

LA FUNDAMENTACION DE LA RAZON PRACTICA EN LA ESCUELA DE ERLANGEN

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

Muy escasa ha sido la atención que se ha prestado en España a la ética normativa desarrollada en los últimos quince años por los constructivistas de Erlangen. Las bases las pone Lorenzen, que yo sepa, en *Normative Logic and Ethics*, un desarrollo importante lo constituyen las aportaciones recogidas en *Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie*, editado por Kambartel en 1974, ulteriores precisiones de la posición de Lorenzen/Schwemmer las constituye *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, publicado en 1975. Siguen, que yo conozca, los colectivos *Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie* editado por Mittelstrass en 1975 y *Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln* publicado en 1979, de los que cabe inferir una cierta aporética del planteamiento y creo que es de relevancia para el planteamiento constructivista de una ética normativa el libro editado por Gethmann *Theorie des wissenschaftlichen Argumentieren* de 1980. No sé si me equivoco, pero a partir de ese momento, no tenemos escritos de ética normativa procedente de la escuela constructivista comparables a los producidos en el período que va de fines de los años sesenta a fines de los setenta; esto en parte tiene que ver quizás con algunos problemas internos en el grupo, pero por otro lado es posible que tenga también que ver con algunos problemas internos al planteamiento mismo, que lo reconducen en aspectos claves a planteamientos alternativos ya presentes.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que la ética normativa que llamamos constructivista no ha tenido un desarrollo unitario. Ya desde el

principio, las propuestas de una ética normativa por parte de Kambartel, no se ajustan a las de Lorenzen y Schwemmer en algún punto clave. Se acercan más a puntos importantes del bosquejo de una pragmática universal que ha venido desarrollando Habermas, aunque de ningún modo puedan coincidir con el bosquejo de Habermas, pues me parece que se sostienen puntos de vista muy distintos sobre teoría de la argumentación. Por otro lado, siguiendo con Habermas, éste parece ajustar las cuentas definitivamente con el planteamiento constructivista en lo que se refiere a ética normativa en un capítulo situado al final de *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, pues se recoge sin más modificaciones en un homenaje a Lorenzen a principios de los años ochenta. Las referencias al constructivismo en *Theorie des Kommunikativen Handelns* son muy de pasada, y Habermas no parece haber cambiado de apreciación. Y sin embargo, he citado el libro de Gethmann porque creo que frente a la posición constructivista, lo que Habermas pretende y lo que expresa, por ejemplo, en *Moralbewusstsein und Kommunikativen Handeln* no es tan distinto a lo que Gethmann parece querer decir. Todas estas referencias sin ningún contenido son, naturalmente, confusas. Resumo lo que quiero decir con más claridad. Las propuestas constructivistas de ética normativa forman a principio de los años setenta un complejo bien perfilado con vida propia; a partir de mediados de los setenta se hace visible una cierta aporética que voy a tratar de definir a lo largo de esta exposición y como resultado de esa aporética queda concluido el ciclo inicial y desde entonces lo más relevante que el constructivismo ofrece aplicable al terreno de la razón práctica son aportaciones de tipo general que pueden relacionarse con la problemática de fundamentos de otras corrientes que no comparten sin más o que se han mostrado muy críticas en relación con el planteamiento de teoría ética que inicialmente hizo el constructivismo.

La ética constructivista nace en el marco de la disputa sobre el positivismo en el marco de la sociología alemana contemporánea. Y se acerca al tema por un flanco muy poco usual que, naturalmente, a fines de los años sesenta tenía que resultar sorprendente, el de una crítica de las fundamentaciones axiomáticas y formalistas de la lógica y la temática, a la que el constructivismo había opuesto una fundamentación «constructivista», lo que es no decir nada, por supuesto: me remito a *Methodisches Denken* de Lorenzen, del que salió hace poco más de un año una traducción castellana. «Sea cual fuere la forma en que discurra la disputa sobre fundamentos, resulta, sin embargo, que ni tan siquiera la más estricta de todas las ciencias, la Matemática, puede pasarse sin argumentaciones morales. Tampoco en ella puede uno remitirse en términos valorativamente neutrales a los formalismos, pues hay que justificar la elección de formalismos. Por otro lado, la disputa de fundamentos ha demostrado también que sólo podemos asegurarnos del sentido de los formalismos si recurrimos a nuestras

propias construcciones (empezando por la construcción de los números). Las construcciones son acciones. Estas tienen que guiarse por reglas de construcción, esto es, por normas, y a las normas hay que justificarlas. Hay que mostrar que es mejor seguir una norma que no seguirla. También por este lado se llega a la moral, a la cuestión de lo bueno, lo mejor y lo peor.» Me remito a *Methodisches Denken* para que esto quede claro. Nada tiene de extraño que la aportación de Lorenzen a la disputa sobre el positivismo se titulara *Scientifismus versus Dialektik*, título que hay que entender de la siguiente forma: ha sido la tradición dialéctica la que ha defendido que sobre los juicios de valor cabe la discusión racional hasta el final; pues bien, si esto es dialéctica, el autor de *Methodisches Denken* no puede ser positivista, es «dialéctico».

