

LA FRAGILIDAD  
DE UNA ÉTICA LIBERAL



Victoria Camps

LA FRAGILIDAD  
DE UNA ÉTICA LIBERAL

Director de la colección: Daniel Rico Camps

Consejo asesor:  
José Manuel Blecua  
Fàtima Bosch  
Salvador Cardús  
Ramon Pascual  
Gonzalo Pontón  
Borja de Riquer  
Joan Subirats  
Jaume Terrades

© del texto: Victoria Camps, 2018  
© de esta edición: Edicions UAB, 2018  
© de la imagen de la cubierta: iStock.com/tempura

Edicions UAB  
Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona  
Edifici A  
08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès)  
Tel. 93 581 10 22  
sp@uab.cat  
www.uab.cat/publicacions

ISBN: 978-84-945163-8-2  
Depósito legal: B.2720-2018  
Impreso por Gràfiques JOU, SL  
Impreso en España – Printed in Spain

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

# Índice

PRÓLOGO . . . . .	9
-------------------	---

## POR UNA FILOSOFÍA MODESTA

DEL DISCURSO MODERNO AL POSMODERNO. . . . .	17
---	----

ÉTICA Y POLÍTICA: LA JUSTICIA . . . . .	35
---	----

LA NUEVA CIUDADANÍA . . . . .	53
-------------------------------	----

LOS VALORES COMUNES . . . . .	71
-------------------------------	----

ÉTICA, POLÍTICA, EDUCACIÓN . . . . .	87
--------------------------------------	----

## LA ÉTICA LIBERAL Y EL BIEN COMÚN

EL MÍNIMO COMÚN ÉTICO . . . . .	105
---------------------------------	-----

LA LIBERTAD EN EL ESPACIO VIRTUAL. . . . .	119
--	-----

UNA POLÍTICA VICIOSA . . . . .	137
--------------------------------	-----

¿POR QUÉ FILOSOFÍA? . . . . .	153
-------------------------------	-----



## PRÓLOGO

Hace unos quince años, el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles me invitó a dar un ciclo de conferencias sobre algún aspecto de la filosofía contemporánea. La misma institución se hizo cargo de la publicación de las cinco conferencias con el título: *Per una filosofia modesta. Dalla filosofia pratica all'etica applicata*. Al releerlas ahora y considerar la posibilidad de publicarlas en su versión castellana original, encuentro dos motivos para hacerlo. Uno, contribuir con un libro mío a potenciar la colección de publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, que ha sido mi universidad, en la que he encontrado el espacio idóneo para estudiar y enseñar filosofía. El segundo, la constatación de que estas cinco conferencias, aun cuando tienen una fecha que condiciona las fuentes y los ejemplos que utilizo, constituyen una síntesis bastante ajustada de una cuestión a la que llevo años dando vueltas y que me sigo planteando casi en los mismos términos en que lo hice cuando redacté estos textos. Para decirlo en dos palabras, el tema consiste en poner de manifiesto las insuficiencias y las debilidades de una filosofía moral, una ética, la más apropiada para nuestra época, que solo puede ser adjetivada como «liberal». Es una ética liberal porque se funda en el valor casi absoluto de la libertad o autonomía del sujeto, porque es un producto del liberalismo moderno, más que nada un liberalismo económico, y es un resultado asimismo de la secularización del pensamiento, que ha dejado a la ética sola frente a sí misma, liberada de todas las intromisiones religiosas y iusnaturalistas que la conformaron durante siglos.

Mi preocupación filosófica en torno a la moral tiene dos vertientes. Una es estrictamente académica, deriva de mi in-

