

HABERMAS EN EL “REINO DE LOS FINES” (Variaciones sobre un tema kantiano)*¹

JAVIER MUGUERZA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESUMEN

Partiendo de la idea kantiana de “Reino de los Fines”, se entra en este trabajo en discusión crítica con algunos posibles desarrollos de esta idea dentro de la ética y la filosofía política contemporáneas, principalmente con el de Jürgen Habermas, para llegar finalmente a una propuesta original propia inspirada por la idea también kantiana de “concordia discorde”.

Palabras clave: Immanuel Kant, Jürgen Habermas, Reino de los Fines, Consenso, Disenso.

ABSTRACT

From the Kantian idea of “Kingdom of Ends,” we enter in this work in critical discussion with some possible developments of this idea in contemporary ethics and political philosophy, mainly that of Jürgen Habermas, to finally arrive at an own original proposal inspired by the also Kantian idea of “discordant harmony”.

Keywords: Immanuel Kant, Jürgen Habermas, Kingdom of Ends, Consent, Disent.

La idea kantiana de un reino de los fines (*ein Reich der Zwecke*) constituye uno de los capítulos de más difícil interpretación en el conjunto de la filosofía de Kant. Y quizás sea por eso por lo que, en general, ha solido atraer bastante más la atención de los historiadores de la filosofía que la de los

* Recepción: 31 de agosto de 2010. Aceptación: 20 de diciembre de 2010.

1 [N. del Ed.: Junto a su dedicación al Utilitarismo clásico y contemporáneo, Esperanza Guisán ha mostrado siempre un gran interés por otros modelos éticos y políticos ajenos a esta tradición, principalmente por la ética kantiana. Este trabajo ya clásico de Javier Muguerza, elegido por él mismo para contribuir a este volumen de homenaje, fue publicado en un libro coordinado por la profesora Guisán en conmemoración de la

filósofos mismos.² A nadie que se acerque a ella se le escapará el estrecho parentesco que tal doctrina guarda con el pensamiento de Rousseau, si bien es oportuno recordar —así lo ha hecho, por ejemplo, Lewis W. Beck— que Kant no deja de someter a una profunda reelaboración filosófica las ideas al respecto que toma de aquel último: “La cuestión es tan central dentro de la filosofía de Kant que propongo llamarla, por analogía con la “revolución copernicana”, la “revolución rousseauiana” de la filosofía moral. Rousseau, en efecto, dijo lisa y llanamente que no estamos obligados a obedecer ninguna ley en cuyo establecimiento no hayamos participado. La sumisión a cualquier otra ley no sería sino esclavitud [...], mas la obediencia a la ley que uno se da a sí mismo no es sino libertad, [...], y Kant vino a decir algo por el estilo. Ahora bien, mientras la esencial conexión entre ley y libertad es sentada por Rousseau en el dominio de la esfera política, donde su doctrina fue adoptada por Kant sin apenas cambios, la doctrina de “un gobierno autónomo de los ciudadanos libres de una república” movió a Kant a profundizar en ella hasta convertirla en una concepción moral, metafísica e incluso religiosa.³ Cualquier cosa que sea lo que acontezca con la doctrina de Rousseau, lo que nos interesa aquí es precisamente esa su profundización por parte de Kant. Dejemos, por tanto, a un lado de momento sus implicaciones filosófico-políticas y concentrémonos en el meollo ético de la *doctrina del reino de los fines*.

Un afamado pasaje de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* define dicho reino de los fines como “la sistemática asociación de

publicación de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (Guisán, Esperanza. Prólogo de José Luis L. Aranguren. *Esplendor Y Miseria De La Ética Kantiana*. Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico. Barcelona: Anthropos, 1987). Agradecemos a Javier Muguerza y a la editorial Anthropos los permisos para reeditarlos.]

- 2 En la filosofía en lengua alemana, la idea del “reino de los fines” no ha dejado de estar presente de algún modo desde Kant a nuestros días, como lo ejemplifica el caso de Habermas sobre el que Richard Bernstein —*The Restructuring of Social and Political Theory*, Oxford, 1976, p. 224— fue el primero, que yo sepa, en reparar. En otros contextos filosóficos, como el anglosajón, sólo recientemente ha comenzado a despertar interés (cfr., por ejemplo, Thomas E. Hill, “The Kingdom of Ends”, en L.W. Beck, ed., *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, 1972, pp. 307-15), quien subrayaba allí “la similitud entre el principio kantiano del reino de los fines y el modelo contractual de la justicia desarrollado por John Rawls” en contraste con la escasa atención recibida por aquél en la tradicional filosofía moral de inspiración analítica). Quizás el acercamiento más profundo a nuestro tema, dentro de la escena filosófica contemporánea, se deba a Jean-Paul Sartre, las raíces kantianas de cuya ética se dejan apreciar a todo lo largo de su obra —piénsese, por ejemplo, en *L'Existencialisme est un humanisme* o *Cahiers pour une morale*— y dan pie, en estos últimos escritos póstumos, a un interesante tratamiento —sobre el que se extiende Celia Amorós en el *Sartre* que actualmente prepara— de la relación dialéctica existente entre la “ciudad de los fines”, entendida como una idea reguladora, y los concretos objetivos de la emancipación política.
- 3 L.W. Beck, *Studies in the Philosophy of Kant*, Nueva York, 1965, pp. 223-4.

una diversidad de seres racionales bajo leyes comunitarias (*die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze*).⁴ Los seres racionales pertenecen a aquella asociación como *miembros* cuando son a un tiempo legisladores de las leyes comunes que la rigen y se hallan ellos mismos sometidos a tales leyes, lo que no sólo los hace libres sino asimismo iguales entre sí. Kant no descarta que esos miembros, en la medida en que detentan una serie de “diferencias personales”, puedan perseguir “fines privados”. Mas su consideración como seres racionales impone hacer abstracción de las primeras y prescindir de los segundos.⁵ Pues los fines que determinan su condición de miembros de la asociación no son los fines “relativos” que cada cual pudiera proponerse a su capricho y que, en rigor, son sólo medios para la satisfacción de este último, sino aquellos “fines en sí mismos” que, como tales, ya no podrán servir de meros medios para ningún otro fin. Pero eso es justamente lo que distingue de las *cosas* a las *personas* o seres racionales, y de ahí que Kant afirme que “todos los seres racionales se hallan sujetos a la ley de que ninguno de ellos debe nunca tratarse a sí mismo ni tratar a los demás meramente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin

4 Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Werke, Akademie Ausgabe, vol. IV, p. 433 (en lo que sigue cito generalmente —aun si no siempre, como en este caso— por la traducción castellana de Manuel García Morente, Madrid, 1921).

5 *Ibid.* Esa es, en definitiva, la razón principal por la que la doctrina del “reino de los fines” no puede ni debe ser confundida con una “teoría del Estado”, como muy bien ha visto el profesor Felipe González Vicén en su magistral *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, ed. Universidad de La Laguna, 1952, pp. 35-37 (hay reedición reciente de esta obra en el libro del autor *De Kant a Marx. Estudios de Historia de las Ideas*, Valencia, Fernando Torres Ed., 1984): “Por ser su concepto el resultado de la eliminación por el pensamiento de cualquier condicionalidad empírica del hombre en la convivencia, el reino de los fines no es algo que se dé en la realidad [...] La carencia de “realidad” del reino de los fines no descansa en la imposibilidad de su “realización”, sino que es un elemento constitutivo de su estructura conceptual [...]. Por eso, aun cuando, como ya veía Schleiermacher, el concepto del reino de los fines apunta por su estructura al concepto del Estado, su significación es meramente negativa: no una respuesta al problema de la libertad en la coexistencia real de los hombres, sino un preliminar necesario para su planteamiento”. Para Andrew Levine, *The Politics of Autonomy. A Kantian Reading of Rousseau’s Social Contract*, Amherst, 1976, pp. 199-200, que abunda en aquella idea, se trataría más bien de la sustitución de la “teoría del Estado” rousseauiana por la doctrina del “reino de los fines”, entendido como una comunidad universal de individuos autónomos: “El equivalente kantiano del Estado de Rousseau, el *reino de los fines*, no sería ya un Estado en absoluto, sino una asociación internamente coordinada de voluntades racionales [...] Dentro de este marco conceptual [...] la idea de una coordinación externa a la comunidad, la idea del Estado, sólo podría representar una concesión a la sinrazón, a la obduración y contumacia de los prejuicios humanos, al *interés privado*, pues, allí donde impere la razón práctica, el Estado desaparecería como innecesario”. En una u otra versión, por consiguiente, el reino de los fines ha de ser distinguido —o bien *ex ante* o bien *ex post*— del Estado, con el que *no* se identifica en ningún caso.

en sí (*dass jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle*).⁶ De donde se desprende que el reino de los fines, presidido por el imperativo categórico kantiano en una versión del mismo sobre la que enseguida habremos de volver, es ante todo la expresión de lo que Kant entiende por el orden de la moralidad.

Por lo demás, y como Beck nos advertía, la doctrina del reino de los fines incorpora otros muchos ingredientes que no cabría calificar de puramente éticos y cuya sola mención obliga a traspasar las fronteras de la metafísica y hasta las de la religión. Kant, que en la *Fundamentación* concluye presentando el mundo de los seres racionales como un *mundus intelligibilis*,⁷ era sin duda bien consciente de ello y había anunciado ya —al comienzo de su exposición— que “aunque uno se resista a darlo, es menestar dar un paso más e internarse en la metafísica, si bien en una esfera de la metafísica distinta de la especulativa, a saber, la metafísica de las costumbres”.⁸ Pero el internamiento va en rigor más lejos que todo eso, pues Kant incluye entre los habitantes del reino de los fines —que coincide con el “mundo moral” anteriormente descrito, en la *Crítica de la razón pura*, como un “*corpus mysticum* de los seres racionales”⁹— no sólo a sus súbditos o “miembros” (*Glieder*), sino también a un soberano o “jefe” (*Oberhaupt*), presumiblemente identificado con Dios, esto es, con una voluntad santa que en virtud de su condición no necesita hallarse sometida a ninguna legislación moral. En cuanto a los miembros mismos, el contexto de la presentación de la doctrina no deja lugar a dudas de que Kant está pensando en el género humano, como lo muestra su aplicación de la noción de “fin en sí” (*Zweck an sich selbst*) en la solemne aseveración de que “el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad”. E incluso

6 Kant, *loc. cit.*

7 *Grundlegung*, p. 438.

8 *Ibid.*, p. 426.

9 *Kritik der reinen Vernunft*, A 808-809, B 836-837: “Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como *puede* serlo gracias a la *libertad* de los seres racionales y como *debe* serlo en virtud de las leyes necesarias de la *moralidad*) el nombre de *mundo moral*. En tal sentido, éste es concebido como un mundo meramente inteligible, ya que se prescinde de todas las condiciones (fines) e incluso de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica que [...] posee realidad objetiva [...] como refiriéndose al mundo sensible, aunque en cuanto objeto de la razón pura en su uso práctico y en cuanto *corpus mysticum* de los seres racionales de ese mundo, en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo las leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como respecto a la libertad de los demás”.

en la ulterior *Crítica de la razón práctica*, donde aparentemente Kant se olvida de la doctrina del reino de los fines, “el hombre (y con él todo ser racional)¹⁰ seguirá siendo considerado como alguien que “no puede ser nunca utilizado por nadie (ni siquiera por Dios) únicamente como un medio, sin al mismo tiempo ser fin”.¹¹ Cuando, por último, la metafísica de las costumbres y la de la naturaleza se den kantianamente la mano en la *Crítica del juicio* y asistamos a algo así como la subsunción —o acaso la generalización— de la doctrina del reino de los fines en la de una teleología universal, volveremos a encontrarnos con el hombre entendido como fin en tanto que sujeto moral, a saber, como “fin final” (*Endzweck*) —más bien que como “último fin” (*letzter Zweck*)— de la creación,¹² puesto que el punto de vista teleológico no arruina para Kant la especificidad del punto de vista moral, de acuerdo con la sagaz observación de la *Fundamentación* según la cual “la teleología considera la naturaleza como un reino de los fines, mientras la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza: allá es el reino de los fines una idea teórica destinada a explicar lo que existe; aquí, una idea práctica al servicio de la realización de lo que no existe, pero podría llegar a existir a tenor de lo que hagamos o dejemos de hacer, y ello de conformidad con esa idea”.¹³ Como vemos, las implicaciones metafísicas —antropológicas o teológicas—, cuando no religiosas —y, en su momento, políticas—, de los textos kantianos nos inducen a identificar como humana —dejemos aparte a Dios para nuestros propósitos, aun si tal vez ello no es nunca del todo hacedero tratándose de Kant— a la ciudadana del reino de los fines.

