

Kant y la falacia naturalista

CHACÓN, PEDRO

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En un fingido diálogo, Hume, Kant y Moore exponen sus concepciones sobre el problema de una fundamentación racional de la moral que no implique la deducción ilegítima de lo que debe ser a partir de lo que es. La revisión del modelo de racionalidad científica operada en el pensamiento contemporáneo podría justificar un planteamiento diferente del que subyace a sus propuestas, que concibiera conjuntamente la verdad y lo bueno como ideales regulativos y en el que la metáfora del fundamento fuera sustituida por la de horizonte.

Si el título con el que se encabeza un escrito implica una cierta promesa al lector sobre el contenido que en él se ofrece, quizá debo apresurarme a indicar que no me propongo llevar a cabo una exposición ni análisis crítico de la concepción kantiana de la moral y de su relación con la llamada «falacia naturalista». De no hacerlo, me temo que todos aquellos de ustedes que siguen la segura senda de Kant calificarían, con razón, mi conducta de inmoral, pues, como es bien sabido, no debe faltarse a una promesa hecha porque la máxima que lo permitiera no podría establecerse como ley moral.

Comienzo, por tanto, informándoles de lo que me sucedió hace unos días cuando me encontraba preparando estas páginas, releendo textos del «Tratado de la Naturaleza Humana», de la «Crítica de la razón práctica» y de los «Principia Ethica». Giraban de nuevo en mi cabeza permanentes preocupaciones sobre los abismos entre el es y el debe, sobre lo natural y lo moral, sobre lo empírico y lo

transcendental. Tras una tarde en que no había conseguido avanzar mucho sobre lo que acerca de todo ello pudiera yo decir con fundamento, me fui a descansar y, al poco tiempo, quedé dormido. Los textos y las preocupaciones en torno a tales problemas debieron seguir rondando en alguna parte de mi cerebro estableciendo nuevas sinapsis, pues el caso es que tuve un sueño que, a falta de mejores aportaciones, me dispongo a narrarles, ya que no deja de tener, al fin y al cabo, una relación onírica con lo prometido en el título.

Se lo transmito a ustedes en la confianza de que sabrán interpretarlo y valorarlo según merezca, porque, habiéndose equiparado tradicionalmente la filosófica luz de la razón al estado de vigilia, ésta ha sido aplicada con anterioridad a otras ensoñaciones, incluso de relevantes filósofos como Descartes y Dilthey, con los que ni en sueños me atrevo a compararme. Su perspicacia y sagacidad sabrán entender las incongruencias espaciales e históricas que en este relato se contienen, pues también por todos es sabido que los sueños no se acomodan a las reglas de nuestra vida diurna traspasando épocas y lugares como si ello no afectara a lo esencial de lo que nos quieren transmitir; antes bien, como si sólo así fuera posible que nos lo transmitieran.

Se me presentó, digo, la visión de una estancia, amplia, aunque no lujosa, cuyo mayor ornato era el orden que en ella imperaba. En torno a una mesa dialogaban varios personajes en respetuosa, pero animada conversación, pues se dejaba ver que lo que trataban era asunto de su mayor interés. La identidad de cada uno de ellos la fui conociendo a medida que hablaban y así procuraré que les sea también revelada a ustedes.

El primero cuyas palabras escuché al irrumpir como expectador en alas del sueño era un hombre grueso, de aspecto bonachón y satisfecho, cuyo rostro traslucía el placer que le proporcionaban los bienes corporales y la compañía de amigos:

«Nada más claro para quien se deje guiar por la experiencia de la vida, que la separación existente en una misma persona entre sus valores intelectuales y sus valores morales. Puesto que no tengo reparos en hablar de mí mismo, podría añadir algunos testimonios propios si no bastaran los muchos que el género humano ya ha acumulado a costa de pesares. Recuerden que, mientras comíamos, todos estábamos de acuerdo en admirar la inteligencia de Newton y las grandes aportaciones científicas que nos ha legado. Yo mismo me propuse en mi juventud trasladar su método al estudio de las cuestiones humanas en el afán de poder ser considerado el Newton de las ciencias morales. Pues bien, puedo asegurarles que su comportamiento con los restantes colegas científicos y en la administración de su cargo público como director de la Casa de la Moneda fue tan vituperable como elogiados han de ser sus descubrimientos. Y, ¿qué decir de J. J. Rousseau, sin duda, uno de los mejores escritores de entre los que piensan en este siglo, siglo contra el que ha entablado particular batalla? Sus méritos y gloria literaria para mí los quisiera, pues, como no me he recatado en afirmar por escrito, no otra cosa he dejado de perseguir en mi vida.

