



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 4

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

La igualdad trascendental en el fundamento de la ética

Transcendental Equality in the Grounding of Ethics

JULIA VALENTINA IRIBARNE

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Retomando el reclamo de Herbert Spiegelberg en cuanto a que el pensamiento filosófico, en particular en su vertiente ética, no reconoce la importancia que reviste el tema de la igualdad, el propósito de esta exposición es el análisis de la igualdad trascendental y su papel en la fundamentación de una ética formal. El desarrollo del tema sigue los siguientes pasos: 1. Se citan algunos textos de Husserl relativos a la igualdad trascendental; 2. se exponen las dificultades en la exégesis del concepto-valor «igualdad»; 3. se hace referencia sumaria a las operaciones configurantes de la igualdad desveladas por la fenomenología de Husserl; 4. se exponen algunos caracteres de las éticas trascendentales (I. Kant, Karl Otto Apel); 5. la conclusión se abre con una pregunta: ¿cómo es posible afirmar que las operaciones configurantes de la igualdad trascendental ofrecen fundamento para una ética formal?

Taking into account Herbert Spiegelberg's remark concerning the lack of interest of philosophical thought in relation to the idea of equality, this study deals with transcendental equality and its role for the foundation of formal ethics. The steps of this study are the following: 1. Some Husserlian quotations regarding transcendental equality; 2. difficulties related to the exposition of the concept-value «equality»; 3. operations that configure equality, having been discovered by Husserl's phenomenology; 4. some traits of transcendental ethics (I. Kant, Karl Otto Apel); 5. the conclusion is introduced by the question: How transcendental equality configuring operations offer the ground for a formal ethics?

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 61-74.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

La cuestión de la igualdad se impuso a mi reflexión durante los años de mi obstinada búsqueda de una teoría coherente de la intersubjetividad en Husserl. No obstante, desde entonces sólo escribí un artículo que se publicó en Buenos Aires en *Cuadernos de ética* 1988, llevé una comunicación a Friburgo en octubre de 1996 y traigo a este II Coloquio una tercera concreción. Todas forman parte del libro que proyecto y que por el momento lleva el título que introduce esta presentación: *Posibilidad y alcance de una nueva fundamentación trascendental de la ética* o, con mayor precisión, *La igualdad trascendental en la fundamentación de la ética*.

Desde mi perspectiva, se trata de un tema interesante en vista de, como dice H. Spiegelberg¹, lo poco que la política, el derecho y también la propia ética y la moral han reflexionado sobre la igualdad como fundamento de la ética y, además, en vista del hecho de que la dan por descontada.

El curso de esta exposición avanza por los siguientes pasos:

1. Cita de algunos textos de Husserl como marco de referencia
2. Dificultades en la exégesis del concepto-valor «igualdad»
3. Referencia sumaria a las operaciones configurantes de la igualdad
4. Caracteres de la ética trascendental
 - 4.1. ¿Qué quiere decir «trascendental»?
 - 4.2. Rasgos de las éticas trascendentales en vista de:
 - 4.2.1. La ética de Kant y la ética de Karl Otto Apel
 - 4.2.2. ¿Cómo ofrecen las operaciones configurantes de la igualdad un fundamento para una ética formal?

¹ Cfr. Spiegelberg, Herbert, *Steppingstones Toward an Ethics for Fellow Existents - Essays 1944-1983*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986.

§ 1. Algunos textos de Husserl como marco de referencia

Para poner esta exposición bajo un patrocinio favorable la introduzco con algunas citas acerca de la igualdad, de las muy abundantes que hay en Husserl y que demuestran que él estaba perfectamente a cargo de la vigencia de la igualdad trascendental (y también que mi aporte se restringe a aplicarla a la fundamentación de la ética). La referencia a la igualdad (*Gleichheit*) está implicada en lo que Husserl dice de la coincidencia (*Deckung*) y de la estructura de repetición.