La versión antes mencionada del imperativo categórico no hace, en definitiva, sino confirmar esa identificación, sin que haya que dar gran importancia al hecho de que el texto de Kant transcrito más arriba hable sólo de “seres racionales” y no de hombres. Kant los puede dejar de mencionar porque ya ha formulado páginas atrás, en la misma *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la versión del imperativo en cuestión

10 *Grundlegung*, pp. 433-44.

11 *Ibid.*, p. 428 .

12 *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Ak., vol. V, p. 132.

13 *Kritik der Urteilskraft*, Werke, Ak., V, pp. 435-43: “No tenemos más que una especie única de seres en el mundo cuya causalidad sea *teleológica*, es decir, enderezada a fines, pero al mismo tiempo de índole tal que la ley según la cual han de determinarse fines esos seres se la representan ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, a la vez que como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre, [...] (que) [...] obra, no como miembro de la naturaleza, sino en la *libertad* de su facultad de desear, es decir, que su buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto, así como dar, con relación a ella, un *fin final* a la existencia del mundo” (sigo, para la traducción de *Endzweck* como “fin final”, la versión castellana de Manuel García Morente, Madrid, 1958).

como *tal imperativo*, inequívocamente dirigida en este caso al ser humano: "Obra de modo tal que tomes la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio".¹⁴ La puntualización no es baladí, pues de lo que se trata es de hacer ver que, aun si los hombres son considerados en ella exclusivamente bajo el aspecto de su "racionalidad", la doctrina del reino de los fines —como la ética de Kant en general— se ocupa de hombres y no de ectoplasmas.

Pero, por lo demás, Kant reconoce abiertamente que el posible reino de los fines de que habla es "desde luego sólo un ideal" (*freilich nur ein Ideal*),¹⁵ como lo es también sin duda la consideración del ser humano bajo el exclusivo aspecto de su racionalidad. Eso no resta a la doctrina kantiana un ápice de su interés, como el llamado "pensamiento contrafáctico" tendría que habernos hecho comprender a estas alturas, pues incluso una hipótesis científica comporta siempre una "idealización" de la realidad y no tiene de esa manera otro remedio que contrariar a los hechos, por más que luego esté obligada a congraciarse en una medida u otra con los hechos contrariados.¹⁶ En cuanto al interés de la doctrina, se ha señalado con acierto que éste estriba en muy gran parte en permitir a Kant un tránsito *del yo al nosotros*, esto es, del solipsista "yo trascendental" a ese "nosotros" comunitario que habría de poblar el reino de los fines.¹⁷ Mas, sin regatear a Kant el mérito de semejante hazaña, convendría no olvidar a este nivel los límites de la misma. El "nosotros" del reino de los fines es todavía un "nosotros" rarefacto, un *nosotros trascendental* por así decirlo, que podría a lo sumo despertar la atención del trascendentalismo lingüístico y propiciar de esa manera una interpretación de la comunidad kantiana como una

14 *Grundlegung*, p. 436, nota.

15 *Op. cit.*, p. 429. Quizás sea este el momento de advertir que, por más que Kant afirmase que "el imperativo categórico es sólo uno" en el sentido de ofrecer un y sólo un canon para juzgar acerca de la moralidad, resulta inapropiado hablar de "el imperativo categórico kantiano", puesto que no hay "un único" imperativo categórico kantiano (contra lo sostenido por B.E. Rollin, "There is only One Categorical Imperative", *Kant-Studien*, 1976, pp. 60-72), sino varios: frente a las tres formulaciones del mismo clásicamente reconocidas, H.J. Paton (*The Categorical Imperative*, Londres, 1974, p. 129) prefería hablar de cinco y J.R. Silber ("Procedural Formalism in Kant's Ethics", *Review of Metaphysics*, 28, 1974, pp. 197-236, especialmente pp. 205 ss.) llega a hablar de siete u ocho, todas ellas identificables en la propia obra de Kant, añadiendo que caben ilimitadas posibilidades de reformulación de cada una. (Entre nosotros, pueden verse sobre el particular Sergio Sevilla Segura, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Valencia, Ed. Universidad de Valencia, 1979, pp. 95 ss., y José Gómez Caffarena, *El teísmo moral en Kant*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1984, pp. 177 ss.).

16 *Ibid.*, p. 433.

17 Véase sobre este punto mi trabajo "Contrafacticidad y ciencias sociales", en *A ciencia incierta*, Madrid, Taurus, en prensa.

comunidad de comunicación en que el diálogo se encargase de resolver en intersubjetividad la objetividad exigible a las leyes morales.¹⁸ Pero, a decir verdad, ni tan siquiera está muy claro que el diálogo fuera realmente necesario para concertar a los miembros de una comunidad idealizada como esa que, aunque humana, es concebida por Kant como una asociación de *seres racionales*, entre los que —abstracción hecha de sus diferencias y tenidos por prescindibles sus fines e intereses particulares— nada habría que se oponga a un armonioso consenso de sus voluntades. Y todavía, en una dirección opuesta a la anterior, la aludida rarefacción trascendentalista de la comunidad kantiana —o, lo que viene a ser lo mismo, su *indefinición sociohistórica*— podría dar pie a desfavorables comparaciones con el tránsito hegeliano-marxista “del yo al nosotros”, al que usualmente se atribuye la instalación definitiva del “nosotros” comunitario en la historia y la sociedad.¹⁹ Dicha atribución es muy justa, si bien, como veremos a continuación, tampoco en Kant faltan atisbos de un tránsito de ese género. Y, por lo que hace a la trascendencia del reino de los fines, ésta —que es, claro está, innegable, como que se trata de una pieza doctrinal de Kant, pero no nos concierne aquí— no debe confundirse con su *contrafactividad*, sobre la que no es ocioso, en cambio, que volvamos a insistir.²⁰ Para expresar la diferencia en dos palabras, el pensamiento trascendental se despega, como es sabido, de los hechos para indagar las condiciones de su posibilidad, mientras que el pensamiento contrafáctico podría también interesarse por las “condiciones de imposibilidad” de ciertos hechos y, de este modo, no sólo por lo que hay —como en el caso de la ciencia— sino, como en el caso de la ética, por “lo que no hay” pero pensamos que debiera haberlo.²¹

18 Así lo apunta, ya en su título, el sugerente ensayo de José Gómez Caffarena “Del “Yo trascendental” al Nosotros del “Reino de los Fines””, *Convivium*, 21, 1966, pp. 183-198.

19 En cualquier caso, intentos como el de Apel de “transformación lingüística de la filosofía trascendental clásica” podrían haberse ahorrado al menos la mitad del recorrido si, en lugar de partir del yo de la “pura apercepción” de la *Crítica de la razón pura*, lo hubiesen hecho del “nosotros” de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

20 Por lo que a Hegel se refiere, recuérdese el título de la obra de Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Estela, 1971. Aunque no echen mano de la consabida fórmula “del yo al nosotros”, más de una de las reconstrucciones habermasianas de la “sociohistorización” del yo trascendental podrían haberse titulado así. Piénsese, por citar un solo ejemplo, en la galopada historicofilosófica a través de “la crítica de Hegel a Kant” y la “metacrítica de Marx a Hegel” con que se abre *Conocimiento e interés* (Cfr., a este respecto, Garbis Kortian, *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, Cambridge, 1980).

21 En líneas generales, no es ocioso insistir sobre la distinción entre “pensamiento contrafáctico” y “pensamiento trascendental”, pues —incluso después de su “superación reconstructivista del trascendentalismo”— un autor como Habermas da la sensación de tender a confundirlos cada vez que se acerca al problema de los “presupuestos racionales de” (la comunicación, la interpretación o lo que sea), como se echa de ver —valga un botón de muestra— en “Interpretative Social Science versus Hermeneuticism”,

Pues se podría alegar con Kant que —a diferencia de lo que ocurre con una "idea teórica" o hipótesis científica— una hipótesis moral o "idea práctica" es *reduplicativamente* contrafáctica y su contrafacticidad la exime incluso, versando como versa sobre "lo que no existe, pero podría llegar a existir (*das, was nicht da ist, aber wirklich werden kann*)",²² de la obligación de congraciarse con los hechos, a los que continuaría testarudamente contrariando mientras éstos no se acomoden a sus exigencias.

Sería un error, no obstante, concluir tras de lo dicho que la ética de Kant vedase a éste abandonar la perspectiva de la comunidad ideal del reino de los fines y bajar la mirada a la comunidad real. Por el contrario, ese es el cometido de su filosofía política, que incluye sendos esbozos de una filosofía de la sociedad y una filosofía de la historia y —como se anticipaba hace un momento— preludia en más de un punto a Hegel y hasta al mismo Marx.²³ Kant acredita en ella, desde luego, un robusto sentido de la realidad que no hay por qué pedirle a su filosofía moral ni a ninguna otra.

Una filosofía moral no tiene por qué ser realista, especialmente si, como la de Kant, rehúsa extraer el deber ser a partir del ser. Una filosofía política tiene que serlo, en cambio, si quiere preguntarse por la posible realización del deber ser en el ser. La de Kant, como digo, es eminentemente realista, lo que explica que muy a menudo oscile, y hasta se descoyunte, entre los polos contrapuestos del optimismo y el pesimismo. En rigor, la realidad social e histórica en la que se hubo de fraguar daba tanto para alentar la confianza ilustrada en el progreso hacia mejor del género humano cuanto para reforzar la sospecha religiosa de que acaso el mal sea inerradicable de las relaciones entre los hombres.²⁴ La primera lleva a Kant a imaginar una organización política de la humanidad en una comunidad universal

N. Haan-R.B. Bellah-P. Rabinow-W.M. Sullivan (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*, Nueva York, 1983, pp. 251 -270, pp. 258 ss.

22 Sobre la relación entre pensamiento contrafáctico y ética, véase mi trabajo "Peor para los hechos", en *De lo divino y lo humano*, Madrid, Taurus, en prensa.

23 *Grundlegung*, p. 436.

24 Cfr. Georges Vlachos, *La pensée politique de Kant*, París, 1962; Hans Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden. I. Widerstreit und Einheit: Wege zu Kants politischem Denken*, Munich, 1967; Eduard Gerresheim (ed.), *Immanuel Kant 1724-1794. Kant als politischer Denker*, Bonn-Bad Godesberg, 1974; Gerhard Luf, *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Viena, 1978; Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, 1978; Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford, 1983; y, entre nosotros, Francisco J. Herrero, *Religión e historia de Kant*, Madrid, Gredos, 1979 y Enrique M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y la religión*, Madrid, Tecnos, 1979, así como la tesis doctoral de Isaac Álvarez Domínguez, *La filosofía kantiana de la historia*, Universidad Complutense de Madrid, 1984, y los trabajos de Roberto Rodríguez Aramayo, "La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la teología moral?", *Revista de filosofía*, 8, 1985, pp. 21 -40, y "La filosofía kantiana del Derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia", *Revista de Filosofía*, 9, 1986, pp. 15-36.

de naciones que asegure la paz perpetua sobre la faz de la tierra, lo que sería sin duda un gigantesco avance en la soñada aproximación de la asociación de los hombres bajo “leyes de derecho” a su asociación bajo “leyes de virtud” o leyes éticas no coactivas; la segunda, tras constatar que el antagonismo de los intereses en el seno de la sociedad civilizada no es sino la perpetuación de la guerra de todos contra todos del más salvaje estado de naturaleza, le lleva a contentarse con la aspiración de que la “insociable sociabilidad” (*ungesellige Geselligkeit*) del hombre permita hacer a éste virtud de la necesidad y espolee sus disposiciones naturales en beneficio de la especie.²⁵ Así pues, sería un certero resumen de su posición la afirmación de que Kant “aparece en política fundamentalmente perplejo: su postura es ecléctica, vacilante, a veces difícilmente defendible de una acusación de incoherencia”.²⁶ Ahora bien, la perplejidad —que ciertamente incluye la vacilación y hasta a veces pudiera dar la sensación de eclecticismo, cuando no de incoherencia— no es aquí sino el resultado del intento de hacer valer las exigencias de la ética sin ocultarse, ni ocultar, las dificultades con que tropieza la aplicación de sus principios. Rebajar éstos con el fin de facilitar su aplicación sólo conduciría a desvirtuarlos, mientras que tratar de hacerlos aplicables a costa de desfigurar la realidad equivaldría a incurrir, ilusa o culpablemente, en una forma de autoengaño. Kant rehuyó honestamente esas dos falsas soluciones, arriesgándose así a la posible acusación de no tener ninguna solución que ofrecer.

