

Ética y realidad

Una crítica respetuosa a la moral kantiana

Augusto Klappenbach

Es creencia ampliamente aceptada entre los filósofos que las leyes morales no pueden fundamentarse en las leyes de la naturaleza. Ya los sofistas comenzaron a sospecharlo, y pese a los intentos platónicos, aristotélicos y cristianos de buscar un fundamento común al orden ontológico y al orden moral, la brecha entre la naturaleza y las normas morales no ha dejado de profundizarse. Probablemente la formulación crítica más rigurosa de esta distancia la ha expresado por primera vez Hume, cuando nos puso en guardia acerca del salto indebido que se produce en los escritos morales cuando en lugar de la cópula "es" se pasa sin transición a la cópula "debe ser"¹. Y Kant resume así esa distancia: "El *deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de esta última *lo que es*, fue o será. Es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza de un modo distinto de cómo es en realidad en todas estas relaciones temporales. Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza."² Una expresión muy similar a la que utilizará después Wittgenstein: "En el mundo todo es como es y sucede como sucede. En él no hay ningún valor y aunque lo hubiese no tendría ningún valor"³.

Una interminable sucesión de *ismos* han tratado de salvar esta distancia: intuicionismos, emotivismos, decisionismos, pragmatismos, utilitarismos, prescriptivismos. En cualquier caso, se trata de buscar en alguna parte una legitimidad moral de la que adolece el mundo natural, condenado a ser como es. Y no han faltado tampoco intentos, como el de Wittgenstein, de conceder a la ética un "exilio dorado", desterrándola de la prosaica realidad de los hechos al inefable ámbito de "lo místico", junto con la estética y la religión. Como así tampoco los esfuerzos de lo que dado en llamarse el pensamiento "posmoderno" por construir una ética libre de todo fundamento

¹ D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice 1. Aguilar, Buenos Aires.

² I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 547 – B 575.

³ L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, 6.41.

metafísico, que renuncie a cualquier afirmación de valores absolutos y se limite a “seguir la conversación”, buscando acuerdos tolerantes y flexibles antes que certezas fundamentadas en un orden natural que ya se ha disuelto, al modo de Vattimo y Rorty, por ejemplo⁴.

El exilio de la moral

No quiero entrar en las discusiones, en ocasiones más ingeniosas que esclarecedoras, con que nos abrumó la filosofía analítica acerca de la *falacia naturalista*, es decir, acerca de la inconsecuencia lógica que implica el tránsito de una afirmación descriptiva a otra valorativa. Sólo plantear algunos problemas que trae consigo esta distancia entre la moral y el mundo en que vivimos, problemas que no se limitan a satisfacer la curiosidad filosófica acerca de la fundamentación de la moral sino que tienen una repercusión práctica en el paradigma de nuestra cultura occidental. Porque un excesivo entusiasmo por la trascendencia y dignidad de la moral puede llevar a desvincularla del mundo cotidiano -como pudo ocurrirle a Wittgenstein- corriendo entonces el riesgo de abandonar el deber a las fluctuaciones de las emociones subjetivas y, lo que es peor, a los prejuicios y justificaciones interesadas que escapan así a cualquier legitimación constatable basada en los hechos. Ejemplos no faltan: no es un secreto para nadie, por citar un caso, que la administración de la culpa constituye uno de los instrumentos privilegiados de dominación, y ello aunque esa culpabilidad carezca de cualquier fundamentación objetiva. Cada cultura decide, según las necesidades de su estructura social, las conductas que conviene culpabilizar, ya que un ciudadano que se siente culpable, siempre dispuesto a aceptar el castigo, resulta mucho más dócil que uno que disfruta alegremente de su inocencia, como bien lo saben quienes ejercen el poder, cualquier tipo de poder. También es sabido que las prácticas moralmente más aberrantes -como la esclavitud y el racismo, por ejemplo- siempre fueron capaces de encontrar legitimaciones morales a su disposición, frecuentemente basadas en razones trascendentes ajenas e incluso opuestas a los modestos datos de la realidad.

