

## Lorenzen y Habermas. La des-universalización de la razón

Lic. Anderson Bolívar Miranda. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Dejando de lado el hecho más esencial de que quizá los mejores planteamientos de P. Lorenzen en relación con la configuración de una ética normativa y sus presupuestos se encuentran desplegados en obras tan decisivas como *Propedéutica lógica*, *Lógica constructiva, ética y teoría de la ciencia* y *Lógica y ética normativas*, considero de vital importancia el artículo “Szientismus versus Dialektik” —que apareció mientras era director de la Escuela de Erlangen en *Hermenéutica y Dialéctica I* (1970) y posteriormente fue incorporado a *Rehabilitación de la filosofía práctica II* (1974) por Manfred Riedel—, recientemente traducido al español como “Ciencismo versus Dialéctica”. Este ensayo —referido con bastante frecuencia por J. Habermas— fue el comienzo de un ir y venir interesante en términos de racionalidad y normatividad, mismo que parece persistir hasta la fecha, en lo concerniente al papel de la filosofía práctica y a la racionalidad emergente en tal determinación de la filosofía. En lo que respecta a una terminología “frecuentemente difusa e insuficientemente definida” en relación con Habermas, solo puedo asegurar que semejantes declaraciones —en mi consideración, bastante pocas— no ayudan en nada a ahondar el espíritu que anima la problemática, por más que se pueda apelar a “otras circunstancias” con consecuentes “insuficiencias”, que sin duda están en la cabeza del que lee (Ureña, 1978, 16). Vale la pena aclarar que si llevo a cabo el intento de ahondar estas cuestiones esenciales en dos autores tan comprometidos con el asunto de la normatividad y su inherente pretensión de validez, no puedo querer —con sobrada ingenuidad— que en este ensayo se pueda “cumplir” lo que lo que estos consolidaron y han consolidado en su obra a suerte de años de trabajo constante en medio de discusiones o investigaciones de corte privado. No se crea que este ensayo quiere ser una especie de monografía comparativa. No tiene caso engañarse. Este ensayo quiere constatar hasta qué punto, en los planteamientos deónticos de Lorenzen y de Habermas en torno a la cuestión práctica (normativa), se esconde el proyecto o la tentativa de desuniversalización de la razón. En este sentido —y al contrario de lo que alguien pudiera aducir externamente en relación con mi

tentativa—, si abordo algunos pasajes fundamentales del artículo de Lorenzen y espero relacionarlos con algunos planteamientos de Habermas, ello *no es motivo para creer* que Habermas llevó a cabo alguna vez una interpretación exegética de dicho artículo y que, justo por ello, *yo debo hacer referencia explícita* a supuestos momentos de una interpretación que, por principio, no existe. Quizá la mejor interpretación (sin ser exhaustiva) del artículo de Lorenzen hecha por Habermas se encuentra en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, pues —hasta donde he podido comprobar— Habermas, a lo largo de varios años, solo ha hecho alusiones —no por ello malas alusiones— al artículo en cuestión. Ahora bien, es claro a este respecto que semejante proyecto de desuniversalización solo se puede llegar a mostrar con entera eficacia a través del “ejercicio dialéctico” (Lorenzen) o el “discurso comunicativo-argumentativo”, en su distinción con la acción lingüística-expositiva (Habermas). En “Ciencismo versus Dialéctica”, retomando los motivos esenciales de la llamada “disputa del positivismo en Alemania”, a partir del Congreso de Sociólogos de Tübingen (1961), y en evidente postura abierta contra el ciencismo —que niega la potencia práctica-normativa de la razón—, dice Lorenzen:

De ahí tenemos que intentar reiterar por nuestra cuenta la crítica kantiana. Con Kant hemos de constatar que nuestro saber teórico no deshecha una razón práctica. Esta acontece antes que nada a través de la constatación de que la razón teórica misma tiene un fundamento normativo. Solo a partir de un *siempre ya* [immer schon], aunque aún tan insuficientemente conceptualizado contexto de sentido de la praxis de la vida, se dejan sentar normas primeras para un decir científico: entonces estas normas posibilitan ante todo un argumentar disciplinado; por ejemplo, cierres lógicos, cálculos y medidas objetivos, como los que yacen cual fundamento de la física. (Lorenzen, 2016, 3-4).

