

El barón y el tábano. Sobre los límites del argumento trascendental y el objetivismo moral

The Baron and the Horsefly. On the Limits of Transcendental Argument and the Moral Objectivism

Daniel González Lagier

*Para Manuel Atienza,
condición de posibilidad de tantas cosas.*

Autor:

Daniel González Lagier
Universidad de Alicante, España
Daniel.Gonzalez@ua.es
<https://orcid.org/0000-0003-0295-4206>

Recibido: 10/06/2022

Aceptado: 10/09/2022

Citar como:

González Lagier, Daniel (2023). El barón y el tábano. Sobre los límites del argumento trascendental y el objetivismo moral. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (46), 187-207. <https://doi.org/10.14198/DOXA2023.46.11>

Financiación:

Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto «Argumentación, constitucionalismo jurídico y derechos», PID2021-125387NB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

Licencia:

Este trabajo se publica bajo una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0).



© 2023 Daniel González Lagier

Resumen

El texto trata, en primer lugar, de la estructura y los requisitos para la validez de los argumentos trascendentales, con especial atención a su fuerza frente a los diversos tipos de escepticismo. A continuación se ocupa de la transformación de estos argumentos en argumentos pragmáticos-transcendentales, propuesta por Apel para su intento de fundamentación de la ética. Por último, se analiza el argumento trascendental propuesto por Manuel Atienza para la justificación de la tesis de la objetividad de la moral.

Palabras clave: Manuel Atienza, argumentos trascendentales, escepticismo, objetivismo moral.

Abstract

The text deals, first, with the structure and requirements for the validity of transcendental arguments, with special attention to their strength against the various types of skepticism. Next, it deals with the transformation of these arguments into pragmatic-transcendental arguments, proposed by Apel for his attempt at the foundation of ethics. Finally, the transcendental argument proposed by Manuel Atienza to justify the thesis of the objectivity of morality is analyzed.

Keywords: Manuel Atienza, Transcendental Arguments, Skepticism, Moral Objectivism.

I

SOBRE LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES, EN GENERAL

1. «Pienso, luego existo». La aparente sencillez de la inferencia cartesiana esconde una profunda y fructífera estrategia argumentativa. Esta estrategia consiste en plantear una verdad que no puede ser puesta en duda, o que no es razonable negar, y mostrar que la verdad de esa proposición presupone necesariamente la verdad de otra; esto es, que sólo es posible si se acepta alguna otra, que es la que se quiere concluir. Si es verdad que pienso (cosa que no puedo sensatamente rechazar), entonces necesariamente debe ser verdad que hay un ser (yo) pensante, esto es, que existo. Y si es verdad que existo, debe haber un mundo donde existo; y si es verdad que subsisto en ese mundo, el conocimiento que tengo del mismo debe ser fiable, etc. Suele llamarse «argumento trascendental» (o prueba trascendental, deducción trascendental, etc; en adelante AT) a esta manera de argumentar.

2. Muchos filósofos –Aristóteles, Descartes, Kant, Wittgenstein, Strawson, Habermas, Alexy, ...– han propuesto argumentos de este tipo. Andrés Crelier nos proporciona los siguientes ejemplos (Crelier, 2010:66):

«Aristóteles: la validez del principio de no contradicción es condición del diálogo con el escéptico (basta con que el escéptico diga algo para concluir que este principio es válido).
Descartes: la existencia de quien piensa es condición para que éste piense (al afirmar que pienso –o que dudo, afirmo, etcétera– concluyo que existo (más allá del significado que esto último tenga).

Kant: las formas de la sensibilidad y la serie de las categorías son las condiciones para que la experiencia sea posible.

Wittgenstein: la publicidad del lenguaje es condición para el uso de términos lingüísticos en general.

Heidegger: el «ser-en-el-mundo» es condición para el trato con entes dentro del mundo.

Davidson: la verdad global de las creencias que interpretamos es condición de que podamos entenderlas.

Apel: el reconocimiento de que se debe solucionar los conflictos prácticos argumentativamente y no por medio de la violencia es condición de la participación en la argumentación».

3. La estructura de estos argumentos es fácil de reconstruir. Una primera premisa establece una afirmación: que x es el caso; una segunda premisa señala una condición de posibilidad de x (esto es, una condición que es necesaria para que x sea posible), y la conclusión establece que esa condición es el caso (Cabrera, 1999:8):

x

w es condición necesaria de x (es decir, $-w \rightarrow -x$)

w

Se trata, por tanto, de un argumento deductivo, que se basa en el principio de no contradicción. Su prueba consiste en una reducción al absurdo: no es posible sostener a la vez x y $\neg w$, porque $\neg w$ implica $\neg x$, con lo que se estaría sosteniendo simultáneamente x y $\neg x$, lo cual es absurdo. Pero no todos los argumentos con esta estructura serían considerados AT por los filósofos; lo que los distingue se aprecia más bien desde una perspectiva material (el contenido de sus premisas y conclusión) y pragmática (su finalidad)¹.

4. Empecemos por esta última. Los AT parecen ser, de entrada, una buena herramienta contra el escéptico, hasta el punto que se ha dicho que su principal finalidad es establecer un asidero firme frente a la duda escéptica (Stroud, 2007:48; Crelier, 2010:64 y ss; Coll Mármol, 2006). Se ha propuesto, incluso, que esta finalidad se considere una de sus notas definitorias (Crelier, 2010:70). Con los AT se trata, como dice Bennett, de mostrar que «si el escéptico sabe lo que piensa que sabe, entonces también ha de saber algunas de las cosas que piensa que no sabe» (Bennett, 1999:202). Con frecuencia, lo que se pretende con el argumento es mostrar que la misma formulación del reto escéptico presupone lo que se quiere negar, porque ciertos principios o ciertos conceptos o asunciones básicas son un presupuesto de algún aspecto del pensamiento, de las experiencias (Kant) o de la argumentación (Apel). Esto es claro en el argumento de Aristóteles frente a los sofistas a propósito del principio de no contradicción: el sofista, al decir «Afirmo que el principio de no contradicción no tiene validez» presupone el principio de no contradicción, porque el mero acto de afirmar algo con sentido implica que se afirma ese algo y no lo contrario (Aristóteles, 1994:1006a).

El escepticismo contra el que se dirige la deducción trascendental puede tener diversos contenidos: la existencia del mundo, la posibilidad de conocerlo, la existencia de otras mentes, el libre albedrío, la existencia de verdades morales... Por ejemplo, recientemente Manuel Atienza ha defendido el principio de dignidad y el objetivismo moral frente el escepticismo ético de la siguiente manera: «El principio de dignidad humana (que incluye también el de igualdad y el de autonomía) no es algo sobre lo que podamos decidir, sino condición de posibilidad para que pueda haber una comunidad moral, para que tengan sentido muchas de las instituciones en las que participamos y que nos constituyen» (Atienza, 2022: 136). El argumento da por sentado que no puede negarse que exista una comunidad moral y señala que el principio de dignidad (cuya defensa a su vez presupone el objetivismo moral) es condición de posibilidad de esa comunidad, por lo que no puede ser negado.