Pues bien, Rousseau, el autor del Emilio, el músico de los bellos sentimientos, falta a las más elementales normas de convivencia y en su ánimo no existe ni siquiera el agradecimiento debido a aquellos que nos benefician. Bien lo sé yo, quien habiéndole recogido en épocas de tribulación, le llevé a Inglaterra, le sostuve económicamente, para soportar después los desprecios y sospechas de un enfermo que se considera el único puro en una sociedad corrompida. Entre las creencias, pues, que me siento fuertemente inclinado a aceptar se encuentra la de que la posesión de una clara inteligencia y de un insigne talento no ha asegurado nunca una conducta recta.»

A estas alturas de su intervención me había ya percatado, como, sin duda, lo habrán hecho ustedes, de que quien hablaba no era otro sino David Hume, el autor del «Tratado sobre la Naturaleza Humana». Las palabras que pronunció a continuación interesaron aún más a sus interlocutores:

«Pero la cuestión sobre la que discrepábamos no era si el sabio o el filósofo, por el hecho de serlo, alcanzan también la virtud. Lo que discutíamos es si la razón puede fundamentar una moral. Pues bien, declaro sin ambigüedad que no puede hacerlo, porque tal tarea supera ampliamente las fuerzas con que la naturaleza le ha dotado y el destino que le fijó al concedérmola. Resulta de suma importancia investigar y reconocer sus límites, pues, de no hacerlo, incurriríamos en los mismos errores que los antiguos cayeron. La razón, por sí sola, no puede asegurar unas normas universales y necesarias de la conducta moral para todos los seres humanos, al igual que, con sus únicas fuerzas, tampoco puede asegurar la validez de nuestros conocimientos. Espero no aburrirles si lo justifico con brevedad y consigo mostrar el paralelismo existente entre las conclusiones a que debemos llegar en uno y otro problema. Si dejamos al margen las verdades matemáticas que, a mi juicio, son analíticas y necesarias, pero que se limitan a establecer relaciones meramente formales entre ideas, el resto de las verdades que están a nuestro alcance afectan a cuestiones de hecho y la razón no puede superar aquí el ámbito de lo dado en la experiencia sensible. Nociones fundamentales para el conocimiento científico, como la causalidad, y creencias centrales, como la de existencia de un mundo externo o de un yo interno, son admitidas por nuestro espíritu, no por las impotentes razones que nuestro entendimiento puede aportar en su favor, sino por la decisiva intervención de la memoria y la imaginación, por la fuerza psicológica del hábito y la costumbre, quienes, a falta de una certeza apodíctica, posibilitan en nosotros una creencia que resulta suficiente a los fines prácticos para los que la naturaleza nos ha dispuesto y a cuyo servicio se encuentra la razón.

De modo similar, respecto al asunto que ahora nos concierne, la razón humana tampoco está capacitada para fundar la distinción entre lo bueno y lo malo, entre la virtud y el vicio, ni tiene poder, por sí sola, para influir en nuestra conducta contra el influjo de nuestras inclinaciones y pasiones. En el problema de la moral, que, como he reconocido por escrito, es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás¹, importa mucho, al igual que en las cuestiones metafísicas, anular todas las

¹ D. HUME: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Trad. *Tratado de la naturaleza humana* (ed. Félix Duque), Madrid, Editora Nacional, 1977, vol. II, p. 672.

pretensiones dogmáticas de la razón. No puede olvidarse que las distinciones morales sobre lo bueno y lo malo no se identifican con las distinciones que nuestro entendimiento pueda hacer sobre lo razonable o irrazonable. De hecho, no son objeto de la razón, sino del sentimiento. Por ello, me resultan vanas todas las afirmaciones de los antiguos que suponían la conducta moral como una victoria de la razón sobre las pasiones e inclinaciones de nuestra naturaleza, o que creían poder derivar de juicios racionales acerca de la existencia o inexistencia de algo conclusiones morales.»

«No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es y no es, no veo ninguna proposición que no esté concetada con un debe o no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe o no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada, y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: *cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes*. Pero, como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: *estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón*»².

