priori*, pues de otro modo no es posible dar cuenta del carácter universal y necesario de las proposiciones matemáticas.<sup>30</sup> En el caso del imperativo categórico sería necesario encontrar una intuición que permitiese conectar universal y necesariamente el concepto de “ser racional” y la obligación de actuar de acuerdo con el imperativo categórico. Esa intuición tendría que ser la intuición de la libertad.<sup>31</sup> Ahora bien, precisamente de la libertad no hay ni puede haber intuición alguna,<sup>32</sup> no ya por el hecho antropológico (sobre el que insiste Kant en la *Fundamentación*) de que quizás no ha habido nunca una sola acción verdaderamente libre (autónoma, moral), sino por una razón mucho más importante y radical: la propia validez universal y necesaria del principio de causalidad para el ámbito de los fenómenos. La libertad en sentido “trascendental” (esto es, la posibilidad de que algo suceda “sin que la causa de ello sea determinada por otra causa anterior según leyes necesarias” A 446 / B 474) puede hacerse inteligible gracias a la distinción entre fenómenos y cosas en sí y a la restricción de la validez del principio de causalidad al ámbito de los fenómenos, pero por supuesto no es posible tener intuición alguna de un acontecimiento (una acción) libre en este sentido. De modo que el éxito de la deducción trascendental del principio de causalidad imposibilita la intuición de la libertad (que debería permitir fundamentar ese principio sintético *a priori* que es el imperativo categórico), y por tanto condena al fracaso a toda deducción trascendental de la ley moral.

La posición de Kant podría resumirse así: la ley moral tiene una validez completamente contrafáctica, independiente de los hechos, pero esto tiene un precio, y es la imposibilidad de fundamentarla tanto empírica como trascendentalmente. Kant expresa así esta conclusión: “la realidad objetiva de la ley moral no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente”.<sup>33</sup> Ello no impide, según Kant, que podamos

<sup>29</sup> Ibid., 31

<sup>30</sup> Cf. la “Exposición trascendental del concepto de espacio” (A 25 / B 40) y la “Exposición trascendental del concepto de tiempo” (A 32 / B 48).

<sup>31</sup> Sigo aquí a Paton (1971), p. 200. Una interpretación distinta puede leerse en Beck (1963), pp. 170-175.

<sup>32</sup> Kant (1788), Ak V, 31: la ley moral “se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética *a priori*, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura ni empírica, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual, empero, como concepto positivo, sería exigible una intuición intelectual, que no se puede admitir aquí de ningún modo.” (Subrayado por mí).

<sup>33</sup> Ibid., 47.

seguir afirmando con plena certeza su validez incondicional: pese a su falta de fundamentación, la ley moral “se sostiene firme sobre sí misma”<sup>34</sup>, se muestra inequívocamente en el *hecho* indudable de nuestra conciencia moral. Pero Kant es quizás demasiado optimista en este punto, porque naturalmente es muy discutible que la ley moral se “sostenga firmemente” si no se le da ninguna fundamentación de ningún tipo. Hegel vio muy claramente que esta falta de fundamentación reduce la ley moral kantiana a un dogma.<sup>35</sup> Posteriormente, las ciencias sociales de inspiración marxista o psicoanalítica argumentarán que la conciencia moral no es, como Kant pensaba, un *factum* irrefutable, sino más bien el resultado de procesos de socialización consistentes en la interiorización de normas que desempeñan una función en la reproducción de los sistemas sociales, y que por supuesto son históricamente contingentes.<sup>36</sup> Lo cierto es que la renuncia de Kant a la fundamentación del imperativo categórico refuerza estas teorías. Paradójicamente, las conclusiones últimas del más importante racionalista ético dejan en una posición muy vulnerable el proyecto mismo de una fundamentación racional de la moral.