5. Profundicemos más en los requisitos materiales de los AT. En primer lugar, la primera premisa debe consistir en una verdad «inapelable», bien (a) porque es empíricamente evidente, esto es, un hecho que cualquiera pueda constatar (por ejemplo, que tenemos

1. Sobre la distinción entre la perspectiva formal, material y pragmática de la argumentación véase, por ejemplo, Atienza, 1999.

experiencias, que razonamos, que tenemos creencias, que podemos distinguir unos objetos de otros, que tomamos decisiones, que actuamos, etc.); o bien (b) porque es una verdad necesaria (por ejemplo, una definición como «una sustancia compuesta es el agregado de dos o más sustancias simples»); o bien (c) porque es la conclusión correcta de otro argumento (por ejemplo, de otro argumento trascendental)². Como acabamos de ver, muchas veces se toma como premisa algo que el propio escéptico ha afirmado. Esta premisa puede tener un alcance mayor o menor: no es lo mismo afirmar que podemos percibir los colores y preguntarse cuáles son las condiciones necesarias para ello, que afirmar que tenemos experiencias en general y preguntarse por las condiciones necesarias para tener cualquier clase de experiencia concebible (Schaper, 1999:52).

La segunda premisa expresa una «condición de posibilidad». Se afirma que w es condición necesaria de x , una condición sin la cual x es imposible. ¿De qué tipo de necesidad hablamos?

Una primera posibilidad es que se trate de una necesidad causal. En este caso se plantean varios problemas. Debe demostrarse no sólo que w es causa de x , sino que es la única causa posible. Esto parece una «prueba diabólica»: ¿Cómo es posible demostrar que una clase de eventos sólo puede tener una causa determinada, excluyendo toda otra posibilidad? La fundamentación de esta premisa, en este caso, será más bien una «inferencia a la mejor explicación» (la única causa conocida de la clase de eventos x es la clase de eventos w , por lo que la mejor explicación de que x haya tenido lugar es que w ha tenido lugar). No obstante, los argumentos trascendentales (por lo que veremos más adelante) no suelen ser la búsqueda de la causa de un evento.

Una segunda alternativa es que se trate de una necesidad lógica, analítica o conceptual; el argumento trascendental, en este supuesto, consiste en sacar a la luz algo que está conceptualmente presupuesto en lo que el escéptico acepta. Esto no significa necesariamente que sea una relación trivial, una tautología evidente (en cuyo caso habría sido advertida sin más por el escéptico), sino que existe una relación que se puede ver tras un esmerado análisis de dilucidación conceptual. Ahora bien, si la relación de necesidad a la que hace referencia un AT es de carácter conceptual o analítico, entonces estos argumentos no hacen referencia a cómo es la realidad, sino simplemente a características de nuestro lenguaje, de nuestro entramado de conceptos. Esto limita su fuerza frente al escéptico.

¿Hay alguna otra posibilidad? Si se analizan los ejemplos de AT usados por los filósofos, parece que muchas veces se postula un tipo de necesidad que no es ni causal ni lógica. Se le podría llamar una «necesidad metafísica». La necesidad metafísica es la que depende de la esencia de las cosas, de cómo son, de hecho (aunque podrían haber sido de otra forma en otro mundo posible). Por ejemplo, cuando Merleau-Ponty afirma que la estructura de nuestras percepciones prueba que somos «seres encarnados», o cuando Wittgenstein afirma que es imposible un lenguaje privado, no parece que se

2. Charles Taylor ha propuesto ver los AT como «cadenas de indispensabilidad» (Taylor, 1997:52).

esté aludiendo ni a una necesidad (o imposibilidad) causal ni lógica. Los AT que se esgrimen contra el escéptico suelen asumir este tipo de conexión³.

Finalmente, fijémonos en la conclusión del argumento. En ocasiones se ha distinguido entre cuestiones «internas» y «externas»: las primeras son cuestiones genuinamente teóricas que se plantean y responden desde dentro de un marco de conceptos y creencias con procedimientos empíricos; las segundas son cuestiones metafísicas acerca del propio marco, que se plantean desde fuera (Carnap, 1956). «Preguntar si hay objetos a más de diez mil millones de millas de la Tierra es preguntar una pregunta interna para la cual hay una respuesta objetivamente correcta (...) Pero preguntar simplemente si hay objetos en absoluto es preguntar una pregunta externa» (Stroud, 2007:49). Pues bien, la conclusión de un AT (de los AT que más han interesado a los filósofos, al menos) cae dentro de este último tipo de cuestiones: es una cuestión que no puede ser resuelta por medio de procedimientos empíricos ordinarios y que trata de justificar afirmaciones sobre el «marco» o el esquema conceptual que asumimos.

Por último, un examen de los AT filosóficos nos muestra que algunas veces la conclusión, *w*, se afirma como condición de existencia y otras veces como condición de sentido de *x*. Esto es, la idea de «condición de posibilidad» se bifurca en dos: condición de existencia y condición de inteligibilidad. En el primer supuesto se trata de mostrar que debe aceptarse *w* porque de lo contrario *x* no podría ser el caso; en el segundo se trata de mostrar que debe aceptarse *w* porque de lo contrario *x* no tendría sentido (Cabrera, 1999:27). En este supuesto, *x* debe ser un «portador de significado», es decir, algo (una práctica, un texto, una obra de arte...) susceptible de interpretación.

6. ¿Son realmente los AT un buen instrumento contra el escéptico? Esta cuestión ha constituido el principal punto de discusión sobre los AT en la filosofía analítica del siglo pasado, al menos desde las críticas de Barry Stroud en su artículo «Argumentos trascendentales», publicado originalmente en 1968 (Stroud, 2007). Alteraré un tanto la presentación que él hace de su crítica, simplificándola, pero manteniendo el fondo de la misma.

Comencemos planteándonos cómo satisfacer los requisitos materiales de los AT. Para que un AT sea sólido, sus premisas deben estar justificadas. La primera premisa, como hemos visto, debe ser una verdad que no pueda negarse, una evidencia, incluso para el escéptico. Pero el escéptico es un ser insidioso, que siempre parece encontrar una razón para dudar de cualquier afirmación. En los casos más extremos puede afirmar que ciertamente él *acepta* la premisa de la que parte el argumento (por ejemplo, que todos tenemos experiencias sensibles), pero al mismo tiempo matizar que eso no quiere decir que *crea*⁴ que es verdad lo que esa premisa afirma (o que *sepa*, esto es, que crea justificadamente lo que la premisa afirma), por ejemplo porque esa afirmación

3. Para una explicación de este tipo de necesidad puede verse Chilovi 2022:85 y ss.

4. Sobre la distinción entre aceptar y creer, véase más adelante.

presupone un marco, un esquema conceptual, una cierta forma de comprendernos a nosotros mismos, que podría ser falsa y que, en todo caso, no ha sido fundamentada. La acepta (y actúa conforme a la misma) por razones pragmáticas y porque es correcta «dentro del marco», pero no la considera justificada porque no tiene una demostración «completa» de la misma. Esta demostración completa requeriría mostrar que nuestra manera de vernos y entendernos a nosotros mismos es correcta y que es la única posible, lo que parece una exigencia inalcanzable⁵.

Respecto de la segunda premisa (que w es condición de posibilidad de x) el escéptico puede plantear el mismo tipo de objeción: que w es condición de posibilidad de x es sólo una hipótesis (la mejor explicación de x) que el autor del argumento formula *desde dentro* de su marco conceptual, pero no sirve para fundamentar ese mismo marco.