Lo que, en cualquier caso, justifica el esfuerzo no menos honesto de quienes, como Habermas, perseveran en nuestros días en el empeño de encontrar soluciones. Consideremos, por ejemplo, la comparación que Thomas McCarthy aventura entre el empeño habermasiano y la doctrina kantiana del reino de los fines, comparación que articula en torno al problema ético de *la forma y el contenido*, materia o fin de las máximas morales: “Kant insiste en que las máximas morales no sólo tienen una forma —la universalidad—, sino también una materia o fin; pero, ya que todos los fines particulares han de ser excluidos como fundamento determinante de la acción, el imperativo categórico reviste —al ser formulado respecto de los fines— la forma de una restricción de los contenidos admisibles de la volición”.²⁷ La distinción entre “forma” y “contenido” a que McCarthy alude

25 Compárense, por ejemplo, los opúsculos *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte y Vom radikalen Bösen* (incluido, tras su previa prohibición por la censura, en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*), Werke, Ak., vols. VIII, pp. 107-24 y VI, pp. 17-54, respectivamente.

26 Compárense, de nuevo, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht y Zum ewigen Frieden*, Werke, Ak., vol. III, respectivamente pp. 15-32 y 341-86.

27 José Gómez Caffarena, *El teísmo moral en Kant*, cit., p. 219.

se corresponde en Kant con *dos* distintas formulaciones de su imperativo categórico, que cabría respectivamente llamar, para entendernos, la "de la universalidad" y la "de los fines". En la primera de ellas —en que el imperativo nos recomienda obrar de modo que quisiéramos ver convertidas en leyes universales las máximas de nuestra conducta— Kant, en efecto, se limita a hacer hincapié en la "universalidad" de dichas máximas y para nada hace mención de su posible contenido, que es lo que da al imperativo su carácter de "formal". En la segunda formulación, Kant procede, en cambio, a sugerir "lo que" debemos —o, mejor dicho, no debemos— hacer, a saber, obrar de modo que nunca nos tratemos a nosotros mismos ni a los demás como meros medios sino siempre al mismo tiempo como fines, imperativo este que, desde luego, resulta considerablemente menos "formal" que el anterior. Y, en este último caso, Kant añade que "un ser racional, en cuanto fin por su naturaleza y por ende en cuanto fin en sí mismo, debe servir en toda máxima como condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y caprichosos" y que, puesto que "hay que prescindir enteramente del fin particular a realizar, [...], el fin no habría de concebirse aquí como un fin a realizar, sino como un fin independiente y por lo tanto de modo puramente negativo, a saber, como algo contra lo que no debe obrarse en ningún caso".²⁸ Es decir, todos los "fines a realizar" o fines particulares serán sin excepción "fines únicamente relativos". Y de ahí que, según Kant, no puedan dar lugar a "leyes prácticas", sino a lo sumo servir de fundamento a "imperativos hipotéticos". Mientras que, por su parte, el único fin específicamente moral o "fin independiente" —el especificado en la fórmula del imperativo categórico que dimos en llamar "de los fines"— no será, en cambio, un "fin a realizar" en el sentido antedicho y no encerrará ningún contenido particular o positivo de la volición, sino sólo una condición limitativa o —por decirlo de otro modo— un contenido *negativo*. Como inmediatamente veremos, McCarthy no considera suficiente un contenido de esa índole para apearse al imperativo "de los fines" el tratamiento de "formalista" —a diferencia de lo que, en su opinión, acontece con el "modelo discursivo" habermasiano—, pero no adelantemos acontecimientos y sigamos los pasos de su argumentación: "Tal construcción se halla a la base de la concepción kantiana de la política y el derecho. Estos se ocupan primariamente de asegurar la libertad negativa del hombre (esto es, la libertad respecto de toda constricción externa); que a su vez constituye una condición necesaria para su libertad positiva (esto es, su autonomía y moralidad). Más específicamente, mientras la moralidad es asunto de

28 Th. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass., Londres, 2.a ed., 1981, pp. 329 ss.

motivaciones internas —asunto de buena voluntad—, la legalidad tiene que ver exclusivamente con las acciones externas, por lo que el problema de la buena organización del Estado se reduce a ordenar las ‘inclinaciones egoístas contrapuestas’ de modo que ‘cada una modere o destruya los efectos ruinosos de las otras’.²⁹ Para Kant, que enfoca la cuestión con la mentalidad de un teórico liberal de la política, el resultado de aquella ordenación sería el mismo que si ninguna de dichas inclinaciones existiera, de suerte que los hombres —e incluso “una raza de demonios, con sólo que éstos fueran inteligentes”— se verían forzados a ser “buenos ciudadanos” aun en el caso de no ser moralmente “buenas personas”. Pues el problema de cómo organizar un Estado no es, según él, sino el de “cómo, dada una multitud de seres racionales que requieren de leyes universales para su preservación pero cada uno de los cuales se halla secretamente inclinado a dispensarse de ellas, establecer una constitución tal que, aunque sus intenciones privadas entren en conflicto, éstas se contrarresten entre sí y su conducta pública sea la misma que si no albergaran dichas intenciones”.³⁰ El Estado en el que piensa Kant coincide, en fin, con un Estado de derecho o “Sociedad civil bajo una constitución republicana” y Kant tiene en todo momento buen cuidado de distinguirlo de una “comunidad genuinamente moral”, pues la moralidad —en cuanto diferente de la legalidad— exige que las leyes sean obedecidas por sentido del deber; lo que presupone la libertad y excluye la coacción de una legislación externa. McCarthy se halla ahora en situación de comparar a Kant y Habermas, lo que equivale, en su opinión, a comparar *ética formalista* y *ética discursiva*: “Ya que el modelo discursivo requiere que los “fines a realizar” sean ellos mismos racionalizados —es decir, comunicativamente compartidos en la medida en la que sea posible hacerlo así— y que las normas sociales válidas incorporen esos intereses generalizables, se acorta en él el hiato entre legalidad y moralidad. El criterio del consenso racional bajo condiciones de simetría retiene

29 *Grundlegung*, p. 437.

30 McCarthy, *loc. cit.* Cuando se invocan las clásicas definiciones kantianas del derecho como “la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su coincidencia con la libertad de todos” o como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede ser compatible con el arbitrio del otro, según una ley general de libertad” (*Metaphysik der Sitten 1. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Werke, Ak., vol. VI, p. 230), no sólo es importante tener presente *que*, sino también *por qué*, la “libertad negativa” es la llamada para Kant a hacer posible la “libertad positiva” o autonomía: “En el fondo del pensamiento jurídico kantiano se halla la idea fundamental de que el postulado de la autonomía es un postulado dirigido al hombre en su ser individual y que, por tanto, sólo él, en su individualidad, tiene que cumplir; mientras que al Derecho le incumbe exclusivamente establecer aquellas condiciones que posibilitan y aseguran el cumplimiento de aquel imperativo en el mundo de las relaciones sociales” (cfr., F. González Vicén, *La filosofía del Estado en Kant*, cit., pp. 41-50).

la restricción especificada en la fórmula kantiana del fin en sí mismo: que la humanidad sea tratada como un fin y nunca sólo como un medio, es decir, que sirva como "condición restrictiva de todos los fines meramente relativos y caprichosos". Pero dicho criterio va más allá de especificar un "fin independiente" en sí, puesto que asimismo especifica los "fines a realizar" en términos de su capacidad de ser comunicativamente compartidos a través del diálogo racional. En consecuencia, las normas establecidas como legalmente obligatorias por este procedimiento no serán ya puramente formales ni se limitarán a delinear ámbitos de acción compatibles en que los individuos puedan perseguir sus "inclinaciones egoístas" de modo que "cada una modere o destruya los efectos ruinosos de las otras". Por el contrario, tales normas impondrán positivamente ciertos fines como fines que responden al interés común.³¹

Al llegar a este punto, cabría, no obstante, preguntarse si McCarthy no está aquí confundiendo el problema "de la forma y el contenido" con otro problema ético, al que podríamos llamar ahora "de lo uno y lo múltiple". El problema en cuestión no es sino el weberiano problema del "monoteísmo" y el "politeísmo" valorativos, en torno al cual ha dado tantas vueltas el pensamiento de Habermas.³² Pero, para hacernos cargo de su sentido ético profundo, haremos bien en remontar de nuevo a Kant su planteamiento: ¿en qué consiste, en términos kantianos, el problema ético de *lo uno y lo múltiple*? Para Kant, como es archisabido, la ética pretendía ser "una", esto es, legislar para todo el mundo, mas sin dejar por ello de exigir que cada uno de nosotros sea un legislador, esto es, que haya "multitud" de legisladores. La conciliación entre aquella pretensión y esta exigencia no es, digamos, fácil de conseguir. Y es dudoso que Kant la consiguiera con su fórmula del imperativo categórico *de la universalidad* que nos recomendaba obrar de modo que queramos que la máxima de nuestra conducta se convierta en ley universal, puesto que diferentes legisladores podrían muy bien querer universalizar máximas de conducta asimismo diferentes e incluso opuestas, entre sí, dando de este modo lugar a legislaciones mutuamente incompatibles. En orden a hacer frente a semejante dificultad, la dificultad de articular racionalmente una voluntad común a diversos sujetos sin merma de la autonomía de estos últimos, Habermas ha tratado de reformular "en términos discursivos" —con la ayuda precisamente de McCarthy— el precedente imperativo kantiano: allí donde Kant le hacía decir "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal", Habermas le hará decir más bien "En lugar de

31 *Zum ewigen Frieden*, p. 366.

32 McCarthy, *op. cit.*, p. 330.

considerar cómo válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad”.³³ Lo que la reformulación habermasiana propugna es, en rigor, la puesta en marcha de un proceso de *formación discursiva* de una *voluntad racional* por el que *todos y cada uno* de los participantes en el mismo —tras haber disfrutado de una simétrica distribución de las oportunidades de intervenir en la discusión— podrían llegar, si la suerte les acompaña, a alcanzar un acuerdo o un *consenso* sobre aquellos intereses susceptibles de *generalización*, esto es, susceptibles de convertirse en *interés común*, así como, de paso, sobre aquellas propuestas morales susceptibles de alcanzar el decisivo rango de legislación ética. Pero la idea se dejaría expresar tal vez más claramente si reparamos en que aquel proceso de formación “discursiva” de una voluntad racional viene a querer decir lo mismo para Habermas que el proceso de su formación “democrática”.³⁴ Como más de una vez ha sido señalado, la *ética comunicativa* o discursiva habermasiana entraña una concepción participatoria de la democracia a la que habría que dar la bienvenida en estos tiempos, en los que la teoría política al uso propende a divorciar inexorablemente la democracia de la participación. Para Habermas, en efecto, la democracia quedaría vacía de toda sustancia ética sin la efectiva participación de los interesados en el diálogo político, que no otra cosa es lo que envuelve el aludido proceso discursivo de formación de una voluntad racional; y, ciertamente, sólo a través de ese diálogo entre los participantes podría tal “Voluntad” hacerse acreedora en su opinión al calificativo de “racional”. En cuanto a dicha voluntad racional habermasiana, también se ha subrayado alguna vez su parentesco con la voluntad general de Rousseau, parentesco sobre el que hemos de retornar en breve. Pero digamos antes algo sobre la última raíz de la distinción entre el problema ético de lo uno y lo múltiple y el más arriba considerado de la forma y el contenido, cada uno de los cuales se correlaciona *a su vez* con una u otra de las dos diferentes formulaciones del imperativo categórico que hemos venido barajando. Como acabamos de ver, el modelo discursivo de Habermas se enfrentaba al problema de lo uno y lo múltiple sobre la base de una reformulación del imperativo kantiano

33 Véase sobre este punto mi trabajo “¿Politeísmo o irracionalismo? Un dilema positivista (En torno a la lectura habermasiana de Max Weber)”, *Teoría*, en prensa.

34 Habermas, “Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm”, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort del Main, 1983 (hay traducción castellana de R. García Cotarelo, Barcelona, 1985), pp. 53-124, p. 77, reconoce inspirarse a este respecto en la versión de su propio pensamiento debida a McCarthy, *op. cit.*, p. 326.

“de la universalidad”, en un intento de explicar cómo una pluralidad de voluntades podrían llegar racionalmente a concordar —en el seno de lo que para Kant sería la “sociedad civil”— acerca de los contenidos positivos de cualesquiera normas, esto es, acerca de aquellos fines a perseguir o “realizar” con sus acciones que hubieran de responder al interés común.³⁵ Pero en el modelo discursivo no hay, en cambio, rastro —ni probablemente necesidad de una análoga reformulación del imperativo kantiano *de los fines*, que el modelo se limita a incorporar en lo tocante al “fin independiente” o contenido —pues contenido es, por más que “negativo”— del mismo, a saber, la consideración de la humanidad como un fin y no sólo como un medio, erigida por Kant en el pilar de la “comunidad moral”.