mersión en la obra de los filósofos, y creo que se detecta a lo largo de los libros que he ido escribiendo desde que empecé a dedicarme a la filosofía moral y publiqué mi primer ensayo sobre la cuestión: *La imaginación ética*. En esa publicación primeriza buscaba una filosofía moral menos ambiciosa y solemne que la de grandes principios y fundamentos trascendentales, como la kantiana. Me hacía eco de la crítica, que el propio Kant trata de superar, y que le reprocha que lo que es bueno en teoría no lo es en la práctica. No solo la realidad obliga muchas veces a corregir la teoría, sino que esta tiene poca fuerza para conseguir que los sujetos actúen conforme a ella. Querer establecer unos principios morales universalmente válidos solo puede hacerse al precio de perder la eficacia de los mismos en la práctica. Siempre he pensado que, cuando lo que está en juego es la ética, la vinculación entre la teoría y la práctica no puede ser obviada como una cuestión menor. Sin embargo, esta no ha sido la preocupación fundamental de la mayoría de los filósofos. A un discurso abstracto, como el de la filosofía, le cuesta poco establecer afirmaciones universales. Y aunque es cierto que la ética no puede abdicar de la pretensión de universalidad (no puede haber una justicia distinta para cada cultura, ni podemos cerrar los ojos a la discriminación de ciertos colectivos porque las costumbres vigentes así lo exigen), empeñarse en fundamentar esa universalidad no creo que deba ser la única pretensión, ni la más importante, de la filosofía moral.

La crítica a la que me refiero tiene poco que ver con el radicalismo posthegeliano que pretendió acabar con la filosofía misma y, por supuesto, con la filosofía moral. No era un eco de la citadísima tesis sobre Feuerbach de Marx y Engels relativa a la necesidad de la filosofía de transformar el mundo en lugar de limitarse a conocerlo. Siempre he creído en las virtualidades de la democracia liberal y de la socialdemocracia para progresar hacia una vida mejor para todos. Pensaba que la



filosofía debía ponerse al servicio de esos ideales y ayudar a reflexionar sobre ellos, como estaban haciendo John Rawls y Jürgen Habermas. Y como hacían, a su vez, otros filósofos que se encuadraban en un pensamiento menos complaciente con las teorías liberales, concretamente: el comunitarismo y el republicanismo. Ambas corrientes participaban de la segunda vertiente de mi crítica, menos estrictamente académica y más atenta a los imperativos sociales del momento.

Desde la segunda mitad del siglo xx se había producido un giro de la filosofía hacia lo que en nuestra jerga llamamos «filosofía práctica», debido tanto al cansancio de la propia filosofía de seguir enredándose en una especulación estéril y endogámica, de pura reflexión sobre sí misma, como a las instancias que desde la sociedad reclamaban algo de iluminación y de reflexión filosófica sobre cuestiones que ninguna disciplina llegaba ni siquiera a plantear. La filosofía práctica, esto es, la filosofía moral, política y jurídica, respondió a esa demanda y evolucionó rápidamente hacia lo que ha venido en llamarse «éticas aplicadas». Esta nueva forma de entender la ética no puede ignorar los retos que le plantea la sociedad o las distintas profesiones que se encuentran frente a problemas que desde su saber especializado no pueden o no saben abordar con un mínimo rigor conceptual. Sobre todo las ciencias de la salud, pero también ciencias sociales, como la comunicación, la educación, la política, incluso disciplinas más técnicas, como la arquitectura o la ingeniería, se encuentran frente a problemas que no son estrictamente científicos ni técnicos: son éticos o filosóficos. Es por ello que la filosofía moral ha adquirido una importancia que nunca tuvo, y se ha visto impelida a abandonar cuestiones como qué es el bien, qué es el deber, en general, y a centrarse en el estudio de temas un poco más concretos: la justicia distributiva, la democracia representativa, la autonomía del paciente, el conflicto entre el bien colectivo y el interés particular, etc.

Esa orientación más práctica, en mi caso, me llevó directamente a la ética griega y, en concreto, a Aristóteles. En 1990 publiqué *Virtudes públicas*, un alegato que respondía al desafío de hacer filosofía moral, por decirlo así, con los pies más en el suelo, y que me llevaba a entender la ética como un compendio de virtudes que forman la personalidad humana. Estoy de acuerdo con la recuperación actual del republicanismo que acusa a la ideología liberal de descuidar las obligaciones de la ciudadanía como elemento imprescindible para el buen funcionamiento de la democracia. No solo la moralización de la política debiera empezar por ahí, por la voluntad de construir un *ethos* público más coherente con los valores éticos, sino que muchos de los problemas que preocupan, por ejemplo, a la bioética, como el reconocimiento adecuado del alcance y límites de la autonomía del paciente, o los problemas que plantea un uso frívolo y poco responsable de los medios de comunicación, todo ello tiene que ver mayormente con fallos en la asunción de responsabilidades por parte de quienes teóricamente asumen su condición de ciudadanos.