⁴ Ver, por ejemplo, G. Vattimo, *Nihilismo y emancipación*, Paidós, Barcelona, 2004 y R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983. También S. Zabala “El significado de la Filosofía para la Política” en CLAVES DE RAZÓN PRÁCTICA, N° 144, Julio-Agosto de 2004.

"Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa", decía Levinas al comienzo de uno de sus libros⁵. Y los fundamentos de una moral "farsante", que sirva para justificar los más siniestros proyectos, se convierten en incuestionables si las normas pierden toda su referencia con la realidad. Las reflexiones que siguen pretenden demostrar que si la vinculación entre las valoraciones morales y la realidad es problemática, no lo es más que la que establecen con ella otros juegos de lenguaje, como el científico, cuyo supuesto "realismo" es menos cuestionado.

Hechos y valores

Nuestro conocimiento de la naturaleza está limitado por los datos de los sentidos: la causalidad natural enlaza un fenómeno con otro fenómeno y esos fenómenos no pueden decirnos más que "lo que son" y nunca "lo que deben ser", como decía el texto de Kant antes citado. Pero esto no es para él toda la realidad. Porque la razón es capaz de asomarse a otra dimensión de lo real -"más real", si cabe- que no depende de los datos sensibles, de lo que no se puede *conocer* pero se puede *pensar*. Y así como todo el conocimiento científico de la naturaleza se basa en los *hechos* que los sentidos nos presentan, a la pura razón se le presenta también un *hecho* del que no puede dudar sin renunciar a su propia racionalidad. Es lo que Kant llama precisamente *el hecho de la razón (Faktum der Vernunft)*⁶, en el cual encuentra su fundamento la ley moral y que, como todo hecho, no puede ser justificado teóricamente: un hecho se impone por su sola presencia, no depende de nuestros razonamientos sino que obliga a nuestra razón a contar con él. Y ese hecho consiste en la existencia de una comunidad de sujetos racionales cuya acción no está limitada a la causalidad natural: su modo de causalidad es la libertad, que en la decisión moral no encuentra otro fundamento que su propia racionalidad legisladora, lejos de cualquier motivación empírica. La persona debe ser respetada porque es *fin en si*, cosa que ni el oído más fino ni la vista más aguda podrían descubrir: la universalidad de esta ley sólo se manifiesta a la razón.

Kant procura así salvar el deber de la contingencia y relatividad de los hechos, pero al hacerlo paga un alto precio. La razón práctica abandona el mundo empírico, que queda

⁵ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977. ⁶ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, I parte, libro 1º, cap. I.

⁶ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, I parte, libro 1º, cap. I.

así despojado de valor moral, arrastrando en esta desvalorización a los sentimientos humanos, considerados como subproductos de la sensibilidad. El amor, la compasión, la simpatía, son en adelante sospechosos de contaminación empírica, hasta el punto de que "las inclinaciones mismas, como fuentes de las necesidades, están tan lejos de tener un valor absoluto para desearlas, que más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas"⁷. El *deseo* en general, y no sólo los deseos desordenados, son considerados como debilidades humanas, superando así en ascetismo al mismo Descartes, mucho más matizado cuando habla de las pasiones del hombre. No resulta extraño, en este contexto, que Kant considere la masturbación aun más inmoral que el suicidio⁸, en uno de esos textos del maestro que uno querría olvidar.

Antes decía que la ética no puede desvincularse de lo real sin abrir el camino a fundamentaciones arbitrarias e interesadas. Pero ¿es necesario para ello escindir esa realidad entre un "reino de la naturaleza" y un "reino de la libertad" separados por un "abismo infranqueable" -son palabras de Kant -, que sólo puede ser salvado por postulados que exceden los límites de la razón humana, como es el caso de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma? ¿No se corre con ello el riesgo de abandonar el mundo en que vivimos a los intereses de la razón instrumental y situar la experiencia moral en un ámbito que no por racional resulta menos ajeno al mundo cotidiano? ¿No queda así la moral recluida en un mundo utópico, sin contacto con el mundo en que vivimos?