Dadas estas dificultades, surge un problema en torno a la objetividad de las conclusiones de estos argumentos, que puede plantearse con las siguientes preguntas: ¿Hasta qué punto «trascienden» las conclusiones de un AT? ¿Hasta dónde llegan? ¿Poseen algún tipo de validez objetiva, es decir, dicen algo acerca de cómo es realmente el mundo? ¿O, por el contrario, sólo nos hablan de cómo son nuestros esquemas conceptuales y sus relaciones internas, de cuáles son los requisitos para la coherencia de nuestras creencias, de nuestra manera de ver el mundo y, por tanto, son conclusiones, a lo sumo, intersubjetivas? ¿Es posible dar un «salto» de los requisitos de racionalidad y coherencia de nuestras creencias a las afirmaciones de carácter ontológico?⁶

Supongamos que argumentamos sólidamente que, puesto que hablamos un lenguaje con sentido con el que podemos comunicarnos, entonces necesariamente hemos de afirmar que existe una realidad externa a la que ese lenguaje hace referencia. ¿Probaría un argumento de este tipo que existe esa realidad, o sólo estaría probando que *creer* que existe esa realidad es condición necesaria de que nuestro lenguaje tenga sentido (esto es, que la existencia de una realidad externa es una pretensión intrínseca de nuestro lenguaje, pero sin que ello diga nada sobre la corrección de esa pretensión?). Los críticos de los AT sostienen precisamente esto último. Salvo que podamos mostrar que nuestra concepción del mundo es la única correcta, es decir, salvo que se excluya la posibilidad lógica de que esté equivocada, un AT no demuestra que las cosas sean como afirma su conclusión. A lo sumo puede demostrar que, dada una forma de comprender el mundo, no es posible negar esa conclusión, pero nuestra forma de ver el mundo puede

5. Podría pensarse que esta estrategia escéptica no está abierta cuando la primera premisa del AT (la x de nuestro esquema) no es una afirmación que busca la aquiescencia del escéptico, sino una afirmación que hace el propio escéptico para formular su posición escéptica, como en el ejemplo de Aristóteles sobre el principio de no contradicción. Lo que se buscaría es mostrar que el escéptico se auto-contradice de alguna manera. Sobre esto volveremos en el apartado II.

6. Es, como puede verse, el tipo de preguntas que llevaron a Kant a sostener que las conclusiones de los AT sólo nos hablan del mundo fenoménico. Pero, como se pregunta Stroud, ¿por qué es el idealismo kantiano una postura mejor que la del escéptico que pretende rechazar? (Stroud, 1994:235).

ser engañosa o sólo una de las muchas posibles. Demostrar que no es engañosa o la única requiere argumentos anti-escépticos adicionales con los que completar el AT.

7. La anterior crítica se puede formular abreviadamente en un lenguaje que se ha hecho popular en las discusiones de filosofía jurídica y moral: que nuestras reglas y nuestras afirmaciones, nuestro lenguaje en general o nuestra forma de pensar, tengan ciertas *pretensiones* (que existe un mundo objetivo, que nuestras creencias son por lo general verdaderas, que existen otras mentes, que nuestros principios morales son objetivamente correctos, etc.), no dice nada acerca de si esas pretensiones se satisfacen. Pero aunque se asuma que esta crítica es correcta, de ahí no se sigue –como reconoció Stroud casi 30 años después de su crítica– que los AT sean completamente inútiles. Las anteriores consideraciones pueden excluir las pretensiones ontológicas de los AT (o limitarlas, como en el caso de Kant, al mundo fenoménico), pero ahora estos se pueden reinterpretar, de una forma más modesta, como argumentos que, cuando son sólidos, explicitan los principios o creencias básicas que necesariamente hemos de creer o asumir, dado el marco que tenemos. En cierto sentido, nos «inmunizan» contra el escéptico, nos hacen invulnerables a su crítica (Stroud, 1994:250). El escéptico podría tener razón, pero sus argumentos, en opinión de Stroud, no pueden ser eficaces, porque no podemos dudar de los presupuestos de nuestras creencias al mismo tiempo que mantenemos nuestras creencias. La única salida que le queda al escéptico es provocar un cambio radical de paradigma (que, por cierto, generará nuevas condiciones trascendentales, de las que no podremos dudar desde dentro del nuevo marco).

En definitiva, podemos distinguir dos pretensiones en los AT: la primera, más fuerte, la demostración de una realidad objetiva; la segunda, más débil, la demostración de que, dadas ciertas creencias sobre el mundo, hay otras creencias que son necesarias (lo que no garantiza que sean verdaderas). Aunque un AT sea sólido, existe hoy entre los filósofos cierto consenso en que sólo puede satisfacer la segunda pretensión.

II LOS ARGUMENTOS PRAGMÁTICO-TRASCENDENTALES Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL

1. Evidentemente, la cuestión de si existe o no una moral objetiva, cuál es el principio básico de la misma y cómo fundamentarlo, es un problema que puede abordarse –y ha sido abordado– por medio de AT. Curiosamente no por Kant, quien, a pesar de haber usado profusamente esta estrategia argumentativa en la *Crítica de la razón pura*, no recurre a ella para fundamentar el imperativo categórico (la piedra filosofal de su filosofía moral), entendiéndolo como autoevidente. En su *Crítica de la razón práctica* renuncia expresamente a este tipo de fundamentación de la ley moral: «la realidad objetiva de la ley moral no puede verse probada por una deducción, ni tampoco por un empeño de la razón teórica subvenida especulativa o empíricamente» (Kant, 2013:73/

AKv47); esto es, no cabe una fundamentación del imperativo categórico fundamental ni por medio de pruebas empíricas (dado que es un enunciado *a priori*) ni por medio de pruebas trascendentales (especulativas). La razón de esta segunda imposibilidad es que la deducción trascendental requiere mostrar que la realidad «cumple» con el principio que se quiere justificar, pero la ley moral no dice cómo son las cosas, sino cómo deben ser, y sigue siendo válida aunque no se cumpla (López de Lizaga, 2010:69).

Uno de los intentos más conocidos de fundamentación de la moral por medio de AT es el de K.O. Apel (que, como sabemos, es en parte asumido por Habermas y por un autor más cercano al Derecho y la argumentación jurídica, como es Robert Alexy). Como hemos visto, los AT plantean el problema de encontrar una primera premisa que el escéptico no pueda negar, lo que no es tarea fácil. Una vía prometedora es partir de una afirmación del propio escéptico y mostrar que es auto-contradictoria. Por ejemplo, si el escéptico dice «Sé que no sé nada», su afirmación es auto-contradictoria (porque al menos sabe que no sabe nada, con lo cual sí sabe algo). Pero en estos casos resulta bastante fácil para el escéptico modificar su afirmación para que deje de serlo (por ejemplo, puede decir «creo que es dudoso que sepa algo»). Pero ¿y si abandonamos la búsqueda de contradicciones estrictamente lógicas y buscamos contradicciones performativas? Para ello podemos asumir una perspectiva pragmática del lenguaje y fijarnos en las características intrínsecas del acto de habla que realiza el escéptico, con el fin de mostrar que al realizarlo asume ciertas pretensiones, es decir, que sus actos de habla tienen ciertas condiciones de posibilidad. Una contradicción performativa sería un desajuste entre el contenido proposicional expresado en el acto de habla y las pretensiones (condiciones de posibilidad) del mismo. Supongamos que el escéptico dice «Afirmo que no existo» (o, incluso, «dudo si existo»). El contenido proposicional de su acto de habla («no existo») contradice una condición esencial para poder realizar el acto ilocucionario que pretende (afirmar), porque sólo quien existe puede afirmar algo. El intento de Apel consiste precisamente en tratar de superar los problemas de los AT como instrumentos de fundamentación, transformándolos en argumentos pragmático-trascendentales, con el objetivo de construir un argumento de este tipo que muestre el fundamento último de la moral⁷.