Si es la conciencia cívica lo que falla, no podemos cerrar los ojos a lo que se está haciendo en el campo de la educación. Una educación liberal se encuentra con los mismos obstáculos y con el mismo desconcierto que embarga a la ética liberal. Puesto que, por definición, es una ética sin dogmas, educar moralmente no significará dar fórmulas ni establecer un catálogo de deberes y prohibiciones, sino que educar moralmente significa hoy enseñar a pensar, a decidir por uno mismo y a responsabilizarse de las propias decisiones. También es un legado de la filosofía griega la vinculación de la ética con la *paideia*. Un legado que el liberalismo moderno tampoco supo recoger.

El primer capítulo de este libro, «Del discurso moderno al posmoderno», expone los inconvenientes de proseguir con una ética de grandes principios y fundada en un sujeto trascendental, pura razón y sin experiencia, para hacer frente a los

interrogantes que plantea la convivencia en las sociedades socioliberales, que son las que han recogido lo mejor de la tradición liberal y de la evolución de los derechos humanos. En el segundo capítulo, «Ética y política: la justicia», trato la cuestión de la justicia distributiva, convertida en el centro de la reflexión ético-política del pensamiento contemporáneo. A partir de la polémica entre John Rawls y Jürgen Habermas, hasta hoy los dos máximos representantes de la filosofía moral y política de nuestro tiempo, planteo la relación entre la ética y la política desde uno de los problemas más acuciantes: cómo conseguir que prevalezca un interés público sin menoscabo de entender la libertad como la legítima satisfacción del interés privado. El tercer capítulo, «La nueva ciudadanía», aborda el tipo de ciudadanía derivado del reconocimiento positivo de los derechos civiles, políticos y sociales, así como el sentido que debería tener una ciudadanía liberal lo suficientemente abierta para no quedar presa de identidades que acaban reprimiendo la libertad de los individuos. En ambos casos, la nueva ciudadanía se forma a partir de la aceptación de unos derechos y también de unos deberes, pues solo así ejemplificará la dimensión moral de la democracia. El capítulo cuarto, «Los valores comunes», desarrolla el imperativo de construir una moralidad común, la falta de la cual lleva constantemente a lamentar que vivimos en un vacío de valores. No es tanto un vacío de valores, como la falta de cohesión en torno a ellos lo que se echa de menos en las sociedades liberales. Finalmente, el capítulo quinto discurre en torno a la tarea de educar. Ni los valores éticos ni los grandes principios que fundan los derechos humanos —libertad, igualdad y fraternidad— se contagian espontáneamente en un mundo que atiende sobre todo a imperativos de eficiencia, poder adquisitivo y competitividad. Para inculcar esos valores es preciso educar.

La segunda parte del libro recoge cuatro conferencias que he ido dando en los últimos años y que desarrollan algo más, y

con atención a una bibliografía más reciente, los temas tratados en la primera parte. «La educación cívica» ha sido un tema recurrente en mis intervenciones públicas desde que empecé a ocuparme de las dificultades de abordar y programar una educación moral laica que respondiera de verdad al objetivo de hacer buenos ciudadanos. «La libertad en el espacio virtual» plantea el problema de mantener y preservar derechos fundamentales, como el de la libertad de expresión o el derecho a la información y, al mismo tiempo, el respeto a las personas, en una sociedad donde la comunicación se ha globalizado y carece de límites efectivos que no sean los autoimpuestos por los sujetos que se comunican. «Una política viciosa» se refiere a la crisis de las instituciones políticas derivada de la impotencia para generar lo que ha venido en llamarse «círculos virtuosos» o, en un lenguaje menos críptico, la impotencia para evitar una corrupción sistémica. Finalmente, «¿Por qué filosofía?» es la inevitable pregunta que el filósofo se plantea innumerables veces a lo largo de su carrera. Sin duda los padres del liberalismo, Locke o Adam Smith, se escandalizarían al contemplar en qué se ha convertido lo que para ellos era, con razón, un progreso: la conquista de las libertades y de la individualidad. Si es preciso volver a pensar en ello y en los desmanes del liberalismo, solo la filosofía estimulará ese pensamiento.