No es seguro, por tanto, que Habermas —a quien McCarthy cede la palabra— pueda presumir de que, en su modelo, “la contraposición entre las áreas respectivamente reguladas por la moralidad y la política queda relativizada, y la validez de todas las normas pasa a hacerse depender de la formación discursiva de la voluntad de los potencialmente interesados”, pues “(aunque) ello no excluye la necesidad de establecer normas coactivas, dado que nadie alcanza a saber —al menos hoy por hoy— en qué grado se podría reducir la agresividad y lograr un reconocimiento voluntario del principio discursivo [...] sólo en este último estadio, que por el momento no pasa de ser un simple constructo, devendría la moral una moral estrictamente universal, en cuyo caso dejaría también de ser “meramente” moral en los términos de la distinción acostumbrada entre derecho y moralidad”.³⁶ Por el contrario, alguien podría dudar de que esa mezcla de moralidad, por un lado, y política y derecho, por el otro, constituya ninguna superación del “formalismo” kantiano, superado ya por el propio Kant en la *segunda* de las versiones reseñadas de su imperativo categórico. Pues ni el imperativo que prescribe considerar a la humanidad como un fin en sí mismo —o que proscriba considerarla sólo como un medio— es tan “formal” como McCarthy y Habermas pretenden dar a entender ni el modelo discursivo de este último podría por sí solo determinar el “contenido” de norma alguna, determinación que dependerá, en última instancia, de la voluntad discursivamente formada de los interesados. Y, en un cierto sentido, cabría decir incluso que el modelo discursivo es aún más “formalista” que la ética kantiana, pues Kant se hubiera sorprendido de oír decir que la dignidad humana —que es, en definitiva, lo que en aquel imperativo se

35 McCarthy, *ibid.*, pp. 358 ss. Véase asimismo mi trabajo “Entre el liberalismo y el libertarismo (Reflexiones desde la ética)”, *Zona Abierta*, 30, 1984, pp. 1-62.

36 Véase, junto a mi trabajo anteriormente citado, “Ética y comunicación (Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas)”, *Boletín Informativo de la Fundación Juan March*, 149, 1985, pp. 26-33.

halla en juego— necesita ser sometida a *referendum*, mientras que en el modelo discursivo parece natural encomendar la decisión acerca del resto de nuestros fines —comenzando por la decisión encargada de discernir entre fines particulares y fines que responden al interés común— a la consulta popular. Como McCarthy escribe a este respecto: “No todos los intereses son, por supuesto, generalizables. En cualquier orden político se necesitará del compromiso y tendrá que haber esferas de acción en que los individuos puedan perseguir libremente sus fines particulares. Pero [...] el compromiso entre esos intereses y la búsqueda de su satisfacción sólo serán de por sí racionalmente justificables cuando los intereses en cuestión sean realmente particulares o no generalizables. Y esto, a su vez, sólo podrá ser racionalmente decidido a través y por medio del discurso”.³⁷

Pero, dejando a un lado por ahora este aspecto de la cuestión, trataremos de ahondar un poco más en la sustancia del modelo discursivo mismo. Según se anticipaba hace un momento, las dificultades que acechan a la noción habermasiana de “voluntad racional” no son sino las que acechaban a la *voluntad general* de Rousseau, la cual se ufanaría de incorporar la “voluntad de cada uno” de los ciudadanos pero rehusando al tiempo reducirse a la pura y simple “voluntad de todos” ellos. En opinión de críticos y comentaristas, semejante noción de “voluntad general” tanto podría hallar expresión en una democracia asamblearia cuanto hacernos desembocar en una democracia totalitaria.³⁸ Y de esa *ambigüedad* cabe al menos percibir algún eco en la discusión contemporánea de la correlativa noción habermasiana. Frente a Habermas, Herbert Marcuse sostuvo un día que —lejos de ser su resultado— la racionalidad tendría que preceder al proceso de la formación discursiva de la voluntad, puesto que el esclarecimiento de esta última no podría ser alcanzado en ningún caso por la vía del diálogo: “Nosotros podemos formar una *voluntad general* solamente sobre la base de la *razón* y nunca a la inversa [...]. La racionalidad no puede consistir en un proceso de formación de la voluntad sin más, sino que ese proceso habrá de ser llevado a cabo o conducido por hombres que *se atienen a dicha racionalidad*; y pensar lo contrario sería poner las cosas del revés”.³⁹ Como él mismo precisa: “En realidad, en Rousseau no se halla articulado el problema

37 Habermas, *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, Francfort del Main, 1973 (hay trad. cast. de J.L. Etcheverry, Buenos Aires, 1975); trad. al inglés de Th. McCarthy, *Legitimation Crisis*, Boston, 1975, p. 87.

38 McCarthy, *op. cit.*, p. 331.

39 Cfr., en relación con la clásica obra de Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1952 (hay trad. cast. de M. Cardenal Iracheta, México, 1956), las observaciones de John Plamenatz, “Ce qui ne signifie pas autre chose, sinon qu’ on le forcera d’être libre”, en *Annales de philosophie politique*, vol. 5 (*Rousseau et la philosophie politique*), 1966, pp. 137-52 (véase también mi trabajo “Rousseau, Kant, Marx”, en

de la *formación* de la voluntad general. El ciudadano es ya el hombre que, en virtud de su razón, de su *estructura pulsional*, no solamente es capaz de distinguir entre el interés general y el interés privado e inmediato; sino que, en un caso dado, lo es también de actuar en contra de este último. Los *citoyens* no son ciertamente hombres cualesquiera, sino hombres que son o se han hecho ya de otra manera".⁴⁰ Por la vía de la "estructura pulsional", de la que Marcuse se vale con el fin de complementar a Rousseau mediante Freud, la razón —que es para él capaz de determinar por sí misma lo que sea "una vida mejor en una sociedad mejor"⁴¹— tendría siempre que estar prediscursivamente dada, si ha de contribuir a la formación de una voluntad que sólo gracias a dicha contribución sería racional. Y eso basta para marcar la distancia que separa a la posición de Marcuse de la de Habermas, haciendo innecesario proseguir aquí el debate, por lo demás declaradamente inconcluyente, entre ambos.⁴² Pero para poder hacernos cargo cabalmente de cuál sea la posición habermasiana, quizás fuera instructivo contrastarla con la recientemente sostenida —en discusión también con Habermas— por Ernst Tugendhat, que, por así decirlo, vendría a oponerse diametralmente a la de Marcuse: "He aquí la razón por la que, en mi opinión, las cuestiones morales —y, en particular, las cuestiones de moralidad política— requieren de justificación a través de un discurso entre los interesados. Esa razón no estriba, contra lo que Habermas piensa, en el carácter esencialmente comunicativo del propio proceso del razonamiento moral, sino que habría más bien que recurrir a un *planteamiento inverso*: a saber, haciendo ver que una de las reglas a extraer del razonamiento moral, que en sí mismo pudiera consistir en un razonamiento llevado a cabo en solitario, prescribe que sólo cabe considerar moralmente justificadas aquellas normas legales a las que se ha llegado por medio de un acuerdo de todos los interesados. Con lo que estaríamos ahora en situación de apreciar que el aspecto irreductiblemente comunicativo del proceso no

Homenaje a José Antonio Maravall, 2 vols., Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1986, vol. II, pp. 123-43).

40 *Op. cit.*, pp. 25 ss., donde no hay que decir que Marcuse está apoyándose en la concepción de la racionalidad sustentada en *Eros y civilización*.

41 *Ibid.* Por mi parte, he tenido ocasión de defender a Marcuse (*La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, pp. 118 ss.) frente a la crítica convencionalmente liberal de su "crítica de la pura tolerancia" y otros aspectos de su obra por el estilo de éste, pero confieso que su dogmatismo —que en nuestro caso le lleva a responder a la pregunta "¿Y quién define qué es una vida mejor?" con un "Eso es algo que ya se sabe"— me ha resultado siempre indigerible.

42 Personalmente estoy lejos de considerar semejante inconclusión, que da a dicho diálogo cierto empaque socrático, como un defecto (especialmente si —como el texto hace constar— el simposio se interrumpe, para seguir luego por otros derroteros, a causa de urgencias tan respetables como la de la hora de comer).

depende de ningún factor *cognoscitivo* sino de un factor *volitivo*. Pues lo que torna necesaria la exigencia de aquel acuerdo es, en definitiva, la obligación moral de respetar la autonomía de la voluntad de cada uno de los interesados".⁴³ Como vemos, el planteamiento de Tugendhat está muy lejos del cognoscitivismo de Rousseau, para quien la voluntad general no puede errar y es siempre recta, pero en lo que ahora nos interesa reparar es en que en él tampoco sale bien parada la noción habermasiana de voluntad racional, puesta en cuestión por muy distintos motivos que los de Marcuse. Mientras que para éste la razón era previa al discurso y el equilibrio de voluntad y de razón quedaba roto del lado de la razón, lo previo para Tugendhat habrá de ser la voluntad individual de los interesados —cosa que Habermas no negaría en sí misma— pero sin que el acuerdo discursivo parezca tener otro cometido que el de preservar su autonomía, en cuyo caso el equilibrio se rompería del lado de la voluntad y Habermas podría decir que el proceso de formación discursiva de una voluntad colectiva racional no se ha llegado a producir en modo alguno.⁴⁴ Y, de hecho, aquel acuerdo, tal y como Tugendhat lo concibe, tiene bastante más que ver con un compromiso, convención o contrato entre las partes —esto es, con un "acuerdo fáctico"— que con un consenso habermasiano: "A buen seguro, nosotros deseamos que el tal acuerdo sea un *acuerdo racional*, un acuerdo basado en argumentos y, a ser posible, en argumentos morales. Y, sin embargo, lo que en última instancia cuenta es el *acuerdo fáctico*, acuerdo que no tenemos ningún derecho a desconsiderar arguyendo que no se trata de un acuerdo racional... Nos encontramos aquí ante un acto irreductiblemente pragmático, y ello precisamente porque dicho acto no es un acto de razón, sino de voluntad, esto es, un acto de *decisión* colectiva".⁴⁵ Más que una divergencia, aparentemente irreductible, entre su interpretación y la de Habermas, lo que este nuevo texto de Tugendhat revela, a mi entender, es la tensión que entre voluntad y razón se da *en el interior* de la voluntad racional habermasiana. A diferencia de Marcuse, Habermas no despacha como irrelevante el dato de la pluralidad de las voluntades individuales, esto es,

43 El texto de Tugendhat —que reproduzco, al igual que el que le sigue más abajo, de la cita que de él se hace en el comentario de Habermas, "Diskursethik", pp. 78-86, p. 82— procede de la tercera de las Christian Gauss Lectures, "Morality and Communication", pronunciadas por el autor en la Universidad de Princeton en 1981 y posteriormente publicadas en alemán —"Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik (1981)", en E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984— en compañía de unas "Retraktationen (1983)" que aclaran no poco su verdadera posición.

44 Habermas, *op. cit.*, p. 84, habla un tanto discutiblemente de un "déficit de fundamentación" (*Begründungsdefizit*), lo que da pie a la introducción de un enojoso problema —el de los "fundamentos" de la *Diskursethik*— bastante menos interesante, en mi opinión, que el de sus "límites".

45 Tugendhat, *op. cit.*, p. 83.

el "pluralismo valorativo" concerniente a lo que se haya de entender por "una vida mejor en una sociedad mejor", pues tal pluralidad ha de hallarse presupuesta —al igual que los intereses privados o los fines particulares que mueven a esas voluntades— por el propio discurso.⁴⁶ Pero, a diferencia ahora de Tugendhat, se resiste a quedarse ahí y trata de buscar *un punto de equilibrio* entre la insoslayable "instancia voluntaria" y la no menos insoslayable "instancia racional". Pues, en su opinión, la racionalidad de la voluntad discursivamente formada habría de ser puesta a prueba en su capacidad para alumbrar un interés común, para hacer concordar a los individuos en torno a algún fin último o valor, para instaurar, en suma, una legislación ética de alcance universal.