Acabó aquí su parlamento y volvióse con una leve inclinación de cabeza hacia quien parecía dueño de la casa y anfitrión. Era este un hombre delgado, de frente amplia y rostro anguloso, cuyos ojos traslucían una personalidad dominada por la pasión del pensar. No me costó trabajo —aún en sueños— en reconocer que se trataba de E. Kant por haber visto en múltiples ocasiones representada su imagen y porque su sombra no ha dejado de recorrer los recovecos de mi conciencia. Con voz pausada, pero firme comenzó a hablar. Esto es, si no recuerdo mal sus palabras, lo que contestó a Hume:

«Nada puede resultarme más grato que el recuerdo de las obras de Newton y Rousseau, pues, en efecto, no es la moralidad de sus acciones privadas, sino la grandeza y profundidad de sus escritos, las verdades que han desvelado, lo que hará por siempre imborrables sus nombres en la mente de los hombres. *De nobis ipsis silemus* nos propuso Bacon y a ello me atendré, diciendo tan sólo, por lo que a mí respecta, que con los dos estoy en deuda y que mi filosofía es un intento de conciliar lo dicho por ambos logrando la reconciliación de la razón consigo misma. “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que está en mí*”³. Armonizar el orden necesario que, como

² *Ibidem*, pp. 689-690.

³ E. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, 161. Trad. de E. Miñana y M. García Morente, *Crítica de la razón práctica*, 1913, Reed. Madrid, Espasa Calpe, 1981, p. 223.

nos enseñó Newton, rige en todos los fenómenos naturales con la dignidad de la persona libre que, de forma tan sublime supo Rousseau describir, es la perspectiva desde la que pueden comprenderse muchos de los pasos que me vi obligado a dar en mis obras, como aquellas fundamental distinción entre los fenómenos y las cosas-en-sí.

Me es obligado también reconocer que las posiciones representadas por el señor David Hume ejercieron en mí una influencia decisiva. Pero, si bien me hizo despertar del sueño dogmático y constatar la vana pretensión de alcanzar un reconocimiento de realidades suprasensibles, no puedo ocultar mi rechazo a la forma de la que se valió para hacerlo, pues pone en peligro la propia confianza del hombre en la razón. El empirismo por él sustentado lleva inevitablemente a la filosofía a la confesión de su derrota y a su renuncia a perseguir lo que designamos con el sagrado nombre de verdad. Por contra, si el idealismo trascendental que defiendo en mis obras como *único sistema derivado de una autocrítica de la razón según principios alcanza* algunos resultados de los que pueda satisfacerme son, justamente, haber reestablecido, en forma definitiva, su confianza consigo misma siempre que se atenga a sus propios límites, la superación del escepticismo que llegaba a amenazar a las propias ciencias y el haber asegurado el acceso moral del hombre a lo suprasensible.

Obra correctamente el señor Hume al vincular sus conclusiones sobre la razón especulativa con el análisis de la razón práctica. Así lo haré yo también, pues necesario resulta rebatir el escepticismo en uno y otro terreno mostrando que en ambos es necesario distinguir con claridad lo empírico de lo puro. El hombre no puede renunciar, sin graves riesgos, a la fundamentación de sus juicios teóricos y prácticos, fundamentación que sólo un análisis trascendental de sus condiciones de posibilidad puede aportarnos. La investigación de ambos problemas debe estar necesariamente coordinada, pues, al fin y al cabo, es una misma razón la que sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios a priori.

Distintas habrían sido, sin embargo, las conclusiones de nuestro amigo escocés, si hubiera comenzado por reconocer los derechos de la razón pura en el ámbito de las ciencias, pues, si bien es cierto que todo conocimiento comienza con la *experiencia, no todo lo que hay en él deriva de ella. Como contestara Leibniz a Locke*, todo es empírico en la razón humana, excepto la razón misma. Más cerca de la verdad hubiera estado, pues, Hume si al ocuparse del saber matemático se hubiera apercibido de que no encierra juicios analíticos, sino sintéticos; ello le hubiera puesto en disposición de reconocer que todo conocimiento científico es fruto de una síntesis en la que resulta esencial la aportación de categorías y principios a priori por parte de la razón pura, incluso en el nivel del conocimiento sensible, sin los cuales serían imposibles la universalidad y necesidad que caracterizan a los juicios científicos. De haberlo hecho, no le cabría ya duda alguna sobre la validez objetiva de tales categorías, en especial, la de causalidad, al menos para todo el ámbito de los fenómenos, es decir, de los objetos de una experiencia posible. Reconozco, sin embargo, con él la imposibilidad de que pueda ampliarse el dominio de nuestro conocimiento objetivo fuera de estos límites, al no disponer de ninguna intuición sobre la que puedan aplicarse nuestros conceptos.

