

## Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendente?): La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo

JAVIER MUGUERZA\*

**Abstract:** Prompted, maybe, by Apel and Habermas' reading of Kant («contemporary neokantism»), the author analyzes a passage that constitutes a contribution of Kant; namely, the passage from the «I» to the «us». The analysis of this step, although it evokes what goes from Kant to Herder and Hegel, focuses on situations such as the linguistic transformation of transcendental philosophy and Apel; the ideal community of communication, and real or sociohistoric communities; and the habermasian version of discourse consciousness. The interest of the author is to emphasize, despite the goodness of the linguistic turn, that what proves decisive is the doble step already found in Kant himself: i) from the I of the 'pure apercception' to the «us» of the 'ends kingdom', and ii) from 'transcendental' to 'moral conscience', basis of the existential irreducibility of the moral subject.

**Abstract:** The author inquires with regard to the passage from the «I» to the «us» what constitutes a contribution by Kant in this respect, perhaps relying on Apel and Habermas' reading of Kant («contemporary neokantism»). The analysis of this step, although evoking what goes from Kant to Herder and Hegel, focuses on situations such the linguistic transformation of transcendental philosophy and Apel; the ideal community of communication, and real or sociohistoric communities; and the habermasian version of discourse consciousness. The interest of the author is to emphasize, despite the goodness of the linguistic turn, that what proves decisive is the doble step already found in Kant himself: i) from the I of the 'pure apercception' to the «us» of the 'ends kingdom', ii) from 'transcendental' to 'moral conscience', basis of the existential irreducibility of the moral subject.

### I

Para evitar cualquier equívoco, comenzaré por aclarar que «la lectura de Kant» a que alude nuestro subtítulo se refiere a la realizada —a lo largo del último tercio del siglo XX y lo que va del actual— por los cultivadores de la llamada *ética comunicativa* o *discursiva*, como Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas, aclaración que creo precisa de modo suficiente lo que deseo entender aquí por «neokantismo» y por «contemporáneo».

*Neokantismos* ha habido varios, desde luego, desde que Kant murió hace ahora un par de siglos. Y por citar tan sólo el caso de Alemania (esto es, dejando a un lado otras muestras como la del «neocriticismo» del francés Charles Renouvier o el italiano Carlo Cantoni), no es lo mismo el neokan-

---

\* Dirección: Departamento de Filosofía Moral y Política. UNED. C/ Senda del Rey, 7. 20040 MADRID. Es coeditor de *Kant después de Kant*, Madrid, 1989; y autor de «Kant y el sueño de la razón» (1991); *Desde la perplejidad*, Madrid-México-Buenos Aires, 3ª ed. 1996; *Ética, disenso y derechos humanos (En conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Madrid, 2ª ed., 2000.

tismo alemán de mediados del siglo XIX (el neokantismo de Kuno Fischer u Otto Liebmann, con su consigna de «volver a Kant» —el *zurück zu Kant*— tras la aventura del idealismo, consigna secundada entre nosotros por el hispano-cubano José del Perojo, el primero en acometer en nuestra lengua, siquiera parcialmente, la traducción de la *Crítica de la razón pura*) que el neokantismo de finales de dicho siglo y comienzos del XX, sea el de la Escuela de Baden (el neokantismo de Wilhelm Windelband o Heinrich Rickert) o el de la Escuela de Marburgo (el neokantismo de Paul Natorp o Hermann Cohen, con quienes estudiaría, como es sabido, nuestro Ortega), y tampoco ninguno de ellos es lo mismo que el de otras prolongaciones neokantianas —en la línea o no de tales corrientes o tendencias— como podrían representarlas Karl Vorländer o Ernst Cassirer (todo un surtido, pues, de neokantismos con los que —para ser exactos— poco o nada tendrían que ver los que he dado en llamar a efectos nuestros «neokantianos *contemporáneos*»). Aunque, si lo pensamos bien, algo sí tendrían en común con ellos, además de ese rasgo consistente en haber protagonizado *una enésima vuelta a Kant* en las postrimerías del pasado siglo y los inicios de éste.

Lo que estoy queriendo decir acaso quede claro si reparamos en que, al englobarlos bajo el común epígrafe del neokantismo (como Aranguren gustaba malévolaemente de realizar con Apel y con Habermas en nuestro medio), les estamos tal vez haciendo un bien flaco favor. Pues con el neokantismo, en efecto, vendría a ocurrir aquello que Ortega atribuía a todos los «neoísmos» —el neorristotelismo y el neotomismo (y también, ¿por qué no?, el neomarxismo o el neonietzscheanismo)—, a saber, que los *neoísmos* siempre ofician «como la Sunamita de algún decrepito David»: según es harto conocido, la gran hazaña de la joven procedente de Sunam con la que el viejo rey David compartió el lecho en los últimos años de su vida consistió mayormente en avivar el declinante vigor sexual de nuestro anciano personaje bíblico. Y, además de no imaginarme a Kant sometido a semejante terapia (Kant fue en estos asuntos, ya de joven, sumamente morigerado), menos aún me imagino a filósofos respetables como Apel y Habermas dedicados a tales menesteres.

Pero puesto que he mencionado a Aranguren, haciendo en parte mía su reluctancia ante el auge actual de dicho neokantismo, me gustaría aquí recordar al menos tres observaciones que —en vena arangureniana— me he permitido yo mismo formular en otros lugares a propósito de *la lectura neokantiana de Kant* en nuestra actualidad filosófica, una lectura en este caso que quizás no haya tanto que reprochársela a Apel o a Habermas cuanto a algunos de sus discípulos y a no pocos de entre sus seguidores.

En primer lugar, la idea de *volver a Kant* pudiera sugerir algo así como la restauración de una especie de ortodoxia filosófica de la que no sólo no hay ninguna necesidad —más bien sería indeseable—, sino supondría la mayor ofensa que cabe infligir a un pensador de su condición, empecinado en proclamar que no es posible *aprender filosofía* —pues, inquiría, «¿dónde encontrarla, quién la posee y de qué modo se dejaría reconocer?»— y únicamente nos es dado *aprender a filosofar*, esto es, a «ejercitar» nuestra razón en tal o cual dirección filosófica previamente sugerida, pero «salvando siempre el derecho de la razón», añadía Kant, a «examinar» esas sugerencias y a «refrendarlas o rechazarlas» (lo más opuesto que imaginarse pueda, como se echa de ver, a cualquier ortodoxia filosófica). En segundo lugar, una supuesta «vuelta a Kant» sería una vuelta al pasado y, de este modo, una traición al espíritu de una filosofía como la kantiana que fue pionera en la introducción de una «dimensión de futuro» en nuestro modo de entender la historia, anticipándose con ello a la concepción de esta última por parte de teóricos de la utopía como un Lucien Goldmann o un Ernst Bloch, el primero de los cuales señalaría cómo Kant se servía a este respecto de la voz alemana *Geschichte* en cuanto diferente de *Historie* (una voz esta última invariablemente referida a «lo acontecido», como corresponde a la disciplina conocida como «historiografía», en tanto que la anterior habría de

permitir a la *Geschichtsphilosophie* o «filosofía de la historia» de Kant que —lejos de constreñirse al pasado— se aprestase a la consideración de la «historia universal» o *Weltgeschichte* como un «proceso en curso» y, por ende, no clausurado en su despliegue temporal), de suerte que la historia podría entonces pasar a ser considerada como un proceso no sólo abierto sino preñado de «esperanza de futuro», de *Hoffnung der Zukunft*, para decirlo con la expresión acuñada por Kant y en la que no por casualidad vendría a inspirarse Bloch para plasmar la idea central de su propio pensamiento utópico. Y, en tercer y último lugar, el peligro que acecha a ese «nuevo neokantismo» es el de caer en la tentación del escolasticismo o neoescolasticismo kantiano, algo que atentaría asimismo contra otra celeberrima distinción de Kant, como la que éste establecía entre *filosofía académica* y *filosofía mundana*, donde —a diferencia de la «filosofía académica»— la «filosofía mundana» sería aquella manera de entender la filosofía que no hace de la misma «un concepto de escuela», *ein Schulbegriff*, sino la concibe antes bien interesada por los «fines esenciales de la razón humana», fines que incumben, pues, a todo ser humano y no sólo al filósofo académico o profesional, tales como *los fines de la razón* involucrados en los fundamentales interrogantes kantianos «¿Qué puedo saber?», «¿Qué debo hacer?», «¿Qué me es dado esperar?» y, en definitiva, «¿Qué es el hombre?» (donde quizás sea el momento de puntualizar que lo verdaderamente decisivo para nosotros del pensamiento de Kant lo habremos de encontrar en los *problemas* que Kant se planteó más bien que en las *soluciones* que propuso para ellos, de modo que —tras haber constatado, como vimos, que a Kant se ha vuelto muchas veces a lo largo de los dos siglos de su muerte que ahora conmemoramos— habríamos de aventurar también, a guisa de conclusión, que la terca recurrencia de ese reencuentro con Kant tal vez no pruebe tanto la perennidad de las *respuestas* kantianas cuanto la trascendencia de las *preguntas* que Kant se formuló).

Y, una vez aclarado nuestro subtítulo («La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo»), pasemos a continuación a hacernos cargo de nuestro título: «Del yo (sea o no trascendental) al nosotros (sea o no intrascendente)».

## II

El tema «del yo al nosotros» pasa por ser un tópico de prosapia hegeliana, si es que no, antes de ello, herderiana, pues —según ha apuntado Charles Taylor, entre otros— Herder fue en este punto, como en tantos, un indiscutible precursor de Hegel. Nuestro tema admite, a tenor de ello, toda una gama de modulaciones de la fórmula *del yo al nosotros*, como —por citar unas cuantas— las siguientes: «De la autoconciencia al espíritu objetivo», «De la moralidad individual (la *Moralität*) al *éthos* social o eticidad (la *Sittlichkeit*)», «Del individuo abstracto de la Ilustración a la concreta comunidad sociohistórica del Romanticismo», etc., etc., etc. Pero —como un buen conocedor del pensamiento de Kant, José Gómez Caffarena, ha puesto certeramente de relieve— en Kant mismo no falta una particular versión de dicho tránsito que podría compendiarse bajo el rótulo «Del yo de la ‘pura apercepción’ al nosotros del ‘reino de los fines’».