El mencionado proyecto de “desuniversalización de la razón” no descarta la inmersión de perfectos aprióricos y de los componentes necesarios (trascendentales), que serían el fundamento de determinación de un argumentar, vinculado a las exigencias de la ciencia. Aun cuando Lorenzen no explicita los motivos de la inmersión del perfecto apriórico “siempre ya” —por lo demás, siempre presente en análisis fenomenológicos—, no cabe duda de que las normas sentadas fundamentan la razón teórica. Según Lorenzen, ello tiene su constatación —como refutación de toda “reducción cientista” — en la práctica de la ciencia y en la praxis en general. La reducción cientista es quien no permite establecer el vínculo jamás forzado entre lo

teórico y lo práctico y, por tanto, es incapaz de establecer un saber que dé cuenta de los “fundamentos normativos” ínsitos en toda configuración social, nunca al margen de la estructura científica del mundo. Desarrollando motivos kantianos, Lorenzen hace plena defensa de la exigencia de que la razón *debe ser* práctica y, en este sentido, de la legitimidad y reconocimiento de la potencialidad de la razón práctica como enseñabilidad de esa razón. Con la exigencia de la razón práctica, Lorenzen no quiere simplemente repetir polémicas de antaño, que ya solo valen como anécdotas historiográficas, sino que lo que pretende es llevar a cabo la reconstrucción del proceso de la formación de la opinión y de la voluntad —frente a los intereses simplemente “naturales” — como intereses “naturales-artificiales”:

Todas las instituciones de la cultura, ya sean del tipo político, económico, científico o artístico, son potencias que el hombre ha alcanzado penosamente en el fundamento de sus necesidades y capacidades naturales. El hombre se ha formado desde una simple esencia de la naturaleza para una esencia de la cultura. Este proceso de formación ha sido siempre ya una potencia de la razón práctica. Desde que hay filosofía, por tanto, desde Sócrates, el hombre ha comenzado con ello a extraer su formación de las opiniones y de la voluntad, que precede a toda acción, también a partir del estado de la simple naturaleza artificial y a sobreestilizar ya a esta para una potencia de la cultura (Lorenzen, 2016, 4).

Con la expresión “naturaleza artificial” (*Naturwüchsigkeit*) no solo se quieren pensar —en relación con Habermas— las instituciones estatales y económicas, sino indagar la naturaleza de la acción como acto precedente a la formación de la opinión (o al decir en general) y a la de la voluntad. Ahora bien, más allá de que, para Lorenzen, la legitimidad de la razón dirija, deba dirigir y, en todo caso, ya se haya apropiado de toda acción moral, el asunto parece estribar en la forma de legitimación del acto o, para el caso, del proceso de metodologización. A partir de Habermas se puede decir que Lorenzen “pone al descubierto el fundamento práctico-normativo de las ciencias y de una formación racional de la voluntad” (Habermas, 1981, 35), pero, ciertamente, el punto crucial en relación con la crítica de Habermas yace en la exterioridad del análisis de Lorenzen respecto de la justificación de la situación concreta, aun cuando esto no impide que, en las consecuencias, haya puntos de encuentro, sobre todo en lo concerniente a los presupuestos racionales de dicha situación. Sin dejar de lado el vínculo de las necesidades en relación con la configuración de la voluntad y de la opinión, Lorenzen piensa lo normativo en el

sentido de *fundamentación crítica*, no en el sentido de órdenes o coacciones, si bien en un primer momento es necesaria —metodológicamente— la inserción de un acto de fe o —si se quiere— de una decisión. Sin embargo, esta reconstrucción de un sistema de base de normas no está expuesta para dar cuenta de los móviles que subyacen a la justificación de simples motivos empíricos, como parece ser en caso de Ilting (Habermas, 1973, 142). En relación con el punto crucial, dice Lorenzen:

Para la justificación de un sistema de base de normas, más o menos de un código jurídico o moral, tenemos que aventurarnos a salir del dominio de las simples investigaciones lógico-formales. Con ello tenemos que comenzar, procediendo metódicamente, a conceptualizar nuestra situación humana, que tenemos que decidimos a actos sin saber, antes que nada, de dónde podemos alcanzar normas para nuestras decisiones (Lorenzen, 2016, 7).