### 3. Apel: la transformación de los argumentos trascendentales y la fundamentación de la moral

La intención racionalista de la ética de Kant podría preservarse si, como Apel propone, se lograra “reconstruir críticamente” la doctrina kantiana de la fundamentación del imperativo categórico.<sup>37</sup> Esta reconstrucción crítica requiere ante todo una revisión de los argumentos trascendentales kantianos. Como señala Wolfgang Kuhlmann, el escéptico (por ejemplo, Hume) puede replicar a cualquiera de los argumentos trascendentales de Kant con dos objeciones.<sup>38</sup> En primer lugar, puede negar el hecho pretendidamente indudable que el argumento toma como punto de partida. Volviendo a las *Analogías de la experiencia* que hemos comentado en páginas anteriores, el escéptico podría declararse incapaz de distinguir las percepciones objetivas de las imaginaciones o las alucinaciones, o negar que su experiencia del cambio suponga un sustrato permanente: sus afirmaciones en este sentido pueden ser más o menos veraces o verosímiles, pero no hay ninguna objeción *lógica* que impida al escéptico defenderlas. Y en segundo lugar, el escéptico puede negar también la *conexión necesaria* entre el hecho que el argumento toma como punto de

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Hegel (1971), p. 369: “El frío deber es la última tajada no digerida que queda en el estómago, la revelación entregada a la razón.” Cf. Palacios (2003), p. 56; Henrich (1960), p. 93.

<sup>36</sup> Cf. por ejemplo Adorno (2008), p. 252: la conciencia moral es “la interiorización ciega e inconsciente de la coacción social”.

<sup>37</sup> Apel (1973), p. 417; Apel (1991), pp. 151-154.

<sup>38</sup> Kuhlmann (1992), pp. 38-64.

partida y sus condiciones trascendentales de posibilidad. Esta segunda objeción es devastadora para los argumentos trascendentales, pues si se niega dicha conexión necesaria, las “condiciones de posibilidad” quedan reducidas a simples *hipótesis causales* de explicación de un fenómeno, entre otras hipótesis posibles. La consecuencia de ello sería que, en realidad, los argumentos trascendentales no existen, no constituyen una clase específica de pruebas, sino que son simplemente una forma un tanto enrevesada de exponer explicaciones causales hipotéticas.<sup>39</sup> Tomando nuevamente como ejemplo de argumento trascendental la segunda analogía de la experiencia, un escéptico podría negar que la distinción entre la imaginación y la percepción de sucesos objetivos se base *necesariamente* en la validez objetiva y universal del principio de causalidad, y no (como podría argumentar Hume) en la “costumbre” de establecer erróneamente conexiones causales entre representaciones que aparecen constantemente juntas. Lo que nos interesa aquí no es juzgar la mayor o menor verosimilitud de una u otra explicación, sino subrayar el hecho de que ambas son, en principio, equivalentes desde el punto de vista lógico, pues en ambos casos se trata de explicaciones hipotéticas de nuestra distinción intuitiva entre la percepción de sucesos objetivos y la sucesión de representaciones imaginarias.

Pues bien, es posible resolver estas dificultades de los argumentos trascendentales de Kant mediante dos modificaciones. Para resolver la primera objeción del escéptico, Kuhlmann propone tomar como punto de partida de los argumentos trascendentales no ya alguna tesis dudosa (por muy verosímil que sea) sobre la estructura de nuestra experiencia, sino una proposición estrictamente indudable: el hecho de la *argumentación con sentido* en que se ve inmerso *el propio escéptico* al cuestionar cualquier tesis, incluidas todas aquellas que se refieren a la estructura básica de nuestra experiencia.<sup>40</sup> La ventaja de esta primera modificación de los argumentos trascendentales de Kant es evidente, pues el escéptico puede negar cualquier rasgo de nuestra experiencia, pero no puede negar el hecho de la argumentación con sentido sin contradecir su propia práctica argumentativa. De este modo, el argumento trascendental kantiano se transforma en lo que Kuhlmann llama un *argumento reflexivo de fundamentación última*, más emparentado con las argumentaciones de Aristóteles contra los sofistas<sup>41</sup> que con las pruebas del propio Kant en la *Crítica de la razón pura*. Y por lo que se refiere a la segunda objeción escéptica contra los argumentos kantianos, es posible resolverla sustituyendo la formulación de una conexión causal (siempre hipotética) entre el hecho expresado en la primera premisa y sus “condiciones de posibilidad”, por una explicitación de supuestos *ya siempre* necesariamente implícitos en *toda* argumentación, incluida aquella que preten-