Las razones que me llevan a sostener estas tesis las he expuesto, como sabéis, por extenso en mis obras y si las he mencionado aquí es porque las considero estrechamente relacionadas con el problema planteado del que paso ya a ocuparme. *¿Puede fundamentarse la moral en la razón?, nos hemos preguntado. Mi respuesta*

es tan rotunda como la de Hume, pero contraria a la de éste: no sólo es posible, sino que únicamente en la razón puede tener su fundamento. Tampoco en este caso la crítica a las dogmáticas pretensiones de antiguas doctrinas morales debe precipitarnos en brazos del escepticismo. También aquí lo esencial reposa en una neta distinción y un claro discernimiento entre lo puro y lo empírico, entre lo a priori y lo a posteriori.

Confío en que no se opongan a considerar cierta una observación que deberá ser tenida en cuenta a lo largo de todas nuestras reflexiones sobre la razón práctica: "todo el mundo ha de confesar que una ley, para valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta". Si ello es así, no podremos contentarnos con un mero acuerdo o consenso entre los seres humanos por muy generalizado que esté; debemos, por contra, indagar si existe o no una ley que pueda constituirse en ley moral, universal y necesaria, para todo ser racional con independencia de cualquier condicionamiento empírico, pues "*es la validez objetiva tan sólo la que constituye la base de un necesario universal*"⁴.

Si lo que buscamos es dotar de validez objetiva a nuestros principios morales no podremos hacerlos depender de nuestras inclinaciones, sentimientos o pasiones. "*Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna*"⁵. En el fondo se reducen al principio de amor a sí mismo, es decir, a la propia felicidad y, en tal caso, la voluntad se encuentra regida no por la razón, sino por el sentimiento de lo agradable o lo desagradable, tanto si se orienta a la consecución de bienes materiales como de satisfacciones intelectuales. De tal forma que ni podríamos asegurar que sus preceptos fueran universales y categóricos, ni podríamos defender la autonomía del sujeto, pues los principios que regirían su voluntad se encontrarían fuera de él mismo.

Esta es la razón por la que afirmo que todo ser racional sólo puede pensar las máximas de su conducta como leyes prácticas atendiendo a su forma, no a su contenido, considerándola fundamento determinante de su voluntad; una forma que nunca podrá ser objeto de los sentidos al ser tan sólo representable por la razón. De tal modo que creo necesario reconocer como ley fundamental de la razón pura práctica el siguiente principio: "*Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal*"⁶.

No se trata de una ley de la naturaleza, sino de una ley de la libertad, esto es, de una ley moral mediante la que la voluntad es determinada de forma directa, sin mediación de ningún sentimiento, por la razón pura. Y así, viene obligado el empirismo a reconocer su incapacidad como teoría de los principios morales al igual que tuvo que reconocerla en el ámbito de lo teórico. En fin, podemos asegurarnos de lo que nunca habría sido posible alcanzar a través del estudio de los condicionamientos empíricos, pues sólo el hecho puro de la determinación a priori de la voluntad por la ley moral nos testifica nuestra naturaleza suprasensible en cuanto cosas en sí mismas.

⁴ *Ibidem*, 13, p. 23.

⁵ *Ibidem*, 21, p. 36.

⁶ *Ibidem*, 30, p. 50.

Por lo que respecta a la observación que tan perspicazmente nos hacía Hume de cuidar que en nuestras argumentaciones morales no introdujéramos enunciados normativos como si éstos pudieran deducirse de juicios acerca de hechos, creo haberla respetado sin caer en el error que denuncia en los sistemas antiguos. Por el contrario, dicho sea con toda benevolencia, le recomendaría que relejera su propio "Tratado de la Naturaleza Humana", pues quizá encuentre algunos lugares en que debiera corregirlo si quiere ser fiel a su sabia instrucción o, al menos, evitar expresiones que parecen transgredirla. En cuanto a mi obra, nada me parece más claro que en ella no infiero a partir de ningún conocimiento fáctico de objetos ni de la existencia de ningún ser, ni siquiera divino, el fundamento de la moral. La voluntad guiada por los principios de la razón pura práctica no precisa el conocimiento previo de un objeto, antes bien es la ley moral la que precede a su objeto. Ciertamente, la conciencia de esta ley fundamental puede calificarse de *factum* de la razón; es, en verdad, "el único hecho de la razón pura"⁷. Pero se trata de la conciencia de una ley mediante la que la voluntad pura se determina a sí misma, sin presuponer nada empírico, ateniéndose a la exigencia de la universalidad. Renunciar a ella supondría tanto como renunciar a la propia razón.