En el párrafo que he citado, proveniente de uno de los artículos recogido en *Methodisches Denken* resaltan las ideas de *comprender*, asegurarnos del sentido de un formalismo, y *justificar*, el término medio es *construir*, porque parece las reglas de justificación también tienen que ser construidas. Entendemos construyendo y construyendo nos aseguramos también, construyéndolas, de las reglas para decidir sobre la corrección de lo construido. Si bien se observa, hay aquí un cierto círculo que va a dar bastantes dolores de cabeza al constructivismo, cuando elabore su propuesta de ética normativa. Pero sí quiero subrayar una cosa. El constructivismo quiere ser un método, sólo un método, para guiarnos en ese proceso y como método puede englobar en el mismo marco teórico a la lógica, a la teoría de las ciencias de la naturaleza, a la ética y a la teoría de las ciencias sociales. El constructivismo proporciona un método, ésta es su pretensión, para poner razón en la ciencia y en la práctica social.

1. COMPRENSIÓN Y JUSTIFICACIÓN

Vamos con el punto oscuro. «Comprensión» y «justificación» son dos ideas metódicas básicas. Veamos lo que dice Lorenzen sobre esta cuestión. En el marco del análisis del lenguaje se ha insistido en la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje. El último es el lenguaje en el que hablamos sobre algún lenguaje, y por lo general, cuando se trata del lenguaje ordinario, de qué es lo que la gente quiere decir, de lo que significa cuando habla. En el marco de la filosofía analítica se plantea el problema de la fundamentación del lenguaje de la ciencia. Se consideró a la lógica como sintaxis de ese lenguaje. Para su interpretación semántica había que recurrir a un lenguaje natural. La situación es análoga en el caso de la relación entre lenguaje y metalenguaje. En última instancia, pues, nos vemos remitidos a un lenguaje natural. El hecho encuentra su expresión en el segundo Wittgenstein con su tesis de la irrebabilidad del lenguaje ordinario, como metalenguaje último, depósito de la tradición cultural y, por supuesto,

del prejuicio y del error. Este es el problema ante el que Lorenzen ve a la filosofía contemporánea. Y este punto es realmente una encrucijada en la filosofía contemporánea.

Veamos por dónde lo toma el constructivismo. Si la tarea de comprender condujo en un pasado no muy remoto a una «lógica interpretativa», el intento de «reconstruir» a la razón lleva a la tentativa de una hermenéutica lógica. Mostrar que esta «hermenéutica lógica», o teoría de la racionalidad es posible, es uno de los objetivos del constructivismo:

«Lo mismo la filosofía logística que la filosofía hermenéutica renuncian conscientemente a una iniciación metódica al pensamiento crítico... si nuestra vida se entiende como lenguaje natural en el que nos encontramos siempre ya, esta renuncia parece necesaria.» La salida específica que ofrece el constructivismo es: «el mito de la irrebasabilidad del lenguaje ordinario, como si éste no fuera a su vez resultado de una historia natural. Frente a ello (a esa renuncia de la hermenéutica y del positivismo lógico) yo afirmo que es una tarea que tiene pleno sentido la de sustituir la génesis fáctica de nuestro lenguaje por una génesis normativa de un lenguaje filosófico fundamentado y de lenguajes especializados de las ciencias particulares».

Interpreto levemente: no irrebasabilidad, pues el lenguaje es una construcción natural. El *impasse* es superable, sustituyendo el lenguaje como resultado de una construcción natural, no reflexiva, por una génesis normativa del lenguaje con lo que tanto en la ciencia como en la práctica se puede recobrar la dimensión del pensamiento crítico. Además, lo «verdadero» se define como lo que nos proporciona un lenguaje justificado como el resultado del uso de un lenguaje justificado. La tarea de la filosofía es la de proporcionar el método de construcción y adquisición de este lenguaje. Así entendidas las cosas, la filosofía no puede ser más que una «methodenlehre», una iniciación, es decir, que por el lado de la lógica, la temática, las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales no puede quedar ningún lugar racional para una filosofía crítica distinta de las ciencias. La filosofía no puede ser más que el método de construcción de un lenguaje en el que, ante el *impasse* de la teoría de la racionalidad, tanto la ciencia como la práctica puedan llegar a dar razón de sí mismas, o sepan dar razón de sí mismas en el sentido de justificarse.