<sup>39</sup> Ésta es la tesis que defiende brillantemente Chisholm (1999). Para este autor, en realidad nadie ha formulado nunca un “argumento trascendental.”

<sup>40</sup> Kuhlmann (1992), pp. 50-53.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1006a 1-20.

de cuestionarlos.<sup>42</sup> Entre esos supuestos se encuentran algunas tesis existenciales, como la certeza de la propia existencia, de la existencia del mundo externo y de una comunidad de comunicación, pero también otros que se refieren a la estructura del lenguaje, como el supuesto de las *pretensiones de validez* de todo acto de habla y su *desempeñabilidad discursiva*.<sup>43</sup>

Sin embargo, el aspecto más importante de esta transformación de los argumentos trascendentales kantianos consiste en que la prueba de la validez necesaria y del carácter incuestionable de los supuestos de la argumentación procede de un modo indirecto o apagógico, mostrando que su negación incurre en una contradicción. Pero estamos aquí ante un tipo de contradicción peculiar, que Apel llama *autocontradicción performativa o pragmática*. Las contradicciones de este tipo no pueden identificarse con contradicciones *semánticas*, consistentes en el empleo de términos contradictorios en las proposiciones, sino que se sitúan en el terreno de la *pragmática* del lenguaje, es decir, del empleo de signos lingüísticos en contextos de comunicación. Desde un punto de vista estrictamente semántico, no hay contradicción alguna en una emisión como: “Afirmo que el principio de contradicción carece de validez”, que sería un resumen ajustado de lo que sostiene, por ejemplo, el sofista con el que discute Aristóteles. Y sin embargo, en esta emisión *hay de hecho* una contradicción, en la medida en que el principio de contradicción es una condición necesaria de la *atribución de un sentido unívoco* a los términos del lenguaje, y por tanto una condición de *toda* argumentación, sin exceptuar la argumentación en la que el sofista niega este principio.

La teoría de los actos de habla puede servirnos también para comprender esta estructura de las pruebas trascendentales apelianas. La autocontradicción performativa se da entre el *contenido proposicional* y el *componente ilocucionario* de los actos de habla, es decir, entre el sentido de las proposiciones empleadas por el hablante y el propósito ilocucionario implícito en su propia práctica comunicativa o argumentativa. La contradicción queda de manifiesto cuando se explicita el componente ilocucionario del acto. Así, por ejemplo, una emisión como “No existo” niega algunos supuestos existenciales necesarios referidos al propio hablante, y la contradicción performativa en que incurre el hablante se revela cuando su acto se expone de este modo: “Afirmo que en este momento incumplo todas las condiciones de posibilidad de hacer cualquier afirmación, puesto que no existo”.<sup>44</sup> Otra contradicción performativa interesante es la que resulta de la negación de la pretensión

<sup>42</sup> Kuhlmann (1992), p. 57.

<sup>43</sup> Sobre los supuestos trascendentales de la argumentación, siempre expuestos de un modo un tanto asistemático por Apel, cf. Apel (1991), p. 130 y sigs., Kuhlmann (1992), p. 57. Sáez (1995), p. 157 y sigs., distingue dos clases de supuestos referidos respectivamente a la comunidad real y a la comunidad ideal de comunicación, y una tercera clase de supuestos existenciales referidos al yo y al mundo externo.