El primero de estos textos dice: «Dicho con mayor precisión: Mediante la presentificación impatizante se hace consciente una transformación modal de mi primordialidad, otro yo como gobernando su cuerpo vivido corporal, etc., y el otro yo es presentificado como ese yo de su primordialidad presentificada en coincidencia respecto del mundo que vale para mí y para él (...)» y, luego, dice: «(...) hay algo como coincidencia respecto de mi yo y el yo del otro yo, la coincidencia del uno con el otro (*Miteinander*), a lo que se agrega la coincidencia de mi funcionar primordial y del suyo (...)»².

El siguiente texto dice: «El Otro es mi 'repetición intencional' y en eso se halla no sólo que yo lo tengo a él como repetición [de mí mismo] (actual o posible) sino también que él (...) me tiene a mí como su repetición intencional»³.

Un tercer texto hace referencia al «oscuro ser atraído por su igual (*seinesgleichen*) por el gusto de estar con el Otro y extrañarlo cuando no está»⁴.

§ 2. Dificultades de la exégesis del concepto-valor «igualdad»

La dificultad de dar razón de la igualdad en el mundo de la vida socio-política, de la vida empírica en general, corre a la par de la frecuencia con que, en el punto de partida, se la suele dar por descontada.

En 1689 John Locke fue el primero en proclamar los derechos naturales, en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*; haciendo referencia al estado en que se encontraban naturalmente los hombres dice: «(...) Es también un estado de igualdad en el que todo poder y toda jurisdicción son recíprocos (...) puesto que no existe nada más evidente que esto, que criaturas de la misma especie y del mismo grado, que nacen sin

² *Hua XV*, p. 486. La sigla corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXIV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002.

³ *Ibid.*, p. 489.

⁴ *Hua XIII*, p. 107.

distinción, con las mismas ventajas de la naturaleza y con las mismas dificultades, deben también ser iguales entre ellos, sin subordinaciones o sujeciones (...)»⁵.

En 1776 la *Declaración de Independencia de los estados americanos* dice: «Sostenemos como incontestables y evidentes por sí mismas las siguientes verdades: que todos los hombres han sido creados iguales; que han sido dotados por el Creador de ciertos derechos inalienables, que entre estos derechos están, en primer lugar, la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad.» En 1789 la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* comienza diciendo «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». Para exhibir la certidumbre acerca de la igualdad basta con esos tres ejemplos. Este estado de cosas impone dos tareas: a) por una parte, hacernos cargo de la dificultad filosófica de fundar esa igualdad afirmada, por otra, b) la reflexión acerca de si esa igualdad existe y en qué consiste.

a) Veamos la cuestión de la dificultad de justificación filosófica. Norberto Bobbio, autor de *Igualdad y libertad*⁶ y también de *El tiempo de los derechos*⁷, considera que el iusnaturalismo de Locke era una teoría filosófica que «no tenía otro valor que el de una exigencia ideal», con valor universal pero «sin eficacia práctica». Desde su punto de vista, en el segundo y tercer textos citados, al ser asumida la igualdad (ideal) por los estados constitucionales modernos, la igualdad de los derechos humanos se convierte en pretensión jurídicamente reconocida y protegida contra toda violación.

Señala todavía un tercer momento⁸. Cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas, el más alto organismo de la comunidad internacional, declara los Derechos del Hombre: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos» y con esto, por tratarse del Organismo de que se trata, ofrece una protección de segundo orden, esto es, aun contra el Estado que los viole. Por cierto, recomienda Bobbio no entender literalmente la expresión «que los seres humanos nacen libres e iguales». Ella quiere decir que deben ser tratados como si fuesen libres e iguales. Tal es la interpretación de Bobbio, que termina por explicar el supuesto paso de lo descriptivo a lo prescriptivo como una vuelta a la doctrina de los derechos naturales; personalmente no comparto esa interpretación; creo que es posible tomar textualmente la declaración y mostrar que hay un fundamento que subyace a ella, aunque su exhibición por el momento no haya tenido lugar.

⁵ Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires-Madrid: Alianza, 1990, p. 36.

⁶ Bobbio, Norberto, *Igualdad y libertad*, Barcelona: Paidós, 1993.

⁷ Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema, 1991.

⁸ *Ibid.*, p. 39.