Y, sin embargo, «sigue existiendo una diferencia entre ciencia y filosofía aun cuando no exista ningún resultado que quepa atribuir como resultado metódico a la filosofía y no a la ciencia. Esta diferencia está en la persona del que se pregunta críticamente, está en la intención con que uno trata de conseguir metódicamente enunciados». El párrafo habla de la ciencia, otro tanto puede decirse de la práctica, con una consecuencia importante, la ética no puede ser la descripción de un *factum* de la razón práctica; hay razón práctica cuando la practicamos.

Por filosofía se entiende entonces la tarea de poner razón en la ciencia, esto es, de asegurarnos por reconstrucción metódica, del conocimiento acumulado que hemos dejado de «comprender» y sobre cuya validez hemos empezado a dudar. No existen «verdades filosóficas» ni existe para la filosofía ningún dominio de objetos distinto del de las ciencias, incluyendo aquí la lógica y la temática. La diferencia entre ciencia y filosofía sólo puede estar en la intención con la que se abordan los mismos problemas.

Existe una «práctica de la teoría» y el papel de la filosofía es poner razón en esa práctica, enderezar cuando se hace oscura esa práctica que sigue siendo práctica de la teoría. Pero no es la actividad de aprender la única actividad del hombre. Esa actividad se halla inserta en una trama más amplia de actividades. El hombre, como animal que habla es capaz, en algunos casos, de dar razón de lo que hace en otras actividades que la de la teoría. La tarea de la filosofía es sentar el método que nos permita justificar como válidas o rechazar como inválidas las máximas de acción que de hecho se siguen. Tampoco aquí hay una verdad práctica, ni un *factum* de la razón práctica. «La razón práctica es posible, como han dicho siempre los dialécticos. Esta posibilidad es precisamente la enseñabilidad de la razón práctica», o dicho en otros términos, la posibilidad de su construcción metódica. Desarrollar una ética es mostrar cómo poner razón en la práctica y el resultado de ese poner razón es un sistema normativo correcto. Se puede enseñar a poner razón en la práctica.

2. PRIMER BOSQUEJO DE LORENZEN

Cómo poner razón en la práctica. Hay que empezar por una génesis normativa del lenguaje mismo. Para eso no podemos echar mano del lenguaje ordinario. Dejamos, pues, de hablar, y empezamos a construir un lenguaje normado, pero claro es que yo sigo hablando y los constructivistas en sus libros siguen hablando. Esto parece una trivialidad, pero tiene sus problemas. Por ahora sigamos a Lorenzen. A ese lenguaje normado, que Lorenzen llama «ortolenguaje» hay que construirlo/aprenderlo empragmáticamente, es decir, en el marco del uso mismo de los términos, gradualmente introducidos y una vez justificado cada nuevo paso en la construcción.

Si sustituimos la construcción empragmática misma por una descripción de los pasos que se irían dando en esa construcción seguimos hablando, yo sigo hablando (y mi lenguaje es portador de tradición y por tanto de errores y prejuicios), pero sólo a título de artificio sustitutorio, un lenguaje que Lorenzen denomina «paralenguaje». La condición es que el ortolenguaje no contenga sinónimos del paralenguaje. Pero con esto no está explicado todo el lenguaje a utilizar. No es evidente que estemos dispues-

tos a entrar sin más en la disciplina lingüística que representa la construcción del ortolenguaje. Para animar a esta tarea necesitamos hablar. Es un lenguaje previo a la construcción. A este lenguaje introductorio lo llama Lorenzen «lenguaje protréptico». Este es un punto hartamente problemático, pues es de suponer que en términos protrépticos se hable de las funciones que tienen que entrar en la construcción. Vamos a reducirlo al mímodo, por ahora.

Partimos de que nos encontramos en una situación en la que hemos aceptado ya ciertas normas tanto jurídicas como morales: «¿Por qué aceptamos tales normas?... Es, pues, con esta cuestión con la que empieza la filosofía moral; y empieza por tanto como ética normativa.»

El primer paso (observemos cómo la «metaética» ha cambiado de función: no se trata de ver qué quiere significar la gente cuando emplea términos morales, sino de la construcción de un lenguaje que nos saque del *impasse* a que la cosa llega con Wittgenstein) consiste en la construcción de un lenguaje que pueda ser utilizado en el tipo de razonamiento que permite la respuesta a esa pregunta.

Empieza a hablar en paralenguaje. La condición era que el ortolenguaje no contenga sinónimos del paralenguaje. Empecemos introduciendo tres expresiones ortolingüísticas $S \blacktriangleright A$, $S \blacktriangleright X$, $S \triangleright X$, S es un nombre propio de persona, A es un predicado de acción y X un enunciado descriptivo. El uso de las tres expresiones del ortolenguaje, o si se quiere, de los términos \blacktriangleright , \triangleright , \triangleright , ha de ser aprendido recibiendo instrucción en una situación empragmática. Supongamos que ya tenemos «reformada» la lógica y la ciencia de la naturaleza y la psicología; el que instruye sólo utiliza términos ortolingüísticos.