La justificación de un sistema de base de normas es llevada a cabo por Habermas a partir del discurso argumentativo en cuanto tal, pensando la fundamentación de la ética a través de la racionalidad inmanente al mismo, pero sin hacer ningún tipo de exclusión de los participantes o afectados y sin concepción posterior de los requisitos. Pero, en el caso de Lorenzen, parece que tales requisitos no están presentes en el acto, aun cuando la decisión del acto suponga que se pueden alcanzar las normas para las (eventuales) decisiones. Independientemente de las distinciones de Habermas sobre la “acción instrumental” y la “acción social”, cobra mucha determinación el asunto del “interés” y sus procesos de generalización-racionalización, que Lorenzen entiende en términos de “movimiento de espiral crítico-fáctico”:

Es una especie de movimiento de espiral que hay que consumir para justificar normas de acto en una situación concreta: nosotros comenzamos con cortas génesis críticas, por ejemplo, la génesis de algunas normas del discurso que pueden llegar a ser deducidas a partir de la praxis común de la vida; entonces empleamos estas normas para conceptualizar, es decir, para entender críticamente una parte de la historia. Luego nosotros, si la consideración de la historia, en la situación, fuera exitosa hemos de presentar una muy larga génesis crítica, empleándola de nuevo en la historia, etc. (Lorenzen, 2016, 10).

A pesar de lo “sencillo” que parecer ser este movimiento, Habermas ha resaltado las dificultades que entraña semejante construcción espiral en la reconstrucción de las condiciones del discurso y en los remanentes “decisionistas”. Este método no parece ser más que una forma reactualizada y refinada de “dialéctica

histórica". En el ensayo "Dos observaciones en torno al discurso práctico" —escrito como dedicatoria a Lorenzen en su LX cumpleaños—, del Capítulo IV: Legitimación, de *Para la reconstrucción del materialismo histórico*, Habermas indaga la "cuestión práctica" y su posibilidad de "explicación argumentativa" (o "clarificación discursiva"), a despecho de un "decisionismo residual" en el seno de tal cuestión, en relación con el principio de la "regulación racional" o de la "regulación consensual de conflictos". La pregunta por la fundamentación, desde el ánimo preguntante, se vuelve pregunta por las condiciones de la acción lingüística (y sus universales pretensiones de validez), a expensas del hablante o interlocutor, que se (le) asume como competente. Según los análisis de Habermas, se puede indicar que Lorenzen se enmarca en aquellos teóricos que piensan la cuestión interpersonal y normativa, la pretensión de *corrección* (de la acción) y, en última instancia —en conexión con Schwemmer y K. O. Apel—, la acción consensual o el tomar parte en una situación práctica concreta. Estas instancias, al presuponer cual *a priori* el principio racional o de la argumentación, son las que permiten a Habermas afirmar:

Todo el que actúa orientándose hacia la comprensión tiene, pues, en la medida en que inevitablemente alza una pretensión de verdad y corrección, que haber reconocido implícitamente que su acción se reconduzca a la argumentación como única vía de *prosecución* de la acción racional en el caso de que las pretensiones de validez cándidamente planteadas y reconocidas fácticamente resulten problematizadas. Tan pronto como hacemos explícito el sentido de pretensiones de validez solventables en forma discursiva, se nos vuelve consciente el hecho de que ya en la *acción* consensual estamos presuponiendo la posibilidad de la argumentación (Habermas, 1992, 308).

287

Agosto  
2017

A este respecto, Habermas es muy claro en el sentido de que es válido atribuir a Lorenzen (así como a la Escuela de Erlangen) resquicios de "decisionismo" y, sobre todo, no deja sospecha al hecho de que, en materia normativa o incluso en términos de lo que Lorenzen llama "génesis normativa", aquí se asiste propiamente a la valoración sociológica de "sistemas de valores ya dados" y no a la fundamentación racional del discurso como "actitud de crítica de la legitimación". Al respecto, cabe la pregunta de hasta qué punto la "génesis crítica de las normas" que intenta desarrollar Lorenzen se convierte en "creencia de legitimidad de normas ya dadas", bajo el disfraz de una muy rigurosa metodologización de corte dialéctico.