Y, tal y como por mi parte veo el asunto, me parece que ya va siendo hora de caer en la cuenta de que el proceso de formación discursiva de una voluntad racional consiste efectivamente en un "proceso", de que el equilibrio de voluntad y de razón en el seno de la voluntad racional es un equilibrio "dinámico" y no estático, de que la voluntad racional, en fin, no constituye un *érgon* sino es constitutivamente *enérgeia*. Para poner un solo ejemplo, pensemos en el caso de esa decisión política colectiva que es la decisión democrática. Cuando ésta no es unánime, el modo más normal como expresar tal decisión es a través del voto mayoritario. Y, como es sabido, el voto de la mayoría era para Rousseau no sólo la expresión de la voluntad general, sino también el encargado de sacar a la minoría de su "error" y hacerle comprender que no había conseguido expresar "rectamente" la voluntad general.⁴⁷ Si no deseamos describir nuestra situación en términos tan descarnadamente cognoscitivistas, cabría tal vez decir algo bastante parecido asegurando que "la mayoría tiene razón" y la minoría, no. ¿Pero qué es eso de *tener razón*? La nueva descripción apenas es más apropiada que la anterior, pues —por más que la decisión de la mayoría vincule democráticamente a la minoría en el supuesto de un compromiso antecedente de aceptar el resultado de la votación— la minoría podría seguir creyendo que la razón se halla de su parte y negarse, consecuentemente, a dársela a la mayoría. Y todavía cabría ir más lejos si se admite la contrafirmación, también bien conocida, de que "Si tengo la razón, ya tengo la

46 Como he tratado de argumentar en "¿Politeísmo o irracionalismo?", cit., la posición de Habermas no excluye —contra lo sostenido por Steven Lukes, "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason", en John B. Thompson y David Held (eds.), *Habermas. Critical Debates*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 134-48, la admisión del "pluralismo valorativo", sin el que perdería todo sentido la idea misma de poner en marcha un proceso de formación discursiva de una voluntad racional.

47 Rousseau, *Du contrat social*, París, Oeuvres complètes, ed. Bibliothèque de la Pléiade, vol. III. Écrits politiques, 1964, pp. 440-41.

mitad más uno”.⁴⁸ El caso es, sin embargo, que la razón no puede ser tenida en propiedad, ni aun en depósito, por nadie, pues la razón sencillamente no “se tiene”, sino que “se ejercita”. Y su *ejercicio* democrático consiste, allí donde es posible ejercitarla, en el establecimiento provisional y revisable de acuerdos fácticos entre los miembros de la sociedad, aun a sabiendas —de ahí la provisionalidad y posibilidad de revisión de esos acuerdos— de que cualquier acuerdo estará lejos de poder ser considerado como definitivamente racional. Entre otras cosas, porque ni *el más racional* de los acuerdos sería nunca un acuerdo “definitivamente” racional.

A mi modo de ver, tal concepción de los acuerdos humanos es la única que podría permitir la equidistancia que Habermas ha tratado de guardar entre la posición de un neocontractualista como John Rawls y la de un fundamentalista como Karl-Otto Apel, por más que con frecuencia produzca la impresión de vencerse hacia ésta con preferencia sobre aquélla. Un contrato a lo Rawls,⁴⁹ como un acuerdo fáctico a lo Tugendhat, es una convención de la que Apel sostendría que no puede tener en sí su propio fundamento, puesto que no necesita pasar de constituir un compromiso contingente y fortuito, algo por tanto muy distinto de un verdadero consenso racional. Pero, por eso mismo, carecería completamente de sentido tratar de fundamentarlo mediante otra convención, que es a lo más que, en resumidas cuentas, podría llegar el *convencionalismo*. De ahí la invitación apeliana a ir más allá del convencionalismo —y, por así decirlo, *más allá del contrato social*⁵⁰—, buscando en un ideal consenso racional el fundamento contrafáctico de toda convención política que se quiera fundada. Dicho *consensualismo*, por el que Habermas ha solido mostrar una marcada predilección, nos precave contra la tentación de extraer apresuradas conclusiones relativistas de la obvia relatividad de cualesquiera convenciones políticas, pues el relativismo haría inviable la crítica de dichas convenciones y, por ende, también la de las sociedades edificadas sobre ellas. Y, desde luego, es evidente que ninguna sociedad conocida tiene el menor derecho a considerarse investida de los atributos de una comunidad perfecta. Mas, dado que es así y que no es probable que pueda darse nunca esa comunidad perfecta, cabría redargüir desde el convencionalismo que tampoco hay lugar a

48 La frase en cuestión acostumbra a ser atribuida a Henry David Thoreau, quien en rigor dijo tan sólo algo ligeramente parecido —o, para ser exactos, algo profundamente diferente— en su panfleto *Civil Disobedience* (*The Writings of H.D. Thoreau*, Boston, 1906, vol. IV, pp. 356-87, p. 369): “Cualquier hombre que esté más en lo justo que sus vecinos constituye ya una mayoría de uno (*Any man more right than his neighbors constitutes a majority of one already*)”.

49 Véase mi trabajo “Cara y cruz del contrato social”, en *Saber / leer*, 1, 1986.

50 Véase mi trabajo “Más allá del contrato social (Venturas y desventuras de la ética comunicativa)”, en *Desde la perplejidad*, cit.

interpretar en términos absolutistas ninguna clase de consenso,⁵¹ pues el absolutismo de semejante consenso absolutamente racional sólo sería en rigor posible dentro de una comunidad en la que, eliminado todo resto de imperfección, no se sabe muy bien qué restaría de genuina humanidad.

La discusión entre ambas posiciones podría sin duda prolongarse indefinidamente, y no hace al caso proseguirla aquí. Pues si a los acuerdos fácticos logrados a través del discurso entre los hombres les es dado ser alguna vez que otra racionales, mientras ningún acuerdo racional puede alcanzar a serlo con carácter definitivo, la propia distinción entre consensualismo y convencionalismo vendría a desvanecerse en buena parte y perdería todo interés para nosotros. Olvidémonos, pues, de ella en lo que sigue.

¿Mas qué decir entonces del diseño de una "comunidad racional", aun si imperfectamente racional, que parece constituir el objetivo último de toda "ética comunicativa", sea o no de inspiración habermasiana?

La interpretación de los acuerdos discursivos sugerida un par de párrafos atrás podría prestarnos ahora alguna ayuda. Ello acaso nos aleje del modelo discursivo de Habermas, y no me corresponderá a mí decidir si para bien o para mal. Mas de lo que se trata, en cualquier caso, es de averiguar si tal modelo agota o no las posibilidades de la ética comunicativa o discursiva, lo que sin duda es importante a los efectos de explorar cuáles sean los límites de esta última.

Para empezar, aquella interpretación ha de hacer suya la bien conocida distinción habermasiana entre "acción comunicativa" y "acción estratégica" o, lo que viene a ser lo mismo, entre el consenso conseguido exclusivamente como fruto del ejercicio de la racionalidad dialógica y el obtenido — si no hay otro remedio— por recurso a la manipulación persuasiva, cuando no simplemente impuesto mediante el uso de la fuerza. Pero no necesita, en cambio, asumir la ulterior distinción del propio Habermas entre *acción* y *discurso*, plano este en el que se supone que habría de consumarse —en las idealizadas condiciones de una "situación ideal de diálogo" descargada de las presiones de la acción la consecución del consenso racional.⁵² Por el

51 Véase, *ibíd.*, mi trabajo "De la intrascendentalidad de la razón".

52 Para la distinción entre "acción" (incluida la acción comunicativa) y "discurso", cfr. Habermas, *Theorie und Praxis*, 4.a ed., Francfort del Main, *Einleitung*. La distinción, que guarda alguna analogía con la distinción husserliana entre "actitud natural" y "actitud reflexiva", podría describirse diciendo que supone la "puesta entre paréntesis" de las exigencias de la acción (la cual asume ingenuamente un incuestionable consenso subyacente) y prescinde de toda otra motivación que no sea "la búsqueda cooperativa de argumentos con el fin de alcanzar por esa vía un consenso fundado acerca de nuestras opiniones, sean creencias o convicciones". En cuanto a la distinción entre "acción estratégica" y "acción comunicativa". Habermas ha actualizado su versión de la misma en "Aspects of the Rationality of Action", en Theodore F. Geraets (ed.), *Rationality Today*,

contrario, las “situaciones reales” en que cobra sentido la búsqueda de ese consenso son de muy otra índole y, para aproximarnos a ellas, tal vez fuera oportuno acudir a la idea de la “insociable sociabilidad” que mencionamos antes de pasada. Su invocación la hago consciente de que dicha expresión de Kant ha sido leída como “un simple reflejo filosófico de la estructura de la sociedad civil [...], tal y como ésta venía siendo representada por la economía política de su tiempo.”⁵³ Semejante lectura es con toda probabilidad razonable desde un punto de vista histórico, pero —desde el punto de vista de una filosofía del discurso— me gustaría poder tomarme la libertad de leer la expresión kantiana como una metáfora de esa *concordia discors* que representa muchas veces lo más lejos que cabe ir en los diálogos humanos, así como lo menos con lo que, en todo caso, se habrían éstos de contentar.⁵⁴ La “concordia discorde” —como la “discordia concorde” que, más que su contraria, sería su complemento— no dará de sí siempre para plasmarse en un consenso con que rematar el diálogo emprendido, pero podría servir al menos para canalizar a través de él cualquier disenso. Y, más que presuponer “el paso de la acción al discurso”, equivaldría a entender el *discurso como acción*, a saber, como la ininterrumpida acción comunicativa que tendría que incorporar a sí el conflicto y resistirse —incluso allí donde, por el momento, no se vislumbre la posibilidad de resolverlo discursivamente— a abandonarlo a la pura acción estratégica, que ya sabemos que no excluye la posibilidad de confiar su resolución a la engañosa persuasión ideológica

Ottawa, 1979, pp. 185-212 y *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort del Main, 1981, vol. I., pp. 367 ss.

53 Cfr. Walter Euchner, “Kant als Philosoph des politischen Fortschritt”, en E. Gerresheim (ed.), *Kant als politischer Denker*, cit., pp. 17-26, quien alude a la familiaridad de Kant con la obra de autores como Swift, Mandeville y Adam Smith, al último de los cuales parece remitir la célebre caracterización kantiana de la *ungesellige Geselligkeit* en el cuarto de los Principios de su “historia universal en sentido cosmopolita”: “El medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el *antagonismo* de las mismas en la sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquéllas. Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con romperla” (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, p. 20).

54 En un sentido aproximado al que aquí quiero darle, la “concordia discorde” fue invocada por Stephen Taylor Holmes en su crítica de la *Transformación de la filosofía* de Apel, *International Philosophical Quarterly*, XVI, 1976, p. 226. Al acuñar la fórmula, Lucano concebía la *concordia discors* como una “armonía disonante” (*Pharsalia*, I, 98). Y Kant mismo alude a ella cuando habla de que “el hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia” (*loc. cit.*), introduciendo así un matiz teleológico —en el sentido metafísico-natural del término— que por mi parte no querría retener en mi uso de la expresión (¿me estaría permitido, siquiera sea por esta vez, responder “Me” a la pregunta de Dominick LaCapra “Who rules metaphor?”, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, 1983).

y, si ésta no resulta, lisa y llanamente a la fuerza y, en último extremo, a la violencia.⁵⁵ En tanto que discurso como acción, o "discurso en acción", la concordia discorde vendría, en suma, a coincidir con el proceso de la formación discursiva de una voluntad colectiva racional siempre que tal proceso sea entendido como más importante en sí que su consumación; y suministraría también una adecuada denominación para eso que, cuando no usamos y abusamos en vano de su nombre, solemos entender por "democracia".

Pero como el diálogo en general, y no digamos la auténtica democracia, la concordia discorde parece bastante más fácil de describir que de poner en práctica. Y hasta, en rigor, podría decirse de ella que no es sino un precario islote de racionalidad en un mar de violencia. El propio Habermas ha prevenido alguna vez contra el peligro de no prestar suficiente atención a "las huellas de la violencia" que, a lo largo de la historia, "desfigura los repetidos intentos de diálogo e incesantemente los desvía del camino hacia una comunicación irrestricta".⁵⁶ Y, sin embargo, él mismo ha podido ser acusado de no prestar la atención debida al papel de la violencia supuestamente llamada ahora no tanto a imposibilitar el diálogo cuanto a hacerlo posible. O este es, al menos, el sentido de la acusación que con frecuencia se le ha hecho de haber querido remplazar la lucha de clases por la argumentación racional.