La segunda pregunta es ¿en qué consiste la igualdad? A este respecto Bobbio sostiene⁹ que el principio de igualdad significa poco si no se hace explícito ¿igualdad en qué? e ¿igualdad entre quiénes? Eso lo lleva a vincular inmediatamente la igualdad con la justicia, en particular con criterios o principios de justicia, sin encontrar ninguna clave para la igualdad, la cual, si no la subsume en la justicia, le sigue resultando vacía. A continuación la hace sinónimo de libertad, a pesar de que el título del capítulo los diferencia. En este caso mi desacuerdo se refiere a que nunca se va a encontrar un camino de salida para la cuestión de la igualdad mientras se lo busque en el contexto empírico.

A la pregunta ¿igualdad entre quiénes?, Bobbio responde, con razón, aludiendo al proceso histórico que fue suprimiendo progresivamente las discriminaciones. Se trata, a la vez, de un proceso de unificaciones de «aquello que se venía reconociendo como idéntico: una naturaleza en común del hombre por encima de toda diferencia de sexo, de raza, de religión, etc.»¹⁰. Ante esa constatación, nosotros, podemos preguntar por qué fue así; qué llevó a los hombres a batirse por cambiar un estado de cosas, pregunta que por ahora queda abierta.

Luego pasa a discutir el fundamento de los derechos del hombre. En primer lugar, discute el problema del sentido del fundamento absoluto; luego, si tal fundamento es posible; y, por fin, si es deseable.

En cuanto al primer punto, asume la postura de un eticista que busca hallar un fundamento para los derechos humanos, esto es, presentar motivos para justificar la elección que hemos hecho a favor de ellos y que queremos que sea hecha también por los otros, que sea un medio adecuado para obtener un reconocimiento más amplio¹¹.

En cuanto al segundo punto, califica como ilusión la del fundamento absoluto, pero dice «ilusión, que a fuerza de discutir razones y argumentos, terminará por encontrar las razones y el argumento irresistible que nadie podrá negarse a aceptar»¹². En la línea de pensamiento de Bobbio, hay que comprender que esto está dicho con ironía; no obstante, espero demostrar que la ilusión de la que habla no es ilusoria. Pero Bobbio, quien pone en paralelo el fundamento absoluto al que se pliega la mente con el poder absoluto al que se pliega la voluntad —paralelo que no comparto—, sabe que quienes resisten al fundamento se colocan fuera de la comunidad de las personas racionales, y eso sí lo comparto, pues con eso se vincula el beneficio de las éticas formales y el fundamento de la vida en comunidad. A continuación agrega un paralelo falacio-

⁹ Bobbio, Norberto, *Igualdad y libertad*, pp. 54 ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹¹ Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, p. 54.

¹² *Loc. cit.*

so: «como quienes se revelan frente al segundo —vale decir, al poder absoluto— se colocan fuera de la comunidad de las personas justas o buenas»¹³. Aquí el sarcasmo es manifiesto, pero con el sarcasmo no se discute, así que lo pasamos por alto. La crítica suya se dirige a la doctrina de los derechos naturales (iusnaturalismo).

Declara que toda búsqueda de fundamento absoluto es infundada; justifica su afirmación con cuatro dificultades que reducen la cuestión del fundamento no a la discusión de la igualdad sino a la de los varios planos de la definición de los derechos humanos.

Me he extendido en este punto para mostrar que la cuestión del fundamento no encuentra salida desde el punto de vista empírico (los derechos humanos) ni tampoco metafísico a la manera del iusnaturalismo.

b) Todavía quiero hacer alusión a otra posición acerca de si la igualdad existe en el mundo empírico y en qué consiste. Es la de Stuart Mill¹⁴, quien de un modo convincente llegó a la conclusión inversa, esto es, la igualdad no existe desde el momento en que todos estamos sometidos al «accidente del nacimiento». Una serie de textos hacen referencia a ese tema. Hay pasajes claves de los escritos de Mill sobre el «accidente del nacimiento», aunque no es necesario restringirse a esta frase estereotipada. De hecho, las modificaciones concretas y las características personales elegidas para ilustrar la idea son en particular indicaciones válidas para mostrar el significado viviente que tienen para él. En algunos textos, en lugar de «nacimiento» habla de «sexo», «piel» y, en lugar de «accidente», de «fatalidad». A este respecto cito algunos pasajes.