<sup>44</sup> Cf. Apel (1991), pp. 133-134.

de verdad entablada en todo acto de habla, por ejemplo en la siguiente proposición (que Apel considera una tesis típica del pensamiento posmoderno inspirado en Nietzsche): “Afirmo (con pretensión de verdad) que los actos de habla no tienen nunca (y tampoco en este caso) una pretensión de verdad, sino una pretensión de poder.”<sup>45</sup> Si admitimos, con Searle y Habermas,<sup>46</sup> que todo acto de habla presenta una estructura Mp (modo ilocucionario y contenido proposicional), podemos afirmar que la forma de todas las autocontradicciones performativas es una contradicción de este tipo: (M) Afirmo con pretensión de validez que (p) no entablo ninguna pretensión de validez. La diferencia con Kant es evidente: la reflexión no conduce aquí a formular una teoría (en el fondo, una hipótesis causal) que da cuenta de un hecho a partir de sus “condiciones de posibilidad”, pues este modelo de argumentación no permite nunca refutar concluyentemente al escéptico. La concepción de los argumentos trascendentales propuesta por Apel muestra más bien, en una especie de “estrategia envolvente”,<sup>47</sup> los principios trascendentales que el escéptico, en tanto que argumenta, *ya siempre ha supuesto*, incluso cuando los niega expresamente.

Pues bien, Apel considera que una argumentación trascendental en *este* sentido (y *no* en el sentido de Kant) es aplicable al principio fundamental de la moral, puesto que entre los supuestos necesariamente implícitos en toda argumentación hay una *norma* comparable al imperativo categórico kantiano. Esta norma manda que todos los miembros de la comunidad de argumentación se reconozcan “recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos”.<sup>48</sup> Y la prueba de que esta norma forma parte de los supuestos trascendentales de la argumentación es la autocontradicción performativa en que incurre el escéptico (en este caso, el escéptico ético) cuando la niega.

A pesar de su importancia, Apel no siempre ha logrado dar una formulación clara y convincente de esta tesis.<sup>49</sup> A mi juicio, una exposición especialmente lograda se encuentra en un ensayo de 1987 titulado “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”. Tal como Apel desarrolla su argumento en este ensayo, el reconocimiento de la norma ética fundamental se sigue necesariamente del reconocimiento de la desempeñabilidad discursiva de las pretensiones de validez entabladas en todo acto de habla.<sup>50</sup> Para exponer el argumento de un modo sen-

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>46</sup> Searle (1969), p. 31. Searle emplea más bien la expresión F(p), pues habla de *fuera* ilocucionaria, y no de *modo* ilocucionario, como hace Habermas (1981) p. 389.

<sup>47</sup> Habermas (1996), p. 69.

<sup>48</sup> Apel (1973), p. 400.

<sup>49</sup> Habermas (2003), p. 41: “El proyecto [apeliano] de *Letzbegründung* está colgado de tantas pinzas que la estrategia de encontrar un único argumento definitivo no tiene ninguna perspectiva de éxito.”

<sup>50</sup> Otras exposiciones del argumento, algo más complejas, lo relacionan con la teoría del lenguaje del segundo Wittgenstein, y en concreto con su crítica de los lenguajes privados en Wittgenstein (1988), §§243-344. Un único hablante no puede estar seguro de emplear correctamente un signo lingüístico,