En la Introducción de *Perfiles filosóficos-políticos*, que lleva como título “¿Para qué aún filosofía?” (1971), Habermas vincula la filosofía metódica de Lorenzen con el progreso técnico-científico y la práctica social como filosofía crítica, en la medida en que aquella se asienta en el meollo de la cuestión política, poniendo al descubierto dos fundamentos prácticos-normativos: el de la ciencia y el de la voluntad. Pero lo importante de la cuestión es la justificación, o mejor, el potencial justificatorio —a partir de estructuras de la “imagen del mundo”, susceptibles de reconstrucción racional o la “lógica evolutiva reconstruible *a posteriori*” — donde se puede conservar así la posibilidad del consenso. Tanto Lorenzen como Habermas se inscriben en el proyecto de la *formación discursiva de la voluntad en la subsunción de la comunidad intersubjetiva*. Justo por ello es que Habermas puede invocar, frente a la “reconstrucción individualista” de Schwemmer de la comunidad intersubjetiva, el “principio moral de la transubjetividad” introducido por Lorenzen, aun cuando el propio principio moral le termine pareciendo “redundante” (Habermas, 1992, 311), puesto que:

Desde el momento en que los implicados pretenden adoptar, ciertamente, un discurso práctico para proceder a un examen de una pretensión de validez controvertida, están ya haciendo suya la obligación aquí postulada al exigir un reconocimiento del principio moral (Habermas, 1992, 311).

288

Agosto  
2017

En *Para la reconstrucción del materialismo histórico*, bajo el título “Problemas de legitimación en el Estado moderno”, Habermas retoma la pregunta fundamental de la filosofía práctica, esto es, la pregunta por “los procedimientos y las premisas desde los que las justificaciones pueden tener un poder generador de consenso”. Si Lorenzen estudia “las normas metódicas de la praxis locutoria” (Habermas, 1992, 271), como condición de posibilidad de consenso, entonces su filosofía intenta pensar la pregunta fundamental de la filosofía práctica. Sin embargo, Habermas arguye que, a este respecto, Lorenzen aboga por una “teoría general de la justificación” y, en ese sentido, incurre en abstracciones o en “injusticias” de carácter histórico. Por lo menos en esta obra —y a despecho de Lorenzen— Habermas parece ver grandes posibilidades solo en el “programa de reconstrucción del materialismo histórico”, en la medida en que constituye “una teoría que aclara estructuralmente la sucesión, históricamente observable, de niveles de justificación y la reconstruye como un

contexto lógico-evolutivo” (Habermas, 1992, 272). Ahora bien, no por ello Habermas está excluyendo de una vez y para siempre la filosofía de Lorenzen, en lo que respecta a las cuestiones de la normatividad y de la ética, en la pretensión de racionalidad que le concierne, más aún si el propio Habermas está de acuerdo —al igual que otros autores, sin exclusión de Lorenzen— con la forma de racionalización-generalización de los intereses, en el sentido de que “sólo su generalizabilidad les acierta a caracterizar como racionales” (Habermas, 1992, 301).

En sus análisis sobre las claras estructuras de “acción instrumental”, en su distinción de la “acción social” en los desarrollos del mundo de vida, Habermas afirmó el carácter promisorio de la psicología del desarrollo cognitivo, más que de los desarrollos de Erlangen, sobre todo en lo atinente a un “principio de la moral” o de la “transubjetividad” como imperativo categórico. Pero, como lo formula en otros artículos, este imperativo encierra una “impersonalidad” que hace caso omiso de la fundamentación, vista como reconstrucción, al tiempo que se retrotrae a una trascendentalización de la razón, por cuenta de la “generalidad” del imperativo o de la subsecuente conducta, a expensas de la “máxima” que le funda. En este sentido, Habermas busca el “punto inicial” en el que los implicados fundamentan determinado discurso en torno a determinadas pretensiones de validez, las supuestas condiciones ideales o incondicionadas del diálogo, en la acción del dialogar, pensadas como el fundamento de determinación del principio mismo. Esto convierte al principio de la transubjetividad de Lorenzen —pensado siempre posteriormente o con remanentes de individualismo, en opinión de Habermas— en algo “superfluo” o “redundante”. Para Habermas, las condiciones *ideales* y las pretensiones inmanentes de generalización de intereses *comunes*, justifican la acción misma o, para el caso, la “fundamentación argumentativa” y son aquí la forma más acertada de “reconstruir las premisas generales e inevitables del discurso argumentativo”. Para lo que nos proponemos en este ensayo, vale sobremanera la forma en que Habermas termina la discusión en torno al principio moral, o mejor, en torno a la “argumentación moral” o argumentar racional-moral, que Schwemmer interpreta en términos de “subfín supeditado a fines superiores reconocidos intersubjetivamente” y que Kambartel objeta en el sentido de que ese procedimiento de sustitución no agota el argumentar:

Por mi parte, quisiera añadir a esa consideración la de que el alcance de la argumentación moral depende decisivamente de si, y en qué medida, se logra convertir a las propias interpretaciones convencionales de los intereses en objeto de la formación discursiva de la voluntad [*Wille*]. Desde el momento en que proponemos una nueva interpretación de necesidades, se proyecta un rayo de luz sobre aquello que los participantes en el discurso piensan querer [*wollen*] realmente. Una reinterpretación de las convenciones establecidas en materia de necesidades puede ser resultado de una autorreflexión que torne transparente la propia naturaleza interior y corrija los autoengaños; pero también puede ser resultado de un proceso creador de semantización que aflora nuevos potenciales significativos a través de los sistemas no-proposicionales de signos de la literatura, el arte y la música. En este sentido, la argumentación moral permanece abocada al apartamiento —ya sea terapéutico, sea artístico-creador— de las barreras comunicativas. Estas barreras, que nos procuran la engañosa certidumbre de que fuéramos nosotros, los individuos aislados, la última instancia en el enjuiciamiento de nuestros intereses, tendrían que eliminarse si ha de acometerse con conciencia el proceso de la interpretación de las necesidades, que hasta la fecha se viene verificando de forma esporádica, o lo que es igual: si ha de incluirse dicho proceso en la formación discursiva de la voluntad (Habermas, 1992, 313).

Naturalmente, esta cita tampoco agota el asunto concerniente a la fundamentación del argumentar racional y sus implicaciones, y mucho menos el que versa sobre una ética de carácter cognitivo, en la que sin duda se enmarcan tanto Habermas como Lorenzen, a despecho de ciertos descuidos de este a los ojos de aquel en lo concerniente a un lenguaje determinado en términos de arte y que, sin problema alguno, tendría que conducir a nuevas reconstrucciones en torno a lo estético en lo tocante a la razón práctica, lejos de justificaciones que se revistan de presuntuosa practicidad y que poco piensan la importancia de lo estético. Ahora bien, estas necesidades —que Habermas no explicita en términos de si son naturales o culturales— son pensadas por Lorenzen en “Ciencismo versus Dialéctica” y son allí caracterizadas en términos de su génesis, pero sabiendo previamente que una génesis en general de los deseos no puede ser justificada. Se trata de un camino ascendente de lo ficticio a lo cultural:

Obviamente, no puede llegar a ser justificada en general la *génesis* fáctica de los deseos culturales —vale por tanto presentar una *génesis crítica*: se ha de comprobar cómo deben haber surgido los deseos: una *génesis crítica*: conduce gradualmente —en el caso más favorable—, de un estado ficticio, con simples necesidades naturales, a un contexto siempre complejo de necesidades de la naturaleza y de la cultura. Cada paso individual que ha de justificar una nueva diferenciación en la génesis de todo el complejo tiene, como su único principio, el principio moral de la transubjetividad (Lorenzen, 2016, 11).



Esta génesis crítica tiene como principio el “principio moral de la transubjetividad”, que en Lorenzen se convierte en el perfecto apriorístico de la situación práctica-normativa. Es en este sentido —que todavía habría que constatar con más detalle— donde Habermas encuentra la ocasión de objetar la pretensión universal del principio moral de la transubjetividad y, en consideración con los presupuestos necesarios e ineludibles del acto del dialogar, encontrar como “redundante”, cuando no como algo “superfluo”, pensado posteriormente frente a la situación concreta y con remanentes de individualismo. En el artículo “La Modernidad— un proyecto no finalizado plenamente” —publicado inicialmente en *Pequeños escritos políticos* (1981) y luego incorporado, con significativas modificaciones, en *Diagnosis del tiempo. Doce ensayos* (2003)—, en el apartado “El proyecto del Esclarecimiento”, plantea lo siguiente en relación con Lorenzen:

Paul Lorenzen contó con la eficacia reformista de la vida de la (re)construcción metódica de un lenguaje del arte en el que se diera validez [*zur Geltung bringt*] a la razón práctica, pero él canalizó con esto las ciencias en los cursos angostos de justificaciones prácticas, análogas a la moral, y desatendió asimismo lo estético (Habermas, 2003, 16).

