

Traducción

Ciencismo versus Dialéctica

Paul Lorenzen



Estudio introductorio y traducción directa

del alemán al castellano de

Leizi Nuri Capilla Rodríguez y Ánderson Bolívar Miranda

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México^φ ^ψ

lnuri.capilla.rodriguez@gmail.com | andersonbolivarmiranda@gmail.com

Recepción: 10-02-2017 **Aceptación:** 19-09-2017

^φ Leizi Capilla es egresada de Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Puebla, México), con la tesis: "En torno al trinomio razón-teoría-praxis: su reestructuración como proyecto ético funcional". Actualmente se desempeña como docente de lengua alemana en los niveles medio-superior y se dedica a la investigación en torno a la teoría crítica y la filosofía de Jürgen Habermas

^ψ Ánderson Bolívar es egresado de la Maestría en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla (Puebla, México), con la tesis: "Los caminos de Zarathustra. El pensamiento abismal o infundado en 'De lo visto y lo cifrado' de Así hablaba Zarathustra". Actualmente se desempeña como docente de lengua alemana en el nivel superior y se dedica a la investigación en torno a la filosofía de Nietzsche y la filosofía de Platón.

La así llamada disputa del positivismo, que fuera conducida en el tiempo de la Alemania Occidental como una disputa de derecha del “Ciencismo vs. Dialéctica” ha conservado su forma actual en el Congreso de Sociólogos de Tubinga de 1961 desde las ponencias de Popper y Adorno hasta el tema de “La lógica de las ciencias sociales”. Desde entonces la controversia ha sido continuada —claramente, de forma más polémica— por Habermas y Albert. El problema aquí controversial tiene una larga historia previa. No obstante, no necesito regresar a la Antigüedad. Si bien se podrían extraer para el problema, según mis consideraciones, muchos discernimientos relevantes a partir de Platón y Aristóteles —la disputa que estos tuvieron con los atomistas o con los sofistas no debe ser mirada como un ejemplo de nuestra controversia; antes bien, esta puede surgir después de que fuera introducida la famosa pausa cristiana de los años 1000 en la historia del pensar autónomo, después de que entonces el cristianismo —tras muchas dificultades en los siglos XV y XVI— fuera finalmente superado espiritualmente mediante la nueva física del siglo XVII en la época del Esclarecimiento¹. Recién con el Esclarecimiento es alcanzada la, hasta hoy eficaz, posición de salida por la que puede surgir la controversia entre ciencismo y dialéctica. La dialéctica surge como una “superación” del Esclarecimiento con la intención de rescatar contenidos morales-filosóficos del cristianismo. La pretensión de subsumir las contraposiciones de Esclarecimiento y Cristianismo en una “síntesis” ha sido remontada más clara y eficazmente por Hegel, misma que, por lo demás, solo fue posible después de la crítica kantiana de la razón teorética y práctica. De esta manera, la historia de los últimos 150 años es un complicado revoltijo de filosofía cristiana, esclarecida, kantiana y hegeliana, es decir, marxiana.

La tradición antigua de una filosofía *práctica* ha perecido después de Kant y Hegel —como disciplinas sucesivas surgen, a causa de la distinción hegeliana del Estado y la Sociedad, la Sociología y la Politología, esto es, la Ciencia del Estado.

Max Weber precisa después, dentro de la Sociología, la disputa del juicio de valor. Este es el precursor inmediato de la controversia presente. Incluso con ello ya se ha indicado precisamente el problema que se trata aun hoy: si son posibles los juicios científicos de valor.

Los partidos disputantes tienen hoy un aspecto distinto al del tiempo de Max Weber —pero yo no quisiera dar, en lo siguiente, ninguna descripción de los partidos con sus múltiples motivos. Antes bien, me parece que ha llegado el tiempo en que el problema de los juicios científicos de valor, el problema de

1.- Cada vez que en este texto se encuentre la palabra “Esclarecimiento” hará referencia al término alemán *Aufklärung*, mismo que la tradición traduce como *Ilustración*. [N. de los T.].

si la razón es práctica, de si las normas son fundadas racionalmente —cuál formulación es adecuada aun será investigado—, me parece que ha llegado el tiempo de pensar a fondo de nuevo este problema como un problema filosófico puro.