cillo, podemos partir del hecho de que en todo acto de habla entablamos ciertas pretensiones de validez, y también reconocemos la desempeñabilidad discursiva o argumentativa de esas pretensiones: sabemos que la verdad de una afirmación o la corrección de una norma quedan probadas cuando superan las objeciones de una comunidad de argumentación, que potencialmente incluye a todos los seres racionales. Ahora bien, esta referencia necesaria a una comunidad de seres racionales, cuya aprobación es condición de la aceptabilidad racional de toda pretensión de validez, implica que todo hablante reconoce a todos los otros seres racionales como interlocutores cuyos argumentos cuentan tanto como los suyos propios. Si ahora tomamos en consideración la desempeñabilidad discursiva de, concretamente, la pretensión de corrección normativa, podemos interpretar que todo hablante reconoce necesariamente la *igualdad de derechos* de todo interlocutor, puesto que este reconocimiento está implícito en el supuesto de que la opinión de los interlocutores tiene tanta importancia como la del propio hablante en la determinación de la corrección de una norma. Apel resume así esta idea: “en la realización de la pretensión de corrección normativa, el que argumenta puede descubrir ahora como evidente (...) la fundamental *igualdad de derechos* de todos los miembros de una comunidad ideal de comunicación.”<sup>51</sup> Pero este argumento no sería muy convincente, ni desde luego podría considerarse un argumento trascendental en el sentido de Apel, si no pudiese demostrarse su validez mediante el criterio de la autocontradicción performativa. Y lo interesante de precisamente este ensayo de Apel es que en él encontramos una formulación de esa autocontradicción:

[Se da una contradicción performativa, JLL] entre la proposición ‘Yo no necesito reconocer en principio la igualdad de derechos de todos los participantes imaginables en la argumentación’, y el acto de afirmación por el que, precisamente esa tesis, se pone en discusión *como capaz de ser consensuada universalmente*.

Si toda esta argumentación de Apel es correcta, tenemos que admitir que cuando argumentamos *ya siempre* hemos reconocido los derechos de todos los otros par-

---

como tampoco puede estar seguro de la corrección de sus argumentos. La comunidad de hablantes es, por tanto, condición de posibilidad de la corrección del uso del lenguaje y de la validez de los actos de habla, incluso de los pensamientos solitarios de un individuo. Apel interpreta estas consideraciones de Wittgenstein en un sentido éticamente relevante, por ejemplo en Apel (1973), pp. 399-400: “No podemos comprobar la validez lógica de los argumentos sin presuponer, en principio, una comunidad de pensadores capaces de acuerdo intersubjetivo y de llegar a un consenso. (...) En la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos (...). En la norma fundamental, referente al reconocimiento recíproco de los interlocutores, está virtualmente implícita la norma fundamental del ‘reconocimiento’ de todos los hombres como ‘personas’, en sentido hegeliano.”

<sup>51</sup> En realidad, el argumento de Apel es exactamente el mismo tanto si consideramos la pretensión de corrección normativa como la pretensión de verdad de las afirmaciones.

ticipantes (reales o posibles) en la argumentación, exactamente en el mismo sentido en que el sofista con el que discute Aristóteles ha reconocido ya siempre la validez del principio de no contradicción, incluso en los argumentos con que pretende negarlo. Así pues, esta transformación lingüística de los argumentos trascendentales no sólo torna estos argumentos más convincentes que los propuestos por el propio Kant, sino que además parece permitir a Apel lograr la fundamentación trascendental de la ley moral, realizando así el objetivo que Kant se propuso en un principio, para luego renunciar a él. Sin embargo, pese a las evidentes ventajas de la transformación lingüística de los argumentos trascendentales es posible hacer a Apel algunas objeciones importantes en relación con la posibilidad de una fundamentación trascendental de la ley moral, objeciones éstas que parecen reforzar la posición de Kant. Cabe objetar a Apel, en efecto, que si su “norma ética” es realmente un principio trascendental, entonces no puede concebirse *al mismo tiempo* como un principio moral, porque el tipo de constricción que ejercen sobre la conciencia los principios trascendentales es esencialmente diferente de la obligatoriedad de las normas morales. Esta dificultad se pone de manifiesto cuando se examina la “norma moral fundamental” de Apel, pues esta norma parece detentar un estatuto ambiguo, situado entre la constricción lógica y la obligación moral.