En su llamada de atención sobre este aspecto de la filosofía de Kant, Caffarena toma como punto de partida la famosísima Conclusión de la *Crítica de la razón práctica*, donde resume aquél —nos dice— «su más profunda visión de la realidad» con estas hermosas palabras que parcialmente reproduzco a continuación: «Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. Ambas cosas no he de buscarlas ni limitarme a con-

jeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte, sino que las veo ante mí e inmediatamente las relaciono con la consciencia de mi existir... El primer espectáculo (el del cielo estrellado sobre mí)... aniquila, por decirlo así, mi importancia en cuanto criatura animal que tiene que reintegrar al planeta (un simple punto en el universo) esa materia que durante un breve lapso de tiempo, no se sabe bien cómo, fue dotada con energía vital. En cambio, el segundo espectáculo (el de la ley moral dentro de mí) eleva infinitamente mi valor en cuanto persona... en la que la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible en su conjunto, al menos por cuanto cabe inferir del destino teleológicamente asignado a mi existencia merced a dicha ley, la cual no se circunscribe a las condiciones y los límites de esta vida, sino que se dirige hacia lo infinito».

Como Caffarena subraya, el pasaje que acabo de transcribir resulta ser radicalmente antropocéntrico, pues es *el ser humano* y no otro ser el que se ve solicitado por los dos espectáculos contrapuestos aludidos en el mismo, así como tampoco parece caber duda del carácter *existencial* de su experiencia de ambos (el cielo estrellado y la ley moral se le presentan —se *me* presentan, diría Kant— enlazados «con la consciencia de *mi existir*»). Y es esa *interpretación* existencial, a la que incluso cabría llamar *existencialista* sin abuso, la que permite a Caffarena escapar de la necesidad de tener que optar entre una «interpretación psicologista» o una «interpretación trascendentalista» del *yo de la «pura apercepción»* kantiano. Esto es, del *Yo pienso* que Kant hereda de Descartes como el invariable acompañamiento de todas sus *representaciones* si es que éstas han de reportarle algún *conocimiento*, convirtiéndole así en «sujeto cognoscente» (a saber, un *sujeto* que —para poder decir «yo conozco algo» — ha de poder antes decir «yo pienso»).

De la interpretación *trascendentalista* de ese «yo pienso», que los neokantianos contemporáneos tienden a hacer suya, nos vamos a ocupar en breve y podemos dejarla ahora momentáneamente de lado. En cuanto a su interpretación *psicologista*, lo cierto es que —tras varias décadas de horas bajas— ha vuelto a ser reivindicada desde la actual filosofía de la mente. Y, a tenor de semejante reivindicación, se ha tratado de hacer ver que no hay por qué negar a aquel «yo» —entre otras dimensiones concebibles— su dimensión de «yo psicológico» que indudablemente *también* le corresponde. Que es lo que me parece que se halla a la base del intento, asimismo sin duda interesante, de *naturalizar* a Kant —recientemente emprendido por nuestro compatriota Eugenio Moya— mediante la aproximación a la teoría kantiana del conocimiento a partir de un enfoque modularista de la mente humana. Todo lo cual conduce a proponer, en la onda de las propuestas quineanas de «naturalización de la epistemología», una interpretación de la razón cuya «crítica» interesaba a Kant como una *institución de la naturaleza*, cosa que la razón también resulta ser aunque no nos sea dado aquí extendernos sobre el particular.

Pero, volviendo entonces a lo que di en llamar la «interpretación existencialista» del *yo* kantiano, habría que comenzar por advertir una vez más con Caffarena que dicho *yo* tan sólo puede ser entendido como *sujeto* y nunca como *objeto* de conocimiento. Pues, en efecto, ni parece reducirse al *yo* discontinuamente «fenoménico» de nuestra experiencia interna, que no hay ninguna garantía de que sea «el mismo» que acompaña a todas nuestras representaciones, por no hablar de su evanescente «presencia» ante nosotros en los sueños; ni hay tampoco experiencia alguna, sea una intuición intelectual o de cualquier otra índole, que nos permita conocer al supuesto *yo* substancial supuestamente «en sí», o «nouménico», requerido como garante de la «mismidad» de nuestros múltiples *yoes* fenoménicos. Pese a lo cual, tal *yo* siempre *sujeto* y nunca *objeto*, el *yo* del «yo pienso», no dejará de ser en opinión de Kant *un yo real*, el *yo* que permitía al individuo de carne y hueso conocido como René Descartes inferir «yo existo» del «yo pienso», es decir, *cogito, ergo sum*.

Como lapidariamente describe Kant, de acuerdo con los presupuestos de su filosofía trascendental, esa suerte de indirecta autopercepción a que da el nombre de «apercepción»: «En la apercepción soy consciente de mí no como me aparezco (esto es, no como *homo phenomenon*) ni tampoco como soy en mí mismo (esto es, tampoco como *homo noumenon*), sino tan sólo soy consciente de *que soy*».

De semejante *autoconciencia* diría Hegel, andando el tiempo, que tan sólo es posible a través y por medio de la *heteroconciencia*, es decir, a través y por medio de lo que se ha llamado «la odisea del paso por los otros» en busca de *reconocimiento*. Un reconocimiento éste que todavía más tarde, a partir del teórico social George Herbert Mead, daría pie a hablar de la *individuación por socialización* como otra forma de aludir al «paso del yo al nosotros» o, para ser exactos, al previo e inverso «paso del nosotros al yo». Pero, como insiste expresamente Caffarena, a Kant estaba lejos de resultarle totalmente desconocido tal proceso de transición del yo al nosotros, si bien dicho proceso ya no tendría lugar para él en el ámbito de su filosofía *teórica*, sino —al igual, por lo demás, que ocurriría con Hergel o con Mead— en el ámbito de su filosofía *práctica*, donde, para decirlo con Caffarena, «lo moral acabará aclarando lo teórico». Si el *yo* de la apercepción, como hemos visto, era un *yo individual*, ¿cómo podría ser apto para resolver el problema de la fundamentación del saber científico que la *Crítica de la razón pura* parecía querer encomendarle? ¿Cómo podrían ser «objetivamente válidas» las afirmaciones de tal sujeto o, dicho de otro modo, cómo podrían tales afirmaciones ser *universales*, esto es, *válidas* para *todos* los demás sujetos en lugar de ser como lo parecen irremisiblemente «subjetivas»? Para que semejante universalidad fuera posible, sería sin duda necesario que la *objetividad* se resolviese en *intersubjetividad*, esto es, que los puntos de vista de un sujeto resultasen ser *compartidos* por cualesquiera otros sujetos. Kant, según Caffarena, nunca llegó a dar ese paso de la resolución de la «objetividad» en «intersubjetividad» dentro de la primera de sus *Críticas*. Pero Caffarena sugiere que el *modelo* para efectuar esta operación, de suerte que el *sujeto cognoscente* —el sujeto, según veíamos, del «yo pienso»— se autoconciba como «colegiado», hay que buscarlo en otra parte de la obra de Kant. Hay que buscarlo, a saber, en la doctrina kantiana del «reino de los fines», tal y como aparece ésta expuesta por su autor en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*.

La doctrina kantiana de «un reino de los fines» (*ein Reich der Zwecke*) guarda un estrecho parentesco con el pensamiento de Rousseau, hasta el punto de que un gran estudioso del de Kant, Lewis W. Beck, la ha podido caracterizar, por analogía con lo que el propio Kant llamara la «revolución copernicana» aportada mediante su filosofía teórica, como la «revolución rousseauiana» de su filosofía práctica. Rousseau había dejado sentado en su *filosofía política* que nadie está obligado a obedecer ninguna ley en cuyo establecimiento no haya tenido la oportunidad de participar, de suerte que la sumisión a una tal ley merecería ser tachada de esclavitud a diferencia de la ley que uno se da a sí mismo, la cual no es sino libertad. En su propia filosofía política, Kant haría enteramente suya la idea de «un gobierno autónomo de los ciudadanos libres de una república» a que en su esencia se reduce la *teoría del contrato social* de Rousseau, pero profundizando en ella hasta dar con lo que cabría llamar su entraña ética y convirtiendo a la doctrina del reino de los fines en una pieza clave de su citada *Fundamentación*, no en vano la primera en el tiempo de sus obras de *filosofía moral*. El *reino de los fines* es descrito en ella como «la sistemática asociación (*die systematische Verbindung*) de una diversidad de seres racionales (*verschiedener vernünftiger Wesen*) bajo leyes comunitarias (*durch gemeinschaftliche Gesetze*)», a la que dichos seres racionales pertenecerán como «miembros» (*Glieder*) cuando son a un tiempo colegisladores de las leyes que la rigen y se hallan ellos mismos sometidos a esas leyes, lo que no sólo los hace libres sino también iguales entre sí. Kant no descarta que tales *miembros*, en la medida en que presenten una serie de «diferencias personales», puedan perseguir asimismo

«fines particulares» y por ende distintos unos de otros, pero insiste en que «los fines que determinan su condición de miembros de la asociación» nada tienen que ver con estos últimos *fines relativos* que cada cual pudiera proponerse a su capricho y que en rigor serían tan sólo *medios* para la satisfacción de ese capricho. Por el contrario, se tratará de *fines en sí mismos* que, en cuanto tales, ya no podrían servir de meros medios para ningún otro fin. Pero eso, su condición de «fines en sí mismos» (*Zwecke an sich selbst*), es justamente lo que distingue de las «cosas» a las «personas» o seres racionales, algo cuya decisiva importancia para la ética no es posible pasar por alto en términos kantianos.