Sant Cugat del Vallès, verano de 2017

# POR UNA FILOSOFÍA MODESTA



## Del discurso moderno al posmoderno

### Las hipótesis de la modernidad

Dos son las hipótesis a partir de las cuales se construye la filosofía moderna: la universalidad y el individualismo. No solo la filosofía práctica —moral y política—, también la epistemología discurre a partir de la soledad del individuo y tiene como objetivo explicar la universalidad de la verdad científica. El *cogito* cartesiano es, en efecto, el punto de partida de la teoría del conocimiento: ¿qué puedo llegar a saber desde la certeza que me da el yo? Con un método muy similar, Hobbes en el *Leviatán* trata de justificar al estado: sobre la base de un yo que teme a los otros y es exageradamente ambicioso. Un yo —el de Descartes y el de Hobbes— que no es único, como lo sería cualquier individuo empírico, sino que es análogo a cualquier otro, porque tiene razón y la razón es una. Por eso desde el individuo es alcanzable y explicable lo universal.

Quizá el principal factor que determina el modo moderno de filosofar sea la secularización del pensamiento. A diferencia de la filosofía dominante en la Edad Media —*filosofia ancilla theologia*—, el Renacimiento se paganiza, vuelve la mirada ha-

cia lo antiguo y da un giro antropocéntrico que ya no tendrá vuelta atrás: el hombre, y especialmente la razón humana, como sustituto de Dios. Se intenta lentamente sustituir a Dios, lentamente, pues los filósofos modernos no son agnósticos ni ateos, en su mayoría son creyentes. Aun así, se mantiene algo que solo podía derivar de la fe en la trascendencia: la seguridad de poder encontrar la solución y la verdad definitiva. La fe en la razón y la fe en el progreso son las marcas características de la modernidad que culmina con la Ilustración.

En el ámbito de la filosofía moral, Kant representa mejor que nadie el intento de formular un criterio de moralidad que se encuentra en el corazón de cada sujeto («la ley moral en mi corazón») y que se define como la exigencia de universalidad para la ley moral. El imperativo categórico pretende ser, en efecto, «el hilo conductor y norma suprema para el enjuiciamiento de las costumbres» que por sí mismas se encuentran «expuestas a toda suerte de corrupciones». La idea de que solo es moralmente obligatorio lo universalizable, lo que debe valer para todos desde un punto de vista racional, la norma sin excepciones razonables, da respuesta en Kant a la difícil cuestión sobre el conocimiento moral. La regla de lo bueno y de lo justo no hay que buscarla fuera, en la experiencia, sino dentro, en la razón que todo individuo se supone que tiene por naturaleza. El imperativo categórico es un *factum* de la razón. Por eso la razón puede ser prescriptiva y prescribir para todos, porque no depende de nada contingente o perecedero. Cada persona puede descubrir en su interior la ley que constituye el núcleo del deber ser moral. El individuo puede aspirar, en consecuencia, a prescribir lo universal.

Kant realiza en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* el mismo proceso que le llevó, en la *Crítica de la razón pura*, a contestar a la pregunta: «¿cómo es posible la ciencia?». La ciencia llega a descubrir leyes universales y necesarias porque el ser humano posee unas «formas de la sensibilidad» y



unas «categorías del entendimiento» que determinan una forma especial de percibir y de entender la realidad. «Todo nuestro conocimiento comienza en la experiencia pero no acaba en ella», sentencia Kant. Así, el entendimiento categoriza lo que sin su concurso sería una percepción caótica: ordena lo que percibe de acuerdo con algo que, por decirlo así, ya lleva puesto. De ahí que las leyes de la ciencia lo sean sin excepciones: no pueden dejar de cumplirse porque no dependen de la contingencia empírica sino del modo especial del conocer humano. Con la razón práctica ocurre algo parecido. El comportamiento humano no se ajusta necesariamente a un deber ser moral: las acciones pueden ser justas o injustas, buenas o malas. Sin embargo, la ley moral está inscrita en la razón humana y le dicta al individuo si su comportamiento se ajusta o no al imperativo moral que esa razón enuncia. Un imperativo que tampoco es empírico: es racional, el mismo para cualquier ser capaz de utilizar la razón. Uno puede equivocarse en la acción, y actuar contra el deber moral, pero no en el juicio, si verdaderamente hace el esfuerzo de enjuiciar el comportamiento no desde la sensibilidad sino desde la razón. Así, la necesidad moral no es como la necesidad científica: las leyes de la ciencia, si lo son realmente, no pueden dejar de cumplirse. En cambio, que la ley moral se cumpla o no depende de la voluntad del sujeto, pues la voluntad no es pura razón, sino también sensibilidad, interés, afecto, es decir, está contaminada de irracionalidad. Puede conocer el bien y, sin embargo, dejar de hacerlo.