Cuando una acusación así procede del marxismo ortodoxo, resulta difícil percibir en la misma algo más que la repetición insustancial de un estribillo —o, si se quiere, un *mantra*— cuyo único cometido fuera conjurar la posibilidad de una discusión seria del asunto. Pues la acusación da por sentado en tales casos que el punto de vista discursivo tiene forzosamente

55 Para decirlo con las palabras con que Rüdiger Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981, p. 190, compendia su comparación entre el diálogo socrático-platónico y el habermasiano: "El cometido del diálogo consiste justamente en la *producción* de racionalidad bajo condiciones de racionalidad insuficiente. En condiciones ideales de racionalidad no habría reales problemas a los que enfrentarse y el diálogo no pasaría de constituir un divertimento. En último término, y si no fuera por semejante déficit de racionalidad, el diálogo se hallaría desprovisto de toda razón de ser [...]. Usualmente, y también originariamente, el diálogo se presenta como un recurso destinado a permitirnos hacer frente a problemas bajo la presión de dificultades debidas a la ausencia de condiciones ideales en la interacción social. El tema del discurso surge precisamente de circunstancias tales como la falta de claridad teórica o la discordia práctica. Si dichas circunstancias, que son las que en rigor han de dar lugar al diálogo, se ponen entre paréntesis, y si las condiciones que determinan nuestra entrada en el diálogo se definen desde un comienzo en términos del supuesto objetivo de este último —a saber, la racionalidad perfecta y el consenso consumado—, el *proceso* dialógico acabará por perder su misma funcionalidad".

56 Habermas, "Erkenntnis und Interesse (1965)", en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Francfort del Main, 1969, p. 164.

que olvidarse de la lucha de clases, cuando lo que éste hace más bien, en lugar de ignorarla, es limitarse a tomar nota de que la lucha de clases se ha convertido en un fenómeno "latente" en nuestras actuales sociedades desarrolladas, lo que sin duda aleja en ellas de momento la posibilidad de concebir la emancipación de los dominados en términos de una revolución política e impone el recurso a otras vías emancipatorias, como la gradual apertura y ensanchamiento de nuevos "espacios comunicativos libres de dominación" en el seno de la vida social. Así lo reconoce, por ejemplo, Agnes Heller, cuyo acercamiento a nuestro tema no debe confundirse, por lo tanto, con el del marxismo ortodoxo.⁵⁷ Heller concede que la comunicación libre de dominación constituye en nuestros días *el* objetivo emancipatorio prioritario, puesto que tendría que hallarse presupuesta como condición necesaria en cualquier intento de definición de las necesidades de los miembros de un grupo social, de los grupos sociales dentro del conjunto de una sociedad y, en la hipótesis óptima, de la propia humanidad considerada como un todo. Ahora bien, mientras exista dominación, ésta dividirá irremisiblemente a los grupos sociales, a las sociedades y a la entera humanidad en dominadores y dominados, tornando así inviable una *común* apelación a la racionalidad por parte de unos y otros. Y, dado que las distorsiones de la comunicación han de ser atribuidas al sistema de dominación, no se comprende cómo los dominados podrían hacer valer su *mayor* interés en la emancipación por recurso a un diálogo cuya inicial asimetría les reservará invariablemente la *peor* parte en la distribución de las oportunidades de ejercitarlo. Así ocurre incluso en las democracias pluralistas que, en la mayor parte de nuestras actuales sociedades desarrolladas, aseguran a todo el mundo formalmente una distribución equitativa de aquellas oportunidades, por no hablar de las sociedades desarrolladas que no son democracias pluralistas o de las que ni tan siquiera cabría considerar desarrolladas. Dondequiera que el sistema social sea un sistema de dominación, concluye Heller, "el sector dominante no podrá ser inducido a escuchar un argumento a menos que se le fuerce a prestar atención".⁵⁸ Esa es la razón de que las huelgas laborales precedan usualmente a la reunión de las comisiones de arbitraje encargadas de encontrar un compromiso entre las partes litigantes, y la razón también por la que las movilizaciones masivas contra la guerra, la contaminación nuclear, el desempleo o la opresión de la mujer no pueden ser sin más substituidas por la argumentación. Y lo dicho para estas manifestaciones no necesariamente violentas de la lucha de

57 Cfr. A. Heller, "Habermas and Marxismn", en Thompson-Held (eds), *op. cit.*, pp. 21-41.

58 *Ibid.*, p. 26.

clases u otros tipos de movimientos populares valdrá, a mayor abundamiento, para el caso de la insurrección armada contra un régimen despótico o de las guerras de liberación nacional. La relegación indiscriminada de todas esas *acciones sociales* al cajón de sastre de la "acción estratégica" representa para Heller un punto flaco de la teoría discursiva de la acción, máxime cuando en ésta la reciprocidad o reconocimiento mutuo de los interlocutores se ve elevada al rango de requisito indispensable de la acción comunicativa encarnada por el diálogo.⁵⁹ Hegel ya advirtió que "la lucha por el reconocimiento" podía llegar a ser "a muerte", y el mismo Kant no parece haber visto las cosas de manera muy diferente. La actitud de Kant ante el derecho de resistencia se ha convertido en una *vexata quaestio* de la filosofía kantiana del derecho,⁶⁰ pues su inequívoca condena de toda rebelión frente al poder constituido coexiste en él con el indisimulado entusiasmo suscitado por los estallidos revolucionarios de la época, como el levantamiento de Irlanda, la sublevación de las colonias norteamericanas y, por supuesto, la Revolución francesa.⁶¹ La opinión más razonable sobre el particular parece ser aquella que aborda la cuestión como un problema de estricta lógica jurídica, pues desde el punto de vista de la idea del derecho —especialmente si éste es interpretado en términos de Derecho positivo frente al viejo Derecho natural— sería un contrasentido hablar de un "derecho a la rebelión" que conculque las bases mismas del derecho vigente, lo que llevó en su día a escribir a un seguidor de Kant: "El pueblo no tiene ningún derecho a la insurrección y el soberano ningún derecho en contra [...]. En la insurrección no tiene lugar una contienda jurídica, sino una lucha regida por la violencia... En toda insurrección, y en toda represión de ella, se trata sólo de un problema de fuerza".⁶² Pero, salvando las distancias entre el derecho y la moral, el planteamiento del problema de la violencia guarda *en principio* alguna analogía con este último cuando lo abor-

59 *Ibid.*, pp. 27 ss.

60 Cfr. las contribuciones de Hella Mand, Alexander Gurwitsch, Robert Spaemann, Dieter Henrich y Ernst Bloch recogidas —bajo el epígrafe "Die Problematik des Widerstandsrechts"— en Zwi Batscha (ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Francfort del Main, 1976, pp. 292-378.

61 Véase sobre el particular el libro obligado de Karl Vorländer *Immanuel Kant, der Mann und das Werk*, 2 vols., Leipzig, 1924, esp. vol. II, pp. 213 ss., así como, más recientemente, Iring Fetscher, "I. Kant und die Französische Revolution", en E. Gerresheim (ed.), *op. cit.*, pp. 27-43 y Peter Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Berlín, 1974.

62 Tomo de F. González Vicén, *La filosofía del Estado en Kant*, cit., pág. 96, este interesante texto procedente de Jakob Fries, *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetz*, Jena, 1803, p. 95, que convendría contrastar —no se olvide la influencia del kantismo de Fries en el racionalismo crítico de Popper y su escuela— con la excesivamente popperiana, aun si no por ello menos admirable, "Introducción" de Hans Reiss a su edición de los *Kant's Political Writings*, Cambridge, 1970, pp. 1-40.

damos desde un punto de vista ético. Por lo que hace a la ética comunicativa, cabría sin duda distinguir entre la violencia tendente a remover los obstáculos que se oponen al diálogo y la violencia tendente precisamente a su obstaculización, distinción esta que no necesita coincidir siempre, desde luego, con la existente entre los cometidos que respectivamente suelen ser atribuidos a las llamadas "violencia revolucionaria" y "violencia institucional". Para nuestros propósitos, no obstante, podemos asumir estar hablando de la violencia revolucionaria que tiene por objeto la remoción de los obstáculos que impiden el diálogo y no precisamente el de impedirlo. ¿Qué puede la ética decir en este caso, acerca de la violencia? Si la ética comunicativa hace suyo, como sabemos que lo hace, el imperativo de que nadie debe nunca ser tratado meramente como un medio sino siempre al mismo tiempo con un fin, la ética no puede, por lo pronto, justificar esa violencia, puesto que la violencia —entre cuyos riesgos, calculados o no, se incluye siempre la posibilidad de la pérdida de vidas humanas— implica la degradación de aquellos contra quienes se ejerce a la condición de simples medios para la consecución de la finalidad que en cada caso se persiga. Si se desea justificarla, la violencia pudiera acaso ser justificada desde el punto de vista de la estrategia política, mas no desde un punto de vista ético. Pero la ética, que no puede justificar la violencia, tampoco puede condenarla si a quienes la ejercen les ha sido negada la oportunidad de dialogar, pues negarles el acceso al diálogo no es otra cosa que negarles su condición de fines en sí mismos sin la que ni siquiera hay posibilidad de una consideración ética de sus actos. La violencia, de nuevo como antes, podrá ser condenada por motivos estratégicos. O por otros muchos motivos, de entre los que no son los menos importantes los que afectan a nuestros sentimientos más bien que a nuestra facultad de razonar, pues la repugnancia que experimentamos ante el espectáculo de la violencia podría bastar, y hasta sobrar, para condenarla. Pero esa, con todo, no sería todavía una condena ética. Lo que nos sitúa ante una paradoja particularmente dramática de la ética comunicativa, que conoce el remedio para el mal de la violencia —a saber, el diálogo racional— pero parecería tener que resignarse a un silencio impotente hasta que ese diálogo no sea una realidad, con lo que el veredicto de la ética no podría producirse sino cuando ya hubiese dejado de ser necesario y vendría a caracterizarse, así, por su *inactualidad*.⁶³ Nada de

63 Resumo aquí la posición que he sostenido con anterioridad en mi artículo "La ética en la cruz del presente", *Enrahonar*, 1, 1981, pp. 7-16. Como allí hacía constar, el texto del mismo procedía de una conferencia —pronunciada en San Sebastián en los primeros y difíciles momentos de la transición política española hacia la democracia— con la que

extraño tiene, en consecuencia, que alguien haya podido sentenciar: "En una sociedad dividida, la ética comunicativa [...] se convierte en una exigencia de la ética más que en un ejercicio de la misma. La melancolía ética [...] es el santo y seña de la conciencia de su inutilidad, ya que lo suyo es llegar demasiado pronto o presentarse demasiado tarde [...]. La ética pertenece al género de actividades cuya hora nunca está ahí".⁶⁴ Sin descartar que la ética, la comunicativa o cualquier otra, sea efectivamente inoperante en nuestro mundo, su inactualidad —que no es sino un aspecto de su contrafacticidad⁶⁵— no es, empero, lo mismo que su inutilidad, por más que, ciertamente, comporte una llamada de atención sobre la particularidad de que el valor de las acciones morales, a diferencia de lo que acontece con las acciones estratégicas, no ha de medirse por la utilidad o por el éxito. La grandeza moral de un Martín Luther King no es consecuencia del éxito político de la estrategia de la no-violencia conseguido bajo sus directrices por el movimiento en pro de los derechos civiles de la población negra norteamericana, de la misma manera que el fracaso político de una estrategia

trataba de responder, según mi leal saber y entender, a una encuesta de la revista *Herría* 2.000 *Eliza* sobre el problema de la violencia en el País Vasco. Nada me satisfaría tanto como poder confiar en que aquel texto se vuelva "inactual" no sólo en el sentido ético del término, sino en el más elemental de verse superado por la evolución de los acontecimientos y la proximidad de un efectivo acuerdo entre todas las partes implicadas para el logro de una paz justa en Euzkadi.

- 64 Reyes Mate, "El lugar de la ética en el arte de la política", *Leviatán*, 9, 1982, pp. 111-20. En una referencia al artículo acabado de citar en la nota precedente, el autor se hace muy correctamente cargo de un argumento mío que hoy no suscribiría en su integridad, pues creo —y espero mostrarlo así en los párrafos que siguen en el texto— que la ética tiene efectivamente *algo* que decir acerca de la violencia: "Javier Muguerza se preguntaba recientemente qué tendría que decir la ética acerca de la violencia: 'por terrorífico que pueda parecer', respondía, 'la ética no puede decir nada'. No la puede justificar porque la ética tiene una pretensión de universalidad que el 'violento' niega con su acción. Pero tampoco la puede condenar, ya que ese tipo de violencia 'revolucionaria' se suele dar en circunstancias políticas en donde los sujetos no disfrutan de una completa capacidad de autodeterminación" (*op. cit.*, pp. 111-2). Séame en correspondencia permitido reproducir, aun a riesgo de simplificarla en exceso, una parte de su argumentación con la que tengo que declararme absolutamente de acuerdo: 'La desazón que produce esta situación aporética no se debe sólo a la frustración intelectual de no poder resolver un problema, sino también, y sobre todo, a que la imposibilidad de una conducta moral que no conjugue la universalidad con la autodeterminación refleja la existencia de sujetos sin poder autodeterminarse y sometidos a intereses particulares [...]. La ética no consistirá en una carrera hacia la universalidad y autodeterminación de quienes ya están colocados en la línea de salida, sino en un incesante esfuerzo por hacer que los no-sujetos sean sujetos [...]. La exigencia del paso del no-sujeto a la subjetividad es un proceso permanente que coloca en un nuevo plano a las exigencias de autodeterminación y universalidad de la ética: mientras haya un solo no-sujeto, ningún sujeto puede tenerlas todas consigo, ya que la existencia de la marginalidad cuestiona la positividad de las subjetividades existentes" (*ibid.*, pp. 119-20).