El primero es de los *Principios de economía política* y dice: «Las ideas e instituciones por las cuales el ‘accidente del sexo’ es convertido en estructura básica de la desigualdad de los derechos legales y de una forzada disimilitud de funciones sociales deben antes ser reconocidas como el gran impedimento para el progreso moral social y aun intelectual»¹⁵.

El segundo texto es de *Tres ensayos sobre la religión*: «Si se dice que (...) la virtud misma es el mayor bien y el vicio el mayor mal, entonces estos, al fin, debieran ser distribuidos todos de manera concordante con lo que han hecho para merecerlos, en tanto que toda depravación moral, de cualquier clase que sea, está distribuida en las multitudes por la ‘fatalidad del nacimiento’; mediante la falta de sus padres, de la sociedad o por circunstancias incontrolables, ciertamente no por una falta propia»¹⁶.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ He tomado las referencias a Stuart Mill de Spiegelberg, Herbert, *op. cit.*, pp. 107 ss.

¹⁵ Mill, John Stuart, *Principios de economía política*, Londres: W.J. Ashley, 1923, pp. 259 ss.

¹⁶ Mill, John Stuart, *Tres ensayos sobre la religión*, New York: Helen Taylor, 1874, p. 38.

El siguiente texto es de «Consideraciones sobre el gobierno representativo», en su obra *El utilitarismo*. Dice: «Esperemos que (...) antes de que pase otra generación el ‘accidente del sexo’ tanto como ‘el accidente de la piel’ haya empaldecido como una justificación suficiente para desposeer, a quien posee ‘ese sexo o esa piel’, de la misma protección y de los privilegios justos de un ciudadano»¹⁷.

Otro texto pertinente es de *El sometimiento de las mujeres*¹⁸. Allí se dice que los impedimentos a que están sujetas las mujeres por el mero hecho de su nacimiento son ejemplos aislados en la legislación contemporánea. No aparece en ninguna instancia, excepto en ésta, que comprende a la mitad de la raza humana, las más altas funciones sociales les están clausuradas por la «fatalidad del nacimiento» y no pueden ser superadas por ninguna excepción ni por ningún cambio de circunstancias.

En su *Autobiografía*¹⁹, J.S. Mill dice: «(...) nosotros miramos adelante con la expectativa del tiempo en que la división del producto de nuestro trabajo, en lugar de dependiente, tal como es en tal alto grado ahora del ‘accidente del nacimiento’, sea hecho por acuerdo de un reconocimiento de un principio de justicia».

Además de estos pasajes explícitos, hay muchos otros en que se expresan ideas similares. Así, sea lo que sea lo que Mill dice acerca de ciertos grupos de gente que han «nacido para ser ricos o para ser pobres, para las diferencias naturales de fuerza o capacidad», la idea que subyace parece ser la misma. De hecho, la idea de «accidente» o «fatalidad» de una situación inicial prevalece en todos sus escritos sobre política, economía y filosofía religiosa.

Desde mi punto de vista, esto interesa porque es necesario dar razón de que a pesar de ser tan indiscutible la desigualdad humana empírica, a pesar de que tampoco el igualitarismo puede sin más configurar un ideal, es asombroso que la eficacia de la lucha por la supresión de las discriminaciones, vale decir, por la vigencia del imperio de una igualdad ideal a cargo de las diversas formas de justicia, ha prevalecido en la historia, por lo menos de Occidente (que es la que conozco).

Mis preguntas son las siguientes: si no hay nada en la naturaleza que nos muestre la vigencia de la igualdad, ¿cómo debe comprenderse que ella no haya dejado de abrirse camino en la historia?, ¿qué es lo que opera en la humanidad, de modo que se ha hecho activamente cargo de ese proceso que apunta a la vigencia de una forma superior y compleja de la igualdad?

¹⁷ Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, New York: Everyman, p. 292.

¹⁸ Mill, John Stuart, *El sometimiento de las mujeres*, New York: Everyman, pp. 263 ss.

¹⁹ Mill, John Stuart, *Autobiografía*, I, Cap. VII, p. 162.