Kant afirma solemnemente, en efecto, 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 en sí», es decir, que todos los seres racionales se hallan sujetos al imperativo categórico en una bien conocida versión canónica del mismo. De donde se desprende que el reino de los fines es, ante todo, la expresión de lo que Kant entiende por *el orden de la moralidad*, aun cuando es innegable que la doctrina incorpora otros muchos ingredientes que no cabría calificar de puramente éticos y cuya sola mención obligaría a traspasar las fronteras de la metafísica y hasta las de la religión. Kant era sin duda bien consciente de ello, lo que le lleva a reconocer abiertamente que «aunque uno se resista a darlo, quizás sea menester un paso más que nos lleve a internarnos en la metafísica, si bien en una esfera de la misma distinta de la metafísica especulativa como lo es la metafísica de las costumbres».

En semejante exploración, y como ya se ha insinuado, Kant llega incluso a adentrarse en los dominios de la filosofía de la religión, o de la teología, cuando incluye entre los habitantes del reino de los fines —coincidente, repito, con el «mundo moral», descrito ya en la *Crítica de la razón pura* como «un *corpus mysticum* de los seres racionales»— no sólo a sus «súbditos» o miembros, sino también a un «jefe» o soberano (*Oberhaupt*) presumiblemente identificado con Dios, cuya voluntad santa le eximiría de la necesidad de someterse a la legislación moral que rige, en cambio, para los seres humanos en tanto que *sujetos morales*. Y es a ese ser humano entendido como un «sujeto moral» individual —pues sólo un tal sujeto o *individuo* podría aspirar a que su voluntad, ya que no santa, mereciese al menos la reputación de justa— al que le corresponderá, en definitiva, la denominación de «fin en sí» que daba nombre al reino de los fines, correspondiéndole asimismo la aseveración de Kant según la cual «el hombre... no puede ser utilizado por nadie, ni siquiera por Dios, únicamente como un medio sin ser al mismo tiempo un fin», aseveración que sigue campeando en su segunda *Crítica*, la *Crítica de la razón práctica*, pese a que Kant da la impresión de haberse olvidado en ella de la doctrina del reino de los fines, a la que no menciona expresamente para nada. Mas la doctrina, en cualquier caso, reaparece y vuelve a ser mencionada en la tercera *Crítica*, la *Crítica del juicio* o *de la facultad de juzgar* (o *del discernimiento*, según propone denominarla entre nosotros Roberto Rodríguez Aramayo) en que se dan la mano los dos grandes apartados de su concepción de la filosofía, la «metafísica de la naturaleza» y la «metafísica de las costumbres», de suerte que en ella la doctrina del reino de los fines se deja subsumir, o generalizar, en la de *una teleología universal* y el ser humano en tanto que sujeto moral individual pasa a ser concebido no sólo ya como el «último fin» (*letzter Zweck*) del *mundo natural* sino como el «fin final» (*Endzweck*) que da sentido al *mundo moral*, esto es, al mundo en que irrestrictamente regiría el imperativo categórico en la versión con la que culminaba la *Fundamentación* —el imperativo que reza «Obra de modo tal que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca sólo como un medio»—, imperativo cuya vigencia universal se halla hoy por hoy, donde «hoy por hoy» refiere tanto al siglo XVIII cuanto al XXI, bastante lejos de cumplirse en el mundo real que conocemos.

Kant no ignora tal circunstancia, lo que le lleva a reconocer paladinamente que —al igual que la doctrina misma del reino de los fines que le sirve de contexto— la vigencia de nuestro imperativo constituye «desde luego tan sólo un ideal» (*freilich nur ein Ideal*), si bien un ideal del que cabe decir que, en tanto que *ideal*, reúne los atributos de las «ideas prácticas»: a diferencia de una idea *teórica*, que se limita según Kant a «explicar lo que existe», una *idea práctica* es aquella que se halla «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 de acuerdo con dicha idea», que es la tarea que Kant asigna a la ciudadanía del reino de los fines, a saber, *la construcción de un mundo realmente moral*.

Y, lejos de reducirse a abstractos «seres racionales» desprovistos de cualesquiera concreciones sociohistóricas, los pobladores del reino de los fines habrán de ser *individuos concretos* —los únicos, por cierto, capaces de «actuar moralmente» de acuerdo con el viejo adagio según el cual *actiones sunt suppositorum*— en un posible *mundo real* que Kant tendía a concebir, según lo concebimos hoy, «en sentido cosmopolita», es decir, como la *comunidad de comunidades* igualmente reales todas ellas a que en última instancia apunta la traída y llevada «transición del yo al nosotros», un *nosotros* representado para Antonio Campillo por los seis mil millones de habitantes que pueblan en la actualidad nuestro planeta e integran dentro de él lo que llamamos «la sociedad global».

Como se echa de ver, dicho «nosotros» se presta a una interpretación *no menos existencial* que la del «yo» que servía a Kant de punto de partida, de acuerdo con la descripción del tránsito de éste a aquél debida a Caffarena; y, tras esa interpretación que no hemos vacilado en *recalificar* por nuestra parte de «existencialista», va siendo ya hora de ocuparnos de la «interpretación trascendentalista» de semejante tránsito que atribuíamos al comienzo al *neokantismo contemporáneo*, esto es, a la lectura de Kant por parte de los teóricos contemporáneos de la ética comunicativa o discursiva.

### III

Existencialmente interpretado, el «yo aperceptivo» de la doctrina del reino de los fines podría pecar acaso de quimérico. Después de todo, el reino de los fines no es un Estado ni hay el menor vestigio en él de relaciones de poder o dominación, e incluso de su soberano —como del Dios, en suma, de los ilustrados— cabría decir que «reina, pero no gobierna». Tal vez ello haga que sus habitantes nos parezcan en gran medida seres angelicales y no tan sólo racionales, pero a la postre habría que conceder, como hemos visto y subrayado, que se trata de «seres reales», esto es, de individuos de carne y hueso más bien que de ectoplasmas.

En la interpretación trascendentalista, no es en cambio evidente que el *yo aperceptivo* sea un individuo de tal índole. Y no tanto, o no sólo, porque venga ante todo caracterizado por esa *racionalidad* que el código ilustrado considera coextensa con la condición humana, sino porque nada hay en él que tiña de *impureza* a semejante racionalidad, de suerte que el sujeto en que consiste dicho yo —lo que podríamos llamar ahora, escribiéndolo como suele hacerse con mayúscula, el Sujeto Trascendental— será de suyo un sujeto desapasionado, carente de prejuicios, imparcial y sin mácula alguna, por supuesto, de irracionalidad, todo lo cual sin duda contribuye a *deshumanizarlo*, convirtiéndolo en un sujeto ectoplasmático. O, lo que todavía sería peor, induciéndonos al contrario a ver en él al hombre por excelencia o por antonomasia, al Hombre asimismo escrito con mayúscula en que vendría a encarnarse la Razón de nuevo *con mayúscula*, tal como con idolatría la escribiría una cierta Ilustración.

(Advirtamos, entre paréntesis, que con esto de «la Razón escrita con mayúscula» hay que andarse con cuidado para que no nos pase lo de aquel colega que enfáticamente aseguraba «Y fíjense Vds. si Kant daba importancia a la Razón, a la *Vernunft*, que la escribía siempre con mayúscula»... sin reparar en que tal cosa no sólo la hace Kant sino todos los alemanes y no sólo con la razón sino con todos los sustantivos de su idioma).

Por descontado, no todos los intérpretes trascendentalistas del yo aperceptivo de Kant son neokantianos ni contemporáneos, pero los neokantianos contemporáneos —y, por lo pronto, Apel y Habermas, en quienes aquí nos vamos a centrar con exclusividad y por ese orden— acostumbran a ser, aun si en diverso grado como oportunamente se señalará, trascendentalistas o cuando menos cuasi-trascendentalistas.

Para empezar por él, concentrémonos, pues, en Apel y su renombrado programa de «transformación lingüística de la filosofía trascendental de Kant» que da título a su *opus magnum*, *Transformation der Philosophie*, aparecida en 1973, donde Apel ensaya acomodar la herencia filosófica kantiana a los lineamientos impuestos por el *giro lingüístico* de la filosofía contemporánea. El llamado «giro lingüístico» de esta última ha permeado a toda la gran filosofía del siglo XX, desde Wittgenstein y Heidegger a Derrida, implicando a los movimientos más representativos de ese siglo como la filosofía analítica, la hermenéutica o la teoría crítica, amén de estructuralismos varios y sus correspondientes postestructuralismos. Nuestro giro, por lo demás, había tenido ya sus precursores en el siglo XIX, de entre los que —por no citar sino a uno de ellos en Alemania— destacaríamos por ejemplo el caso de Wilhelm von Humboldt. Pero el precursor que Apel invoca no es un alemán, sino el pensador norteamericano de ese mismo siglo Charles Sanders Peirce, el padre del pragmatismo o del «pragmaticismo», como él lo denomina y convendría tal vez denominarlo para evitar confusiones con el pragmatismo subsiguiente. Para aludir sólo a una muestra de diferencia *significativa* entre una y otra manera de entender el *pragmatismo*, pensemos en que la devoción por Peirce de un hermeneuta como Apel contrasta con la animadversión hacia él de un pragmatista reciente como Richard Rorty, a la base de cuyas dispares actitudes se halla, en definitiva, la intensa o escasa *simpatía* que Kant suscita respectivamente en Apel, como antes en Peirce, por una parte y en Rorty por la otra.