La formulación, un tanto prolija, que propone Apel de su norma moral fundamental en 1973 pone de manifiesto el problema ya incluso terminológicamente. El resultado de la reflexión trascendental sobre los supuestos de toda argumentación descubre entre ellos la siguiente norma:

Todos los seres capaces de comunicarse lingüísticamente deben [*müssen*] ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y emisiones son interlocutores virtuales en la discusión, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus contribuciones virtuales a la discusión.<sup>52</sup>

Apel emplea el verbo alemán “*müssen*” para referirse al carácter necesario del reconocimiento como personas de todos los seres capaces de comunicarse lingüísticamente. Este verbo expresa, efectivamente, una idea de constricción, pero *no* de deber *moral*, para el que la lengua alemana dispone (a diferencia del castellano) de un término distinto: el verbo “*sollen*”. Y el problema no es aquí meramente filológico, sino conceptual. El verbo “*müssen*” expresa la constricción de lo que es forzoso, de lo que no podemos evitar hacer; el verbo “*sollen*” expresa, en cambio, la constricción de lo obligatorio, de lo que debemos hacer pero *podemos* no hacer. La constricción que expresa el verbo “*müssen*” es propia de los principios lógicos, por ejemplo la que el principio de contradicción impone a las argumentaciones. Pero *no* es la que corresponde a la obligatoriedad de las normas morales: éstas apelan a

<sup>52</sup> Apel (1973), p. 400.

nuestra voluntad libre, y ya sólo por eso no pueden ser normas *forzosas*, en el sentido en que lo son los principios lógicos o las leyes físicas.

Podría replicarse a esta objeción recordando que precisamente para Kant el cumplimiento de la norma moral (y no su incumplimiento) es lo que define a la voluntad libre, de tal modo que cuando incumplimos la ley moral no somos verdaderamente libres, aunque creamos serlo y aunque actuemos de acuerdo con nuestro libre arbitrio “patológicamente afectado”.<sup>53</sup> Sin embargo, creo que esto no afecta esencialmente a la objeción que hemos planteado contra Apel: tanto si la atribuimos a la libertad de la voluntad como al libre arbitrio, sigue siendo cierto que la posibilidad de ser *incumplidas* es un rasgo específico de las normas morales, un rasgo que las diferencia de las leyes lógicas o de las reglas pragmático-trascendentales. Una norma que no podemos incumplir, aunque queramos incumplirla, no puede ser una norma moral, pues de lo contrario no tendría sentido *exigir* su cumplimiento. Y por otro lado, si la “norma ética fundamental” de Apel se interpreta como una norma que *podemos incumplir*, entonces no se comprende en qué sentido se trata de una regla trascendental, puesto que los principios trascendentales se reconocen precisamente porque están supuestos universal y necesariamente en toda experiencia (como piensa Kant); o bien porque (como sostiene Apel) no *pueden* ser incumplidos, negados ni puestos en cuestión con sentido, es decir, sin incurrir en una auto-contradicción preformativa.

Por lo demás, un lector de Apel tan autorizado como Habermas señala estas mismas dificultades. En un pasaje de su más reciente contribución a su ya larga controversia con Apel acerca de la transformación de la filosofía trascendental, Habermas insiste en la diferencia entre las normas morales y los supuestos trascendentales de la argumentación. Según Habermas “los supuestos trascendentales (...) de la argumentación se diferencian de las obligaciones morales por el hecho de que no pueden vulnerarse sistemáticamente sin destruir el juego de la argumentación como tal. Por el contrario, en modo alguno nos apeamos forzosamente del juego de lenguaje de la moral cuando contravenimos las reglas morales.”<sup>54</sup> De un modo un tanto inesperado, este pasaje de Habermas enlaza con los argumentos de Kant contra la fundamentación trascendental del imperativo categórico, basados en la validez estrictamente contrafáctica de la ley moral. Si nuestra interpretación es correcta, para Kant la circunstancia de que la ley moral siga siendo válida aunque no se cumpla (e incluso si por principio es imposible constatar su cumplimiento) obliga a renunciar a su fundamentación trascendental. En una terminología diferente, pero con un argumento similar, Habermas señala que el “juego de lenguaje” moral sigue manteniendo su vigencia aunque no cumplamos sus normas. Ahora bien, esta validez contrafáctica de las normas morales no puede afirmarse igualmente de las reglas