Supongamos que en una discusión se ha acordado y aceptado hacer A . Antes de hacer A , una vez aceptado, el discípulo tiene que aprender que puede describir su estado mental diciendo $Yo \blacktriangleright A$. Si llega el momento y no actúa tiene que poder aprender a decir $YO \blacktriangleright A$. En sucesivas discusiones de planes de acción, el discípulo aprende a usar el término ortolingüístico.

Aunque paralingüísticamente cabe parafrasear el término introducido como «tengo la intención de» y «yo no tengo la intención de» o «he cambiado de intención», se respeta la condición de no sinonimia, no hace falta introducir sinónimos del paralenguaje, el lenguaje queda introducido *ex novo*, lo cual significa lo siguiente: nuestro lenguaje ordinario no es metalenguaje del lenguaje construido, que era donde según Lorenzen encallaba el logicismo (a esto viene cosa tan sencilla). (Racionalidad parece significar aquí una cartesiana transparencia que el lenguaje tiene para quien lo habla.) Adviértase además que en el proceso mismo de construcción va quedando eliminado todo uso meramente privado del lenguaje; y adviértase por último que si definimos el hablar un lenguaje como una forma de vi-

da, la irrebasabilidad de la vida (situación empragmática) no impone la renuncia a una reconstrucción crítica del lenguaje.

S \triangleright A; S desea A; situación empragmática en la que se aprende: Supongamos que en el curso de una discusión S ha propuesto un plan, y después que ha tratado de defenderlo sin éxito, ha aceptado un plan distinto. S tiene que aprender que su estado mental antes de la discusión puede describirse como S \triangleright A.

S \triangleright X; «opinar que»; situación empragmática de prestar asentimiento a la descripción de un estado de cosas.

A la situación en que confrontamos deseos para llegar a una «volición», la denominamos situación de razonamiento práctico. Y si en tal situación entran en conflicto deseos, «habremos de modificar los deseos dados —aquellos que fácticamente tenemos— para llegar a una decisión/«volición» justificable. El caso es del todo análogo al del discurso teórico: «La relevancia práctica del discurso teórico es clara; nos proporciona un caso paradigmático de cómo podemos y tendríamos que cambiar nuestros deseos. En los asuntos teóricos estamos acostumbrados a restringir nuestras opiniones de forma que no insistimos en las opiniones que simplemente se nos ocurren. Por el contrario, tratamos de superar las imperfecciones de las opiniones que nos han servido de punto de partida. Nuestros deseos son más fáciles de disciplinar en los asuntos teóricos que en los asuntos prácticos, y ello porque el discurso teórico se encuentra un poco más lejos de la acción». Es claro que esta última no es la razón, dada la simetría entre el discurso teórico y el discurso práctico. El problema que aquí está en juego es el de nuestro interés por la moralidad, el problema de por qué entrar en un discurso práctico cuyas reglas vamos a construir, el de por qué poner razón en la práctica.

Caben dos posibilidades: o en la «explicación» de nuestra decisión nos remitimos a nuestros deseos (tal como el término ha sido introducido en el ortolenguaje), considerándolos como algo último y dado. Entonces sólo se trataría de armonizar y optimizar la realización de nuestros deseos y en ello se agotaría la tarea de la filosofía práctica. Pero atribuir ese carácter a nuestros deseos es para Lorenzen una postura dogmática, si seguimos con la analogía en el discurso teórico. O bien tratamos de «justificar» las decisiones que hemos tomado a partir de los deseos que nos ocurre tener, y con ello queda abierta la posibilidad de modificar nuestros propios deseos. Es el término \triangleright del ortolenguaje el que nos permite interpretar la primera de las posibilidades como un dogma. Es decir, que en este caso no justificamos, queremos simplemente porque queremos, como tenemos una opinión porque la tenemos. La opinión no justificada podemos llamarla subjetiva. De forma análoga podemos hablar de deseos subjetivos. En el terreno práctico vale el mismo principio de transubjetividad. «La transubjetividad no es un hecho, pero tampoco un postulado. Transubjetivi-

dad es un simple término que designa a la actividad en la que estamos siempre ya implicados cuando nos ponemos a razonar en absoluto.» Entonces, «si formulamos el imperativo “trascendamos nuestra subjetividad”, tenemos aquí una norma que nos permite justificar todas las demás normas (en el sentido ordinario); tenemos una supernorma; se trata de una norma primera o principio. Propongo llamarlo el principio moral» El principio moral puede pues formularse: «Obra de manera que la norma de tu acción puedas justificarla o defenderla ante cualquiera».