§ 3. Referencia sumaria a las operaciones configurantes de la igualdad

Paso a aludir muy brevemente a algunas operaciones configurantes de la igualdad según las hace manifiestas la fenomenología de Husserl.

En primer lugar, es necesario tomar en consideración un procedimiento metódico: la doble reducción. Con la aplicación de la doble reducción, se exhibe la conciencia impatizada implícita en la conciencia impatizante: luego de efectuada la primera reducción, se hace presente el acto impatizante de la conciencia; aplicada la segunda reducción se manifiesta, presentificada, la segunda conciencia. Con palabras de Husserl, el Otro se me muestra con la siguiente particularidad: «En consecuencia, puedo tener la experiencia del Otro como alguien que, él mismo, tiene nuevamente experiencia de un Otro en ese modo del ‘otro’ *alter* (...)»²⁰. Por lo tanto, por medio de la doble reducción se manifiestan dos yo, cada uno de ellos es experienciado como segundo yo, vale decir, él es el Otro para mí, precisamente, porque yo soy el Otro para él. Tal es el funcionamiento de la primera estructura trascendental configurante de la igualdad que tomamos en consideración. Comparto con el Otro la capacidad trascendental de constituirlo como «Otro», yo descubro en él la capacidad constitutiva de hacer de mí el «Otro»; el Otro es igual a mí.

La otra operación a la que quiero hacer referencia es la que configura los cuerpos vividos como par. Ella muestra la construcción de sentido recíproco equivalente de su cuerpo vivido allá como igual al mío. Pongo énfasis en las operaciones que actúan produciendo el sentido-igualdad. Cuando se trata de la posición del cuerpo vivido del Otro, constatamos con Husserl que esa posición tiene lugar por medio de una presentación mediatizante, que se basa en la asociación configurante del par. Ésta es una de las operaciones que exhiben más inconfundiblemente la estructura «igualizante». Esta configuración como par (*Paarung*) se muestra como una operación en que, al hacerse presentes ambos miembros participantes del par, se evocan mutuamente, se enlazan y hacen posible una formación de sentido que se cumple en ambos simultáneamente y que implica su recíproca igualdad. Aparece ante mí un cuerpo que capto como cuerpo vivido, pues me remite a mi cuerpo vivido y lo configuro como par, par de mi cuerpo vivido.

Este funcionamiento trascendental configurante del par me parece ejemplar para exhibir el núcleo de mi planteamiento, porque es uno de los funcionamientos más accesibles a la captación en todos los casos, como cuando miramos nuestras manos y

²⁰ *Hua VIII*, p. 136.

se nos presentan como «un par», o «un par de guantes», o «un par de zapatos», entidades que son la una igual a la otra pero no idénticas. Sobreviene una suerte de asombro al ver recortarse con claridad esa operación de la síntesis pasiva que hace de dos cosas iguales un par.

Antes de seguir adelante, es importante hacer una aclaración respecto del sentido del término «alteridad», *alter*, *alter ego*.

El resultado general de este acto de conciencia muestra que cada ego, que se pone a sí mismo como tal, reconoce al Otro como otro yo, como otro ego, su *alter ego*. Es importante destacar aquí que la alteridad de que se trata en estos casos, ya sea empleada con valor de sustantivo o de adjetivo: el Otro, el otro yo, no es la alteridad absoluta a que hacemos referencia cuando se trata, por ejemplo de la diferencia entre Dios y el ser humano, o de la alteridad también total, que hace a J.P. Sartre contraponer «el ser» y «la nada» y que concierne a la diferencia entre el ser de las cosas y el no-ser de la conciencia. En el caso que estamos considerando, se trata de una alteridad vinculante, expresada en la lógica formal por la teoría de los conjuntos donde dentro de un mismo conjunto se enlazan los elementos porque tienen una misma característica, o como en la eidética fenomenológica, que reúne individuos que son recíprocamente *alteri*, vinculados por la participación de una misma esencia. Aludimos al Otro, al *alter* como «otro que es como yo», «otro más como yo»; en ese sentido no es, por lo tanto, una alteridad que sólo separa sino una alteridad que vincula y ese vínculo es el de la igualdad; el otro es «como yo».