Por su parte, este problema filosófico tiene una historia que regresa hasta Sócrates: la meta más importante de los socráticos (de Platón como de Aristóteles) fue la prueba de que la razón puede —y por tanto debe— guiar nuestra vida. El cristianismo no tuvo ninguna dificultad con este problema —la razón estaría reemplazada mediante la voluntad de Dios; por tanto, las normas se dejan fundamentar mediante interpretaciones de la palabra de Dios.

Entonces, el Esclarecimiento creyó poder reemplazar el estudio de los textos sagrados mediante un estudio de la naturaleza —según el método matemático-experimental de Galileo y Newton.

El Círculo de Viena se entendió como continuación legítima del Esclarecimiento. Hoy esta tradición continuaría modificada, por ejemplo, por Popper y Topitsch. Cómo desde ahí tiene el aspecto del desarrollo desde el Siglo XVII, lo ha caracterizado Topitsch recientemente de la siguiente manera:

Todavía grupos intelectuales e instituciones cosmovisionarias influyentes se atienen a formas de la concepción del mundo y de autointerpretación, que se han arraigado profundamente en tradiciones precientíficas y preindustriales, sí, arcaicas. Últimamente, esto no vale para Alemania. Como consecuencia de su extraordinario destino político, científico y social en la Modernidad esta “nación atrasada” no solo ha tomado parte en el Esclarecimiento y en la Revolución científica-industrial con un rezago temporal, sino también de forma distinta a los Estados europeo-occidentales. El Esclarecimiento radical, después del modelo inglés y principalmente francés, estuvo apenas presente en planteamientos, y donde se abrió a los cursos del pensamiento occidental, se buscó insertarlo una significación metafísica-teológica del mundo o abovedarlo por medio de una semejante. Esto vale también —sí, ante todo— para el Idealismo alemán, que quiso superar filosóficamente el “plano” y “corrosivo” Esclarecimiento, así como la entumecida ortodoxia, con un cristianismo mejorado.

Después de Topitsch, quien *invocó la doctrina de Max Weber de la libertad de los juicios de valor de las ciencias*, el asunto se da de la siguiente manera: quien insista, después de los siglos XVIII y XIX, los siglos de la Revolución científico-industrial, en que el hombre no debe dedicarse solo a las ciencias de la naturaleza o a las ciencias sociales empíricas, siempre incluso a una historiografía libre de juicios de valor; quien, antes bien, insiste en que el

hombre, con ayuda de una capacidad que es llamada razón práctica, puede ambicionar el asiento de normas (o valores) lo más posible libre de caprichos —sí, quien aún hace eso es, después de Topitsch, un romántico.

Topitsch generalizó la significación de la palabra “romántico” a causa de que llamó *románticos de derecha* a aquellos que añoran un “mundo ideal” (en la presunción de que este se ha dado una vez en el pasado). Pero romántico será llamado también por él a aquel que espera un ideal o también solo un mundo más ideal en el futuro. Esos son los *románticos de izquierda*. A estos románticos de izquierda pertenecen todos los marxistas, todos los neohegelianos, incluso —y eso es el punto polémico de Topitsch— los filósofos dialécticos y sociólogos del Círculo de Frankfurt. Quien adopta una capacidad del espíritu humano que tiene fuerza normativa, quien adopta —en terminología kantiana— que la razón no es solo teórica, sino que quien adopta que la razón es también práctica —e incluso primaria—, es decir, que puede plantear normas, que puede determinar la voluntad, sí, quien piensa según la opinión del Círculo de Viena, es un “romántico”. Extrae sus normas a partir del pasado, entonces es un romántico de derecha —comparativamente, esos son sueños inocuos. Pero afirma poder traer normas para el presente, de modo que se apropia críticamente de nuestro pasado y afirma que, a través de ello —según su razón práctica—, el futuro *debió* ser determinado; entonces es él un muy peligroso romántico de izquierda. En la herencia de Hegel los románticos de izquierda se llaman a sí mismos “dialécticos”. Pero yo también mantengo gustosamente el término de Topitsch —y a saber, precisamente porque yo quisiera defender, en lo siguiente, el asunto de la razón práctica. Cuando se habría necesitado este asunto, temiendo a una terminología generalmente polémica, no se ha tenido la mejor disposición para él.