Quizás hoy estemos en mejores condiciones para replantear la relación de los *hechos* con las *valoraciones*, superado en buena parte el enfrentamiento con el empirismo que condicionó el pensamiento de Kant y abandonadas también las farragosas distinciones con que nos abrumaron los analíticos del lenguaje. Y para hacerlo convendrá detenerse un momento en el ambiguo significado de palabras como "hechos" y "realidad". No tengo la pretensión de resolver este problema, que llevaría inevitablemente a antiguas preguntas metafísicas del tipo "¿qué es el ser?", en las cuales sería arriesgado aventurarse. Sólo interesa observar que estos términos gozan de la misma ambigüedad en un contexto científico, supuestamente "objetivo", que en un contexto moral. Se acepta sin más que la racionalidad científica es capaz de habérselas

⁷ I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, cap. II.

⁸ *Metafísica de las Costumbres*, II parte, I, párrafo 7.

con los *hechos* y justificar en ellos sus teorías. Las corrientes neopositivistas afirman así, con no poca pedantería, que las únicas proposiciones con sentido son aquellas que están en lugar de un hecho y pueden ser verificadas -o falsadas- por éste. Pero esta correspondencia no está exenta de problemas. ¿Qué hay de común entre un hecho empírico y la proposición que lo nombra? ¿Cómo puede un producto del lenguaje, siempre universal, "corresponder" a un dato particular de los sentidos? ¿Qué hay de común entre las percepciones y los conceptos intelectuales que constituyen el lenguaje de la ciencia? Se trata del viejo problema del puente entre los diversos modos de conocimiento: el neopositivismo -y con él buena parte de la mentalidad científica contemporánea- no lo ha resuelto nunca, pero sin embargo pretende monopolizar el derecho a legitimar sus afirmaciones en la realidad objetiva.

Si esto es así: ¿por qué se niega a la ética la posibilidad de justificar sus juicios en los hechos? La ambigüedad -o, mejor, la polisemia- de palabras tales como "hechos" y "realidad" no afecta exclusivamente a la ética: ¿por qué pues se la acusa de pronunciar afirmaciones sin sentido ni posible verificación mientras no se pone en duda la legitimidad del lenguaje declarativo de la ciencia? La respuesta clásica a esta pregunta es de tipo pragmático: la ciencia "funciona", puede justificar públicamente sus afirmaciones y sobre todo es capaz de predecir resultados, mientras que la ética se debate en una multitud de códigos diversos y hasta contrapuestos. No hay que olvidar, sin embargo, que la pretendida objetividad de lenguaje científico depende más de las preconcepciones y los prejuicios ideológicos de la sociedad en que surge de lo que hubieran querido sus fundadores⁹. Como así tampoco el hecho de que en la medida en que las afirmaciones se circunscriben a un campo relativamente reducido de fenómenos gozan de una mayor univocidad que aquellos juicios que pretenden dar razón de una vasta red de situaciones en las cuales influyen decisivamente las emociones, intereses y creencias de quienes se ven afectados por ellos, como bien lo saben quienes se dedican a las ciencias sociales. En cualquier caso, y teniendo en cuenta esta inevitable diferencia, parece evidente que la ética también "funciona", hasta el punto de que constituye una dimensión de la vida humana aun más inevitable que la de la ciencia. Los códigos morales han tenido y tienen una influencia determinante en las relaciones sociales y personales, se aducen razones en favor de una u otra opción, se discute acerca de sus fundamentos. Y si bien sus

⁹ En este sentido, sigue teniendo vigencia la noción de *paradigma científico*, propuesta por Th. Kuhn en 1962. Ver Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1994.

contenidos normativos están lejos de ser universales, la existencia misma de esos códigos parece constitutiva de nuestra especie.

Repito la pregunta: ¿tiene la experiencia moral algún tipo de vinculación con los hechos o la realidad, como concedemos fácilmente que la tiene el lenguaje científico, o bien hay que buscar su fundamento en el nebuloso ámbito de las creencias subjetivas o en el mundo trascendente de "lo místico"? ¿O al menos hay que aceptar la ruptura epistemológica que postula Kant entre un *reino de la naturaleza* y un *reino de la libertad* en el cual carecerían de relevancia moral los hechos empíricos por sí mismos? Antes de proponer una respuesta, quizás convenga desarrollar un poco más esta distinción kantiana.