2. Apel pretende construir su argumento pragmático-trascendental a partir de la argumentación. ¿Por qué la argumentación? Por su carácter central en la comunicación: cuando nos comunicamos con los demás (e, incluso, con nosotros mismos) tenemos la pretensión de que lo que decimos es válido (verdadero, correcto, etc.); ahora bien, lo que es verdadero, correcto, etc., para una concepción dialógica de la racionalidad, es aquello que sería aceptado por la comunidad de hablantes, por lo que necesitamos

7. Como ha señalado el propio Apel, su «ética del discurso» es tanto una teoría sobre la fundamentación de las normas en general (las normas están fundamentadas si se sigue el procedimiento discursivo adecuado) como una teoría acerca de la fundamentación última de la moral; es esta segunda dimensión la que nos interesa ahora (Apel, 1991:147 y ss.)

el consenso, esto es, la aceptación de un auditorio racional. Afirmar algo implica estar dispuesto a defenderlo, a argumentar a favor de lo que decimos (y lo mismo ocurre con las pretensiones de validez de otros actos de habla). Decir algo y no estar dispuesto a defenderlo argumentando (aunque sea idealmente) es un sinsentido (recuerdo la perplejidad que nos causó a Manuel Atienza y a mí la respuesta de un profesor de nuestra facultad cuando Manolo le criticó algo que éste había escrito en el periódico; su respuesta fue algo así como «que yo haya afirmado éso no quiere decir que lo vaya a defender»).

Cuando argumentamos (en cualquier ámbito, incluido el científico y el ético) estamos sujetos a las reglas constitutivas del acto de habla argumentativo. El cumplimiento de estas reglas es condición de posibilidad del acto de habla. Pues bien, lo que afirma Apel es que entre las reglas constitutivas (las condiciones de posibilidad) que es *necesario* cumplir para realizar un acto de argumentación, una de ellas es *una norma moral* acerca de cómo debemos considerar y tratar a los demás. Esta regla básica –el equivalente en el pensamiento de Apel al imperativo categórico kantiano– puede ser formulada de la siguiente manera: «en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos» (Apel, 1985, vol. II:380). Si el escéptico niega esta pretensión, incurre en una contradicción performativa: «El esquema de la autocontradicción performativa [...] obtiene su sentido sólo en la fractura [...] entre lo que yo afirmo y lo que implica performativamente mi afirmación [...]: por ejemplo, en la fractura entre la proposición «yo no necesito reconocer, en principio, la igualdad de derechos de todos los participantes imaginables en la argumentación y el acto de afirmación por el que precisamente esa tesis se pone en discusión como capaz de ser consensuada universalmente» (Apel, 1991: 136).

¿Y por qué este principio (el reconocimiento como sujetos con iguales derechos en la comunidad argumentativa de todos los participantes potenciales en la discusión) es una condición de posibilidad de la argumentación? Porque no tendría sentido, por un lado, pretender el consenso racional sobre lo que hemos afirmado y, por otro, no tener en consideración a las personas a las que le reclamamos el consenso, o negarles el derecho a replicar, o no permitirles siquiera hablar... Negarles alguno de los «derechos del discurso» sería lo mismo que no pretender un consenso.

Si la estrategia de Apel es correcta, la comunidad argumentativa es una comunidad moral (incluso aunque no se discutan problemas prácticos, sino científicos o teóricos) y la argumentación (y toda comunicación) tiene un lado moral. Sobre todo: si es una estrategia correcta, se ha conseguido una fundamentación última de la moral. Pero, ¿es correcta?

3. Hay una objeción obvia que hacerle a Apel, que tiene relación con la idea de «marco» con la que tropezaban los AT en otros ámbitos: ¿por qué hemos de aceptar que la conclusión es válida más allá de los contextos argumentativos? ¿Por qué no pensar que

lo único que Apel ha encontrado es el principio básico de una ética especial del discurso (en el sentido de una ética *de* la argumentación, como hay una ética del deporte o una ética científica), pero no de una ética de la acción o una ética general para los problemas cotidianos? Es más: ¿por qué hemos de considerar que el principio de igual reconocimiento de los derechos de los participantes en la argumentación es un principio moral y no sólo una regla técnica⁸ (una necesidad práctica) del discurso (no aplicable necesariamente más allá)? Se trata, en realidad, de dos críticas distintas: (a) la cuestión del ámbito de validez del principio básico de igual reconocimiento de los derechos y (b) la cuestión de su estatus normativo.

a) De acuerdo con la primera crítica, el AT construido por Apel sólo nos habla de una ética especial para cierto tipo de relaciones intersubjetivas (la comunicación, la argumentación) o de una «lógica» de la argumentación, pero no de una ética «para la humanidad», aplicable a las decisiones y a las acciones, a las situaciones y relaciones más allá del discurso⁹. Entre una cosa y otra hay al menos dos saltos: 1) De las reglas constitutivas o condiciones de posibilidad del acto de habla argumentativo a las condiciones de posibilidad del resto de actos de habla e, incluso, de la comunicación y el pensamiento; 2) de la deliberación argumentativa a la acción (es decir, Apel debe justificar que esta misma regla es necesaria para cada toma de decisión y cada elección de acción) (Vallaey, 1994: 309 y ss). Para evitar estos saltos (o para justificarlos), Apel presenta a la argumentación como una «metainstitución» (Apel 1999:169) que posibilita todos los actos con sentido («no sólo los enunciados lingüísticos –afirma–, sino también las acciones con sentido pueden comprenderse como «argumentos virtuales». Apel, 1985; vol. II, 380). Y afirma que aunque es empíricamente posible «salir del círculo argumentativo» (por ejemplo, para mantener relaciones meramente estratégicas con los demás) y eludir así el principio moral básico, quien lo hace queda fuera de la comunidad racional e «inicia una vía patológica al final de la cual tiene que encontrarse la “idiotez” –es decir, la pérdida de la propia identidad, que siempre es proporcionada dialógicamente» (Apel, 1999:169 y 170)¹⁰. Es decir, para Apel «argumentar es pensar, es actuar, es existir como hombre» (Vallaey, 1994: 312).

8. Sobre la noción de regla técnica, véase von Wright, 1970:29 y ss.

9. Como dice Habermas, «Incluso aunque los participantes en la argumentación estuvieran obligados a obrar con presupuestos de contenido normativo (por ejemplo, a considerarse mutuamente como sujetos responsables, a tratarse como interlocutores iguales, a concederse crédito recíproco y a cooperar mutuamente), podrían liberarse de esta exigencia pragmática trascendental en cuanto salieran del círculo de la argumentación (...) Tal obligación no se transmite inmediatamente del discurso a la acción. (...) En todo caso, la fuerza susceptible de regular la acción, inherente al contenido normativo que se manifiesta en las presuposiciones pragmáticas de la argumentación, precisaría una fundamentación especial. Esta transferencia no se puede demostrar de la forma en que lo intentan Peters y Apel extrayendo de los presupuestos de la argumentación unas normas fundamentales inmediatamente éticas» (Habermas, 2000:109).