<sup>53</sup> Kant (1788), Ak. V, 32. Agradezco esta observación al profesor Maliandi.

<sup>54</sup> Habermas (2005), p. 90.

pragmáticas del lenguaje, porque estas reglas, en tanto que principios verdaderamente trascendentales, se cumplen *siempre*. Y si estas objeciones son válidas, nos encontramos ante la alternativa de considerar la norma fundamental de Apel *o bien* como un principio trascendental, *o bien* como una norma moral. Como ya sabemos, en su propio planteamiento del problema Kant optó por esta segunda alternativa, y consecuentemente renunció a fundamentar la ley moral trascendentalmente. Pero también es posible escoger la primera opción y considerar la norma fundamental de Apel como una regla trascendental, si bien privándola de su condición de norma *moral* y reinterpretándola simplemente como un principio trascendental de la argumentación. Ésta es la posición que defiende Habermas. No podemos convertir las condiciones de la argumentación en imperativos directamente morales porque la obligación que el principio del reconocimiento de todos los participantes impone sobre quien argumenta no se refleja necesariamente en el terreno de la acción: “Aunque los participantes en la argumentación estuviesen constreñidos a asumir ciertas presuposiciones dotadas de contenido normativo (por ejemplo, a respetarse mutuamente como sujetos responsables, a tratarse como interlocutores iguales, a presuponer la veracidad del interlocutor y a cooperar entre sí), podrían liberarse de esta constricción pragmático-trascendental tan pronto como saliesen del círculo de la argumentación.”<sup>55</sup> Podemos incumplir *en nuestras acciones* el principio de reconocimiento de los otros sujetos (es decir, podemos *actuar inmoralmente*), incluso si no podemos evitar *presuponerlo trascendentalmente en nuestras argumentaciones*. La norma fundamental de Apel no es una norma moral de acción, sino un principio trascendental de la argumentación.

Si ahora regresamos a la clasificación de teorías éticas que esbozamos al comienzo de este escrito, podemos afirmar que, sin duda, la ética racionalista lograría imponerse definitivamente sobre el tradicionalismo y el subjetivismo si mostrase convincentemente que la moralidad es una consecuencia o un aspecto de nuestra condición de seres racionales. Pero la principal objeción contra el brillante intento de Apel está anticipada ya en la obra de su más importante precursor racionalista: el propio Kant, en efecto, parece haber ensayado un planteamiento de fundamentación de la ley moral similar al de Apel, pero sólo para rechazarlo posteriormente. Mediante una investigación de los escritos inéditos del periodo precrítico de Kant, Dieter Henrich llega a la conclusión de que la doctrina del *factum* de la razón expuesta en la segunda *Crítica* es el resultado de varios intentos fallidos de proporcionar una fundamentación de la ley moral a partir de la racionalidad como tal.<sup>56</sup> De los tres intentos de prueba que Henrich identifica en los escritos posteriores a 1770

---

<sup>55</sup> Habermas (1983), p. 96. Habermas (1991), pp. 185 y sigs., especialmente p. 191; Habermas (2002), p. 346: las reglas de la argumentación no pueden considerarse “trascendentales en sentido estricto porque también podemos actuar de un modo no comunicativo.”