Moral como reconocimiento

Cuando Kant insiste en la ausencia de contenido empírico del imperativo categórico, su intención parece ser la de salvar a la ética de un naturalismo que pierda de vista su carácter suprasensible. En efecto, todo lo que sucede en la naturaleza es relativo y contingente y la única necesidad es la que introduce el sujeto trascendental con sus formas y categorías a priori. Pero para Kant la experiencia moral exige algo más. Es la única obligación *absoluta*, en el sentido etimológico de la palabra: no depende de ninguna condición, se impone universal y necesariamente a todo ser racional, y estas características son difícilmente compatibles con una sucesión de fenómenos relacionados por la causalidad natural, que no deja de ser una categoría subjetiva. Su insistencia en "el abismo infranqueable" entre ambos órdenes sería pues de carácter terapéutico: una ética digna de tal nombre no puede estar a merced de los vaivenes empíricos de los sentimientos humanos, como había defendido Hume. Debe concedérsele un ámbito propio válido "en sí mismo", ya que el hecho moral es la única experiencia de carácter absoluto que se introduce en la cadena causal de los fenómenos naturales, hasta el punto de imponer a estos su propia normativa.

Aun a quienes nos parece que la filosofía moral de Kant constituye la reflexión más profunda que ha producido la historia de la Filosofía sobre la ética, no deja de producirnos cierta desazón ese corte radical del deber kantiano con respecto al mundo de los fenómenos, y sobre todo ese racionalismo que deja fuera de la experiencia ética dimensiones tan profundamente humanas como los sentimientos y las emociones,

incluyendo el amor¹⁰. Quizás estemos hoy en mejores condiciones para salvar ese abismo kantiano, una vez que la fenomenología ha conseguido enriquecer nuestra concepción de eso que hemos llamado "los hechos".

Parece evidente que los "hechos puros" son incapaces de fundamentar cualquier tipo de valoraciones, según se ha mostrado antes. Pero también es verdad que esos "hechos puros" no existen. En el ámbito que Husserl llamaba "el mundo de la vida", los hechos se presentan en un contexto de sentido del cual es imposible abstraerlos sin despojarlos de todo su significado. Abstracción necesaria en ocasiones, sobre todo en el método científico, pero que no debe hacernos perder de vista que "lo empírico" no constituye, en la experiencia humana, un ámbito autónomo de conocimiento. Nadie *conoce* colores o sonidos: se conocen objetos que ocupan un lugar en lo que los fenomenólogos denominan "el mundo", es decir, la totalidad estructurada que constituye nuestra vida.

Si esto es así ¿continúa teniendo sentido ese "abismo infranqueable" entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad? No se puede negar que en ese "mundo de la vida" existen distintos niveles de significación. En particular, la distinción kantiana entre el uso teórico y el uso práctico de la razón conserva toda su vigencia: no es lo mismo tomar nota de un hecho que adoptar una decisión moral ante él. Pero quizás convenga ahora insistir en la continuidad que existe entre los datos empíricos y la decisión moral, evitando así una escisión que corre el peligro de forzar la unidad del "mundo de la vida" para adecuarla a un esquema teórico que pudo tener sentido hace dos siglos pero que hoy podemos interpretar desde perspectivas distintas.

El "hecho de la razón", que Kant consideraba como el fundamento teóricamente indemostrable de la experiencia moral, es, en primer lugar, un hecho empírico. Nuestra relación con esa comunidad de sujetos racionales que "llámanse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en si mismos"¹¹ no se establece de otro modo que por medio de los sentidos. Vemos y oímos a nuestros semejantes, escuchamos su voz, sentimos el contacto y el calor de sus cuerpos. Hasta el olfato y el gusto, los dos sentidos menos "espirituales" tienen algo que decir en nuestras relaciones sociales. Y nuestras

¹⁰ Kant califica de "patológico" al amor que surge de los sentimientos, contraponiéndolo al amor "práctico" que surge de la voluntad. *Fundamentación, cap. I.*

¹¹ *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, cap. II.*

acciones morales (o inmorales) para con ellos están siempre mediadas por nuestros cuerpos: la simpatía y el amor, así como el desprecio y el odio, son ante todo respuestas *corporales* a ese conocimiento empírico de los demás. No conozco otra manera de relacionarse con las personas que no sea a través de nuestras cuerdas vocales, nuestros ojos, nuestras manos y todo el resto de nuestro cuerpo.