10. La respuesta de Alexy a la cuestión de por qué hemos de participar en la comunidad argumentativa es distinta, y de carácter estratégico. Alexy introduce la idea de que hay un número tan elevado de

El problema de esta solución es, de nuevo, el problema del marco: lo que Apel está reconstruyendo es la autocomprensión (quizá un tanto idealizada) que en el Occidente moderno tenemos de la racionalidad, del lenguaje y de la comunidad moral a la que pertenecemos. Pero es razonable aceptar que ha habido, hay o puede haber «otros marcos». Sin justificar la superioridad (o la unicidad) de nuestra forma de comprendernos a nosotros mismos y a nuestras relaciones con los demás, no se sigue el carácter universal del principio básico que Apel infiere con su argumento pragmático-trascendental. Pero probar esto es imposible, dado que no podemos salir del marco y ver desde fuera de él.

b) La segunda crítica a la propuesta de Apel tiene que ver con el estatus normativo del supuesto principio básico de la moral. Recordemos cómo funciona un argumento pragmático-trascendental. La segunda premisa de este argumento señala una condición de posibilidad, eso es, una condición necesaria de la posibilidad o inteligibilidad de una práctica, una experiencia, etc. En el caso de los AT de carácter pragmático-lingüístico, esta premisa es (o deriva de) una regla constitutiva. Ahora bien, las relaciones de este tipo no dan lugar a enunciados normativos, a genuinos deberes deónticos, sino a deberes técnicos o necesidades prácticas. Si queremos hacer una promesa, dadas las reglas constitutivas de ese acto de habla, *tenemos que* decir ciertas palabras («prometo...» o equivalentes) y *tenemos que* hacerlo en ciertas circunstancias y con ciertas intenciones. Pero ese «tenemos que» no es un deber derivado de una norma regulativa, sino una necesidad práctica¹¹. Si esto es así, actuar conforme al principio básico de Apel no sería una conducta moral en el sentido kantiano: no tratamos a los participantes en el discurso con igual consideración por respeto a la ley moral, sino por necesidad (no podemos elegir no hacerlo, dado el carácter necesario de la participación en la comunidad argumentativa). El principio básico de la moral no sería un imperativo categórico, sino hipotético (lo cumplimos porque necesitamos su resultado). Apel se aparta de Kant más de lo que probablemente quisiera.

En definitiva, la fundamentación de la moral que Apel hace descansar en su propuesta sobre cómo construir los argumentos trascendentales parece susceptible de dos objeciones: no es una fundamentación universal (está limitada al marco¹²) ni última (no es categórica, sino hipotética).

personas que tienen interés en la corrección que lo más conveniente es participar en el discurso racional, aunque no estemos interesados en la corrección de los argumentos. Pero se trata de una tesis empírica para la que fácilmente se pueden encontrar contraejemplos.

11. Sobre la diferencia entre genuinos deberes y deberes técnicos, véase von Wright 2010: 181 y ss.

12. Un marco, por cierto, que es más visible en el caso de la moral que en el de la epistemología o la ontología.

III

EL ARGUMENTO TRASCENDENTAL Y EL OBJETIVISMO MÍNIMO DE MANUEL ATIENZA

1. El argumento de Manuel Atienza transcrito más arriba es un intento de fundamentación última de la moral, como el de Apel. No es un argumento novedoso (en el sentido de que se enmarca en la línea de Apel, Alexy y las éticas del discurso), pero no por ello es menos ambicioso: el argumento pretende fundamentar el carácter objetivo de la moral y que el principio de dignidad es su principio básico (el imperativo categórico). Dejaré de lado la fundamentación del principio de dignidad (cuya explicación requeriría indicar cómo lo entiende Atienza) y me centraré en la justificación de la tesis del objetivismo moral.

Atienza ha usado su argumento en diversos textos (y en numerosas discusiones), a veces con formulaciones distintas, aunque equivalentes. Podemos reconstruir el argumento como sigue:

Formamos parte de una comunidad moral

La objetividad de la moral es condición necesaria de la existencia de la comunidad moral como una práctica con sentido.

La moral es objetiva

El argumento debe completarse con la explicación de qué es lo que debemos entender por «comunidad moral» y por «objetividad». Comencemos por este segundo concepto. En sus trabajos, Atienza califica su concepción de la moral de «objetivismo mínimo», que creo que podría caracterizarse a partir de los siguientes puntos¹³:

- 1) Los juicios morales son correctos o no con independencia de las preferencias individuales o de grupo. Un juicio moral es correcto cuando está sustentado por las razones que cualquier persona razonable tendría que aceptar (Atienza, 2017:194). Se trata, por tanto, de un «objetivismo de razones». Desarrollando más esta idea, Atienza explicita su adhesión a una teoría discursiva y procedimental (con los límites que señalaré a continuación) de la ética: «Lo objetivamente correcto sería aquello a lo que se llegaría por consenso, como fruto de una discusión en la que se respetaran determinadas condiciones que, según cada autor (por ejemplo, Rawls o Habermas) pueden variar algo, pero que, en el fondo, apuntan siempre en la misma dirección, hacia la idea de imparcialidad» (Atienza 2017:212)

13. Además de las citas siguientes, véase también Atienza, 2022:135 y ss.

- 2) Es un objetivismo moral, pero no un realismo moral. Esto es, para el objetivismo mínimo no hay «hechos morales» (al menos, en el mismo sentido en el que hay hechos físicos) que hagan verdaderos o falsos a los juicios morales (por eso es preferible hablar de juicios correctos o incorrectos)¹⁴ (Atienza, 2017:200 y ss).
- 3) No es dogmático. Se diferencia del absolutismo moral en que las razones en las que se sustentan los juicios morales (y, por tanto, ellos mismos) son revisables. Esto quiere decir que mientras se defiende un juicio moral éste se toma como correcto (no puede sustentarse y al mismo tiempo aceptar que es falso), pero quien lo afirma debe ser sensible a las mejores razones y cambiar su juicio si se le demuestra que no es razonable (Atienza, 2017:210 y ss).
- 4) A diferencia del «procedimentalismo puro», el objetivismo mínimo no es una concepción exclusivamente formal: «Una concepción de la moral –escribe Atienza– necesitaría algo más que la mera apelación al procedimiento (por ejemplo, a la situación ideal de habla) e incorporar (como base de la moral) algún contenido sustantivo» (Atienza, 2017:213). Éste es el papel que juega el principio de dignidad.
- 5) Las prácticas discursivas de las que se extraen (por medio de un AT) las reglas procedimentales de la moral «podrían no ser completamente universales y podría ocurrir que un individuo no estuviera dispuesto a aceptarlas» (Atienza, 2017:213). Con estos individuos sería imposible razonar sobre cuestiones morales, pero los resultados del discurso racional ideal se les aplicaría a ellos también (Atienza, 2017:213).

En cuanto a la idea de «comunidad moral», habría que entenderla como la del conjunto de participantes en la práctica moral y jurídica, como el espacio en el que intercambiamos juicios morales, adoptamos posiciones políticas, discutimos sobre la justificación de una decisión judicial, nos planteamos cómo resolver un dilema moral al que nos enfrentamos, etc., todo ello bajo las condiciones de la argumentación racional. En todas estas actividades, se presupone una pretensión de corrección, es decir, se presupone que existe una moral objetiva que nos permite dar soluciones correctas a estas cuestiones (Atienza, 2017:196). Por tanto, el AT usado por Atienza viene a decir que

14. Sin embargo, resulta paradójica esta pretensión de las éticas del discurso de presentarse como una alternativa al realismo moral, por lo siguiente: Si el criterio de corrección de los juicios morales es el acuerdo real (de acuerdo con reglas discursivas racionales) de los participantes en la práctica deliberativa, entonces ese acuerdo es un hecho. Si el criterio es un acuerdo ideal, entonces el criterio es un hecho contrafáctico (que los participantes razonables en la discusión llegarían a tal acuerdo). Un juicio moral sería verdadero o no en función de su correspondencia con esos hechos. Es cierto que se trata de hechos de un tipo distinto al postulado por el realismo moral «típico», pero esto podría fundamentar una caracterización de las éticas constructivistas como un tipo peculiar de realismo (quizá un objetivismo moral sin un realismo *robusto* (Moreso, 2015), más que como una alternativa completamente distinta. En todo caso, quizá no sea más que una discusión terminológica).

la objetividad de la moral (y el principio de dignidad) es condición de posibilidad (o de sentido) de estas actividades y del modo como las desarrollamos. Los escépticos, al negar esta objetividad, «no permiten dar cuenta de aspectos importantes de nuestras prácticas sociales, de la moral y del Derecho. Por ejemplo, quien reivindica el derecho a vivir en un Estado laico (o cualquier otro derecho fundamental) lo hace (por lo menos, en general) no solamente porque él, o el grupo del que forma parte, tenga este tipo de preferencia, sino porque considera que eso es lo correcto. Y no piensa que es una elección suya que, en último término, no puede justificar (...) Y algo parecido podría decirse con el Derecho. O sea, algunos aspectos de esa práctica serían difícilmente comprensibles sin el objetivismo moral» (Atienza, 2017:195 y ss.).