Está convenido que aún tiene que llegar a ser demostrado cómo se pueden alcanzar normas a través de un decir y un pensar libres de prejuicios. Que cada uno pueda creer en normas —eso es bastante conocido. Pero que ciertas normas sean más que simples confesiones, más que simples decisiones subjetivas —ese es el problema del que se trata en la mencionada libertad de los juicios de valor de las ciencias. Para el Esclarecimiento no persiste este problema, porque vivió en el estado inocente, en el que aún no le fue consciente la distinción de entendimiento y razón —o lo que es sinónimo: la distinción de razón teórica y práctica—. Se fue creyente de la razón respecto del indisputable efecto de la física galilea-newtoniana y de ahí se creyó también reconocer, y con ello poder configurar en forma científica, el Estado y la Sociedad. Justo por ello, los herederos del Círculo de Viena no son ningunos esclarecidos, porque les falta esta creencia ingenua. A saber, ellos quieren —como los esclarecidos— practicar la ciencia solo a partir del ejemplo de las ciencias de la naturaleza —a razón de esto, serán llamados

por sus adversarios “Ciencistas”— pero saben, al contrario de los esclarecidos, que su ciencia tiene que estar libre de valores, que no puede proporcionar ninguna norma para el Estado o Sociedad aunque aún, por lo tanto, luchan valientemente contra “Oscurantistas” *preesclarecidos* —de los cuales hay también aun bastantes en el presente—, pero ellos no luchan más por cambios políticos. Sin embargo, el punto de Kant persiste en dar de nuevo validez a la primacía de la razón práctica frente al ciencismo del Esclarecimiento. Es permitido decir: dar *de nuevo* validez, porque esta primacía de la praxis ya ha sido para Platón la ocasión de comenzar, frente a los sofistas, con la filosofía en general, al modo de una tradición doctrinal independiente. Pero con Max Weber —a partir de una probidad intelectual que se ha admitido gustosamente— no ha quedado nada de una enseñabilidad de la razón práctica. En todo caso, considerado espiritualmente, así de lejos ha llegado el asunto. Pero de la simple historia nada se sigue para nuestro problema: Kant y Hegel pudieron tener razón con su afirmación de que la razón, no obstante, tenía que ser práctica —parece también entonces como si todavía un montón de persistentes, el Círculo de Frankfurt de los dialécticos, estuviera dispuesto a defender esta afirmación.

Visto desde el ciencismo, son solo remanentes románticos. Visto desde el Círculo de Frankfurt, el ciencismo es contrario a una variante del Esclarecimiento que, sin embargo, ya fue superada a través de Kant y, principalmente, a través de Hegel. A través de las consideraciones de la historia del espíritu, nada se deja decidir en esta disputa. De ahí tenemos que intentar reiterar por nuestra cuenta la crítica kantiana, hemos de constatar, con Kant, 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 plantear 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 como fundamento de la física.

Por tanto, la filosofía comienza antes que nada para dar razón a las ciencias. Yo no puedo examinar aquí este inicio del camino ya recorrido —pero quien se tomó la molestia de leer hasta el final la *Propedéutica Lógica*², él recorrió ya este inicio. El físico, que conceptualiza su propio hacer, de modo que tiene que apropiarse críticamente de ciertas normas del decir (en particular, para el cierre lógico y matemático) y ciertas normas de la acción (en particular, para la medida fiscalista), ese, con ello, ha refutado en su persona al ciencismo. Él ha probado a través de su hacer que su razón es práctica, que su razón

2.- W. Kamlah, P. Lorenzen: *Logische Propädeutik*. Bd. I. Mannheim 1967. [N. del A.].

está dotada de fuerza normativa. Y si puede fundamentarlas frente a otros, también frente al físico de la nada, solo entonces ahí se ha apropiado *críticamente* de normas; ha probado también con ello, a través de su hacer, la enseñabilidad de la razón práctica.

Muchos presuntamente tenderán ahora a pensar que bien puede ser así: la razón debe ser usada en las ciencias de la naturaleza —pero, ¿cómo es ello en las mencionadas ciencias del espíritu, especialmente en las ciencias sociales, por ejemplo, en la ciencia de la economía y en la ciencia del Estado? ¿Cómo recién se dejan justificar los programas fundamentales mediante los cuales estas ciencias de la cultura —como quisiera llamarlas, en compendio— se convertirán en actividades plenas de sentido?