<sup>56</sup> Henrich (1960); Rawls (2001), pp. 281-283.

sólo nos interesa el tercero, que se basa en concebir la libertad como una propiedad de la razón. Anticipándose a Fichte, Kant concibe la razón como actividad libre y extrae la conclusión de que las exigencias morales se fundamentan en nuestra racionalidad: “Todas nuestras acciones y las de otros seres están sometidas a la necesidad; únicamente el entendimiento y la voluntad, en la medida en que puede ser determinada por el entendimiento, es libre y una espontaneidad [*Selbsttätigkeit*] pura, que no se determina sino por sí misma. Sin esta espontaneidad originaria e inmutable no conoceríamos nada a priori. (...) El deber ser [*das Sollen*] tampoco tendría ningún sentido en absoluto”.<sup>57</sup> Pero Kant descarta este intento de fundamentación. Henrich destaca a este respecto la reflexión 5442, en la que Kant parece hacerse cargo de la diferencia específica entre la razón teórica y la razón práctica, a las que atribuye sentidos diferentes del concepto de libertad: “[Hay] libertad lógica respecto de todo aquello que son predicados contingentes. (...) La libertad trascendental es la completa contingencia de las acciones. En las acciones de la razón hay libertad lógica, pero no trascendental.”<sup>58</sup> Las “acciones de la razón” no son lo mismo que las acciones a las que podemos atribuir libertad trascendental, y por lo mismo las leyes que *rigen* el pensamiento no son las mismas que *se dirigen* a la voluntad libre. Quizás Apel confunde ambos ámbitos de la razón y ambas clases de normas.

## Referencias bibliográficas

- ADORNO, Th. W. (2008): *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal.
- APEL, K.-O., (1973): “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, en: *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt, Suhrkamp.
- APEL, K.-O., (1991): “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- APEL, K.-O., (2002): “¿Es posible actualmente un paradigma postmetafísico de filosofía primera?”, en: *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis.
- ARISTÓTELES (2006): *Metafísica*, Madrid, Gredos.
- BECK, L. W. (1963): *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press.
- CABRERA, I. (1999): *Argumentos trascendentales*, México, UNAM.

<sup>57</sup> Kant, Reflex. 5441, cit. en Henrich (1960), p. 108.

<sup>58</sup> Kant, Reflex. 5442, cit. en Henrich (1960), p. 110.

- CHISHOLM, R. (1999): “¿Qué es un argumento trascendental?”, en: I. Cabrera, *Argumentos trascendentales*.
- HABERMAS, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1983): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1996): *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J. (2002): “Entgegnung”, en: A. Honneth / H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2003): *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, J. (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (1971): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, en *Werke*, vol. 20, Frankfurt, Suhrkamp.
- HENRICH, D. (1960): “Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft”, en: D. Henrich et al. (eds.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen, Mohr.
- HENRICH, D. (1999): “La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera Crítica”, en: I. Cabrera, *Argumentos trascendentales*.
- HUME, D. (2008): *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos.
- KANT, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV.
- KANT, I. (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V.
- KANT, I., (1781/1787): *Kritik der reinen Vernunft*.
- KUHLMANN, W. (1992): *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- LOCKE, J. (1994): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE.
- MACINTYRE, A. (1981): *After Virtue*, London, Duckworth.
- NIQUET, M. (1991): *Transzendente Argumente*, Frankfurt, Suhrkamp.
- PALACIOS, J. M. (2003): “La esencia del formalismo ético”, en: *El pensamiento en la acción*, Madrid, Caparrós.
- PATON, H. J. (1971): *The Categorical Imperative*, Philadelphia, University of Philadelphia Press.
- RAWLS, J. (2001): *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós.
- SÁEZ, L. (1995): *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*, Granada, Universidad de Granada.
- SEARLE, J. (1969): *Speech Acts*, Cambridge, University Press.
- STRAWSON, P. F. (1975): *Los límites del sentido*, Madrid, Revista de Occidente.
- TUGENDHAT, E. (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

José Luis López de Lizaga  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Zaragoza  
lizaga@unizar.es