2. Como hemos visto, la mayor o menor fuerza de un AT depende de la calidad de sus premisas: La primera premisa debe ser una verdad «inapelable» y la segunda premisa debe mostrar una relación de necesidad que esté bien fundada; además, esta necesidad puede ser «necesidad para la existencia» o «necesidad para la inteligibilidad» (o ambas cosas). Por último, la «prueba» del argumento consiste en mostrar que se incurre en una contradicción (lógica, semántica o pragmática) al negar la conclusión.

Valoremos la primera premisa. ¿Formamos parte de una comunidad moral, definida de esta manera? Atienza, y yo, y los posibles lectores de este tipo de artículos (incluso los críticos y la mayoría de los que se declaran escépticos), desde luego. Compartimos la idea de que los problemas morales deben resolverse racionalmente, de que quien toma una decisión moral debe estar dispuesto a dar razones y de que estas razones deben ser intersubjetivamente aceptables. Pero esta tesis no parece el tipo de verdad fuerte que se necesita para fundamentar una conclusión sólida sobre la objetividad de la moral, porque no es una verdad universal ni necesaria. Es, a lo sumo, una verdad contextual. El escéptico siempre nos puede recordar que ni en todas las épocas ni en todos los lugares –ni siquiera hoy en día– se han aceptado universalmente las prácticas que caracterizan a esta comunidad moral, ni se ha pretendido tener una corrección racional (sino, por ejemplo, religiosa o dogmática). No es que quepa la posibilidad lógica de otro marco; es que esos otros marcos son una realidad empírica. Esta es una diferencia importante respecto de los AT que parten de afirmaciones como «todos hablamos un lenguaje con sentido», «todos experimentamos percepciones», «todos tenemos una noción del paso del tiempo», etc., que –dentro del marco– se perciben como universales (o cuasi-universales). Si se pretende justificar la objetividad de la moral (lo que implica que sus principios son independientes de las preferencias morales subjetivas o grupales) a partir de las prácticas de la comunidad moral, éstas deberían tener un trasfondo universal, ser prácticas *necesarias*, pero Atienza reconoce que no lo son (Atienza, 2017:213). Si no son prácticas universales y necesarias, sino elegidas (expresa o tácitamente), no podemos estar seguros de que a partir de ellas estemos extrayendo trascendentalmente principios independientes de las preferencias del grupo que las ha elegido, es decir, objetivos.

Se podría argumentar que evidentemente nuestras prácticas son superiores a otras, más racionales, pero eso querría decir que son las que están justificadas, con lo que la afirmación se convertiría en una norma: no es que formemos parte de la comunidad moral discursiva, es que *debemos* hacerlo. Además, el AT entonces se volvería circular. También es posible ofrecer una explicación histórica de la convergencia en estas prácticas, de cómo ha llegado a construirse el marco discursivo, pero esa explicación, o bien pone el acento en el carácter convencional y contingente de las mismas (lo que socavaría la fuerza del AT), o bien, acompañada de la idea de progreso moral, incide en la misma circularidad que si afirmamos que son superiores.

Vayamos ahora a la segunda premisa. ¿Hay realmente una relación de necesidad entre la objetividad de la moral y la existencia de la comunidad moral? Para afirmar que algo es condición necesaria de otra cosa hay que excluir el resto de alternativas. Sin embargo, parece haber otras formas de explicar la existencia de la comunidad moral (con sus rasgos «discursivos») que no presuponen la objetividad de la moral. Por ejemplo, el escéptico, aunque se adhiera a este tipo de prácticas, nos puede decir –como, de hecho, suele hacer– que lo hace sólo porque las mismas coinciden con sus preferencias (formarían parte de la comunidad moral aquellos cuyas preferencias morales son similares), pero que éstas no tienen una justificación última. O puede decir que lo que buscamos con la participación en la comunidad es –por razones emocionales o de cohesión del grupo (Haidt, 2012:177 y ss)– la aprobación de aquellos con los que convivimos. O puede simplemente –desde un punto de vista externo– objetar que la relación no se da entre la objetividad de la moral y la existencia de la comunidad moral, sino entre ciertas actitudes mentales y nuestras prácticas: para explicar la comunidad moral discursiva basta con que los que participan en la misma *crean* que la moral es objetiva y que hay criterios objetivos de corrección de sus opiniones y decisiones morales, no que realmente los haya. Esta última maniobra (mover la conclusión desde la realidad objetiva hacia la percepción subjetiva de la misma o a ciertos estados mentales cognitivos) es una estrategia a la que siempre puede recurrir un escéptico.

Supongamos ahora que interpretamos la relación de necesidad no como condición de existencia, sino como condición de inteligibilidad de nuestras prácticas. Estaríamos diciendo que nuestras prácticas son posibles aunque no hubiera criterios objetivos de corrección, pero en ese caso no tendrían sentido, no podrían entenderse, es decir, estarían equivocadas. Ahora el argumento tendría la siguiente forma: «Si la moral no fuera objetiva, nuestras prácticas estarían equivocadas, luego la moral es objetiva»: ¿no sería esto una clara petición de principio? ¿Por qué nuestras prácticas no pueden estar equivocadas (en el sentido de que no hay criterios de corrección independientes de las preferencias individuales o de grupo)? Establecer esto requiere argumentos adicionales al AT.

En definitiva, el argumento de Atienza no logra una demostración de la objetividad de la moral. Choca con los mismos límites que el resto de AT: no satisface su pretensión fuerte (recordemos que los AT sobre cuestiones ontológicas, como la existencia del

mundo externo, tampoco podían hacerlo). El abandono del realismo moral (de una noción de objetividad como verdad o correspondencia con cierto tipo de hechos) no sitúa al objetivismo mínimo dentro del ámbito de lo que el AT puede establecer. Pero quizá eso es más de lo que Atienza pretendía. Para un admirador del pragmatismo y defensor del sentido común, como él, puede ser suficiente mostrar que el escéptico no puede coherentemente no creer en la objetividad de la moral (es decir, la pretensión débil de los AT). No es necesario más, porque desde un punto de vista pragmático «la apariencia es tan buena como la realidad» (Rorty, 1971:5).

3. Si los AT en materia moral no logran establecer de manera concluyente la objetividad de la moral, ¿logran al menos establecer la necesidad de creer en ella? Como hemos visto, un buen AT puede –rebajando sus pretensiones iniciales– aspirar a mostrar que no es posible sostener coherentemente ciertas afirmaciones y negar algunos de sus presupuestos (es decir, no creer en ellos). El AT sería una forma de detectar incoherencias. ¿Incurre en alguna contradicción –lógica, conceptual o performativa– quien participa en las prácticas de la comunidad moral (opina, se justifica, critica, etc.) pero afirma no creer en la objetividad de la moral?