Cuanto he dicho podría ser negado si se llegara a descubrir que no hay ni puede haber un conocimiento a priori. "Pero no hay ese peligro. Eso sería tanto como si alguien quisiese demostrar por la razón que no hay razón"⁸. La filosofía se juega su destino en la distinción entre lo puro y lo empírico, lo sensible y lo inteligible. En esto no podemos dejar de ser platónicos, pues supondría una efectiva derrota del pensamiento y, con ella, la del hombre.»

El silencio que siguió a la intervención de Kant fue roto por un personaje cuya indumentaria correspondía a la de comienzos de nuestro siglo y que comenzó identificándose como un profesor de Cambridge defensor del sentido común. He aquí lo que dijo George Moore, pues éste era su nombre, tal como ustedes habrán adivinado con mayor rapidez despiertos que yo dormido:

«Con todos los respetos a quienes me han precedido, he de afirmar que constato una coincidencia entre ambos, pero lamentablemente se trata de una coincidencia en el error. A mi entender no mantienen, en el fondo de sus planteamientos del problema, radicales diferencias con los que han llamado sistemas antiguos ni con la mayor parte de los modernos. Todas sus argumentaciones morales incurren en la que denominado "falacia naturalista". Se basa ésta en la pretensión de delimitar la significación de "bueno" a partir de otros conceptos, cuando, a mi entender, resulta claro que se trata de una noción simple, como la de "amarillo", y, en cuanto tal, inderivable e indefinible a partir de otras diferentes. Entiéndaseme bien: no digo que las cosas que son buenas no puedan tener, además, otras características. Lo que afirmo es que nunca podrá ser definido el predicado "bueno" que le adjudicamos por ninguna de ellas.

He de mostrar, por tanto, mi acuerdo con Kant cuando defiende que no debe identificarse lo moralmente bueno con lo agradable, ni con lo útil, ni con lo que nos

⁷ *Ibidem*, 31, p. 52.

⁸ *Ibidem*, 12, p. 22.

proporcione felicidad. Llevaría también razón, a mi juicio, cuando subraya, en contra de Hume, que no es de la existencia de ningún subjetivo sentimiento de lo que podemos derivar juicios morales. Estas éticas “naturales” incurren, evidentemente, en la falacia que vengo denunciando. Pero, no por ello quedan mejor libradas las éticas que denomino “metafísicas”, entre las que incluyo a la kantiana, y que han de recibir este calificativo por cuanto establecen una relación entre “bueno” y una supuesta realidad que creen conocer como algo *que existe, pero “que no es parte de la naturaleza”*⁹. En cualquier caso, siguen considerando que “bueno” es definible por y derivable de algo otro.

Kant incurre, a mi juicio, en una grave confusión cuando supone que la ley moral resulta análoga a las leyes naturales y a las leyes jurídicas. La analogía se agota en que todas ellas están constituidas por proposiciones universales, es decir, proposiciones a las que atribuimos validez en todos los casos de su ámbito de dominio. Pero no puede la ley moral ser identificada con la ley conforme a la cual se vería obligada a comportarse una voluntad pura, es decir, con la ley “natural” de una voluntad suprasensible, pues este carácter no evitaría que la definición de “bueno” siguiera dependiendo de la existencia de otra realidad. *“La afirmación kantiana de la ‘autonomía de la razón práctica’ tiene, pues, un efecto contrario a la que su autor hubiera deseado: transforma su ética en algo, por último y sin esperanzas, ‘heterónomo’”*¹⁰. También se equivoca Kant al concebir la ley moral como imperativo y suponer que “esto debe ser” significa un cierto “se ordena esto”; al hacerlo está, digo, suponiendo que la ley en sentido moral es análoga a la ley en sentido legal en una medida más allá de lo razonable, pues nada puede resultar bueno por el mero hecho de que una autoridad, ni siquiera suprasensible o celeste, así lo ordene.»