Con la ley moral, Kant pretende cuadrar el círculo, un intento que nunca ha sido ajeno al filosofar. Pretende mostrar que lo individual y lo universal pueden unirse en un mismo acto de la voluntad. Es lo mismo que, en el ámbito de la filosofía política, se proponen las teorías del contrato social. A la pregunta: «¿cómo es posible que el individuo se someta al poder?», contestarán: «porque lo quiere». Aunque parezca increíble, la voluntad individual, si razona, tiene que querer la sumi-

sión al estado. Pues esa sumisión es la única manera de ver garantizada la propia libertad, los derechos individuales. Solo si existe la ley es posible actuar con libertad. Hobbes es quien lo formula de un modo más radical: en un estado previo a la idea de contrato —en el «estado de naturaleza»—, la amenaza de guerra de todos contra todos es la única realidad empírica. Para evitar tamaño peligro que puede acabar con la vida de cada uno, no hay más remedio que pactar una cierta sumisión a un poder que garantiza la seguridad y, con ella, la libertad. Un contrato hipotético, no real, se convierte de esta manera en la explicación de la organización social. La base de las relaciones humanas es el pacto porque son relaciones racionales.

Tanto el contrato social como el imperativo categórico son producto de un método característico de la filosofía moderna: el llamado «método trascendental», cuyo principal exponente sigue siendo Kant. Lo trascendental ha sustituido a la trascendencia. En defecto de un Dios que determine dónde está la verdad, la justicia o el bien, el individuo se erige en el centro de esa determinación. Para poder hacerlo, tiene que renunciar a sus características singulares, que lo hacen diferente de cualquier otro individuo, y que enfrentan a unos individuos con otros. Si lo que se busca es la unidad, la unidad de la ley, hay que prescindir de la diferencia. Así, el sujeto del imperativo categórico, el sujeto de la ética, no es exactamente un individuo cualquiera, con sus peculiaridades concretas, sino el sujeto trascendental. Todo individuo participa de ese yo trascendental que está más allá de cada yo empírico. En ausencia del apoyo divino, alguien tiene que saber, en algún lugar, dónde está el bien.

Tampoco el contrato social es, en ninguno de quienes lo sostienen (salvo, quizá, Rousseau), un contrato real que se firmara en algún momento histórico. Es una hipótesis lógica ideada para explicar la racionalidad del poder y para mostrar que este no niega en realidad al individuo libre sino que, por

el contrario, lo hace posible. Hume no yerra al oponerse a los teóricos del contrato diciéndoles que se equivocan: nunca ninguna sociedad humana se formó por un contrato, sino más bien por la dominación y la violencia. Ciertamente. Pero los contractualistas no hablan de lo que ocurrió, sino de lo que debería haber ocurrido, de lo que hubiera ocurrido si el individuo se dejara guiar por la razón y no exclusivamente por la pasión. Desde la razón se comprende que la ley es necesaria, pues es la garantía de los derechos del individuo.

El trascendentalismo filosófico tiene sus costes. Tal vez sea el método más propiamente filosófico que haya podido idearse, inevitable de algún modo, pero claramente insuficiente para dar respuesta a las preguntas que nos inquietan. El precio que paga el trascendentalismo por cuadrar el círculo es el de la abstracción y el de la distancia de la práctica. La abstracción, porque solo el lenguaje abstracto es universalizable. Los nombres propios tienen referentes individuales, concretos. Pepe o Marta son personas que conocemos. No ocurre así con «mujer» o «fiera». Son genéricos que nombran un conjunto de individuos más o menos parecidos, con algo común, pero diversos el uno del otro. Lo mismo ocurre con las palabras valorativas: nombran una realidad indeterminada que no está del todo en ninguna parte porque son fruto de un anhelo aún no realizado. «Justicia», «solidaridad», «lealtad» son posibilidades nunca del todo realizadas. Por eso el pensamiento ético parte siempre de una insatisfacción: no encuentra en la práctica lo que enuncia en la teoría. Sabemos, aproximadamente, qué es la justicia, pero lo sabemos sobre todo en teoría. Si queremos concretar y definir de un modo preciso cuál es el comportamiento justo, empiezan las discrepancias. A lo largo de la historia ha habido varios criterios para definir la justicia. Para definir lo que en Platón se determinó como «justicia es dar a cada uno lo que le corresponde». Es una buena definición, sin duda, pero que no resiste la complejidad real. Por-