Ya he señalado que el punto clave para mostrar que en el ejemplo anterior se incurriría en una contradicción pragmática se encuentra en la pretensión de validez de los actos de habla (de corrección, en este caso). Si cada vez que opinamos en materia moral (o proponemos una norma moral) expresamos una pretensión de corrección de acuerdo con la cual esa opinión es objetivamente correcta, entonces, quien afirma que la esclavitud es inmoral pero a continuación niega la existencia de criterios objetivos de corrección moral, está incurriendo en una contradicción performativa. Para lidiar con esta acusación el escéptico moral puede recurrir a varias estrategias distintas. Mencionemos algunas:

- a) *Negar la pretensión de corrección*: Una primera opción consiste en negar que la pretensión de corrección –al menos tal y como es entendida por la ética del discurso– sea un elemento necesario, constitutivo, de los juicios morales. En opinión de Searle (y a diferencia de Habermas, que dice basarse en el primero), las pretensiones de validez no son condiciones esenciales de cualquier acto de habla, sino exclusivamente de los actos de habla argumentativos. Otros actos de habla tienen condiciones de posibilidad menos exigentes, porque se dirigen a la comprensión (entender su significado), no al acuerdo (Searle-Soler, 2009; López de Lizaga, 2015:421). Entonces el escéptico sólo sería incoherente si entabla una discusión tratando de defender su preferencia moral, pero no si se limita a expresarla o a opinar.
- b) *Negar la pretensión de objetividad*: Una segunda estrategia consistiría en adoptar una noción relativa de corrección, que no implique necesariamente una «pretensión de objetividad». Esto llevaría a un relativismo moral (normativo, no meramente descriptivo) de acuerdo con el cual «correcto» significa actuar

conforme a las reglas morales individuales o de un grupo. Para esta concepción «correcto» es una relación entre acciones, normas o juicios y las reglas aceptadas por la comunidad (o por uno mismo), pero no «hacia fuera» de ese ámbito. A diferencia de lo que ocurre con la anterior estrategia, sería coherente participar en la argumentación moral (por ejemplo, acerca de si la prohibición de la esclavitud se deriva de las reglas morales aceptadas), pero siempre dentro de ese marco, esto es, sin cuestionar (ni pretender fundamentar) los principios últimos definitorios del mismo. Esta posición haría que el escéptico (ahora, relativista o convencionalista) no pueda discutir con otras comunidades donde rigen reglas o principios distintos, pero sí puede dirigir reproches «hacia dentro». «Hacia fuera» el relativista debería callar¹⁵.

- c) *Aceptar la incoherencia pragmática y achacarla a un defecto del lenguaje*: Una forma de escepticismo que, en cierta medida, sería una toma de postura frente a la acusación de incoherencia pragmática, consistiría en aceptar –en la línea de la teoría del error de Mackie (Mackie, 2000: 53 y ss¹⁶)– que nuestro lenguaje nos involucra en pretensiones de corrección, pero al mismo tiempo sostener que esto es un defecto del lenguaje, porque estas pretensiones son infundadas, están siempre equivocadas. En lugar de resolver la incoherencia sosteniendo que lo equivocado es el rechazo de la tesis de la objetividad, se afirma que lo equivocado es nuestra forma de hablar.
- d) *Aceptar sin creer*: Otra postura sería –como se apuntó al principio de este artículo– echar mano de la distinción entre «aceptación» y «creencia», propuesta por L.J. Cohen. Aceptar es una actitud proposicional que también tiene relación con la verdad, pero de una manera distinta de la creencia: el que cree algo tiene la pretensión de que su creencia es verdadera, pero esta pretensión no está necesariamente presente en la aceptación. El que acepta algo puede pretender sólo que hay razones para actuar como si la afirmación fuera verdadera, aunque no lo sea. De acuerdo con Cohen «Aceptar que *p* es tener o adoptar la política de juzgar, plantear o postular que *p*, esto es, de incluir esa proposición o regla entre las propias premisas para decidir qué hacer o pensar en un contexto particular, sienta uno o no que *p* es verdadera» (Cohen, 1992:4). Por tanto, la creencia está determinada por razones epistémicas, razones para creer, pero no por razones prácticas (que sea prudente que crea *p* no es una razón apta para

15. Hay un problema con esta estrategia, no obstante. Y es que parte de una definición de «correcto» que parece remitir a una regla que sí se considera objetiva: la de que cada uno actúe conforme a las convenciones morales de su comunidad. No está claro que esta regla pueda interpretarse meramente como una regla conceptual y no comprometa con una genuina regla moral, con lo que se incurriría en incoherencia.

16. Aunque –como recuerda Atienza– la crítica de Mackie se dirige al realismo moral, varias de las razones que en su opinión avalan la teoría del error (como la de la relatividad cultural de las opiniones morales) afectarían también a un objetivismo constructivista.

hacer que crea p); la aceptación, en cambio, viene determinada por razones epistémicas y/o prácticas. De acuerdo con esta distinción, aunque no puedo creer algo que sé que es falso, sí puedo aceptar algo sobre lo que tengo dudas, o incluso que creo que es falso, y actuar como si fuera verdadero. Pues bien, el escéptico puede realizar una maniobra que recuerda a la apuesta de Pascal para creer en Dios: puede alegar que no cree en la objetividad de la moral, o que no tiene una creencia formada sobre el asunto, pero que sí cree que hay razones prudenciales para aceptarla, para actuar conforme a ella (por ejemplo, porque desea integrarse en la comunidad). La pretensión anudada a sus juicios morales no se referiría a que haya razones para creer en la objetividad de la moral, sino razones para actuar como si las hubiera.

- e) *Reivindicar su función*: El escéptico puede reforzar su postura señalando que, aunque se demostrara que su posición es realmente inconsistente, también incurriría en algún tipo de incoherencia –y de deshonestidad intelectual– si postulara la objetividad de la moral teniendo al mismo tiempo razones para pensar que esas creencias no están suficientemente justificadas. El escéptico suele guiarse por el siguiente principio metodológico (o alguno similar), que es una de las premisas del argumento escéptico de Carnéades (Vilanova, 2011:11): «Si mis presuntas justificaciones para creer que p son compatibles con no p , entonces no sé que p ». Como hemos visto, los AT no pueden excluir que el mundo sea diferente a como establece su conclusión (esto es, no satisfacen lo que he llamado su pretensión fuerte). Luego el escéptico puede alegar que aunque tiene razones para creer en la objetividad de la moral (p), éstas son compatibles con la negación de esta tesis ($-p$). Por tanto, su escepticismo está justificado y negarlo sería inconsistente. Este nivel de exigencia (excluir toda posibilidad de $-p$) es superior al razonable en la vida cotidiana, al sentido común. Pero esto –puede aducir el escéptico– le permite cumplir una función crítica relevante. Reprocharle al filósofo escéptico su actitud de duda, de reclamar fundamentaciones últimas, de «poner palos en las ruedas» del carro del conocimiento, con el argumento de que va más allá de lo que el lenguaje le permite (aunque sea cierto), es renunciar a una dimensión importante del pensamiento filosófico.

No trato ni de ser exhaustivo ni de defender estas estrategias. Se necesitaría un examen más profundo de las mismas para ver si son consistentes; mi intuición es que no todas lo son (aunque la teoría del error parece una posición sólida). Mi propósito es simplemente mostrar que la cuestión de la incoherencia del escéptico moral no es tan evidente o, al menos, no tiene por qué ser tan directamente destructiva para su posición. Un AT como el formulado por Atienza, en mi opinión, no parece suficiente para mostrar *por sí solo* que el escéptico que emite juicios de valor es *necesariamente* incoherente (porque

dispone de varias defensas frente a esa acusación), aunque puede dejarlo en una posición inestable y necesitada de contra-argumentaciones (cosa que muchas veces el escéptico no hace, «encastillándose» en su rechazo inicial¹⁷).