Cuando terminó de hablar Moore fue Kant quien intervino disculpándose por hacerlo una segunda vez, pero manifestando que creía necesario en un tema tan grave evitar malentendidos e inadecuadas interpretaciones:

«Es preciso, al parecer, que subraye que no existe fundamento alguno por el que el carácter moral pueda ser atribuido a entes racionales, a no ser por su sujeción a la propia racionalidad. O no hay ley moral o ésta ha de ser determinada completamente a priori. Las normas de nuestra voluntad sólo pueden ser morales si se adecúan a los requisitos que la propia razón impone, y si hablo de fundamentación en un hecho ha de tenerse bien presente que se trata de un hecho de la razón pura y de la autodeterminación de la razón por ella. Al menos para seres finitos como somos los humanos, racionales, pero no santos, tal determinación ha de tomar necesariamente la forma de un imperativo. Por eso vine a concluir que su ser moral coincide con su ser racional y que su voluntad puede calificarse de buena si actúa de acuerdo con la razón y por la razón.

En segundo lugar, por lo que respecta a la relación existente entre leyes morales y leyes científicas sólo añadiré que ambas coinciden en ser a priori. Pero no identifico en modo alguno el “tener que” de unas con el «deber de» de las otras, pues he

⁹ G. E. MOORE: *Principia Ethica*. Trad. A. García Díaz, *Principia Ethica*, México, UNAM, 1959, p. 106.

¹⁰ *Ibidem*, p. 120.

distinguido netamente entre una ley de la naturaleza y una ley de la libertad. No deben malinterpretarse la razón y la voluntad puras como realidades empíricas ni sobrenaturales, pues lo que está en juego son las condiciones de posibilidad transcendentales tanto de las leyes de la naturaleza como de la ley moral. Si afirmo, en cambio, que ambas investigaciones están íntimamente conectadas, porque la dualidad de usos de la razón no debe ocultarnos la unidad de su naturaleza. El olvido de que una misma razón es la que ha de determinar, en un caso, al entendimiento, y, en otro caso, a la voluntad sólo puede ocasionar graves males al género humano al que se condenaría a escindir-se entre la racionalidad del conocimiento de los medios y la irracionalidad en la adopción de los fines. Aquí como allí, en lo teórico y en lo práctico, lo esencial es reconocer lo a priori, esto es, los derechos de la razón pura.

Y, en fin, si se pide un criterio por el que juzgar cuándo una determinada acción es moralmente buena, esto es lo que podríamos responder: la regla mediante la que discriminamos si una acción se acomoda a la ley moral no puede ser otra que preguntarse si tal acción podría ser considerada posible en caso de que sucediera obedeciendo a una ley de la naturaleza. Esto no supone incurrir en ninguna falacia naturalista, pues lo que de las leyes naturales se toma es la sola forma de su racional universalidad. Con mayor derecho podría calificarse de formalismo racionalista. De modo que, la naturaleza del mundo sensible no constituye ningún modelo ni esquema, aunque podemos usarla como tipo de la naturaleza inteligible, pues con ella sólo entendemos a la forma de la legalidad, es decir, a aquello que sea universalmente posible según la razón. Sólo de la razón debemos considerarnos súbditos, pues sólo ella nos hace soberanos.»

A estas alturas de mi sueño tuve un atrevimiento que yo mismo me reprocharía a no ser porque en tal estado ni la voluntad tiene control sobre los actos ni las representaciones obedecen a normas racionales a las que, según acababa de escuchar, debía acomodar mi conducta. Tomé, en fin, la palabra para manifestar algunas propias opiniones que, además de carecer de la profundidad y rigor de las expuestas, provocaron la ruptura del encantamiento, pues, a medida que hablaba, se fue desdibujando la visión de la ordenada estancia de una casa de la ciudad de Königsberg y me vi sólo conversando con mis propios fantasmas.

Comencé manifestándoles mi emoción al poder hallarme entre ellos y mi agradecimiento por lo mucho que les debía, pero que el problema de una fundamentación de la moral tal como se había planteado estaba, a mi juicio, estrechamente vinculado a una determinada idea de la tarea filosófica y a una determinada metáfora autolegitimadora subyacente que quizá fuese preciso revisar.