Se dirá que esto no basta para que estas relaciones adquieran la calificación de morales: el carácter de "fin en si" que fundamenta la exigencia del "respeto" kantiano, no es un dato que se ofrezca directamente a la retina. Siendo esto verdad, hay que repetir lo que decíamos antes: lo empírico "en si mismo" no existe. Como cualquier dato de los sentidos, nuestra percepción de los demás se ofrece a nuestro conocimiento dentro de un contexto de sentido del cual es imposible separarlo sin destruir su valor cognoscitivo. Y así como la misma objetividad empírica en que pretende fundamentar sus proposiciones la ciencia natural está lejos de remitirse a lo "puramente empírico", habrá que considerar aquí la peculiaridad de este conocimiento sensible que, sin dejar de serlo, no se limita a una reacción puramente fisiológica.

Podría pensarse que la presencia de los demás, en cuanto presencia, no difiere de la presencia de las cosas: un empirismo atomista vería en ambos casos una colección de impresiones de características similares. Sin embargo, Kant vio claramente que para que estas impresiones se conviertan en conocimientos es necesario que se organicen según las formas y categorías a priori que el sujeto aporta. Análogamente, y trasladando el problema al ámbito moral, podríamos decir que la presencia empírica de las demás personas implica la intervención de otra "categoría", esta vez práctica, que podríamos denominar "reconocimiento". En efecto, la presencia del otro se impone como cualitativamente distinta de la presencia de las cosas. Su carácter de "fin en si" no proviene de ninguna iluminación mística del sujeto moral sino ante todo de la negativa, empíricamente constatable, que presentan las personas a ser tratadas como meros instrumentos. La resistencia que presentan los seres humanos ante el dominio y la manipulación es de un orden totalmente distinto a la resistencia de la materia infrahumana: cada uno de los miembros de una relación social se presenta como poseedor de derechos propios y esa posesión se legitima por el mero hecho de tener conciencia de ellos y reivindicarlos en su lenguaje y en su acción, mientras que la resistencia de las cosas sólo es mensurable en términos cuantitativos, de mayor o menor

dificultad para quien las manipula. Emmanuel Levinas ha llamado "resistencia ética" a esta peculiar imposibilidad (moral) de interpretar la relación social en términos de una resistencia meramente cuantitativa, peculiaridad más evidente en la medida en que esa resistencia aparece más clara cuanto menos mensurable resulte en términos de poder físico¹². Y Javier Muguerza ha llamado "el imperativo de la disidencia" a la formulación kantiana del imperativo categórico que obliga a tratar a los demás como "fines independientes": si la persona es digna de "respeto" es precisamente porque es capaz de disentir, de decir "no" ante la pretensión de instrumentalizarla, cosa de la que son incapaces las cosas inanimadas, las plantas y los animales. Las cosas pueden *resistirse*; sólo las personas *disienten*. Y esto es un hecho. *Re-conocer* este hecho constituye la esencia de la moral.

La especificidad de la relación moral no radica en ser ajena a los datos de los sentidos sino a la peculiar interpretación que exigen esos datos, dando por supuesto que todo dato es un dato interpretado de acuerdo al lugar que ocupa en la compleja estructura del conocimiento humano. Y la categoría del *reconocimiento*, que he mencionado antes, no es exclusiva de la relación moral: toda experiencia empírica conlleva la exigencia de una determinada actitud práctica ante ella. Tratamos a cada objeto de conocimiento según lo que es, según lo que manifiesta en nuestro contacto empírico con él.