En cuanto a Peirce, éste insistiría en que el *saber* humano, tanto teórico como práctico, necesita para poder ser «transmitido» de la mediación de unos *signos* a través de los cuales se efectúe tal transmisión «en términos lingüísticos», signos que precisarán a su vez de alguna *interpretación* y por ello de algún «intérprete» capaz de llevarla a cabo. Así ocurre con la transmisión de ese saber en que consiste, pongamos por caso, el *conocimiento científico*, cuya «interpretación» correrá a cargo de lo que se podría llamar, y llamamos hoy, la «comunidad científica», puesto que los científicos serían, en tanto que expertos, los encargados de interpretar lo que entendemos por «ciencia» a título de saber teórico. Pero, puesto que lo potencialmente cognoscible e interpretable no coincide sin más con lo efectivamente conocido e interpretado (la comunidad científica «competente» para interpretar la física aristotélica y la astronomía ptolomeica no tendría por qué serlo, supongamos, para interpretar la astronomía de Copérnico o la física de Galileo y de Newton), el intérprete de turno habrá de verse *epistemológicamente* compelido —y, lo que es más, *moralmente* obligado— a considerarse a sí mismo inserto en una «ilimitada comunidad de interpretación» (*indefinite community of interpretation*) cuyo límite ideal coincidiría con el del incremento posible del conocimiento: si los miembros de esa *comunidad ideal* fueran, como lo habrían de ser, idealmente racionales y, por ende, racionales todos ellos por igual a la manera como se daba en suponer que acontecía dentro del reino kantiano de los fines, no cabe duda de que —siquiera sea «a la larga» (*in the long run*), esto es, al cabo

de un proceso lo suficientemente prolongado— aquellos miembros llegarían a ponerse de acuerdo sobre una «opinión final» (*ultimate opinion*) común, con lo que su *consenso intersubjetivo* —el consenso, en este caso, de la comunidad científica— se convertiría, así, en el *garante de la objetividad* del conocimiento científico mismo. Pero dado que tal proceso sólo vendría a tener lugar en el seno y por obra de una *comunidad real* o, dicho de otro modo, en condiciones de «imperfecta racionalidad», la incertidumbre de su resultado necesitaría verse compensada por el recurso a un «principio ético», a saber, el imperativo de secundar la aspiración a un tal consenso racional llamado a contribuir a la realización de la razón en este mundo, principio al que Peirce otorgará la curiosa advocación de «principio del socialismo lógico». Lo que no sólo daría entrada, y hasta asignaría un lugar prominente, a la *razón práctica* en un contexto hasta ahora reservado a la *razón teórica*, sino que habría de permitir asimismo una generalización de las ideas relativas a la comunidad de los científicos hasta hacerlas extensivas al conjunto de la sociedad entendida como una «comunidad de interacción comunicativa», concebida más tarde por George Herbert Mead como una *community of universal discourse* de acuerdo con una idea que, procedente de Peirce, le llegaría a través del discípulo de este último y maestro suyo Josiah Royce.

Esa secuencia Peirce-Royce-Mead vendría a esquematizar la genealogía de una archiconocida idea apeliana, la de la «comunidad ideal de comunicación» (*ideale Kommunikationsgemeinschaft*) de que habla Apel, quien verá en el consenso de los miembros de tal comunidad nada menos que el analogado lingüístico de la «conciencia trascendental» kantiana —también llamada por Kant «conciencia en cuanto tal» o «en general» (*Bewusstsein überhaupt*)—, la cual representaba para él «el punto culminante» (*der höchste Punkt*) del edificio cognoscitivo de la *Crítica de la razón pura...* y no era otra cosa, a fin de cuentas, que el yo aperceptivo que antes veíamos, si bien ahora trascendentalmente interpretado, esto es, interpretado como la *apercepción trascendental* en que el «Yo pienso» lo sería del Sujeto asimismo Trascendental o con mayúscula que idealmente sintetiza la estructura de todos los sujetos con minúscula que somos cada uno de nosotros y cuya constitución (la conformación espacio-temporal de su sensibilidad, las leyes de su entendimiento como, entre otras, la de causalidad, etc., etc., etc.) officiaría como la «condición de posibilidad» o el fundamento *a priori* de todos nuestros conocimientos, desde nuestras intuiciones empíricas más elementales (como la observación de una manzana al caer de un árbol, suceso acaecido en el espacio y en el tiempo) a nuestros más complejos y sofisticados juicios científicos (como la ley newtoniana de la gravitación universal, en que se ejemplifica a gran escala el funcionamiento de nuestro principio causal).

Para Apel, ese Sujeto Trascendental kantiano habría quedado «transformado», por así decirlo, en la *comunidad de los sujetos* que de nuevo *idealmente* —esto es, en condiciones ideales— se comunican lingüísticamente entre sí, con lo que se superaría según Apel *el solipsismo metodológico* que afecta en su opinión a la epistemología clásica, y dentro de ella a la kantiana, con su tendencia a concebir cualquier relación cognoscitiva, incluida la «relación de interpretación» de los signos, como una *relación entre un sujeto y un objeto*, frente a lo cual Apel propone concebirla como una *relación entre sujetos* o «intersubjetiva», pasando con Peirce y Mead a ver en tal intersubjetividad (esto es, en el «consenso de una comunidad de sujetos») la mejor garantía, por no decir la única posible, del conocimiento objetivo entendido como una confluencia, concordancia o cooperación de subjetividades. Y hay que añadir que esa radicación en la intersubjetividad no reza solamente para con la garantía epistémica de nuestras *creencias* (como en el caso del consenso relativo a lo que demos en considerar «leyes científicas»), sino se extenderá asimismo a la garantía ética de nuestras *convicciones* (como en el caso del consenso relativo a lo que demos en considerar «normas morales»). Pero puesto que, tanto en un caso como en otro, dicho *consenso* lo sería de una *comunidad de comunica-*

*ción* —o sea, de una comunidad cuyos integrantes necesitan poder «comunicarse» entre ellos si de algún modo aspiran a «ponerse de acuerdo»—, no parece sino que la *posibilidad* misma del consenso dependa de un *diálogo intersubjetivo* (su condición de posibilidad «a título hermenéutico») del que dependería también, en última instancia, la *validez* de la interpretación de aquellas nuestras creencias o nuestras convicciones.

De la *hermenéutica* apeliana se ha podido decir que traiciona felizmente a su mismísima etimología, por lo que —lejos de confiar a un Hermes portavoz de los dioses la instauración de nuestras *leyes científicas* o nuestras *normas morales*— nos anima a convertirnos en portavoces de nosotros mismos, respondiendo, así, al secular designio de la filosofía, de la que alguna vez se ha dicho que «en un principio fue el diálogo», esto es, el *lógos* compartido y convertido en «un bien público», en lugar de constreñido a un monólogo privada e inapelablemente dictado «desde arriba», ya sea por obra de la autoridad divina o de la autoridad terrena.

¿Pero es ese rostro amable, que ha dado pie a hablar del «poder emancipatorio de la hermenéutica», el único que nos presenta la hermenéutica apeliana? En lo que sigue, y de acuerdo con nuestro propósito —el de prestar atención a una lectura de Kant, como la de los neokantianos contemporáneos, preferentemente centrada en su filosofía práctica—, trataremos de responder a esa pregunta concentrándonos a nuestra vez en lo que se refiere a la ética con preferencia sobre la epistemología: tanto en un caso como en otro, la comunidad apeliana de comunicación admitiría de suyo ser descrita como una «comunidad de argumentación», es decir, como una comunidad en que el diálogo será llevado a cabo por medio de *razones*, lo que podría indudablemente predicarse tanto de la argumentación científica como de la argumentación moral. Pero, cualquier cosa que sea lo que suceda con la «argumentación científica», en adelante habremos de ceñirnos de modo casi exclusivo a la «argumentación moral».

La instalación en una *comunidad de argumentación* implica, según acaba de indicarse, la posibilidad de un ejercicio «dialógico», más bien que monológico, de la racionalidad. Y de ahí se seguiría, a continuación, la necesidad de que el consenso resultante fuese acreedor al calificativo de «racional». En cuanto a lo primero, la cosa no plantea grandes problemas, pues la razón quizás merezca ser caracterizada como *razón dialógica* incluso en el caso extremo o límite de lo que Platón dio en llamar el «diálogo del alma consigo misma», que era como acostumbra a describir la reflexión que monológicamente solemos llevar a cabo en nuestro fuero interno. Pero en cuanto a lo segundo, esto es, por lo que hace al consenso supuestamente racional con que habría de culminar el diálogo «inter»subjetivo y no ya el simple diálogo «intra»subjetivo de la reflexión platónica, la problematización podría subir de tono. Por continuar acudiendo a la instancia paradigmática de los *Diálogos* de Platón (especialmente en el caso de los llamados «diálogos socráticos» a diferencia de los del Platón maduro, que a menudo no pasan de pretextos para exponer por parte de éste sus doctrinas), no es infrecuente en ellos tropezarnos con un diálogo del que no se concluye nada; y hasta cabría decir que, en ocasiones, nos impresiona más la racionalidad de aquel diálogo en que la discusión queda abierta, como ejemplarmente sucede con el *Crátilo*, que no la de aquel otro que se cierra con un infundado acuerdo de las partes. ¿Quién tendría algo que objetar a que Sócrates se despida de su interlocutor diciendo «Hasta otra vez, amigo...» y a que Crátilo le responda «Hasta otra, Sócrates, pero no dejes por tu parte de seguir dándole vueltas al asunto»? A lo que hay que añadir que, incluso en el supuesto de que el diálogo acabara abocando a algún consenso, todavía quedaría por aclarar qué es lo que hace de dicho consenso un *consenso racional*, pues nadie calificaría de tal a un «consenso» resultante de la simple fatiga de sus protagonistas o coactivamente impuesto a éstos por la fuerza bruta. Pero lo que se consideren «razones suficientes» para poner punto final a una discusión

es algo cuya precisión no siempre se halla exenta de un cierto grado de arbitrariedad, y una «racionalización» convincente podría más de una vez suplir con éxito a la imposición por la violencia de un acuerdo. Con todo, se alegrará, lo que probablemente es cierto, que no faltan «criterios» para determinar la suficiencia de los razonamientos, como tampoco faltan para distinguir entre tales razonamientos y las racionalizaciones, por lo que no sería imposible, siquiera sea en principio, discernir entre un consenso *de derecho* y otro que meramente lo sea *de hecho*.