Estaba —les dije— dispuesto a reconocer que entre el «es» y el «debe» existe una distancia o abismo lógico insalvable siempre que por ello se entienda que, en sentido estricto, no es legítima la deducción de uno a partir del otro. Pero este reconocimiento no implica la imposibilidad de toda justificación argumentada racionalmente de los juicios morales, del mismo modo que, a mi entender, la noción de racionalidad no se agota en la logicidad ni deductibilidad, ya que caben

otros modos de argumentar válidamente cuando la razón se ocupa de problemas no meramente formales. Las orillas de aquel abismo, sin llegar a unirse, podrían, al menos, acercarse si reconociéramos que las decisiones racionales que nos llevan a establecer proposiciones acerca de lo que hay mantienen mayor semejanza de la que se había creído tradicionalmente con las decisiones, también racionales, que nos llevan a establecer proposiciones acerca de lo que debe haber.

La idea subyacente en todo lo dicho que, a mi juicio, se habría vuelto inevitable, revisar era la de que el conocimiento científico debiera estar constituido por un conjunto de proposiciones universales y necesarias, revisión que conllevaba un replanteamiento general de las relaciones entre lo empírico y lo puro. En la medida en que aquella concepción, según habíamos constatado, desempeñaba un papel esencial en la comprensión del uso práctico, y no sólo teórico, de la razón, su revisión implicaba también un importante cambio en el modo de abordar el problema de la justificación racional de las normas morales. Revisar la noción general de ciencia supone revisar tanto la noción de ciencia teórica como de ciencia práctica, comenzando por reconocer que las nociones de ciencia, de verdad y de racionalidad son revisables.

Proseguí afirmando que la crítica al empirismo, a la dictadura onto-axiológica de lo dado, y la opción en favor de que la racionalidad nos oriente en la determinación de lo que es y lo que debe ser, no precisan de verdades universales y necesarias para mantenerse con legitimidad. Toda actividad humana y cualquiera de sus posiciones teóricas podían y «debían» ser sometidas a crítica, pues ésta constituye su moral y epistemológica condición de posibilidad. Lo racional y lo ético se emparejan más por la crítica que las regula que por la necesidad que alcanzan. Dirigiéndome a Kant manifesté que esperaba no tomar su nombre en vano si me declaraba kantiano, aunque no asumiera sus presupuestos sobre el modelo de saber científico-natural y de la filosofía como fundamentación a priori. Seguía compartiendo con él su apuesta por la razón, aunque subrayara su carácter ideal y no me sintiera inclinado a fijar tan nítidas fronteras entre los resultados de sus diferentes funciones o facultades. Grecia —añadí— seguía siendo nuestra patria común y puesto que Popper, cuya concepción del saber científico había influido en las conjeturas que estaba planteando, nos había recordado un texto de Jenófanes, me permitía yo también traerlo a colación:

«En cuanto a la verdad segura, ningún nombre la ha conocido ni la conocerá; ni sobre los dioses ni sobre todas las cosas de las que hablo. Y, si por un azar alguien dijera la verdad final, él mismo no lo sabría. Pues todo es una maraña de presunciones»¹¹.

¹¹ Cfr. Diels 21 B, 34. La traducción corresponde a la ofrecida en K. POPPER: *Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós, 2.ª ed., 1983, pp. 49-50.

Las teorías científicas y las normas morales podrán seguir hermanadas como producto de un mismo esfuerzo racional humano compartiendo su provisionalidad y carácter hipotético. Conjeturas que se ofrecen a la crítica de los otros y persiguen el ideal de ser compartidas, no por ser absolutas ni necesarias, sino por responder mejor a las revisables exigencias racionales de una comunidad para quien el logos sólo se revela en el diálogo. Seguirá subsistiendo entre ellas una enorme distancia y seguirá estando abocado al fracaso cualquier intento de fundar una propuesta moral a partir de lo enunciado en una descripción de hechos, aunque se tome progresiva conciencia de que tales descripciones no pueden dejar de ser interpretación cargada de teoría. Seguiremos los humanos sintiendo la escisión entre lo que es y lo que debe ser y seguiremos identificando la tarea moral con el esfuerzo por adaptar aquél a éste, lo real a lo ideal. Tan sólo no podremos autojustificarnos al hacerlo creyendo que la razón consigue liberar a su productos de la finita condición del tiempo asegurando haber encontrado un lugar sobreterrenal o subterráneo donde cimentarlos.