- 65 Véase mi trabajo "La inactualidad de la ética", en *De lo divino y lo humano*, cit.

diferente en la lucha por la emancipación de aquella última tampoco amengua la pareja grandeza moral de un Malcolm X.⁶⁶ Pero aun si su inactualidad y contrafactividad —la inactualidad y contrafactividad de todo debe ser— llevan a pensar, probablemente con razón, que la ética no es algo de este mundo, de ahí no se seguiría que en este mundo no quepa obtener algún que otro provecho de la ética. Si la desazón puede ser catalogada como una forma de provecho, la ética acicatea nuestra insatisfacción ante la situación actual de dicho mundo y nos invita a no aceptar como incontrovertible su presente factividad, la positividad de lo que el mundo es en este instante. Y, entre esos provechos, cabría también que se contara el de promover en nosotros la firme determinación de reducir cuanto podamos el margen del recurso a la acción estratégica en beneficio de la interacción comunicativa. E incluso, si posible fuera, la voluntad de *transformar* la propia acción estratégica en una forma de comunicación. Pues, como Heller apunta, si bien es cierto que la acción —entendiendo por tal la acción estratégica— no siempre puede ser remplazada por el argumento, no menos cierto es que el argumento nunca podría ser remplazado por la acción y ha de constituir el objetivo *último* de ésta, puesto que hasta la misma fuerza es susceptible de aplicación “en nombre de la argumentación”.⁶⁷ De hecho, y “si tomamos en serio la democracia”, no tendremos otro remedio que aceptar que “la única legitimación de la fuerza” es la defensa del “derecho virtualmente existente a la argumentación”. Pero, una vez que se acepta que el objetivo de la acción es el argumento, “la lucha de clases ya no podrá ser concebida exclusivamente en términos de acción estratégica”.⁶⁸ Un movimiento de protesta puede constituir en ocasiones un *acto de fuerza*. Y hasta ir acompañado de esa ruptura extrema con la ética, y la racionalidad, comunicativa que es la *violencia*. Pero si tiene por objetivo último la argumentación, habrá que otorgar que la acción en que consiste es *ya* incoactivamente comunicación. En cuyo caso, ni siquiera es exagerado suponer que el afianzamiento de la conciencia de ese su carácter comunicativo pueda acabar contribuyendo a atemperar la violencia del acto mismo y hasta imponiendo a sus protagonistas la renuncia a la violencia, al menos si de esa renuncia no se sigue su indefensión como víctimas de una violencia de signo opuesto. No a todo el mundo se le puede pedir que renuncie a la violencia como respuesta a la agresión. Pero, incluso en el caso

66 Así lo supo proclamar en su momento, con la noble serenidad de juicio que le caracterizaba, Thomas Merton, “The Meaning of Malcolm X”, *Faith and Violence*, Notre Dame, 1968, pp. 182-90.

67 A. Heller, *op. cit.*, p. 28.

68 *Ibid.*

de la respuesta violenta a la agresión, siempre habrá formas de violencia más limpias y más nobles, o menos crueles y menos odiosas, que otras. Y, desde luego, no todo acto de fuerza necesita ser un acto de violencia, puesto que también cabe demostrar la fuerza por procedimientos pacíficos. Aun cuando no sea reemplazable por la argumentación racional, la lucha de clases podría ser concebida, por lo tanto, no sólo como la acción estratégica que indudablemente es y a la que muchas veces se ve obligada a reducirse por obra de las circunstancias, sino asimismo como un "diálogo incoado". Que es lo que explica para Heller su no menos indudable contribución a la implantación social de la racionalidad, frente a la que el mayor impedimento *continúa* siendo la persistencia —junto a otras variedades posibles de dominación— de la división clasista de la sociedad.

La concordia discorde entraña, pues, una visión de la comunidad como una comunidad de comunicación, incompatible en cuanto tal con la absoluta discordia y la ausencia de diálogo. Pero el diálogo tampoco tiene en ella por misión la instauración de la concordia absoluta. Y, de hecho, le es tan imprescindible incorporar factores de discordia tales como la lucha de clases u otros géneros de conflicto cuanto excluir de su seno cualquier género de consenso que suponga la uniformación de los individuos y, en definitiva, la anulación de la individualidad. Por lo demás, y en tanto que imperfecta realización aquí y ahora del reino kantiano de los fines, la concordia discorde trataría de retener al menos dos de las más importantes características de este último. Por una parte, la comunidad regida por la concordia discorde habría de estar integrada por auténticos individuos o *sujetos*, pues sólo esos sujetos podrían tratarse mutuamente como fines en sí mismos y no tan sólo como medios, es decir, como *objetos*.⁶⁹ Por otra parte, tendría que

69 La mejor caracterización que darse pueda del "reino de los fines" consistiría en decir que, para Kant, este último constituye un *mundo de sujetos*, en el sentido en que soberbiamente lo explicitan los propios textos kantianos. Así, por ejemplo, a propósito de su definición de las "personas" como "fines objetivos" (*objektive Zwecke*): "Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, cuando se trata de seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámanse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio y, por tanto, limita en este sentido todo capricho (y es un objeto de respeto). Estos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor *para nosotros*, sino que son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no habría posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor *absoluto*; mas si todo valor fuera condicionado y, por lo tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo" (*Grundlegung*, p. 428). O, por citar otro ejemplo no menos famoso, con ocasión de su distinción entre "precio" (*Preis*) y "dignidad" (*Würde*): "En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*. Aquello que tiene un

propiciar la más amplia *comunidad* de intereses entre esos sujetos, en el bien entendido de que ninguna comunidad de intereses podría estar por encima de su común participación en la *condición humana*, que es lo que hace de ellos sujetos y no objetos.⁷⁰ Semejante aspiración *comunitaria* parece implicar el rechazo del llamado "individualismo ético" si por éste se entiende la doctrina que postula el carácter exclusivamente individual del "objetivo" de la moralidad, en cuyo caso ese individualismo sería indiscernible del egoísmo ético; mas no hay por qué considerarla inconciliable con una pareja aspiración al *individualismo* si por "individualismo ético" se entiende la doctrina —plenamente kantiana— según la cual el individuo es la "fuente" de toda moralidad y por lo tanto su árbitro supremo, que es lo que impide que cualquier definición de lo que sean los intereses "comunes" a los miembros de una comunidad se pueda adelantar al efectivo acuerdo de éstos y la razón, también, por la que la concordia discorde ha de dejar la puerta siempre abierta al desacuerdo.⁷¹ A Kolakowski se le debe una penetrante reflexión —inspirada a su vez en Kant— sobre la posibilidad de articular aquella doble aspiración, la de la comunidad y la del individualismo, en nuestro mundo de hoy. La clave de esa articulación reside para él en la noción kantiana de "humanidad". Que es la noción que, en su opinión, revelaría asimismo "por qué seguimos hoy necesitando a Kant".⁷² En términos estrictamente éticos, esto es, desde el ángulo de visión de su

precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad. Aquello que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un *precio de mercado*; aquello que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*. La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad" (*Ibid.*, pp. 434, 435).

70 Por "condición humana" —que podría constituir una aceptable traducción de lo que Kant llama "humanidad" (*Menschheit*) —no ha de entenderse aquí, por las razones que veremos enseguida, una categoría "natural" ni "histórica" (sea la "naturaleza humana" o su "concreción" a una determinada época o sociedad), sino una categoría "moral", a saber, aquello que hace del hombre un sujeto (una persona o fin objetivo, dotada de dignidad, etc.) y no un objeto.

71 Cfr., para la distinción entre ambos sentidos del "individualismo ético" —destinada a impedir la confusión entre este último y el llamado "individualismo posesivo" en cualquiera de sus variantes—, St. Lukes, *Individualism*, Oxford, 1973 (hay trad. cast. de J. L. Álvarez, Barcelona, 1975), pp. 99-106, quien, sin embargo, parece extraviarse cuando afirma que "el simple planteamiento del problema de los límites de la moralidad [...] equivale implícitamente a denegar el individualismo ético", lo que, si fuera cierto, equivaldría a su vez a negar a Kant su merecida condición de individualista ético.

72 L. Kolakowski, "Warum brauchen wir Kant?", *Merkur*, 9-10, 1981, pp. 915-24.

filosofía moral en cuanto diferente de su filosofía política, Kant no se interesaba —según pudimos comprobar— por el hombre entendido como ser *histórico*, así como tampoco por el hombre entendido como ser *natural*. Ello ha hecho recaer sobre su ética el reproche de que descansa en una antropología del “hombre como ser abstracto” y permanece, así, de espaldas a los condicionamientos biológicos, psicológicos y sociológicos de la moralidad. Más que un defecto, sin embargo, Kolakowski ve en dicha particularidad el mayor mérito de la ética de Kant, que de ese modo queda preservada del peligro de cualquier reducción falaz del concepto de humanidad a aquellas determinaciones “naturales” o “históricas”, las cuales nunca darían razón de por qué el hombre —en cuanto ser *moral*— es moralmente responsable de sus actos.⁷³ Lo que aquí se ventila no es tan sólo una falacia lógica, la clásica falacia —llámesela “naturalista” o “historicista”— consistente en tratar de derivar conclusiones morales a partir de premisas fácticas. Y Kolakowski prefiere hablar a este respecto de una *falacia antropológica*, a la que pasa a bautizar como “falacia del hombre concreto”.⁷⁴ De acuerdo con ella, sólo el “hombre concreto”— esto es, el hombre incardinado en una raza, una cultura o una clase social— posee realmente relevancia para una concepción del hombre y de su acción, incluida, si cabe hablar de tal, su acción moral. Como señala Kolakowski, esa creencia —compartida por un “cierto marxismo” con la “nueva derecha” contemporánea— es la que determina la extendida negativa a hablar del *hombre en general* bajo la alegación de que el “hombre en general” no es más que una abstracción, incapaz por lo tanto de actuar.⁷⁵ A diferencia del hombre abstractamente considerado, el “hombre concreto” será —y actuará en tanto que— blanco o negro; perteneciente o no a la civilización occidental; burgués o proletario, etcétera. Pero el error, o la falacia de aquel nombre, estriba en olvidar que —por abstracta que parezca— la *humanidad* de Kant se resuelve, en rigor, en *individuos*, que superan en concreción a cualesquiera otras manifesta-

73 En relación con este problema, que replantea el de la tercera antinomia de la Dialéctica Trascendental kantiana y lo generaliza hasta hacerlo extensivo a las ciencias sociales no menos que a las naturales, véase mi trabajo “A vueltas con la razón”, en *Desde la perplejidad*, cit.