Pese a la sencillez de estas formulaciones, se trata de formulaciones totalmente oscuras. Señalo los puntos: no se tiene en cuenta la asimetría; se utiliza simplemente la analogía con el discurso teórico, sin dar razón de la asimetría; y se formula un principio, del que no es claro si es una reconstrucción hipotética de estructuras del discurso práctico, que representarían un *factum* de la razón práctica o es una construcción que nos permite hacer el término introducido; yo desde luego no veo que sea un paso que puede ser dado a partir de ese término, y si es lo segundo hace ociosa la introducción de ese término. Hay aquí un déficit de fundamentación.

Seguimos. El principio moral se halla expuesto a todas las críticas que se han hecho al imperativo categórico: «Incluso si una persona reconoce que la transubjetividad es una condición necesaria para el razonamiento moral, todavía cabe preguntar si este principio moral es una condición suficiente. Sólo podemos responder a esta cuestión examinando cómo se puede llegar a una decisión práctica justificable en una situación concreta.»

Con este objeto, Lorenzen introduce dos conceptos fundamentales, el de génesis fáctica y génesis normativa de las necesidades. Es la génesis normativa la que, en abstracto, proporciona la materia a la forma del principio moral. Representa un segundo principio que Lorenzen va a denominar «principio cultural» o «principio dialéctico». La idea básica aquí es la de génesis normativa. Por esta vía la ética constructivista conecta con la problemática epistemológica de las ciencias sociales. Y aquí el constructivismo choca con dos dificultades muy serias. 1) Una expuesta por Kambartel muy tempranamente en la antología de la que es editor y 2) otra, externa, que dimana del hecho de que las realizaciones más importantes o realizaciones importantes en teoría sociológica en los últimos años están muy lejos de ajustarse a las restricciones que parece imponer este método y que puede formularse de la siguiente forma: reduce el problema de la racionalidad en las ciencias sociales a su dimensión metateórica, lo que hasta cierto punto es consecuente con el método constructivista. Pero vayamos por partes. Vamos a ver primero qué entiende Lorenzen por «principio dialéctico» que ha de complementar al «principio moral» y después pasamos a las dificultades. Lorenzen dice aquí lo mismo en el libro de 1969, en *Scientifismus versus dialektik* y en el libro de 1979, y aunque firma con Schwem-

mer el libro de 1975, no parece comprometerse del todo con él cuando escribe solo.

Para poder introducir el principio dialéctico necesitamos introducir nuevo vocabulario en ortolenguaje. Como las decisiones se toman a partir de deseos y el principio moral nos exige la exclusión de los meramente subjetivos, hemos de **empezar** elaborando un criterio para distinguir los deseos meramente subjetivos de los que no lo son. Pues sólo los deseos justificables podrán llegar a ser recogidos y formulados como una norma universal. Lorenzen distingue entre «deseos esenciales» y «no esenciales». «Aceptar un deseo como esencial se define como aceptar la obligación (necesidad argumentativa) de tomarlo en consideración.» Para este caso introducimos el concepto de necesidad: para los deseos que serían esenciales si fueran efectivamente deseados. «Si bajo estas condiciones, un deseo de hacer A fuera esencial si fuera efectivamente deseado, propongo decir que hay obligación de hacer A.» La idea básica es aquí que la decisión sobre cuáles de nuestros deseos son deseos esenciales o necesidades no es una cuestión de hecho, sino una cuestión normativa, que tiene sus problemas.

Es decir, que para decidir hemos de hacernos cargo de la situación concreta, y para ello describimos la génesis fáctica de la situación. Es el sentido de las ciencias sociales. La génesis fáctica de una situación concreta la describe Lorenzen en términos de los deseos efectivamente en juego que se interpretan como necesidades y de cómo surgen esos deseos. En la génesis normativa, por el contrario, se plantea una *quaestio iuris*. Las «necesidades» son elementos claves en la justificación de una norma; pues son los deseos no subjetivos. Podemos considerar justificadas a las normas si conducen como medios al cumplimiento de una supernorma en la que se recoge la satisfacción de una necesidad. Pero entonces el proceso de justificación de que la necesidad es efectivamente tal ha de ser de otro tipo. Es la tarea del principio dialéctico, o de la construcción de una génesis normativa, o lado crítico que ha de acompañar a la construcción de la génesis fáctica, lado crítico que no es sino una realización de la exigencia que impone el principio moral.