Es, precisamente, la seductora metáfora del fundamento la que considero tan atractiva como engañosa. Durante siglos posibilitó la autoimagen de la filosofía como ciencia normativa universal del conocer y del hacer. La Crítica de la razón ha proseguido tras Kant viéndose obligada a asumir que no está capacitada para tal tarea o, quizá mejor, que no era esa la tarea. Revisar la metáfora que la hizo aparecer como necesaria orientará nuestras miradas hacia otras direcciones en las que siga teniendo sentido hablar de conocimiento y de liberación. Desde Platón hemos forjado nuestro ideal sobre el modelo de los saberes formales y desde la Modernidad hemos añadido el de las ciencias de la naturaleza. Pero hace ya tiempo que el espejo en que nos mirábamos nos devuelve una imagen diferente. ¿No hemos escuchado, acaso, que resulta indecible la distinción entre lo analítico y lo sintético? ¿No tuvimos que oír que los propios sistemas formales no pueden justificarse por sí mismos en su totalidad? ¿No se nos dijo que el conocimiento humano no es un edificio que estemos construyendo en tierra, sino un navío en el que tenemos que seguir navegando mientras reparamos sus desperfectos sin poder repararlos todos a la vez?

Quizá debamos reconocer que no es posible un fundamento porque el suelo no deja de moverse, porque el suelo no es espacial, sino histórico. Quizá debamos reconocer que el fundamento es como el horizonte, que se desplaza a medida que nos acercamos a él. Quizá debamos cambiar la metáfora del fundamento por la de horizonte.

Con ello bien sé que me sumo a todos aquellos que no han renunciado a los ideales regulativos de la razón kantiana y han incluido entre ellos a la propia razón humana. «El hombre no existe todavía...», afirmaba Marx, pero quizá debamos

añadir nosotros que ese «todavía» permanecerá a lo largo de toda su trayectoria itinerante como peculiar ente que es capaz —y resulta esencialmente definible por tal capacidad— de plantear frente a lo que es; lo que puede ser, y lo que debe ser. Como el Mesías en algunas sectas, el Hombre, la Verdad y el Bien no vendrán nunca porque ya han venido y se han encarnado en nuestras búsquedas y esfuerzos por hacernos dignos de ellos. La conducta moral es la que se orienta hacia el horizonte de su advenimiento, realizándolo en cada paso dado por hacer efectivas sus ideales condiciones de posibilidad.

En la justificación racional de nuestras propuestas morales sigue siendo la forma de la universalidad propuesta por Kant el horizonte en que debe situárselas. Una universalización; sin embargo, que no nos está asegurada con independencia de las condiciones empíricas necesarias para que pueda instaurarse. La lucha contra los fanatismos y prejuicios de Hume, contra las imprecisiones y ambigüedades de Moore, es la misma lucha a favor del cosmopolitismo y una paz perpetua de Kant.

Los dioses no nos regalaron el logos, pero nos dejaron la responsabilidad de conquistarlo; también nos concedieron los medios: el trabajo y el diálogo. En el ágora debemos seguir intercambiando bienes y razones, pues, como ha afirmado Rorty, «el interés moral del filósofo es que se mantenga la conversación del Occidente»¹².

Cuando me disponía a reprocharme la excesiva indeterminación conceptual de estas últimas reflexiones y a pedir disculpas a Kant por haber, sin duda, mezclado en ellas, humana, demasiado humanamente, sentimientos con razones, nuevas voces llegaron a mis oídos en las que no puede reconocer ningún eco filosófico. Las transmitía mi radio-despertador y narraban los acontecimientos más destacados que, mientras yo dormía, había protagonizado y, sobre todo, sufrido la humanidad empírica y doliente. No les referiré lo que contaban, pues esas noticias no formaban parte de mi sueño, sino de nuestro común delirio. Tampoco resulta necesario, pues, al fin y al cabo, confío que estén plenamente convencidos del dramático abismo real entre lo que es y lo que debe ser. Abismo sobre el que Kant nos sigue instando a tender puentes racionales, diciendo no a todo falaz naturalista que pretenda identificar lo que hay con lo que debemos hacer.

¹² R. RORTY: *Philosophy and the Mirror of the Nature*. Trad. de J. Fernández Zulaica, *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 355.