Con esta aclaración damos fin a la breve alusión a las operaciones trascendentales configurantes del sentido de igualdad. No me he extendido en este tema, pues lo he desarrollado con más extensión en los trabajos antes citados. Termino esta sección diciendo: constituyo al Otro necesariamente como mi igual; si no lo constituyo como mi igual, no lo comprendo.

§ 4. Caracteres de una ética trascendental

4.1. ¿Qué quiere decir «trascendental»?

Pasamos ahora a considerar los caracteres de la ética trascendental. En primer lugar, se trata de responder a la pregunta ¿qué quiere decir «trascendental»? *Kant* define «trascendental» del siguiente modo: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupe no tanto con objetos como con nuestros conceptos *a priori* de objetos en general. No tanto con objetos: el programa trascendental hace que se separe la filosofía de

la competencia o también de una continuidad con la investigación científica de lo real efectivo»²¹.

La filosofía trascendental se ocupa, entonces, de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general. Ella se propone la tarea de mostrar estos conceptos pre-existentes (*vorausliegende*) de objetos en general.

Husserl, en *Krisis*, declara alinearse respecto de ese concepto de filosofía trascendental que reconoce acuñado por Kant y aclara que, por su parte, utiliza la palabra «trascendental» en un sentido más amplio en cuanto al motivo original que «por Descartes es donante de sentido en todas las filosofías contemporáneas y que en ellas, por así decir, viene a sí mismo (...) es el motivo del retropreguntar por la fuente última de toda configuración de conocimiento, de la toma de conciencia de sí del cognoscente y de su vida cognoscente en la cual todas las configuraciones científicas que valen para él tienen lugar de acuerdo con la finalidad, como habiendo devenido y deviniendo adquisiciones conservadas y disponibles»²².

4.2. Rasgos de las éticas trascendentales

Para ubicar el contexto de nuestro planteamiento, conviene exponer a continuación los rasgos de las éticas trascendentales. Una clasificación aceptada de las diversas éticas que hasta ahora ha propuesto la reflexión, contraponen éticas formales, por una parte, a éticas de contenido, por otra. Si la ética que intentamos circunscribir aparece en el ámbito trascendental, debe ser incluida en el punto de partida entre las éticas formales.

Las éticas formales que conocemos son la kantiana y la de Karl Otto Apel. Acudimos a ellas, por lo tanto, para encontrar los rasgos en común, si los hay, que a la vez nos permitan aquilatar el fundamento ético propuesto a partir de las operaciones trascendentales con sentido de igualdad, puestas en descubierto por la fenomenología de Husserl.

La clasificación que opone lo formal al contenido es elocuente. En la base de tales éticas, no hay ninguna alusión a valores ni a virtudes; se trata de un fundamento de orden racional, en el caso de Kant, y de lo implícito en la pragmática trascendental del lenguaje, en el caso de Apel.

²¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, Introducción VII, Buenos Aires: El Ateneo, 1950; la traducción de esta definición kantiana es de J.V. Iribarne de la versión alemana: *Kritik der reinen Vernunft*, Wiesbaden: Insel, p. 63.

²² *Hua VI*, p. 100.

4.2.1. La ética de Kant y la ética de Karl Otto Apel

Dice Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Los principios los dicta la razón y han de tener su origen totalmente *a priori* y con ello su autoridad imperativa»²³ y con esto circunscribe de modo férreo los límites de su ética formal.

La ética propuesta por K.O. Apel, aunque con un punto de partida que no es el funcionamiento de la razón sino de la argumentación (la «pragmática trascendental del lenguaje»), puede ser vista como formal en la medida en que se considere así el compromiso performativo de la comunidad de hablantes, que es el compromiso implícito en la argumentación racional.

Lo formal es inseparable de otro rasgo: la universalidad. En el caso de Kant, se trata de la universalidad de la razón que en él abarca no sólo a los seres humanos sino a todos los seres espirituales que disponen de ella. En el caso de Apel, se trata de todos los miembros de la comunidad de hablantes. Para Apel, dicho sea de paso, la intersubjetividad funciona como un supuesto en el compromiso implícito en la comunidad de los hablantes que argumentan «en serio», y que son los que exhiben el funcionamiento de la razón. Se trata de la comunidad real de hablantes (imperfecta) en marcha hacia la comunidad ideal de hablantes (perfecta). En ambos casos, de derecho, la comunidad abarca a «todos los seres humanos».