Con esto quiero decir que la experiencia moral surge de una exigencia de la realidad, que se fundamenta en *los hechos mismos*, tanto como cualquier otro tipo de experiencia humana, aun cuando exija -como todas- una interpretación específica de esos hechos. Los sentidos humanos están penetrados de racionalidad: la actitud de tratar a las personas como meros instrumentos -lo que Kant llamaría "el mal"- implicaría un error no sólo moral sino también cognoscitivo, el de confundir al otro con un objeto infrahumano. El reconocimiento de la alteridad no surge de un misterioso "respeto al deber" sino ante todo de la adecuación de la conducta al tipo de experiencia con que se enfrenta. Tratar a una persona como si fuera un objeto implica someterla a una "violencia epistemológica", equivalente a la que se produciría tratando a una piedra como si fuera un ser viviente o a un animal como si careciera de sensibilidad. La experiencia moral implica por lo tanto una aceptación de la "exterioridad" antes que un impulso "interior" del sujeto moral, que constituye una respuesta a una exigencia que los mismos hechos imponen.

¹² E. Levinas, *ob.cit.*, cap. 3, II "Rostro y ética".

Evidentemente, esto implica admitir una concepción del conocimiento que exigiría un tratamiento más detallado. En líneas generales, se trata de superar su definición como una "facultad" junto a otras para entenderlo como la dimensión consciente de la misma práctica y por tanto inseparable de ella. Conocer significa, por tanto, "saber a qué atenerse", según la feliz expresión de Ortega: todo conocimiento es por si mismo activo y no se limita a una mera recogida de datos que *después* serían utilizados para actuar. La acción humana se distingue de otras actividades por su carácter lúcido, transparente para el sujeto que actúa y es esa consciencia de la acción lo que recibe el nombre de conocimiento. El carácter *racional* del conocimiento humano implica, además, que esa consciencia es capaz de superar los límites del sujeto que conoce y postularse como "facultad de lo universal", gozando así de cierto grado de objetividad que lo convierte en capaz de desvincular en cierta medida su objeto de los intereses subjetivos de quien conoce. Precisamente en este carácter racional radica la posibilidad de la experiencia moral, es decir, el reconocimiento de los demás como "fines objetivos", cuyo valor no depende de la satisfacción de los caprichos ni de las inclinaciones propias, sino de su propia modalidad de "ser en el mundo". Pero tampoco esta superación de los límites del sujeto es propiedad exclusiva de la experiencia ética: no sólo el método científico sino también el más trivial de los conocimientos cotidianos participa modestamente de esta objetividad racional.

Los sentimientos

Algo similar puede decirse de los sentimientos y las emociones. Considerados "en si mismos", como respuestas estrechamente ligadas a lo corporal y de carácter estrictamente subjetivo, parece evidente que resultan incapaces de fundamentar la experiencia moral. La crítica kantiana a Hume lleva razón en cuanto Hume desvincula los sentimientos de cualquier conocimiento racional, y por lo tanto los condena al reducido ámbito de la subjetividad. Pero si consideramos los sentimientos y emociones como estados afectivos que acompañan a la acción y por tanto a la consciencia intelectual que tenemos de ella, también desaparece ese otro "abismo infranqueable" entre pensar y sentir. Los más recientes estudios acerca de la inteligencia ponen de relieve la importancia de la dimensión afectiva en la vida intelectual, considerando los

estados emotivos no como “acompañantes” sino como integrantes de los procesos intelectuales.