que, ¿qué es lo que le corresponde a cada uno?, ¿con qué criterio lo determinamos? «A cada uno según sus méritos», «a cada uno según su trabajo», «a cada uno según sus necesidades», ¿cuál de ellos es el buen criterio? Seguramente todos, pero el caso es que no podemos utilizarlos todos a la vez: hay que preferir uno y descartar el resto. El ejemplo muestra que es fácil ponerse de acuerdo sobre la definición abstracta de justicia, pero no sobre la concreción. Y más difícil aún decidir qué políticas o qué formas de actuar deberían deducirse de una de tales definiciones más concretas de justicia. En conclusión: es universalizable lo abstracto pero no lo determinado y concreto. El precio de la universalidad es la abstracción.

El otro coste que tiene el trascendentalismo, derivado del anterior, es que no puede descender de la teoría a la práctica, de lo abstracto a lo concreto, sin contaminarse de realidad y perder su pureza supuestamente racional. Al final de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a Kant le atormenta una pregunta que no acierta a resolver: «¿cómo es posible que la razón pura sea práctica?». Esto es: cómo puede lo general y abstracto, lo único universalizable, mover a la voluntad. Los seres humanos no son solo espíritu: tienen emociones y afectos, y se disponen a actuar no solo porque ven el bien sino porque algo les impulsa a estimarlo y alcanzarlo. Las asociaciones altruistas son un ejemplo de lo que pretendo decir. Aunque nadie se atreverá a negar que la solidaridad sea un valor necesario, nadie se solidariza de hecho con la humanidad sufriente en general. El sufrimiento tiene que materializarse en alguien y ese alguien aparecer como cercano a uno. El sufrimiento tiene que afectarnos. Por eso los que se asocian para ayudar a los refugiados que llegan a las costas del sur de Europa lo hacen motivados por el afecto que sienten hacia esas personas. No solo porque reconocen que es justo hacerlo. Y si se busca la solidaridad con los hambrientos del Sudán, es preciso mostrarlos materialmente, reproducir imágenes de la miseria, para que el que está

alejado de aquel mundo lo perciba y lo sienta como inevitablemente cercano. Ello explica que la acción altruista lo sea solo a medias, que sea difícil desvincularla de un cierto egoísmo: ayudo a los enfermos de alzhéimer porque mi madre murió de alzhéimer; suscribo panfletos a favor de la despenalización de la eutanasia porque no quiero morir como lo tuvo que hacer mi padre. Es a través de lo particular y concreto cómo se nos presenta el valor general y abstracto, no al revés.

A partir del siglo XIX, la filosofía se aleja de las hipótesis trascendentalistas porque percibe esa vacuidad de la abstracción. Lo hace Hegel, que repudia la *Moralität* kantiana a favor de la *Sittlichkeit*. La ética pura de Kant jamás podrá ser práctica, según Hegel. La conciencia identificada con la ley moral universal jamás llegará a actuar por miedo a ensuciarse. Por eso es mejor renunciar a ella y pensar que lo real y lo racional, siquiera provisionalmente, coinciden. Otros epígonos de la modernidad, como Marx o Nietzsche, son críticos más radicales y destructivos. Piensan que lo universal abstracto no da cuenta de los conflictos y las dominaciones existentes, luego no habla de la realidad sino que la esconde y la enmascara en pura ideología, dirá Marx. En cuanto a Nietzsche, para él la moral no es sino un tremendo engaño, una máscara que encubre la peor cara del que quisiera dominar y no puede porque es débil. Puro resentimiento. Porque posee el lenguaje y los nombres de las cosas, el hombre ha creído tener el conocimiento del mundo. Y no es así. El conocimiento humano es eso, «humano», demasiado humano para pretender verdades universales.