Adela Cortina, discípula de Apel, sostiene que sólo la fundamentación filosófica última, «(...) como reflexión trascendental de las condiciones de posibilidad de nuestras acciones con sentido, es capaz de descubrir un principio moral normativo que no puede negarse sin contradicción ni demostrarse sin petición de principio. A la luz de un principio semejante, que todos los hombres comparten implícitamente, es posible discernir las verdaderas razones y las auténticas normas morales»²⁴.

Esto nos lleva a considerar un tercer aspecto que caracteriza las éticas formales citadas, lo que llamo «momento procedimental». Se trata de un momento que es previo y necesario para la construcción de la ética, pero que, él mismo, es metaético. Es el momento que define el paso a ese ámbito.

La formulación kantiana del imperativo categórico: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal»²⁵ implica el procedimiento que subsume lo particular en lo universal, vale decir, si la máxima

²³ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de M. García Morente, Buenos Aires: El Ateneo, 1951, p. 508.

²⁴ Cortina, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 1985, p. 18.

²⁵ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 505.

elevada a la universalidad de la ley no implica contradicción, entonces se hace manifiesto que tal máxima es máxima de lo moralmente correcto. Hasta ese momento sólo se trata del uso de un procedimiento; dicho procedimiento es metaético.

En la ética de Apel, el momento procedimental concierne a la dimensión performativa, que no se verbaliza a través del lenguaje sino que está implícita. La comunicación sólo tiene lugar bajo la condición de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido pragmático determinado de la comunicación. Como parte constitutiva de la pragmática no empírica, hay que suponer que el acuerdo sólo se alcanza en el caso de que el oyente: 1) entienda al hablante; 2) le crea veraz; 3) que acepte la verdad del contenido proposicional emitido y 4) también considere correcta la norma a la que se atiene el acto del habla. De estas condiciones la inteligibilidad, para Apel, es la más fundamental porque es «la pretensión universal del habla de validez de sentido intersubjetivo e idéntico»²⁶. Si alguna de esas condiciones no se cumple, no tiene lugar la comunicación, ni la busca de verdad ni el ingreso en el plano ético (porque la ética de Apel es fundamentalmente ética política en busca del consenso que lleve de la comunidad real de hablantes hacia la ideal).

Como la ética de Apel es una ética discursiva de búsqueda de consenso, ese ejercicio de la argumentación implica el acatamiento de lo performativo de dichos rasgos de los actos del habla.

4.2.2. *¿Cómo ofrecen las operaciones configurantes de la igualdad un fundamento para una ética formal?*

Para ir aproximándonos a una conclusión, nos preguntamos ¿de qué modo se cumplen esos rasgos en el planteamiento que propongo?

El aspecto formal lo tomamos del planteo husserliano en tanto se preocupa por el despliegue del ámbito trascendental, el cual exhibe la dinámica de estructuras *a priori* configuradoras de la igualdad en el caso que nos interesa, sin incluir ningún tipo de elemento empírico.

En cuanto a la universalidad, la demostración de su vigencia culmina en la práctica de la repetición intencional o estructura de repetición (*Wiederholungsstruktur der Fremdwahrnehmung*) que extiende hasta el infinito la posibilidad de la experiencia del Otro trascendental.

El momento procedimental se expresa en la contraprueba del cumplimiento de la exigencia racional de no caer en contradicción. El imperativo categórico de esta ética,

²⁶ Cortina, Adela, *op. cit.*, 1985, p. 98.

provisoriamente, puede ser expresado diciendo: *Configura toda situación presente y futura, cuyo valor y significado dependan de ti, de modo tal que puedas reconocer en ella la igualdad humana entre los Otros que forman parte de tal situación y tú mismo.* De acuerdo con lo dicho hasta aquí, la razón de ser de este imperativo es la igualdad humana, constituida por las operaciones trascendentales.