4. La conclusión a la que llegamos tras el examen de los AT en materia ontológica o epistemológica fue que no lograban alcanzar su pretensión fuerte (que el mundo es de tal o cual manera, o que nuestros métodos de conocimiento son objetivamente fiables), pero sí podían llegar a satisfacer una pretensión débil: mostrar que existe una relación necesaria entre ciertas creencias básicas (el elemento x del esquema de la inferencia trascendental) y la creencia en ciertos principios trascendentales (el elemento w) y, por tanto, explicar por qué el escéptico no puede cambiar nuestra convicción sobre esos presupuestos sin cambiar las creencias básicas. Mi impresión es que, por el contrario, los AT en materia moral (al menos, los dos que hemos examinado) tampoco parecen alcanzar la pretensión débil, porque no logran mostrar una conexión necesaria entre las creencias básicas (que, además, no aparecen como universales) y los principios trascendentales que postula (la objetividad de la moral).

¿Qué pueden aportar, entonces, los AT en materia moral? Una tercera pretensión, aún más modesta, pero no trivial. El escéptico es, como Sócrates, un molesto tábano, que exige una demostración del conocimiento al mismo tiempo que eleva la exigencia de lo que entiende por «demostrar» o «justificar» (argucia que le hace imbatible en sus dominios filosóficos). En mi opinión, su flanco más débil no es su incoherencia, sino precisamente lo desmesurado de su exigencia desde un punto de vista cotidiano. Pero frente a él, la estrategia trascendental (tratando de auparse sin más ayuda desde las creencias o prácticas básicas hasta una fundamentación objetiva) recuerda al Barón de Münchhausen¹⁸ saliendo por sí solo de una ciénaga tirando de su propio pelo. En lugar de eso, me parece que sería mejor estrategia no caer en la provocación del escéptico (es decir, renunciar a una refutación absoluta del Escepticismo con mayúsculas), aportar todos los argumentos que se pueda en su contra (aunque ninguno de ellos sea suficiente por sí solo) y, poco a poco, acorralarlo en un nivel de exigencia cada vez más extravagante, más alejado del sentido común. Si ésta es una meta viable, sin duda los trabajos de Atienza sobre el objetivismo moral contribuyen a alcanzarla.

17. Esta es la actitud que adopta el escéptico moral, en mi opinión, cuando se limita a insistir, sin añadir más argumentos, en que una cosa es el nivel de la ética normativa y otra el de la metaética, que es precisamente lo que pone en duda el argumento trascendental.

18. La misma metáfora puede encontrarse en Chiassoni, 2011:183.

BIBLIOGRAFÍA:

- APEL, Karl Otto, 1985, *La transformación de la filosofía*, vol. II, Ed. Taurus, Madrid, trad. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill.
- APEL, Karl Otto, 1991, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Ed. Paidós, Barcelona, trad. de Norberto Smilg.
- APEL, Karl Otto, 1999, *Estudios éticos*, Ed. Fontamara, México, trad. de Carlos de Santiago.
- ARISTÓTELES, 1994, *Metafísica*, ed. Gredos, Madrid, Trad. de Tomás Calvo Martínez.
- ATIENZA, Manuel, 1999, «El Derecho como argumentación», *Isegoría*, núm. 21.
- ATIENZA, Manuel, 2017, *Filosofía del Derecho y transformación social*, Ed. Trotta, Madrid.
- ATIENZA, Manuel, 2022, *Sobre la dignidad humana*, Ed. Trotta, Madrid.
- BENNETT, Jonathan, 1999, «Argumentos trascendentales analíticos», en Isabel Cabrera (comp.), *Argumentos trascendentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, trad. de Laura Lecuona.
- CABRERA, Isabel (comp.), 1999, *Argumentos trascendentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México
- CABRERA, Isabel, 1999, «Argumentos trascendentales. O cómo no perderse en un laberinto de modalidades», en Isabel Cabrera (comp.), *Argumentos trascendentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- CHIASSONI, Pierluigi, 2011, «Tres ejercicios para una crítica del objetivismo moral, con una premisa sobre la *Grundphilosophie*», en Jordi Ferrer Beltrán y Giovanni B. Ratti, *El realismo jurídico genovés*, Ed. Marcial Pons, Madrid, trad. de Pau Luque.
- CHILOVI, Samuele, 2022, «Metafísica para juristas», en G. Lariguat y D. González Lagier (eds.), *Filosofía. Una introducción para juristas*, Ed. Trotta, Madrid.
- COHEN, L.J., 1992, *Belief and Acceptance*, Oxford: Clarendon Press
- COLL MARMOL, 2006, «Argumentos trascendentales e invulnerabilidad», en *Teorema*, Vol. XXV/3.
- CRELIER, Andrés, 2010, *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, Editorial de la Universidad de la Plata, La Plata.
- HABERMAS, Jürgen, 2000, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ed. Península, Barcelona, trad. de Ramón García Cotarelo.
- HAIDT, Jonathan, 2012, «El perro emocional y su cola racional. Un enfoque intuicionista social del juicio moral», en Adela Cortina (ed.), *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, Ed. Comares, Granada.
- KANT, Immanuel, 2013, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, trad. de Roberto R. Aramayo.
- LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis, 2010, «Kant y Apel: El problema de la fundamentación trascendental de la moral», en *Revista de Filosofía*, vol. 35, núm. 2.
- LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis, 2015, «Pedir, exigir, ordenar, coaccionar. Searle y Habermas sobre la fuerza ilocucionaria de los actos de habla», en *Estudios de lingüística del español*, núm. 36.
- MACKIE, John, 2000, *La invención del bien y del mal*, Ed. Gedisa, Barcelona, trad. de Tomás Fernández Auz.
- MORESO, J.J., 2015, «Objetividad moral sin realismo robusto», en *Revista Discusiones*, núm. 16, 1.
- RORTY, Richard, 1971, «Verificationism and Transcendental Arguments», en *Nous*, Vol. 5, núm. 1.

- SCHAPER, Eva, 1999, «¿Son imposibles las deducciones trascendentales?», en Isabel Cabrera (comp.), *Argumentos trascendentales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, trad. de Isabel Cabrera.
- SEARLE, John; SOLER, Marta, ed. 2004. *Lenguaje y ciencias sociales*. Ed. El Roure, Barcelona.
- STROUD, Barry, 1994, «Kantian Argument, Conceptual Capacities, and Invulnerability», en Paolo Parrini (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, Ed. Springer.
- STROUD, Barry, 2007, «Argumentos trascendentales», en Stroud, Barry; McDowell, John, *Argumentos trascendentales. La concepción disyuntiva de la experiencia: material para un argumento*, KRK Ediciones, Oviedo.
- TAYLOR, Charles, 1997, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Ed. Paidós, Barcelona, trad. de Fina Birulés Beltrán.
- VALLAEYS, François, 1994, «Fundamentación de la ética del discurso: La discusión Apel/Habermas y los límites del giro pragmático», en *Areté. Revista de filosofía*, Vol. VI, núm. 2.
- VILANOVA, Javier, 2011, «Los argumentos escépticos a la luz de la teoría de la argumentación», *RIA-Revista Iberoamericana de Argumentación*, núm. 2.
- VON WRIGHT, Georg Henrik, 1970, *Norma y acción*, Ed. Tecnos, Madrid, trad. de Pedro García Ferreró.
- VON WRIGHT, Georg Henrik, *La diversidad de lo bueno*, Ed. Marcial Pons, Madrid, trad. de Daniel González Lagier y Victoria Roca Pérez.