Desde el punto de vista ético los sentimientos cumplen un papel fundamental, sabiamente recogido en la frase popular que considera "personas de buenos sentimientos" a aquellas cuyas acciones resultan dignas de aprobación. Las relaciones sociales, más que cualquier otro tipo de relaciones, constituyen una fecunda fuente de estados afectivos, ya que movilizan muchas dimensiones humanas que no se ponen en juego en el trato con la naturaleza infrahumana. Y si bien los sentimientos pueden en muchas ocasiones oponerse a esa "facultad de lo universal" que he mencionado antes -el egoísmo exclusivista sería el ejemplo más claro- no es menos cierto que también juegan un importante papel colaborando en el conocimiento y la acción. De hecho son los sentimientos los que guían el aprendizaje intelectual del niño en sus primeros contactos con la realidad. Y en una personalidad razonablemente equilibrada esos mismos sentimientos acompañan durante toda su vida las relaciones cognitivas y prácticas que establece con lo que le rodea. Así como, según vimos, no existen hechos "puramente empíricos", tampoco existen conocimientos ajenos a la afectividad. El descubrimiento de la alteridad -la experiencia ética por excelencia- constituye un buen ejemplo: el egocentrismo infantil es incapaz, tanto cognitiva como afectivamente, de reconocer los derechos de sus semejantes. Pero si el desarrollo de la personalidad no es patológico, llega un momento en que el niño es capaz de ponerse en el lugar del otro y superar ese egoísmo primitivo que le lleva a ver el mundo como una prolongación de su propio yo. Es decir, de superar el *error* de suponer que el otro está en función de sus propios intereses. Y es en ese momento cuando aparecen los sentimientos correspondientes al ejercicio de esa "facultad de lo universal": la compasión, la solidaridad, el interés por los problemas ajenos. La *pitié* de que hablaba Rousseau corresponde a un estadio del desarrollo de la personalidad en que esta es capaz de aceptar los hechos: el simple hecho de que *el otro es otro* y no un mero instrumento al servicio de mis intereses. La educación moral implica una "educación sentimental".

Existen patologías emocionales, desde luego, y tanto más frecuentes cuanto más intereses entran en juego las relaciones sociales. Como también existen situaciones en las cuales es necesario posponer emociones violentas para tomar decisiones en las cuales la valoración racional parece sobreponerse a lo afectivo, aun cuando este aspecto no esté

ausente de ellas. Pero eso no es una razón para desconfiar a priori de los sentimientos, como si su papel se limitara a reivindicar las inclinaciones más egoístas del sujeto. Y en este sentido se podría recuperar la afirmación de Hume de que existen "sentimientos universales", en la medida en que se adecuan al conocimiento racional. De hecho, no son pocas las decisiones morales que surgen de una motivación fundamentalmente emotiva y quizás podría decirse que eso sucede en la mayoría de los casos. El sentimiento patológico -o "inmoral", si se prefiere- implica una contradicción con la racionalidad y, según lo dicho antes, lleva siempre consigo siempre un *error cognoscitivo*, una violencia epistemológica en la interpretación de los hechos. Y conviene recordar, de paso, que tampoco faltan patologías racionales.

* * *

Resumiendo. Buena parte de las discusiones acerca de la fundamentación de la experiencia moral podrían enriquecerse superando los dualismos heredados de teorías del conocimiento atadas a la vieja concepción aristotélica de las "facultades", que ha generado un divorcio entre lo empírico y lo racional, entre lo intelectual y lo volitivo. Desde el punto de vista de la acción, por el contrario, el conocimiento se restituye a su "lugar natural". En la acción humana se integran en un mismo acto todas las dimensiones mencionadas: la acción es consciente de si misma, es capaz de trascender la subjetividad y siempre incluye una valoración afectiva. Considerada así, la experiencia moral resulta tan fundamentada en la realidad como cualquier otra acción: el reconocimiento de los demás como "fines en si" no hace sino responder a una exigencia que la relación con el otro impone tanto a nuestro conocimiento como a nuestra afectividad, de un modo análogo -aunque específico- a lo que sucede cuando reaccionamos ante un peligro o nos emocionamos ante una puesta de sol. En cualquier caso, es la "exterioridad" la que exige una respuesta adecuada (inseparablemente cognoscitiva, afectiva y práctica) a los hechos que se nos presentan. Y también en todos los casos, esa adecuación exige una educación del sujeto que le lleve a "dejar ser" al ser que se manifiesta sin someterlo a una violencia que deforme los hechos para adecuarlos a sus intereses subjetivos. Todas las relaciones humanas, tanto las que se refieren a la realidad material como aquellas que implican a otros seres humanos, exigen este

Klappenbach, Augusto: «Ética y realidad. Una crítica respetuosa a la moral kantiana».

"respeto" a su propia especificidad. Y en este sentido, la experiencia moral no constituye una excepción.