Si esta situación es constituida de modo tal que el Otro no aparece como igual a mí, porque al mismo tiempo que lo reconozco como alter ego, como otro como yo, afirmo que lo que yo aprecio para mí no se lo permito a él; en ese caso, la situación configurada no es moral; la contradicción se exhibiría diciendo: el Otro es igual a mí en la medida en que yo lo considero el Otro, mi alter ego; sin embargo, al mismo tiempo, él no es igual a mí en la medida en que niego que sea igual a mí en la situación presente o futura que de mí depende: acepto que el Otro pueda ser oprimido, sometido, hasta asesinado.

En este planteamiento, se propone un doble concepto de igualdad: la igualdad trascendental y la igualdad noumenal. Puesto que, en la circunstancia humana empírica, lo que se observa es la total ausencia de igualdad, dada la ineludible necesidad de aplicación de las estructuras constitutivas «igualizantes» y la exigencia de la razón trascendental de no incurrir en contradicción, el ser humano intenta siempre de nuevo introducir en el mundo empírico ciertas formas de la igualdad ausente. La igualdad perfecta —no por igualitarizante sino por adecuada— o, como quería H. Spiegelberg, una igualdad correctiva o, como dice S. Mill, compensatoria de las desigualdades, igualdad de oportunidades, es la igualdad que funciona como *telos* conductor del actuar moral que rehuye la contradicción, la que llamamos «igualdad noumenal».

Entre la igualdad trascendental que funciona inexorablemente para la configuración del Otro, y la igualdad noumenal que funciona teleológicamente, se abre el espacio de la reflexión moral.

Presentar la igualdad trascendental como fundamento para la ética es tomar posición respecto del fundamento de la justicia. Volviendo a la referencia hecha a Spiegelberg y a su afirmación de que el postulado de igualdad tiene su base en la demanda de justicia humana fundamental, parece necesario aclarar que la demanda a que Spiegelberg hace referencia es empírica; desde nuestro punto de vista, es la justicia la que se justifica por las estructuras trascendentales configurantes de la igualdad. No se me oculta que este punto merece un desarrollo mayor pero, dado lo circunscripto de esta exposición, también ese desarrollo queda para otra oportunidad. También otros valores, como la solidaridad por ejemplo, pueden esclarecerse sobre la base de la igualdad.

Sospechamos que toda ética occidental cuenta con la vigencia de la igualdad sin haberla justificado. Un ejemplo de esto es el segundo enunciado del imperativo categórico de Kant: «Obra de tal modo que tú uses a la humanidad tanto en tu persona como

en la persona de todo otro siempre como fin y nunca como medio»²⁷. De hecho, se introduce esta expresión mediante el principio *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. Y Kant agrega: «así también todo Otro ser racional se representa su existencia; en consecuencia, precisamente, el mismo fundamento racional que vale también para mí (...)»²⁸. Tal fundamento racional puede ser sobrepasado y no resulta último; en la medida en que podemos preguntar por qué vale también para mí, la respuesta sería: porque el Otro constituido como ser racional operando trascendentalmente es igual a mí; y esa afirmación sí es irrebable en la medida en que si no lo constituyo como igual a mí, no lo comprendo. Según lo que aquí ha sido expuesto, la segunda formulación del imperativo se justifica porque el *ego* y el *alter ego* son egos constituidos el uno por el otro, de la misma manera, y se muestran al mismo tiempo como recíprocamente constituyentes.

Permítanme concluir esta presentación con un texto del profesor Antonio Aguirre. Si bien este texto fue pensado en otro contexto, apunta a la futura continuación de esta investigación. Dice: «El Otro es, como yo, también un yo y, en consecuencia, posee todos los derechos implícitos en el concepto de yo, por lo tanto, todos los que yo tengo. Yo no sólo no le sustraigo nada porque lo constituyo en la repetición sino que mediante la constitución le otorgo todo. Mediante el punto de vista en la estructura de repetición de la percepción del extraño, me despojo de todos mis posibles privilegios (...)»²⁹.

²⁷ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 511.

²⁸ *Ibid.*, p. 61.

²⁹ Aguirre, Antonio, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p. 42.