74 Kolakowski, *op. cit.*, pp. 919 ss.

75 Por lo que hace al *marxismo*, Kolakowski excluye expresamente del censo de incursores en la falacia a los marxistas neokantianos del tipo de Cohen o Vorländer, para quienes “la idea socialista” consistía ni más ni menos que en “la liberación humana de aquellas circunstancias que impiden funcionar al hombre como individuo o sujeto moral”; en cuanto a la *nueva derecha*, remonta sus orígenes a la tradición antiilustrada de un De Bonald o un De Maistre, el último de los cuales alegaba “haber visto franceses, alemanes o rusos, pero nunca ‘hombres’”, a lo que cabría replicar con la pregunta de “si había visto a un francés, un alemán, un ruso o más bien a Dupont, Müller o Ivanov”, cada uno de los cuales se halla lejos de reducirse a su respectiva nacionalidad (*Ibid.*, pp. 920 y 922).

ciones del ser humano y son —precisamente en tanto que individuos y no en tanto que representantes de una determinada raza, cultura o clase social— los auténticos hombres concretos desde el punto de vista moral. Los individuos, ciertamente, no son lo único que existe en este mundo —y desde el punto de vista de las ciencias, naturales o sociales, del hombre, tal vez las razas, las culturas o las clases sociales sean más interesantes que los simples individuos—, pero sólo los individuos “en tanto que individuos” son capaces de actuar moralmente.⁷⁶ Y de ahí que sea a ellos, como nos recuerda Kolakowski, a quienes se dirige el imperativo kantiano de tratar a la humanidad —esto es, a cualquier hombre y no, de nuevo, a los representantes de una raza, una cultura o una clase social determinada “con exclusión de las restantes”— como fin y no tan sólo como medio. Las razas, las culturas y las clases sociales pueden generar formas genuinas de solidaridad entre los hombres y oficiar, pues, como comunidades de comunicación, que en nuestro mundo actual constituyen muchas veces la única posibilidad de “intercomunicación” con que cuentan sus miembros y hasta su única defensa frente a la “incomunicación” impuesta por el racismo, el prejuicio etnocéntrico o la división clasista de la sociedad; pero cualquier esfuerzo de esas comunidades para superar las barreras que las incomunican de las demás presupondrá —como decíamos antes de la lucha de clases— una extensión de la noción de “comunidad de comunicación”, cuyo último límite se encuentra en la humanidad entendida como una comunidad de ese género. Convertidas, en cambio, en excluyentes —esto es, empecinadas en su incomunicación o, lo que es peor, dispuestas a someter a ella a otras comunidades—, dichas comunidades opondrían un formidable obstáculo a la constitución de la humanidad como una *comunidad (de comunicación) de (comunidades de) comunicación* y estarían lejos, desde luego, de colmar tanto nuestra aspiración a la comunión —pues la condición humana es lo más alto en que los hombres podemos “comulgar”— cuanto nuestra aspiración al individualismo —pues sólo “individualmente” nos es dado compartir esa condición o ser humanos—. ⁷⁷ Para una ética comunicativa que no quiera perder de vista la *perspectiva de la humanidad*, ningún acuerdo

76 Para la distinción entre individualismo “ético”, “ontológico” y “metodológico”, véase “Entre el liberalismo y el libertarismo”, cit.; y, sobre el tercero de ellos, St. Lukes, “Methodological Individualism Reconsidered”, *Essays in Social Theory*, Nueva York, 1977, pp. 177-86.

77 Aun sin relacionarla expresamente con el punto de vista de la ética comunicativa, Kolakowski expresa bien esta idea cuando habla de “la condición humana (*das Menschsein*) como una categoría universal aplicable a cada hombre individual y sólo a cada hombre individual” (*Ibid.*, p. 924).

adoptado por los miembros de una comunidad gozaría, pues, de legitimidad si atenta al mismo tiempo contra la condición humana y, por ejemplo, impone a un hombre una cualquiera de las múltiples formas imaginables de alienación consistentes en tratarlo como un objeto más bien que como un sujeto.⁷⁸ Con lo que se apunta, ciertamente, a una limitación de todo contractualismo o neocontractualismo que pretendiese acorazar tal atentado bajo el pretexto de la legitimidad de la decisión colectiva que lo hace posible, si bien la superación de esa limitación no estaría tanto en invocar la legitimidad supuestamente superior de una *comunidad ideal de comunicación*—¿qué sentido tendría la invocación de la humanidad mientras ésta no sea realmente una comunidad y quién podría excluir, en este último caso, la posibilidad de que la propia humanidad adopte acuerdos atentatorios contra la condición humana?— cuanto en remitir a esa instancia definitivamente última que es la comunidad de comunicación consigo misma constituida por la *conciencia individual*.⁷⁹ Para decirlo en dos palabras: así como la humanidad se resuelve, éticamente hablando, en individuos, los individuos, y sólo ellos, tienen derecho a usufructuar la perspectiva de la humanidad. Un individuo nunca podrá legítimamente imponer a una comunidad la adopción de un acuerdo que requiera de la decisión colectiva, pero se hallará legitimado para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente —según el dictado de su conciencia— contra la condición humana. La concordia discorde, en consecuencia, no sólo habrá de hacer lugar al desacuerdo en el sentido de la falta de acuerdo o de consenso dentro de la comunidad, sino también al desacuerdo activo o disidencia del individuo frente a la comunidad. Pues si la humanidad representaba el

78 He aquí, pues, una razón de cierto peso para *no* erradicar de nuestras mentes el concepto de "alienación", contra lo que sugiere el propio Kolakowski en "Die sogennante Entfremdung", *Leben trotz Geschichte*, Munich, 1977, pp. 218-31. El concepto de alienación, por descontado, admite una considerable variedad de modulaciones sociohistóricas, desde la esclavitud antigua a la contemporánea distorsión comunicativa, desde la explotación económica a la objetualización sexual, etc., etc., etc.; pero eso es también lo que sucede con el propio principio que prescribe tratar al hombre siempre como un fin y no tan sólo como un medio; y el hecho de que todas aquellas formas de alienación constituyan otras tantas violaciones sociohistóricamente posibles de este último principio ofrece, en mi opinión, un buen ejemplo de cómo se articulan la experiencia moral y los principios morales. Para una incisiva problematización de dicha "articulación", véase el trabajo de Ernst Tugendhat "La pretensión absoluta de la moral y la experiencia histórica" —en J. Muguerza y F. Quesada (eds.), *Ayer y hoy de la ética. Actas de la 1 Semana de Ética e Historia de la Ética en Homenaje al Profesor José Luis L. Aranguren*, Madrid, Taurus, en prensa—, que, sin embargo, acaso no haga entera justicia a Kant al no centrarse en esta concreta versión de su imperativo categórico.

79 De lo que aquí se trataría, en efecto, es de tomar de una vez en serio la sugerencia platónica —tan del gusto, por cierto, de Apel— de interpretar el monólogo como un "diálogo del alma consigo misma", esto es, como un caso límite del ejercicio de la racionalidad dialógica, lo que tal vez diera satisfacción a la reciente invitación de José Luis L. Aran-

límite superior de la ética comunicativa, el individuo representa su límite inferior y constituye, como aquélla, una frontera irrebalsable.

Interpretada como un esbozo programático de ética comunicativa, la concordia discorde presenta una propuesta de pretensiones harto modestas y escasamente propensa a levantar sus pies del suelo firme. Pero no faltará quien considere que, en un mundo como el nuestro, esa propuesta es todavía excesivamente ambiciosa y hasta utópica. Como tampoco faltará quien le objete la fragilidad de sus fundamentos. Por lo que se refiere al cargo de utopismo, yo reconocería sin ambages —frente a la resistencia a reconocerlo así por parte de sus más prominentes cultivadores, como Habermas— el carácter abiertamente utópico de toda ética comunicativa, e incluso el de toda ética sin más.⁸⁰ Ello no obstante, es menester recordar que el término “utopía” admite más de una acepción filosófica, a lo que habría que añadir que el esclarecimiento del sentido “ético” de la utopía es un asunto particularmente complejo y requiere de precisiones abundantes, todo lo cual nos veda de momento la menor posibilidad de entrar en la cuestión. Pero no hay, desde luego, inconveniente alguno en conceder que la idea de la constitución colectiva de la humanidad en una comunidad de comunicación bajo el diseño de la concordia discorde encierra, hoy por hoy, una utopía en cualquiera de los sentidos o acepciones que pudiera admitir este vocablo. En cuanto a la objeción relativa a los fundamentos de la concordia discorde, obligaría a cuestionar en qué medida eso que dimos en llamar la “condición humana” —que señala aquí a la humanidad distributivamente entendida más bien que como colectividad— proporciona una base sólida para edificar sobre ella una ética comunicativa o, simplemente, una ética, según parecía darse por sentado en el designio de Kant. Contra lo que suele creerse, en efecto, Kant no sólo se interesó en su ética por la pregunta acerca de *qué* debemos —o no debemos— hacer,

guren (véase su *Prólogo* a Adela Cortina, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 11-15) de prestar a la “ética intrasubjetiva” una atención al menos comparable a la que se prodiga hoy a la “ética intersubjetiva”.

- 80 De la incomodidad que el tema de la “utopía” parece suscitar en Habermas podría dar idea el hecho de que en un mismo texto —aun si, lo reconozco, en diferentes contextos (cfr. “Reply to my Critics”, en Thompson-Held, eds., cit., pp. 219-83, p. 227, 235 y 251)— nos encontremos con pronunciamientos tan aparentemente diversos como los que transcribo a continuación. 1º. “A buen seguro, el concepto de racionalidad comunicativa encierra una perspectiva utópica”; 2º. “El universalismo ético (que defiende) posee un contenido utópico, pero no delinea una utopía”; 3º. “Nada me pone tan nervioso como la imputación [...] de que [...] la teoría de la acción comunicativa propone, o al menos sugiere, una sociedad utópica.” En cuanto al sentido “ético” de la utopía, a que se alude a continuación, véase mi trabajo *Sobre la falta de lugar de la utopía*, en J. González-C. Pereyra-G. Vargas Lozano (eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, pp. 351-88.

sino también por la pregunta acerca de *por qué* debemos hacer o no lo que debemos. A la primera de esas preguntas respondía, como sabemos ya sobradamente, con el imperativo de que ningún hombre debe ser tratado meramente como un medio sino siempre al mismo tiempo como un fin. Pero, en su respuesta a la segunda pregunta, Kant no juzgaba de hecho necesario ir más allá de la afirmación de que todo hombre posee en cuanto tal un valor intrínseco o dignidad que le hace acreedor de infinito respeto.⁸¹ Cuando Kant solemnemente aseveraba que “el hombre existe como fin en sí mismo y no tan sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad”, se hallaba, a buen seguro, convencido de estar expresando un aserto racionalmente indubitable y no sencillamente abandonándose a la expresión de un prejuicio ilustrado, una *fable convenue* del Siglo de las Luces o, como se ha dicho, una “superstición humanitaria”.⁸² La razón era para Kant un bien común a todos los hombres, inseparable, como su misma dignidad, de su condición de tales, lo que hacía impensable que alguien dotado de razón pudiera dudar nunca de que el hombre sea un fin en sí mismo ni tratarle exclusivamente como un medio.⁸³ Mas lo que para Kant era impensable ha sido pensado, y puesto en práctica, en el siglo de Auschwitz, el Gulag o Hiroshima. Y, lo que es más, sabemos que es posible hacer tal cosa *racionalmente*, esto es, de acuerdo con usos de la razón o patrones de racionalidad cuyo divorcio de toda consideración ética ha sido sancionado por la modernidad. En estas condiciones, es muy probable que la apuesta por la racionalidad comunicativa —que, si no es un bien “común” al modo en que Kant entendía la razón, al menos nos habría de permitir “comunicarnos” a unos hombres con otros— no pueda ya aducir más fundamento que aquella superstición humanitaria, irónicamente heredada de un pensamiento que, como el ilustrado, se proclamaba destinado a desterrar toda superstición. En cualquier caso, nos podemos felicitar de semejante inconsecuencia en estos momentos en los que, para bien o para mal, creemos estar saliendo de la modernidad. Pues, tanto si nos declaramos dispuestos a dar a ésta por “concluida” como si preferimos opinar —con Habermas— que nos queda aún un largo trecho por recorrer hasta llegar a dicha conclusión, lo cierto es que hablar hoy de nuestra entrada en la “postmodernidad” no es sino una manera de confesarnos a nosotros mismos que no sabemos en realidad adónde vamos.⁸⁴ Y, si no la arrojam

81 Cfr. Pepita Haezrahi, “The Concept of Man as End-in-Himself”, en Robert P. Wolff (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, Londres, 1968, pp. 291-313, pp. 292-3.

82 *Ibid.*, pp. 295 ss., así como P. Haezrahi, *The Price of Morality*, Londres, 1971, pp. 159-67.

83 P. Haezrahi, “The Concept of Man as End-in-Himself”, cit., p. 294.

84 Cfr. Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Oxford, 1985. Véanse asimismo los pronunciamientos de Habermas en “Die Moderne-Ein unvollendetes Projekt.

también a ella por la borda, dicha superstición humanitaria nos podría ayudar siquiera a recordar de dónde venimos. Como podría ayudarnos asimismo a decidir adónde queremos ir. O, por lo menos, adónde no queremos ni deberíamos querer ir.

Javier Muguerza
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid.

Rede aus Anlass des Adorno-Preiss", *Die Zeit*, 39, 1980 y *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort del Main, 1985. Entre nosotros puede verse José María Mardones, "Modernidad y posmodernidad. Un debate sobre la sociedad actual", *Razón y fe*, 156, 1986, pp. 204-17.