Y si llamáramos ahora «convencionalismo» a la postura que rechaza —incluso *en principio*— semejante posibilidad (para el convencionalismo no habría otros consensos que «consensos de hecho», es decir, «convenciones»), Apel sin duda sostendría que su *consensualismo* no se reduce en ningún caso a una forma de *convencionalismo*.

He aquí la caracterización que él mismo nos ofrece de ese «consensualismo», para cuyo pergeño tiene precisamente que echar mano de lo que pasará a denominar «el *a priori* de la comunidad de comunicación», al cual propone como el «fundamento» de la ética comunicativa o discursiva y, generalizando, de la ética sin más. Concebida como una suerte de *a priori* y, por ende, como algo que hay que presuponer indefectiblemente, la idea de una comunidad de comunicación encerraría à la Peirce un imperativo o *principio supremo* de la ética comunicativa o discursiva, a saber, «el imperativo de contribuir mediante la argumentación a la realización de la razón en el mundo». Y Apel añade que se trata de un principio inesquivable al que todos habremos de prestar obediencia aunque nos resistamos a ello, puesto que —como advierte terminantemente— «quienquiera que suscite la cuestión de la justificación de un principio semejante (es decir, quienquiera que se pregunte *por qué* habría de obedecerlo) se hallará participando en la discusión argumentativa (es decir, estará demandando *razones*) y cabrá hacerle ver que *ya* ha aceptado tal principio como condición de la misma posibilidad de la argumentación; y quienquiera que deje de apreciarlo o de reconocerlo así quedará automáticamente excluido de la discusión, por lo que ni siquiera le será dado plantear por vía argumentativa cuestión alguna relativa a la justificación de ningún principio ético (es decir, *no* le será dado *argumentar en contra de la argumentación*, cosa que sólo cabe hacer *argumentando*, esto es, aceptando de antemano aquello que se pretende rechazar y por consiguiente contradiciéndose)». ¿Pero qué valor probatorio podría recabar un *argumento* semejante? Como se le alcanza a cualquiera que se halle medianamente familiarizado con los entresijos de la teoría de la argumentación, se trata de una variante del llamado «argumento del *tu quoque*» o «del tú también», al que Apel rebautiza como *argumento de la autocontradicción performativa*, esto es, el argumento que se esgrime contra todo aquel cuyos actos desmienten sus afirmaciones (pensemos en el caso de un niño que afirmase que no puede pronunciar la palabra «abracadabra» por medio de una frase en que de hecho la pronuncia, como «no puedo pronunciar *abracadabra*», ante lo que habría que hacerle ver que se está contradiciendo puesto que la acaba de pronunciar). El más remoto e ilustre precedente de nuestro argumento lo encontramos en la llamada *consequentia mirabilis* de la lógica medieval que aducía que «demostrar que la demostración es imposible equivaldría, por el contrario, a demostrar la posibilidad de la demostración», argumento, en efecto, irrefutable frente a cuantos intenten demostrar que la demostración es imposible, pero absolutamente inane frente a quien se niegue a entrar en el juego y renuncie a demostrar nada, como por lo demás tendrá que hacer, no menos consecuentemente, si se halla convencido de la imposibilidad de la demostración.

Ello no obstante, Apel insiste en concederle un crédito desmesurado, el cual le lleva a sostener más o menos kantianamente que —incluso si el Diablo lograra introducirse en la comunidad de comunicación, aparentando que asume su principio pero sirviéndose de él con la única finalidad de subvertirlo— también él se vería burlado por el hecho de que, *al argumentar*, estaría obediendo a

aquel principio de manera incondicionada y sólo podría dejar de portarse bien (esto es, racionalmente), triste destino el suyo, al precio de la autodestrucción. ¡Pobre Diablo! Pero, por proseguir hablando *more kantiano*, habría que recordarle asimismo a Apel —cuyo principio, al igual que los imperativos categóricos en general, sólo vendría a ser necesario para Kant cuando la voluntad no se halla enteramente determinada por la razón— que la perfecta racionalidad de un ser como Dios (acompañada, como sabemos ya, de la santidad de su voluntad) le autorizaría, en cambio, a prescindir de cualquier género de imperativos, ahorrándose de paso la lectura de tratados de ética, incluidos entre ellos por supuesto los de ética comunicativa o discursiva...

Dejando, en fin, de lado al Diablo y al buen Dios, retornemos a los simples seres humanos que todos nosotros somos, para quienes no deja de ser cierto que ni siquiera en el supuesto hartamente improbable de pertenecer a la más excelsa comunidad de comunicación imaginable —una comunidad en cuyo seno se hallase asegurada la plenitud del diálogo racional merced al mutuo reconocimiento como interlocutores de todas las partes implicadas— les sería dado prescindir de *algún imperativo ético*, puesto que lo que Kant llamaba «el hecho de la razón» (*das Faktum der Vernunft*) aparecería allí velado por la sospecha de su *contrafactividad*, esto es, por la sospecha de que ninguna comunidad humana podría presumir nunca de haber alcanzado la *perfección de la racionalidad* o racionalidad *per se*.

Así las cosas, Apel se obstina, sin embargo, en mantener a ultranza la contraposición que antes veíamos entre consenso «de hecho» y «de derecho», de acuerdo con la cual «la libre *aceptación* contractual de normas vinculantes por parte de un conjunto de seres humanos sólo sería una condición *necesaria*, pero no *suficiente*, para la validez moral de dichas normas, toda vez que también cabría aceptar como vinculantes normas que fueran inmorales; y, por más que la capacidad de vinculación de cualquier *contrato* presuponga la libre aceptación de genuinas normas morales a cargo de las partes contratantes, la *validez moral* de dichas normas no podrá ella misma ser fundada en el hecho de haber sido aceptadas por la vía de un contrato». Con otras palabras, un «contrato» nunca podría tener en sí su propio fundamento: el *fundamento* de un contrato *nunca* podría ser a su vez *contractual*. Y de ahí que Apel se resista a aceptar el emparejamiento de su consensualismo con esa versión del convencionalismo que sería ahora el *contractualismo*. Lo que explica asimismo su pretensión de que el principio rector de dicho consensualismo —bajo la fórmula, en este caso, del imperativo que nos prescribe aposentarnos en la *comunidad ideal de comunicación*— «ofrezca el fundamento, hoy por hoy inexistente, de una ética de la formación democrática de la voluntad a través de un convenio (*Übereinkunft*), es decir, una convención», correspondiéndole a aquella *norma fundamental*, que en cuanto tal no necesita haber sido previamente acordada o «contratada», el cometido de asegurarnos del «carácter moralmente vinculante» de cualesquiera acuerdos de naturaleza y alcance normativos que hayan podido concertar las partes contratantes en el seno de las *comunidades reales*, o «sociohistóricas», o «fácticas», de comunicación que conocemos.

Ahora bien, ¿adónde puede querer ir a parar este galimatías que parece extraído del «marxismo» de los Hermanos Marx (el de «la parte contratante de la primera parte» de Groucho y sus cofrades), desde el que se asegura con admirable desparpajo que *el acuerdo de las partes contratantes* se fundamenta en un acuerdo de orden superior que no ha necesitado nadie contratar? ¿Y qué clase de fantasmagórica «comunidad» sería esa apriorística comunidad «ideal» de comunicación —alojada, si en algún lugar, en una especie de *tópos hyperouránios*— a cuyo cargo correría la fundamentación de los contratos acordados por las comunidades «reales» o sociohistóricas y fácticas que conocemos, que son, por lo demás, las únicas que conocemos? Como alguna vez yo mismo he lamentado, y pido de antemano perdón por la autocita, cabría acaso preguntarse si la hermenéutica apeliana no habrá

vuelto a ser fiel en este punto a su etimología, pero esta vez bajo el auspicio ya no del Hermes de la mitología griega clásica, sino del llamado Hermes Trimegisto (o *Trimégisto*) de la mitología helénica, el del *Corpus Hermeticum* neopitagórico y neoplatónico acogido al patrocinio del dios egipcio Thot (a quien se identifica con Hermes en el *Corpus*) y cuyas abstrusas doctrinas se acompañaban de la invocación salmodiada del tal Hermes «tres veces grande» (*Hermes mégistos kaí mégistos kaí mégistos*) en unos textos prácticamente indescifrables e impenetrables, todo lo cual nos lleva a preguntarnos finalmente si la hermenéutica así entendida no merecería, en resumidas cuentas, más bien el título de *hermética*.

Pero, antes de despedirnos de Apel, todavía resta una palabra acerca de la relación entre las dos comunidades —la «ideal» y la «real»—, así como de la manera como éste la entiende al describirla como una relación *dialéctica* (sin ánimo ninguno de inculparle por echar mano de ella —al fin y al cabo, *nomina sunt ad placitum*—, quizás no sea del todo inoportuno recordar aquí a modo de advertencia que la futilidad de la palabra «dialéctica», tan abusada durante el apogeo de la tradición hegeliano-marxista de pensamiento, llegó a tales extremos que alguien con buen humor propuso la conveniencia de tacharla sin más contemplaciones cuandoquiera que apareciese en algún texto: si después de tachada el texto se entendía, eso querría decir que la palabra resultaba del todo innecesaria; pero si, a pesar de todo, el texto seguía sin entenderse, podríamos consolarnos pensando que la presencia de la palabra tampoco lo había hecho inteligible, circunstancia que justificaba al igual que antes su tachadura).