Si un filósofo no quiere hacer el ridículo como diletante en las correspondientes ciencias especializadas, tiene que abstenerse aquí de juicios en todas las preguntas especializadas. Igualmente, para mencionar el ejemplo más actual, un filósofo no puede “qua filósofo” —como así se dice— juzgar sobre eso si en el presente es deseable para Alemania Occidental mantener el sistema económico capitalista o activar un sistema económico socialista. Obviamente, esto solo es válido cuando los científicos especializados no ejercen su ciencia simplemente en reducción cientista. Max Weber se volvió con derecho contra tales científicos especializados que enseñaron, en revestimiento científico, sus simples opiniones, sus intuiciones del mundo como resultados de la ciencia especializada. Precisamente él no sostuvo como posible que la filosofía práctica pudiera llegar a ser disciplinada así, que metódicamente, esto es, justificando cada uno de sus pasos, pudiera llegar hasta el enjuiciamiento de normas de un ámbito de la cultura. Pero una y otra vez es esto solo la opinión cientista de que la razón no puede ser práctica —y una y otra vez siempre se le opone la exigencia filosófica de que la razón debe ser práctica. Se renuncia a esta exigencia, se provee así del interés a los ámbitos de la cultura, por ejemplo, a las instituciones estatales y económicas que —como Habermas formuló una vez— “emanan natural-artificialmente de la coacción a la reproducción de la vida social”. El acento ha de ser puesto en la “naturaleza artificial”³. Se renuncia al empeño de conceptualizar un ámbito de la cultura, se provee así de *intereses simplemente naturales*; dicho más claramente: la barbarie del brutal estado de la naturaleza. Todas las instituciones

3.- El término alemán *Naturwüchsigkeit* —comúnmente traducido como “cuasi-naturaleza” o “pseudonaturalidad”— lo traducimos como “naturaleza artificial”, a fin de que se conserve su carácter “derivado” o “elaborado”, en relación con aquello que los alemanes entienden propiamente por “Naturaleza” (*Natur*). En general, la *Natur* se puede entender como aquello que nace o emerge —se diría— “sin algún tipo de intervención humana”; por lo contrario, *Naturwüchsigkeit* se puede entender como una suerte de naturaleza “tecnificada” o “secundaria”. Incluso cabe en el término referencias a los hábitos, a las costumbres y, en particular, a las relaciones sociales. Entiéndase lo mismo en relación con *naturwüchsig*, aquí traducido como “natural-artificial”. [N. de los T.].

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. Es hoy un secreto público que los empeños de la dialéctica platónica y, seguidamente, de la lógica aristotélica, fueron ya después dirigidas a labrar, a partir del lenguaje natural-artificial, un instrumento que justamente pudiera completar esta tarea: cultivar la formación de las opiniones y de la voluntad, conducir las a partir del brutal estado de la naturaleza. Que la disciplinación del opinar y del querer tiene que comenzar con la disciplinación del propio decir, precisamente, para este discernimiento, intenta el Sócrates platónico encaminar una y otra vez a sus interlocutores. A saber, en la historia de la filosofía no se ha logrado conservar este sentido de la dialéctica platónica —ya Aristóteles lo pierde alguna vez, por no hablar de las escuelas helenísticas de filosofía y del cristianismo—, pero eso no prueba nada determinante contra la filosofía. Recién con la ciencia moderna, popularizada en el Esclarecimiento, la *razón* regresa a sí misma, por supuesto solo en la ya descrita *reducción ciencista*. En el Idealismo alemán, por tanto, en el Romanticismo, principalmente en los románticos de izquierda, como Topitsch nombra a Kant y Hegel, la razón regresa a sí misma también como razón práctica. Sin embargo —y de esto cayó enferma también la dialéctica de Frankfurt—, el lenguaje en el Idealismo alemán, mejor dicho: la reflexión sobre el propio decir, es aún omitida. También esto es aún malentendido. Reflexiones sobre el propio decir podrían llegar a ser pronunciadas en un lenguaje que en sí mismo no es reflexivo. Pero de eso se trata, de introducir así los términos que uno quiere usar, que el decir preliminar aún no utiliza —desde luego, tampoco ningún sinónimo. La presente *opinión de moda* en adhesión al Wittgenstein tardío es la de que no hay una tal posibilidad del discurso metódicamente consolidada por sí misma. En el preaviso del Congreso Alemán de Filósofos de 1969 se trató, por ejemplo, de un mundo común en el que todos los científicos especializados tienen que cooperar con la filosofía:

Este mundo común está unido en el medio del lenguaje cotidiano sobre el que... es probado una y otra vez el entendimiento interdisciplinario.