Vemos cómo opera el principio dialéctico, o cómo se construye una sociología crítica, o cómo se realiza en concreto el principio moral, pues las tres cosas son lo mismo. Partimos de la distinción entre «naturaleza» y «cultura». Hay necesidades que compartimos con los animales, si bien la tentativa de caracterizar algunas necesidades como naturales porque las compartimos con los animales es inútil. Es obvio que podemos hablar de necesidades naturales en este sentido; por ejemplo, de la necesidad de alimentarnos, de descansar. Pero no es posible determinar una medida, un *quantum* de alimento como natural. Nuestros deseos están siempre insertos en un complejo más amplio de deseos, que también contiene deseos

culturales. Podemos entonces hablar de necesidades naturales y simultáneamente de necesidades culturales. La génesis fáctica de una situación la entendemos como la explicación causal de por qué surgió esa situación. El por qué es en la génesis fáctica histórico y causal. Al «por qué», histórico y causal hay que completarlo con un por qué para el que son relevantes los deseos culturales. La cultura es una realización humana aunque el resultado sea no pretendido (y de ahí la importancia del por qué histórico y causal), resulta relevante la pregunta por los fines. Y es aquí donde entra en juego la génesis normativa, pues se trata de examinar a los fines como objeto de los deseos en relación con su esencialidad.

Hasta cierto punto ambas génesis se coimplican, pues para describir la situación hemos de escoger sus rasgos relevantes y esta elección implica una decisión sobre lo que es relevante y no lo es. Por su parte, lo que se considere relevante y lo que no decidirá a su vez sobre la calificación de los deseos como esenciales y no esenciales, debiendo los primeros por el principio moral ser recogidos en normas.

Que la sociología crítica es la realización práctica del principio moral, se pone de manifiesto en que también aquí hemos de tratar de superar nuestra subjetividad. Para ello a la situación se la ha de considerar como un complejo abierto, pues ninguno de sus elementos habrá de ser excluido *a priori*, pues es probable que elementos que no hemos considerado esenciales cuando reconstruimos una situación, hayan de tenerse en cuenta cuando tratemos de reconstruir una situación que comprenda a la anterior.

Podemos utilizar, pues, el término «dialéctico» para el imperativo, realización del principio moral, de mirar a cada situación concreta de esta doble forma genético-fáctica y genético-normativa; de reconstruir el sistema de fines seguidos de hecho y el de considerar los fines que componen ese sistema en relación con su esencialidad o no esencialidad. «Esta crítica no es ni un relato histórico ni una explicación causal; es una justificación guiada por el principio moral de la transubjetividad.»

Así, pues, el «principio cultural» exige que antes de que se tome una decisión práctica en una situación concreta, construyamos una génesis normativa de un modelo de una situación concreta. Y una génesis normativa significa aquí una génesis en la que cada paso está justificado transubjetivamente. El principio cultural o principio dialéctico, la necesidad de dar una génesis normativa de nuestra situación, en la que decidimos sobre las «necesidades» que nos justifican las normas, implica dos cosas: La exigencia de evitar la arbitrariedad de premiar cualquier constelación particular de deseos en una situación y para ello hay que «comprender la situación», lo que para Lorenzen significa que hay que construir un «modelo abstracto de la misma» sobre la base de todos los estudios históricos de que podemos hacer uso, y la necesidad de probar intersubjetivamente los pasos dados.

Antes de entrar a discutir las dos objeciones que señalé, una pequeña objeción; es la siguiente: en definitiva, hay que admitir un conjunto de «necesidades» como «dadas». Ciertamente que no se puede cuestionar todo al mismo tiempo y que «Lorenzen habla de un “movimiento en espiral” en el sentido de que “necesidades” que en el enjuiciamiento de una situación son consideradas como dadas han de ser justificadas cuando se considera una situación más comprensiva que englobe a la primera. Pero nada excluye entonces que las necesidades de que se partió en un principio no resulten justificables y que todo el proceso discurra en el sentido de un relativismo cultural que sólo podrá obviarse, en este planteamiento, si es señalable una base de necesidades que sea culturalmente invariante y que sirva de punto de apoyo último. Otro aspecto de esta misma dificultad es el siguiente: afecta a la exigencia del principio dialéctico de construir un modelo abstracto de la situación, como vía de distanciamiento con respecto a ella y contemplar su desarrollo y síntesis con otros modelos; nada parece excluir que el esfuerzo por superar la propia subjetividad ante una situación histórica concreta no quede en definitiva reducido a una resignada aceptación de la lógica del desenvolvimiento histórico. Y si esta dificultad con dos caras es aceptable, queda del todo oscuro qué es lo que significa la exigencia de que cada paso en la construcción de la génesis normativa responda al principio de la transubjetividad.

Son muchas las dificultades que se han acumulado de pronto. Primero vamos a resumir: La función de la sociología es primero hacernos cargo de nuestra situación y de enjuiciar críticamente nuestra situación en relación con la esencialidad o no esencialidad del sistema de fines que se siguen, con la vista puesta en la toma de decisiones en relación con el principio de transubjetividad.