Estas palabras dedicadas a Lorenzen hacen parte de las “significativas modificaciones” del artículo, al igual que el apartador posterior, titulado “Kant y la tenacidad de lo estético”. En los que se podrían llamar escritos “recientes” de Habermas parece haber una pregunta cada vez más constante por lo estético, o incluso por lo denominado —siempre con suma imprecisión— “obra de arte”. Ahora bien, Habermas quiere pensar un ámbito de la acción en el que ya no sea necesario apelar a instancias morales (universalistas): el puro ámbito racional-reconstrutivo del momento creativo. A este respecto, Habermas no se puede desembarazar de la pretensión racional de la acción (no solo comunicativa), como tampoco de la pretensión de interpretación del modelo de acción que compromete la racionalidad —no solo del ahora actor sino intérprete— de la “acción social” o, para el caso —y en relación con Weber— “acción teleológica” o “racionalidad con arreglo a fines”. Para éticas de carácter cognitivo como las de Lorenzen y Habermas, no valen “argumentos causalistas del comportamiento”, sino la completa reconstrucción de la validez normativa, en la asunción de la *dignidad* de dicha validez. Por eso, en *Teoría del actuar comunicativo I. Racionalidad del acto y racionalización social*, Habermas tercia,

en relación con la “reconstrucción crítica de la génesis fáctica” del conjunto de normas, lo siguiente:

Por otra parte, cuando el intérprete está convencido de la fecundidad teórica del modelo normativo del acto, se tiene que involucrar en [*sich einlassen auf*] las subordinaciones aceptadas de comunidad con el concepto formal del mundo social y dar espacio [*einräumen*] a la posibilidad de probar la *dignidad* de la convalidación [*Anerkennungswürdigkeit*] de una norma considerada correcta por el autor. Una tal declaración [*Deutung*] racional del actuar regulado normativamente se ampara en el convenio de la validez social con la regencia construida contrafácticamente de un contexto normativo dado. No quiero aquí condescender a [*eingehen auf*] las dificultades metódicas de un discurso práctico efectuado suplementariamente, esto es, vicariamente, por el intérprete para sujetos actuantes (Habermas, 1981, 155).

Habermas no se puede desembarazar de la pretensión de reconstrucción racional de la acción pero, por supuesto, la forma de reconstrucción se tiene que llevar a cabo desde una visión particular de la ética, no desde una inveterada moral o moralidad, que siempre se muestra dependiente de “abstracciones” o “absolutos” — de una razón pretendidamente “universal” —, cuando no de escepticismos de carácter “valorativo”. En este sentido, Habermas se sabe de alguna manera en el punto de intersección que se abriera por cuenta de Hegel contra Kant sobre la ética y la moralidad, aun cuando Habermas tenga que afirmar, a partir de su ética de carácter cognitivo, ciertas implicaciones (no presupuestos) kantianos, o mejor, presuponga que “la posición kantiana se puede reformular en el marco de una ética del discurso” (Habermas, 1984, 68). En “¿Qué hace racional una forma de vida?” (1984), consignado en *Sobre moralidad y eticidad*, afirma Habermas:

Pero hoy los frentes han cambiado en la medida en que los defensores de una ética formalista, como Rawls, Lorenzen o Apel, se apoyan en el concepto de una racionalidad procedimental que ya no está sujeta a la hipoteca teológica que representa la doctrina de los dos reinos; de ahí que los abogados de la moralidad ya no necesiten oponer abstractamente la razón como algo nouménico al mundo de los fenómenos y de la historia (Habermas, 1984, 67).