Comoquiera que sea, lo que pretende decirnos Apel parecería en principio más kantiano que hegeliano, y no digamos marxista, dando la sensación de limitarse a ver en la comunidad ideal un *principio regulativo*, más bien que *constitutivo*, de la comunidad real desde el que dar sentido a los consensos imperfectamente racionales de esta última, los cuales tratarían de aproximarse a la perfecta racionalidad inalcanzable del consenso de la comunidad ideal considerado como su modelo. Ahora bien, lo que determina la *distancia entre ambas comunidades*, la real y la ideal, no es sino el hecho de que en las comunidades reales se ventilan «conflictos de intereses» —a veces enconados y hasta incluso violentos, si no cruentos— de los que en la comunidad ideal se hace abstracción (y esa mayor sensibilidad social e histórica para con semejante realidad fue una de las razones de la progresiva aproximación de Apel a Habermas que ha permitido en ocasiones, como sucede entre nosotros con Adela Cortina, la adscripción del primero a la Escuela de Frankfurt). A tenor de ello, la entrada de alguien en un *proceso de argumentación* exigiría invariablemente para Apel tanto una comunidad real de comunicación, cuyos miembros devengan tales a través de su adaptación a las circunstancias sociohistóricas en que se desenvuelve la vida de la misma, cuanto una comunidad ideal de comunicación cuyo diseño se supone que la haría estar en condiciones de hacerse adecuadamente cargo de los argumentos de aquellos miembros y juzgarlos por su mayor o menor grado de racionalidad.

Y en cuanto a lo «dialéctico», y digno de atención, de semejante planteamiento, consistiría para Apel en el «hecho» (si así cabe llamarlo) de que la comunidad ideal no sólo se halla de algún modo «presupuesta», sino incluso *anticipada*, en la comunidad real, a saber, como una *posibilidad objetiva* de dicha comunidad que —a pesar de la distancia que la separa de la comunidad ideal— se *espera* que algún día pueda llegar a convertirse sociohistóricamente en *realidad* (punto éste en el que Apel parece hacer gala de una confianza en el futuro curso de los acontecimientos que no tendría gran cosa que envidiar a la alentada por el «principio de esperanza» de Bloch), con lo que, por añadidura, lo que antes se nos presentaba como un «principio regulativo» acabará también por presentarse como un «principio constitutivo», a saber, *a la larga* (recordemos a Peirce una vez más) o cuando

llegue la hora de ese *consensus omnium* en que, entre otros, se darían un abrazo Peirce y Bloch junto con Apel, claro, y *tutti quanti*, algo bastante parecido, como se echa ver, a la *apocatástasis* paulina... o, para el caso, al camarote de los Hermanos Marx.

A mi modo de ver, la presunta distancia que según Apel habría de separar a sus dos comunidades —la real, sociohistórica y fáctica que todos conocemos y la ideal que sólo existe en su imaginación— no es sino la distancia que separa al *ser* de la primera, la única existente que sepamos, y a aquello que sus miembros consideren que es su *deber* moral. Un «deber moral» que no hay ninguna necesidad de ubicar en *otro* mundo, distinto de éste, como lo sería el «mundo del deber ser» (ni como *mundo nouménico* a lo Kant ni, mucho menos, como el *éschaton* o «final de la historia» hegeliano-marxista en que vendría a colmarse la esperanza del *utopissimum* blochiano), puesto que —como Antonio Machado le hacía decir a Juan de Mairena— lo que llamamos *mundo del deber ser* no es sino la expresión de *nuestra insatisfacción o nuestro descontento* con lo que *este* mundo es, es decir, con «lo que hay» en este mundo o con «lo que no hay» en él pero pensamos que debiera haberlo. Y lo engañoso del *trascendentalismo* —que acostumbra de ordinario a poner la carreta delante de los bueyes— estriba justamente en *idealizar la realidad* cuya «condición de posibilidad» trata de establecer o de sentar en lugar de animarnos, simplemente, a intentar *realizar los ideales* que en cada caso estimemos que «deberían ser realizados», tarea ésta, en cualquier caso, bastante más prometedora que aquella huída hacia delante a la que en vano nos invita el trascendentalismo.

Y, cualquier cosa que sea lo que acontezca con el *Yo* o Sujeto Trascendental que servía a Apel de punto de partida para su itinerario, lo menos que se puede temer de ese *Nosotros* asimismo trascendentalizado que le habría de servir de punto de arribada —la apriorística Comunidad Ideal de Comunicación tan cara a su trascendentalismo— es que al fin y a la postre resulte ser un *Nosotros* bastante intrascendente.

#### IV

Dada la extensión que va adquiriendo este trabajo, la atención que a continuación podamos prestar a Habermas tendrá que ser por fuerza muy inferior a la hasta ahora prestada a Apel. El agravio comparativo, en cualquier caso, es disculpable, habida cuenta de que el neokantismo de Habermas —cuya proclividad hacia el hegelianismo y el marxismo supera ampliamente a la de Apel— es menos acendrado que el de este último. Lo cual no obsta a que Habermas figure, con no menor derecho que Apel, en el censo del neokantismo contemporáneo, de la misma manera que figura en el del pensamiento trascendental o, en todo caso, cuasi-trascendental, que es como convendría quizás catalogarlo.

A semejante catalogación responde, por lo pronto, su ya clásico ensayo *Diskursethik* («Ética del discurso»), subtítulo *Notizen zu einem Begründungsprogramm* («Anotaciones a un programa de fundamentación», que casualmente es el de Apel) y recogido en su libro *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* («Conciencia moral y acción comunicativa») de 1983, un libro éste publicado en los aledaños de su *chef d'oeuvre* de 1981 «Teoría de la acción comunicativa» (*Theorie des kommunikativen Handelns*): en el citado ensayo sobre la ética del discurso, Habermas critica expresamente los intentos apelianos de fundamentación, con los que había coqueteado con anterioridad, y de manera señalada procede a rechazar la idea de que sea posible llevar a cabo una «fundamentación última (*Letztbegründung*) de la ética», aun cuando de hecho nos ofrece una *cuasi-fundamentación* de

la misma de carácter, ya lo hemos dicho, *cuasi-trascendental*, que es el único aspecto de la cuestión que aquí nos interesa.

Para abordarlo acudiremos nuevamente a la teoría kantiana del *imperativo categórico*, si bien la modalidad de este último a tener en cuenta ahora no será la ya conocida de nosotros, a saber, el imperativo que prescribía «tomar al ser humano como un fin en sí mismo» o, cuando menos, proscribía «tomarlo sólo como un medio». En su lugar, el imperativo que en este punto entraría en juego es el que reza «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal». Kant sostenía que esta versión y la anterior de su imperativo eran *equivalentes* y, en general, se hallaba convencido de que «sólo» hay un imperativo categórico o que ese imperativo es sólo «uno», pero lo cierto es que en su obra se encuentran alrededor de una decena de versiones del mismo y hasta se ha podido decir, con manifiesta impropiedad en algún caso, que habría tantos imperativos categóricos cuantos imperativos demos en revestir de categoricidad (así, cuando se señala que la prescripción de cuidar de nuestra salud es una prescripción condicional en su formulación por medio de un imperativo hipotético como «Si quieres llegar a viejo, debes velar por tu salud», mientras que se convertiría en absoluta al formularla categóricamente por medio del imperativo «Debes velar por tu salud» y punto). Lo inapropiado de semejante observación estriba en pasar por alto la importante diferencia existente entre un imperativo como este último —que es lo que Kant llama una *máxima*— y un auténtico imperativo categórico como la prescripción «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal», que es lo que se conoce como *principio de universalización* y tiene por cometido el de suministrar un *criterio* para medir la *universalidad* de nuestras máximas (puesto que lo que tal principio establece es que ninguna «máxima» de conducta podría ser elevada a la condición de norma o «ley moral» si no admite ser universalizada, de suerte que no valga solamente para el sujeto que la propugna sino para «cualquier» otro sujeto que se halle en situación análoga a la suya: por ejemplo, una máxima como «Sólo mi propia vida es digna de respeto» no superaría el *test* de la universalización, mientras que una máxima como «Se debe respetar siempre la vida ajena» sería sin duda más universalizable que la máxima «Se debe respetar la vida ajena salvo cuando se trate de un individuo de otra raza, de un ateo o de un rojo peligroso»). Y puesto que las máximas universalizables coinciden con las que dimos en llamar *leyes morales*, cabría sin duda preguntarse quién sea el autor de tal legislación, que para la ética judeocristiana premoderna no podía ser otro que Dios, el supremo legislador cuya voluntad expresada en los llamados Mandamientos de su Ley habría de ser obedecida por los seres humanos (pero una ética basada en tales Mandamientos sería una ética «heterónoma», esto es, impuesta a los sujetos morales desde fuera, en tanto que para el Kant portavoz de la Modernidad ningún «sujeto moral» merecería ese título si no es capaz de darse a sí mismo su propia ley, es decir, si no se trata de un «sujeto autónomo» que se comporta moralmente porque así se lo dictan sus propias convicciones y lo decide así su propia voluntad, en lugar de acatar sin cuestionarlos los dictados de un Ser superior cuyo castigo teme o cuya recompensa trata de conseguir). Y de ahí esa nueva versión del imperativo categórico que vendría a rezar ahora «(Obra de modo tal que) tu voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma a un tiempo como universalmente legisladora». Que es la versión del imperativo kantiano que cabría a su vez denominar *principio de autodeterminación* y pretende recoger, junto a la «aspiración a la universalidad» de la legislación moral que antes veíamos, otro ingrediente no menos decisivo como lo es la «exigencia de autonomía» de los sujetos morales.