Primera dificultad: relativismo cultural si no se postula una base de necesidades culturalmente invariante que nos sirva de punto de apoyo último; es exactamente lo que hace Schwemmer en 1975. Aquí se han centrado las críticas ya que esta pretensión no parece posible.

Pero supongamos que lo fuera. No es por ahí por donde ha ido la sociología contemporánea, o teoría sociológica contemporánea más relevante que se ha practicado en los últimos años. La diferencia estriba en lo siguiente: Tal vez la pregunta clave haya sido en qué sentido la modernización de las sociedades puede ser entendida como un proceso de racionalización, es decir, la teoría filosófica de la racionalidad se sitúa en una relación de complementariedad con la descripción histórica (casi siempre basada en Weber) del proceso de racionalización; la elaboración de una ética normativa ve emerger históricamente su posibilidad. Si examinamos bien el proyecto de Lorenzen, la razón constructivista es coextensiva con la historia; o dicho de otra forma, que no sé si es muy exacta: así como a otras corrientes sociológicas el problema de la racionalidad les nace desde den-

tro, en el constructivismo el problema de la racionalidad le adviene a la sociología desde fuera.

Pasamos a la tercera dificultad. Supongamos que fuera tan posible como digno practicar una sociología aún por hacer, rigurosamente atendida a los cánones que Schwemmer, sobre todo, establece para la génesis fáctica y la génesis normativa; esta forma de hacer sociológica tendría que competir o coexistir con otras formas tan dignas de hacer sociología como la que he señalado. Pero recordemos, si tenemos en cuenta el problema de origen, que el constructivismo no puede menos de pretender una universalidad de método. Si hay otras formas dignas de hacer sociología queda cuestionada la universalidad del método; es decir, que hay otras formas de poner razón en las ciencias sociales y de paso de indicar el camino de poner razón en la práctica, si llegara el caso, que la introducción metódica que ofrece el constructivismo; y si es así, la pretensión de universalidad del método se deshace, con lo que no es el único método que responde a aquel problema básico, razón por la cual, pienso que el constructivismo últimamente se está dedicando más bien a discutir con esas corrientes.

La tercera dificultad, la que pone Kambartel es un desarrollo de lo que acabo de decir. Kambartel discute la afirmación de Lorenzen de que para la metodología de una deliberación práctica racional, son necesarios dos principios independientes entre sí, un principio racional y un principio dialéctico. Según Lorenzen el principio racional, al ser puramente formal, no permite establecer ningún sistema de fines materiales justificado. De ahí que junto al principio racional haya de aplicar otro principio ético, un principio que indica la orientación correcta para reconstruir una base de fines como resultado de una génesis normativa. En esta génesis normativa el principio racional se utiliza como criterio de enjuiciamiento de las génesis de los sistemas de fines. Pero para Kambartel el principio dialéctico no tiene su razón de ser en que, de otro modo, las propuestas materiales que se hicieran en las deliberaciones no sería susceptible de una valoración intersubjetiva, sino en que este principio sirve más bien al objeto de que los resultados de la deliberación racional no dependan de las ocurrencias arbitrarias de los participantes. De esta forma, el principio dialéctico no sería más que una propuesta marco metodológica para una heurística racional. Y ciertamente cabe argumentar en favor de esta propuesta frente a otras alternativas posibles, alternativas que ciertamente no pueden quedar excluidas, como parece deducirse de la rigidez con que Lorenzen presenta el principio. Alternativas que no tienen por qué ser alternativas excluyentes, sino que pueden presentarse en combinación.

Hasta, aquí, pues las dificultades con que se enfrenta el programa constructivista de una ética normativa por el lado de la materia de las normas, por el lado en que es también un método para poner razón en las ciencias sociales, empezando por la cuestión de su estatuto, derivado de su función.

Pero, si recordáis, arrastrábamos dos dudas más en relación con el principio racional: una relativa a su estatuto y otra a la construcción del lenguaje previo relacionada con las infiltraciones de nuestro sospechoso lenguaje ordinario en el proceso de construcción. Con ellas se enfrenta Schwemmer y, a mi entender, no hace más que ponerlas del todo de manifiesto.