En el ensayo de 1981, Habermas realizaba una crítica contundente al “descuido” de Lorenzen en términos de lo “estético”, por cuenta de “justificaciones análogas a la moral”. Pero en este ensayo de 1984 reconoce —bien que someramente— que Lorenzen es partidario de una “ética formalista” que ya no rinde cuentas a ninguna teología, “formalismo” que se debe entender —como lo entiende

Habermas— en el sentido de lo “formal” que pertenece a la situación de todo discurso argumentativo. Ahora bien, con esto se está diciendo implícitamente que Lorenzen no rinde cuentas a una moralidad y, por tanto, se encuentra libre de dicotomías entre un “más allá” y un “más acá”, e incluso es co-partícipe de un concepto de *racionalidad procedimental*, que viene a disolver la *racionalidad universal*, hasta el punto de permitir la pregunta por la vida ética, que Habermas vincula — como no puede ser de otra manera— a la necesidad de re-crear argumentativamente pretensiones de validez. En este sentido, cabe el “modelo” que Habermas refiere en *Problemas de legitimación*, que bien encaja en relación con la ética de formalista o, mejor, cognitivista de Lorenzen:

Más bien, el modelo adecuado es la comunidad de comunicación de los interesados, que, como participantes en un discurso práctico, prueban la pretensión de validez de normas y, en la medida en que las aceptan con fundamentos, llegan a la convicción de que las normas propuestas, en las circunstancias dadas, son “correctas”. No los actos irracionales de voluntad de las partes contratantes, sino el reconocimiento motivado racionalmente de normas, que pueden ser problematizadas en cualquier momento, fundamenta la pretensión de validez de normas. Por tanto, el ingrediente cognitivo de normas no se limita al contenido proposicional de las expectativas normadas de conducta; la pretensión misma de validez normativa es cognitiva en el sentido del (como siempre, contrafáctico) supuesto de que pueda ser efectuada discursivamente, por tanto, fundamentada en un consenso de los participantes, obtenido argumentativamente (Habermas, 1973, pág. 144).

293

Agosto  
2017

La vida ética pensada por Lorenzen y Habermas tiene que rendir cuentas a las implicaciones particulares de los actores, sin que por ello se esté pretiriendo el rasgo más esencial del concepto (formal) de “mundo de la vida”, visto en este contexto como “subordinaciones aceptadas de comunidad” o como “convenio de la validez social”, que incluso co-determinan normas de acción en sentido deóntico, pero en la consigna de que “no hay ningún sentido “deóntico” unitario de la obligatoriedad normativa” (Habermas, 2002, 23). En síntesis, vale lo que Habermas, en el “Prólogo a la edición de 1990” de *Cambios de estructura de la publicidad. Investigaciones para una categoría de la sociedad civil*, dijera en relación con la “ética del discurso”, precisamente refiriendo a la argumentación:

[...] no solamente pretende [*beansprucht*] poder ganar un principio general de la moral proveniente del contenido normativo de necesarias presuposiciones pragmáticas de argumentación en general. Mejor dicho, este principio mismo se refiere a la resolución discursiva de exigencias normativas de validez [*Geltung*]; precisamente, él liga la regencia

[*Gültigkeit*] de normas a la posibilidad de una anuencia fundada de lado de todos los posiblemente afectados, en cuanto estos asumen [*übernehmen*] el rol de participantes de la argumentación. A partir de esta lectura, la aclaración de cuestiones políticas, en cuanto a su núcleo atañe, depende de la institución de una praxis pública de la argumentación (Habermas, 1990, 39-40).