Ahora bien, ¿hasta qué punto son conciliables entre sí el «principio de universalización» y el «principio de autodeterminación», esto es, la pretensión de que la *legislación moral* alcance a

*todos* los sujetos morales y la pretensión de que, al mismo tiempo, *cada uno* de esos sujetos sea *un legislador*? ¿Cómo podría lograrse tal conciliación? Kant creía poder lograrla apelando a un recurso ya conocido de nosotros, esto es, apelando a aquella especie de variedad del Hombre con mayúscula que era el Sujeto Trascendental, el cual vendría a consumir de modo un tanto tautológico la kantiana *identificación de voluntad (racional) y de racionalidad (práctica)* de los sujetos u hombres con minúscula, autónomamente coincidentes todos ellos en la propuesta y la aceptación de una legislación que por definición habría de extenderse entonces al *género humano*, o sea a todos los seres de este mundo dotados de *razón y voluntad* en tanto que atributos de su común humanidad.

Pero lo menos que se podría decir de una solución semejante es que peca de artificiosa y se halla lejos de garantizar que los *conflictos de intereses* entre seres humanos —traducidos en el enfrentamiento de una serie de voluntades autónomas— puedan saldarse a través del esfuerzo de estas últimas por *universalizar en solitario* máximas de conducta que acaso sean inconciliables. Y ello por no hacer hincapié en la circunstancia de que la presunta «unidad del género humano» se hallaba ya en tiempos de Kant lo suficientemente cuarteada y agrietada como para poder estar al tanto de la división existente entre burgueses y asalariados, entre varones y mujeres, entre europeos ilustrados y pueblos sin civilizar, donde los miembros de cada una de dichas facciones contrapuestas, por no citar sino esos tres ejemplos, podrían tratar de convertir en leyes morales máximas de conducta decididamente incompatibles entre sí, si es que no tratar de justificar, o resistirse a ellas, prácticas tales como la explotación económica, el abuso sexual o la opresión política. A lo que sigue de modo inevitable la pregunta acerca de si y cómo, si no es por arte de birlibirloque, sería posible el apaciguamiento de esa «lucha de todos contra todos» de que hablara Hobbes y frente a la que Kant opondría la ética como valladar, unas veces realistamente —recordemos su constatación de la *ungesellige Geselligkeit*, la «insociable sociabilidad», que según él caracteriza a los seres humanos—, otras veces irrealista y hasta utópicamente, llegando a soñar incluso que la humanidad podría sustituir algún día las *normas jurídicas* o «leyes del derecho» por «leyes de virtud» o *preceptos éticos* no coactivos. Como nosotros ya sabemos, la ética comunicativa o discursiva contemporánea se inclinará a pensar que no hay otra vía para la «instauración de la concordia» que el diálogo entre los interesados. Y aquí es donde Habermas inserta su peculiar versión del tránsito «del yo al nosotros», presentándolo como un tránsito «*de la conciencia al discurso*», esto es, como un tránsito del monólogo que el sujeto lleva a cabo privadamente *in foro interno* al discurso llevado a cabo por una serie de sujetos en el *espacio público*.

Un tránsito éste en que se inspira su meritoria *reformulación del imperativo categórico* kantiano en términos dialógicos, mediante la que se esfuerza por sintetizar los principios de universalización y autodeterminación —o la demanda conjunta de universalidad y autonomía— haciéndole decir: «En lugar de considerar como 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* la autónoma aceptación por parte de ellos de esa su aspiración a la universalidad».

La reformulación habermasiana, que nos hemos permitido retocar a nuestra vez someramente para mejor poder acomodarla a nuestros propósitos, presenta innegable interés, pero sólo mejora hasta cierto punto la originaria formulación de Kant, pues a menos que procedamos a reemplazar al «Yo» trascendental kantiano por un «Nosotros» rarefacto y asimismo trascendental como el de Apel, el adverbio «discursivamente» no garantizaría tampoco la unanimidad. Y lo que Habermas busca en el *discurso* es punto menos que una voluntad colectiva semejante a la Voluntad General rousseauiana que Rousseau, como luego Kant, vendría a identificar con la Razón y por eso aseguraba que no

puede «errar» y es siempre «recta» (*droite*), teniendo como soporte un «yo común» (*moi commun*) en el que acaso quepa adivinar una precursión del trascendentalismo kantiano en el terreno de la razón práctica, esto es, del yo sujeto de lo que llama Kant la «voluntad racional» (*Wille*) en cuanto diferente del mero «arbitrio particular» (*Willkür*) que interpretaría a veces como caprichosa arbitrariedad (en el mejor de los casos, dirá Kant, «De la *Willkür* tan sólo surgen máximas, quedando las leyes reservadas para el *Wille*»). Y por eso Rousseau alzaprímaba a la «voluntad general», representativa del «interés común» de la ciudadanía, por encima de la «voluntad de todos» que se reduciría al simple recuento de los intereses particulares de los ciudadanos recogidos en los «fines» asimismo particulares que persigue la «voluntad de cada uno», algo que reaparece en lo que Habermas describe como el «proceso de la formación discursiva de una voluntad racional» mediante el que se habrían de alumbrar los «intereses generalizables» de la colectividad plasmados en el consenso asimismo racional de cuantos la integran.

Una descripción la de Habermas que ha sido objeto de una crítica demoledora por parte de Ernst Tugendhat, quien ha hecho ver que lo que nos obliga a respetar el resultado de ese acto de *decisión colectiva* en que consisten unas elecciones democráticas no es la *deliberación racional* llevada a cabo con antelación por los electores y supuestamente conducente a la expresión de la *voluntad general* — ¡aviados estaríamos, si así fuera, con el nivel de racionalidad de las campañas electorales con las que nos hallamos familiarizados! —, sino simplemente el respeto que debemos a la autónoma *voluntad de cada uno* expresada en el recuento de los votos a través del cual se registra la *voluntad de todos*.

Dicho de otra manera, el adverbio «discursivamente» que aparecía en la reformulación habermasiana del imperativo de Kant no admite aquí otra interpretación posible que la basada en su traducción por medio del adverbio «democráticamente», en cuyo caso nuestro imperativo se resolvería en la expresión de la obligación que a todos nos alcanza de respetar la regla democrática de las mayorías. Pero, por lo demás, es harto disputable que el recurso a la «regla de las mayorías» pueda garantizar — además de la *legalidad* del acuerdo o consenso resultante que efectivamente garantiza — algo tan decisivo para lo que en este punto se halla en juego como lo sería su *moralidad*, la moralidad, esto es, de la correspondiente decisión mayoritaria. Y es que, en definitiva, la decisión mayoritaria podría ser «una decisión injusta», como en los casos de una mayoría que decidiese oprimir a una minoría esclava o condenar a un inocente, por citar sólo un par de ilustraciones no precisamente desconocidas en la historia.

Dicha eventualidad torna imperiosa la necesidad, sobre la que yo mismo he llamado la atención alguna que otra vez, de conjugar la apelación al *consenso colectivo* con la no menos apremiante apelación al *disenso individual*. Kant fue probablemente el primero en barruntar esa necesidad de tal doble apelación, como parece atestiguarlo un curioso pasaje de la *Crítica de la razón pura* — correspondiente, dentro de la «Doctrina trascendental del método», al capítulo que Kant dedica a «la disciplina de la razón pura» y más concretamente a lo que llama «el uso polémico de la razón» — donde escribe que «la razón carece de autoridad dictatorial... y su dictado nunca es sino el consenso (*Einstimmung*) de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su *veto* (o, como sin abuso cabría leer la frase, su *disenso*)». Y esto, que vale para la razón teórica, valdrá *a fortiori* en los dominios de la razón práctica, donde los fueros de la *intrasubjetividad*, por contraposición a los de la intersubjetividad, serán sin más los fueros de la *conciencia individual* y no los de la conciencia trascendental, cualquier cosa que sea lo que esta última venga a significar desde un punto de vista ético.

## V

En efecto, y por más artificiosamente que el Kant de la *Crítica de la razón práctica* haya tratado de someter a esta última a una ortopedia hasta cierto punto —sólo hasta cierto punto— semejante a la de la razón teórica (así es como, por analogía con la primera *Crítica*, se habla en la segunda de una Analítica y una Dialéctica de la razón práctica), la «conciencia moral» parece tener poco que ver con ninguna «conciencia trascendental». La diferencia entre ambas comienza por ser terminológica: lo que en la *Crítica de la razón pura* designa a la «conciencia» —a saber, la palabra alemana *Bewusstsein*— sólo se puede utilizar a efectos prácticos si se acompaña expresamente del adjetivo «moral» (*Moralbewusstsein*, como en el título de la obra de Habermas a que nos referíamos párrafos atrás), siendo lo más normal servirse a dichos efectos de otra palabra, la palabra *Gewissen*, que es la que en alemán se usa sin más para designar a la «conciencia moral» y así es como habría que traducirla al castellano. Pero la diferencia entre ambos tipos de conciencia, la conciencia a secas (*das Bewusstsein*) y la conciencia moral (*das Gewissen*), está lejos de ser sólo terminológica. Pues la conciencia moral, esto es, la *Gewissen* —que en la *Metafísica de las costumbres* aparece definida por Kant, a lo San Pablo, como «la conciencia (*Bewusstsein*) de un tribunal interno al hombre»— no parece tampoco pender del punto culminante (*der höchste Punkt*, recordemos) representado por la conciencia trascendental o «conciencia en cuanto tal» o «en general» (*Bewusstsein überhaupt*) de la *Crítica de la razón pura*. Y es, desde luego, bien dudoso que quepa hablar de una «conciencia moral en cuanto tal» o «en general —una *Gewissen überhaupt*—, toda vez que «la voz de la conciencia» (*die Stimme des Gewissens*) no es emitida ni escuchada por ningún fantasmagórico Sujeto Trascendental, sino por un sujeto con minúscula, esto es, un individuo o ser humano de carne y hueso, que es lo que indefectiblemente habrá de ser un sujeto moral (y no hay, en rigor, otros protagonistas de la ética que los sujetos de esa índole).