En el desarrollo de 1975, se comienza distinguiendo entre habla em-pragmática y habla epipragmática. A la primera pertenecen los actos de habla cuyo uso es aprendido en una acción no lingüística. En el caso del habla epipragmática los términos no van acompañados de acciones, es habla sobre la acción y de ahí que los malentendidos sean más fáciles de introducirse. El paralenguaje no tiene ya una simple función auxiliar. Parece que el ortolenguaje puede contener ya sinónimos del paralenguaje. «Se evita la circularidad asegurándonos de que al principio de la construcción el paralenguaje conste sólo de términos em-pragmáticamente controlados.» La verdad es que yo no veo cómo. Esto hace pensar que sólo se mantiene la condición de sinonimia para el habla em-pragmática. Lo que da lugar a un problema importante. La guía para la construcción del lenguaje epipragmático ya no puede ser sólo la acción, no lingüística, pues sólo el habla em-pragmática queda ligada; el habla epipragmática queda, por así decirlo suelta, y, sin embargo, es de algún modo este habla el que decide la dirección en la construcción de un ortolenguaje. Schwemmer se ve en la necesidad de introducir un paralenguaje de fundamentación en el que justificar la dirección tomada en el habla epipragmática. Y aquí se ve obligado a admitir que se rompe el orden lógico en la construcción del ortolenguaje. Pertenecen al lenguaje de fundamentación expresiones tales como «para tal fin tiene sentido», «con tal objeto es adecuado».

Un ejemplo de lenguaje de fundamentación:

Si todos los actores alcanzaran los fines que persiguen con sus acciones, no habría necesidad de elaborar un procedimiento para la toma de decisiones. Tiene sentido pensar que tal procedimiento sólo es necesario para el caso en el que los fines no se consiguen, para el caso en el que los fines directa o indirectamente entran en conflicto. Ello puede ocurrir o bien porque no se dispone de medios suficientes o bien porque los actores se estorban unos a otros en la consecución de los fines que persiguen. La tarea de la ética es la instauración de principios para la solución de los conflictos, en la medida en que esta superación ha de venir proporcionada de forma discursiva y de forma enseñable. Bien entendido que la eliminación de un conflicto no puede entenderse en algún caso como internalización de un conflicto o como compromiso que traduce una constelación de fuerzas. Bien entendido que también la eliminación del conflicto de fines puede presentarse a un solo actor.

Tras esta fijación de fines para la ética, sigue la fijación ortolingüística

del vocabulario necesario para este fin. Y dependiendo del fin y del vocabulario construido con ese fin se llega a la siguiente formulación del principio moral: «En una situación de conflicto mira si existen supernormas compatibles entre sí de las normas que son utilizadas para la justificación de los fines y establece en relación con esas supernormas que sean compatibles entre sí.» Si no existen tales supernormas, la ética ha chocado con su límite, estamos ante una situación de lucha a vida o muerte.

Y en todo caso, supuesto esto, como filósofos morales «no podemos justificar ninguna norma, sólo podemos mostrar la injusticia del sistema de normas que ha crecido sobre el privilegio. Qué aspecto podría tener en particular un sistema de normas justo, esto es algo que no podemos decirlo porque ni siquiera sabemos cómo los afectados van a transformar sus deseos; esto sólo puede hacerse y debe hacerse en cada caso en una deliberación: una predecisión sobre qué aspecto podría tener el resultado de la formación de una voluntad común sería dogmatismo. Negativamente sí podemos decir que hay que eliminar el privilegio en las posiciones de diálogo, que hay que eliminar el dominio del hombre por el hombre: no definiendo a su vez determinados fines como justos por vía burocrática-fáctica sino, ante todo, por la formación de una comprensión crítica que por medio de reglas justificadas muestre las posibilidades de cambio y exija el seguimiento de esas normas justificadas, en condiciones de no privilegio. El cumplimiento de esta exigencia ya no es tarea de una teoría reconstructiva, sino de una práctica guiada por una deliberación transubjetiva».

Vamos por partes: lo que hemos dicho en paralenguaje de fundamentación es un prejuicio de hombre moderno y además de hombre moderno postkantiano. Lo que cabría esperar de la filosofía es que se valide o invalide ese prejuicio, no que se lo tome sin más como punto de partida, toda la construcción queda viciada por ese prejuicio que lo será mientras no se valide.

En segundo lugar queda despejada la ambigüedad del estatuto del principio moral que señalábamos en Lorenzen. Pero sobre ello vuelve a la carga Kambartel. A su juicio, «Schwemmer confunde un determinado procedimiento, ciertamente muy importante de la fundamentación racional con respecto a fines en general, y que puede él mismo ser objeto de una justificación moral, con el procedimiento de justificación moral en general.» Cuál sería esta justificación moral, Kambartel señala a Frankfurt.

Y en lo que se refiere a la consideración hecha en último lugar, es un planteamiento compartido por toda la ética normativa desarrollada durante el último decenio. Nada tiene de extraño que lo que el constructivismo sigue prestando sean aportaciones a la teoría de la argumentación, propuestas metodológicas a validar en el seno del discurso práctico, que el método totalizante con que se presentó inicialmente, no sostenible sin más, pero

del que sí hay que decir que cumplió una función en el momento en el que se presentó, aunque sólo fuera por el hecho, de qué era eso de un sistema axiomático a ciencia cierta sólo era algo que en la disputa sobre el positivismo sólo los constructivistas lo conocían.