El *Tractatus* de Wittgenstein representa el último intento de agarrarse a ese individualismo metodológico propio de la modernidad para explicarlo todo. Tanto la lógica como la ética son trascendentales, dice el *Tractatus* (también la estética). Lo son porque no se encuentran en el mundo, sino que constituyen los límites del mundo. Desde los límites pueden permitirse regular lo que es amorfo y está inmerso en el caos, pueden re-

ferirse al bien, a la belleza o a los fundamentos lógicos del lenguaje. Ahora bien, en el mundo real, en medio de eso que Wittgenstein caracteriza como «lo que acaece», nada es necesario y todo es contingente. «Todo lo que vemos podría ser de otra manera», leemos en el *Tractatus*. La regla, sea lógica o ética, puede ser transgredida en la práctica. Pues es cierto que hay un lenguaje ilógico y, sin embargo, perfectamente comprensible, significativo. Y también que lo que se debe hacer no se hace y, sin embargo, no ocurre absolutamente nada.

Pese a los esfuerzos de la posmodernidad —deudora, por supuesto, de Nietzsche y de Wittgenstein, por lo menos— por mostrar la inoperancia de la filosofía moderna, la segunda mitad del siglo xx es escenario del resurgimiento de la filosofía trascendental. Filósofos como Hare, Apel, Habermas y Rawls resucitan, cada uno a su modo, el trascendentalismo. Bien es cierto que el método ha sufrido modificaciones. Hare no basa la universalización de la moral en el yo, sino en la semántica de «debe». En efecto, es el significado del «deber ser» ético lo que incluye la exigencia de universalidad, pues, a diferencia de la ley positiva o de una norma prescrita por una autoridad cualquiera, la ley moral se distingue porque pretende valer universalmente. De hecho, es la misma diferencia que Kant explicó como imperativo hipotético y categórico: aquel está condicionado a algún fin; en cambio, el deber categórico lo es absolutamente, por sí mismo. No obstante, Hare hace gravitar la fuerza de la universalidad en el lenguaje y no en la razón pura subjetiva. Hay algo de modestia en la reducción.

Apel y Habermas, por su parte, y no ajenos a la terapia que sobre la filosofía en general ha realizado la filosofía analítica, entienden que el meollo de la ética es la comunicación, de forma que una comunicación ideal y perfecta viene a hacer las funciones del imperativo categórico kantiano. La «situación ideal de diálogo» es el trascendental —cuasitrascendental lo llaman ellos—, desde donde se juzgan y se tratan de corregir

las imperfectas comunidades de comunicación de las que formamos parte.

En cuanto a Rawls, conocidísima es la *Teoría de la justicia*, que reformula la teoría del contrato social y trata de explicar cómo los individuos supuestamente reunidos para decidir qué criterios de justicia deberían valer para la sociedad, y convenientemente cubiertos por un «velo de la ignorancia» que aseguraría la imparcialidad de sus decisiones, se pondrían de acuerdo sobre los principios de la justicia distributiva o la justicia como equidad. También en este caso no es el individuo desde su soledad e imaginación trascendental quien decide en nombre de todos, sino un grupo de individuos, una sociedad prepolítica, pero irreal a su vez, imaginaria o hipotética, pues solo lo irreal, lo trascendental, puede arrogarse la capacidad de fundamentar lo que debe ser.

Volveremos en capítulos subsiguientes a la concepción moderna de la justicia, aparte ya del planteamiento o justificación trascendental. Antes, sin embargo, conviene detenerse en el rechazo que la posmodernidad hace de la filosofía moderna y, en concreto, del método trascendental. Un rechazo que, en cierto modo, se proyecta en las críticas más actuales al liberalismo moral y político. El liberalismo, en efecto, es el producto genuino de la adhesión, por una parte, a la universalidad de la razón y, por otra, al individualismo como valores fundamentales de la modernidad.

## El ocaso de la modernidad

El discurso posmoderno proclama el fin de los grandes relatos, la fragmentariedad del pensamiento, la nula credibilidad acerca de los fundamentos. Es el fin de la metafísica o de la filosofía misma, sentenciada por los analíticos y, menos directamente, por todas las filosofías decimonónicas, pero ahora ya sin alter-