Al principio del ensayo llamé la atención sobre el hecho de que Habermas gusta siempre reiterar lo que parece en todo momento esconderse en estas remisiones al “interés general” y sus pretensiones de universalización-generalización, por cuenta de imperativos categóricos o principios morales de la “transubjetividad” —que, en el fondo, parecen esconder refinados individualismos—, si bien, a este respecto, parece que Habermas no encuentra razón alguna para no asentir a esa propuesta. Estas implicaciones de un principio así entendido es lo que Habermas no está en condiciones de sostener, por más que la situación que pone en juego el principio se pueda reconstruir metódicamente. En lo que respecta a los intereses, que sin duda habría que pensar aún más en la constelación del discurso y su universalidad en relación con dialogantes competentes, la argumentación es “el proceder más apropiado para la solución de cuestiones prácticas-morales”, en términos de un “enfoque ético-discusivo” o una “ética del discurso” (Habermas, 1990, 39). Lorenzen parece incurrir en universalizaciones inapropiadas, si nos atenemos a las cuestiones formales de un principio moral intersubjetivo o “transubjetivo” puesto en función *posteriormente* en la constelación de discurso argumentativo, si bien cabe sobremanera retener la variabilidad e historicidad de las necesidades, que Lorenzen parece desplegar muy sutilmente en “Ciencismo versus dialéctica”, aun cuando quizá el elevado prejuicio en torno al principio transubjetivo estribe en su calificativo de “moral”. Sin embargo, cabe la aseveración de que el principio solo es la cara visible y nunca agotable de la posibilidad de enseñabilidad de la razón práctica —por ello le justifica y le pone como uno de los mejores intentos de pensar la formación de la opinión y voluntad colectivas—, dentro de una “situación concreta”. Esta posibilidad, como potencia de la razón práctica, constituye su universalidad y, al mismo tiempo, una de las mejores tentativas contemporáneas de pensar una razón des-universalizada y, en este sentido, des-ligada de toda participación de actores y afectados. En consonancia, son las reconstrucciones cientistas-esclarecidas quienes le hacen depender infinitamente de la razón teórica

y, al mismo tiempo, impiden la asunción de la *forma procedimental de la racionalización*. Para Lorenzen, la razón práctica *funda normativamente* la razón teórica. Con esta afirmación se quiere pensar una nueva determinación de la razón práctica, una determinación que ya no tenga que rendir cuentas a un ámbito en que la razón teórica —o cierta incondicionalidad inmanente a su esfera— tuviera que estar cual fundamento de las necesidades que ahora se juegan en relación con la constelación de lo práctico. El proyecto de des-universalización de la razón aparece como sumamente fundado y argumentado, si bien hace falta el paso decisivo en el que actores se entiendan en la constelación de un argumentar con normas y de relaciones no reductibles a instrumentalizaciones del poder económico-político, mismo que no se ha de poder suprimir, por cuanto constituye un elemento básico y diferencial del mundo que no es “dado”. Lo procedimental, en la acción del dialogar, tiene que desterrar lo instrumental, sin excusión de las condiciones materiales u objetivas que rebosan el “mundo de la vida”. Lo que en Lorenzen se alcanza como metódica y formación permanente, en Habermas se logra como acción efectiva, como constelación de actores y afectados, como razón crítica-argumentante en las exigencias y satisfacciones del lenguaje en la anuencia situada de lo que solo ahora se puede llamar —sin mistificaciones de ningún tipo— *racionalidad*. Con todo, la filosofía práctica, o mejor, la razón práctica puede reconstruir por sí sola un principio rector, aun cuando en algunos momentos de la situación concreta se puedan convocar cuestiones “instintivas”, por supuesto al abrigo de ciertas “normas procedimentales” que serían válidas para la regulación de conflictos de acción de la situación concreta, en la consigna de que “todo aquel que actúa consensualmente lo hace entregado, en todo caso, a una racionalidad inmanente al lenguaje” (Habermas, 1992, 309).

## Bibliografía

- Habermas, Jürgen. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* [El discurso filosófico de la Modernidad. Doce lecciones]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen. (1984). *Sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Habermas, Jürgen. (1973). *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* [Problemas de legitimación en el capitalismo tardío]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen. (1981). *Philosophisch-politische Profile* [Perfiles filosóficos-políticos]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* [Teoría del actuar comunicativo I. Racionalidad del acto y racionalización social]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [Cambios de estructura de la publicidad. Investigaciones para una categoría de la sociedad civil]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen. (1992). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* [Pensar postmetafísico. Ensayos filosóficos]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen. (1992). *Para la reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Habermas, Jürgen. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, Jürgen. (2003). *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays (1980-2001)* [Diagnosis del tiempo. Doce ensayos (1980-2001)]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lorenzen, P. (1974). "Szientismus versus Dialektik", en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II* ["Ciencismo versus Dialéctica", en *Rehabilitación de la filosofía práctica II*]. Freiburg: Rombach Verlag, págs. 335-351.
- McCarthy, T. (1978). *The critical theory of Jürgen Habermas* [La teoría crítica de Jürgen Habermas]. Massachusetts: The MIT Press.
- Ureña, Enrique M. (1978). *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Madrid: Editorial Tecnos.