Como ha sugerido a este respecto José Luis Villacañas, «el modelo de la razón teórica kantiano no parece sustanciarse en la razón práctica», a tenor de lo cual «cabría dudar incluso de que la razón humana sea unitaria»; pero —por meritorios que puedan ser los esfuerzos que se hagan por unificarla (como veíamos que lo intentaba Apel siguiendo a Peirce, y en cierto sentido lo ha seguido intentando también Habermas)— a lo que en ningún caso podría renunciar la ética es a la *conciencia moral individual*; y ello obliga por tanto a preguntarse si *el viaje de la conciencia al discurso* emprendido por la ética comunicativa o discursiva no habrá de ser, en resumidas cuentas, *un viaje de ida y vuelta*, esto es, un viaje con billete de retorno forzoso a la conciencia misma.

Alguna vez se ha dicho que «obrar en conciencia» no es lo mismo que «obrar como es debido» desde un punto de vista moral, pero se podría responder a esto que —aun cuando nadie posea jamás la absoluta seguridad de estar haciendo lo que moralmente debiera— «hacer lo que en conciencia cree que debe hacer «es lo más lejos que le es dado llegar a un individuo cuando pretende cumplir con su deber moral, de suerte que, en lo concerniente a tal deber, no se divisa ya otra instancia más allá de la conciencia individual. Así lo ha reconocido entre nosotros, invocando precisamente a Kant, alguien tan poco kantiano en apariencia como Aranguren —según veíamos al comienzo— cuando sitúa la última palabra de la ética en lo que llama la *moral como actitud* o «la actitud moral». Esa «moral como actitud» —que se traduce, en la descripción que Aranguren nos ofrece de ella, en una actitud cuya única guía es la conciencia moral de cada cual, sujeta a todas las limitaciones que se quieran pero, en última instancia, irreductible— sería otro nombre para aquello que Kant llamara la «buena voluntad» y nosotros tal vez pudiéramos llamar la «voluntad de moralidad», atribuyéndole kantianamente la condición de ser lo único merecedor de ser tenido por verdaderamente bueno en este mundo.

En cuanto a Kant, Kant sostenía, en efecto, que todo hombre tiene conciencia moral y que —por más que trate de no prestarle atención o de huir de ella— «no puede en ningún caso dejar de oír la voz de su conciencia». Se podría pensar que exageraba al sostener tal cosa ya que, si bien se mira, no deja de resultar poco creíble que la voz de una conciencia moralmente ineducada consiga no digo hacerse oír, sino ni tan siquiera romper a hablar, de la misma manera que sin la educación moral que habitúa a los seres humanos a prestarle oídos, propicios o reacios, no parece probable que éstos se lleguen a sentir jamás interpelados por la voz de su conciencia. Y todo ello por no hablar de la compleja estratificación e interconexión de los registros de esa voz con los que estamos bien familiarizados desde Freud, cuya mayor aportación a este respecto ha sido —al decir de Carlos Gómez— «la de prevenirnos frente a las ambigüedades de la conciencia moral común». Lo que describe Kant entonces como un rasgo de la naturaleza humana quizás no pase, pues, de reducirse a una contingencia en la constitución del hombre como sujeto moral, con anterioridad a la cual haya que conceder la posibilidad de la mudez y la sordera de, y frente a, la voz de la conciencia, tal y como con posterioridad habría que conceder que la voz de la conciencia permanece frecuentemente sumida en la afonía y que solemos hacer, con no menos frecuencia, oídos sordos a su llamado. En el mejor de los casos —y tras de lo que se conoce como la «muerte de Dios» o del «monoteísmo» en nuestra cultura occidental, presumiblemente exportable más temprano o más tarde a otras culturas—, la imposición secular de lo que Max Weber dió en llamar el «politeísmo» o pluralismo valorativo acabará por convertir a aquella voz en «polifónica», si es que aún no lo ha hecho a estas alturas.

Pero, por contingente que sea la constitución de un ser humano como sujeto moral, lo cierto es que una fenomenología moral medianamente digna de ese nombre tampoco tiene a buen seguro otro remedio que asignar a ese sujeto obligaciones de conciencia como motivos de algunas de sus acciones —así como sentimientos de culpa o remordimientos de conciencia cuando no sigue sus consejos—, sin todo lo cual se tornaría ininteligible la lectura no sólo ya del Nuevo Testamento (como el pasaje de San Pablo de que se servía Kant en su definición de la conciencia moral) sino la de un sinnúmero de piezas de la historia de la literatura, desde Esquilo a Dostoyevski, y por supuesto la obra de unos cuantos filósofos morales, entre los que no podría faltar, claro, el propio Kant.

Y ya para concluir, *last but not least*, querría precisar que la invocación de Kant a todo lo largo del texto precedente apunta a una reivindicación de la conciencia moral más bien que de la «filosofía de la conciencia», se haya visto ésta o no sustituida por la «filosofía del lenguaje» tras la hegemónica imposición del «giro lingüístico» en el pensamiento contemporáneo. El acuñador de esta última expresión, que fue como se sabe Richard Rorty, ha acabado declarando que el giro lingüístico (*the linguistic turn*) no ha supuesto más que «una tempestad en la tetera académica» (*a storm in the academic teapot*): a mi modo de ver, semejante declaración es simplemente una *boutade*, una de tantas a las que Rorty nos tiene acostumbrados, y me hallo convencido de que del giro lingüístico sólo cabe salir por medio de una de esas *Aufhebungen* hegelianas que —a la vez que su «superación»— garantizase la «conservación» de sus conquistas, conquistas que ciertamente no han sido pocas en cuanto al incremento del rigor y la precisión filosóficas, incluida su notable contribución a la claridad mental de los filósofos mismos. Pero ya sea que lo cultiven filósofos analíticos, hermeneutas, teóricos críticos, estructuralistas, postestructuralistas y un vasto etcétera, ¡ojo con eso de los giros!, puesto que mientras un giro de 180 grados puede entrañar un importante cambio, una pasada de rosca que haga alcanzar a dicho giro los 360 grados se arriesga a «dejarlo todo tal como está», que era el riesgo contra el que Wittgenstein parecía precavernos *velis nolis*, y no sabría decir cuán irónicamente, a través de su célebre apotegma sobre la inanidad de toda filosofía, al que ya no me corres-

ponde aventurar si asimismo sucumbe el neokantismo contemporáneo cuya lectura de Kant ha venido siendo el objeto de estas páginas.

### Referencias bibliográficas

- Apel, K. O.: *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Francfort del Main, 1973 (hay traducción castellana de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Madrid, 1985).
- *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, Francfort del Main, 1975.
- Aramayo, R. R.: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Madrid, 2001.
- Aranguren, J. L. L.: *Propuestas morales*, en *Obras completas* (ed. F. Blázquez), 6 vols., Madrid, 1994-97, vol. II, pp. 561-616.
- Beck, L. W.: *Studies in the Philosophy of Kant*, Nueva York, 1965.
- Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*, en *Gesamtausgabe*, 16 vols., Francfort del Main, 1959 y ss., vols. V/1 y V/2 (hay trad. cast. de F. González Vicén, Madrid, 1977 y ss.)
- Campillo, A.: «Nosotros», capítulo VII de *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Madrid, 2001.
- Cortina, A.: *Crítica y utopía. La Escuela de Francfort*. Prólogo de Javier Muguerza. Madrid, 1985.
- Goldmann, L.: *Introduction à la philosophie de Kant*, París, 1967.
- Gómez, C.: «Conciencia moral», en A. Cortina (ed.), *Diez palabras claves en Ética*, Estella, 1994, pp. 17-70.
- *Psicoanálisis y conciencia moral*, en preparación.
- Gómez Caffarena, J.: «Del ‘yo trascendental’ al ‘nosotros’ del reino de los fines», *Convivium*, 21, 1966, pp. 183-98.
- *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1984.
- Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Francfort del Main, 1981 (hay trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Madrid, 1987).
- *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort del Main, 1983 (hay trad. cast. de R. García Cotarelo).
- *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort del Main, 1984 (hay trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Madrid, 1989).
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, Ak. II, 1-552; 1787, Ak. IV, 1-252 (trad. cast. de P. Ribas, Madrid, 1978).
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, Ak. IV, 385-463 (trad. cast. de R.R. Aramayo, Madrid, 2002).
- *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Ak. V, 1-163 (trad. cast. de R.R. Aramayo, Madrid, 2000).
- *Kritik der Urteilskraft*, 1790, Ak. V, 165-485 (trad. cast. de R.R. Aramayo y S. Mas, Madrid, 2003).
- *Metaphysik der Sitten*, 1797, Ak. VI, 203-493 (trad. cast. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, 1989).
- Mayos, G.: *Ilustración y Romanticismo*, Barcelona, 2004.
- Moya, E.: *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*, Madrid, 2003.
- Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R. (eds.). *Kant después de Kant*, Madrid, 1989.
- Muguerza, J.: «Kant y el sueño de la razón», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, 1991, pp. 9-36.
- *Desde la perplejidad*, Madrid-México-Buenos Aires, 3ª ed. 1996.
- «De la conciencia al discurso: ¿Un viaje de ida y vuelta?», en J.A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, 1997, pp. 63-110.

- *Ética, disenso y derechos humanos (En conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Madrid, 2ª ed., 2000.
- Taylor, Ch.- *Hegel*, Cambridge, 1975 (hay trad. cast. de I. Sola, México, 1983).
- Tugendhat, E.- *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984 (hay trad. cast. de J. Vigil, Barcelona, 1988).
- Valls, R. *Del yo al nosotros*, Barcelona, 1971.
- Villacañas, J. L. «Kant», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, 3 vols., 1992, vol. III, pp. 315-404.