Si en lugar de esta “opinión de moda”, usara la palabra moderna “Mythos”, entonces sería esa el “mito” del ineludible lenguaje cotidiano —como si este simplemente no hubiera surgido históricamente, natural-artificialmente. Afir-

mo frente a eso que una tarea en sentido pleno es la de restituir la ampliamente desconocida génesis fáctica de nuestro lenguaje a partir de una génesis crítica, de un lenguaje filosófico especializado y del lenguaje científico especializado.

Evidentemente, esta aseveración misma es formulada en la tradicional terminología filosófica —ella puede solo así llegar a ser entendida provisionalmente, por así decir, extraoficialmente. Como una afirmación probable puede mostrarse al final —cuando las génesis críticas requeridas, sin ser predicadas como tales, son ya realizadas.

También sobre esta última proposición se permite discutir en sentido pleno hasta el final, y también sobre esta proposición, etc., *ad infinitum*. Aquí no yace previamente ningún regreso infinito, sino un trivial progreso infinito. No involucrarse en él es un asunto sencillo —se le deja fácilmente y se comienza con el inicio en vez de reflexionar infinitamente sobre el final. Con ello voy a la parte sistemática capital: a la posibilidad de fundamentar los juicios de valor.

Por medio de las anteriores anotaciones históricas hasta las histórico-temporales ya he justificado —aun cuando solo en un modo provisional— que restringiré la expresión de moda “juicios de valor” a juicios sobre fines. En alemán, particularmente en discusiones morales y jurídicas, son usadas palabras como “bueno”, “justo”, “lícito” u “obligatorio” y sus negaciones para el enjuiciamiento de fines (y con ello también para una acción de acuerdo a ellos). Pero en el simple uso del lenguaje no se pueden descubrir ningunas reglas racionales para estos predicados que tienen proposiciones como sujeto —el uso del lenguaje es, el en caso más favorable, un bien desplomado de la cultura; en casos más desfavorables, una simple insinuación para una cultivación aun constituyente. En nuestro caso, yace previamente una singular mezcla: bajo los empujes de la Escuela de Brentano fueron desarrolladas, desde hace más o menos 30 años de la lógica positivista, una así llamada deóntica, una lógica de modalidades éticas en paralelo a la así llamada tradicional lógica modal-óntica de la necesidad y de la posibilidad, de Aristóteles y Teofrasto. Chrysipp ha escrito ya dos libros *περὶ προσταγμάτων* —pero ellos se han perdido. Además aquí se hace notar el estado desolado de la tradición lógica-modal; hasta hoy esta es la vieja disputa entre Aristóteles y Teofrasto, que fuera formulada en la Escolástica en torno a los *modales de re* contra los *modales de dicto*, aún no llevados a un final generalmente reconocido.

Por consiguiente, nos mantenemos ante la tarea de reconstruir críticamente una lógica modal-ética. Si no nos dejamos deslumbrar por los cálculos modales modernos que, explícitamente, demandan de nosotros la renuncia positivista a un entender crítico, tenemos que considerar ya incluso —reiniciando metódicamente una vez más— junto a qué lugar, en un lenguaje

libre de modalidades, está una modalidad instalada por vez primera en sentido pleno —emplearé para ello la letra Δ . Para llegar a un lugar semejante comienzo con proposiciones elementales de imperativo. Este término gramatical es irrelevante. Para proposiciones elementales de indicativo A, por ejemplo “Johanna va”, propongo como forma estándar de la proposición correspondiente de imperativo “!A” —traduzco esto como “¡Por favor vea que A!” (¡Por favor vea que Johanna va!).

Sea Σ un —en cualquier modo— sistema aceptado de semejantes imperativos. Justo entonces cuando aún de ninguna manera ha llegado a la mirada la propia dificultad, precisamente la dificultad de justificar el supuesto de un sistema de base tal, justo entonces se plantea la tarea de normalizar el cierre lógico con imperativos. Presupongo aquí como conocida una lógica de las proposiciones de indicativo. A partir del sistema de base Σ surge un sistema Σ_0 mediante la omisión del “!”. Σ_0 implica lógicamente un enunciado A, entonces, justo por ello, no necesita incluso ser aceptado el precepto !A —pero quien puede pensar lógicamente, seguirá también A, cuando quiera seguir Σ . Eso justifica un nuevo símbolo para el enunciado implicado por Σ_0 . Ellos gustan llamar Δ (relativa a Σ), en alemán: lícito (relativo a Σ).

Las siguientes modalidades no se dejan definir con ayuda de Δ ; por ejemplo, A significa “prohibido” cuando la negación de A está prohibida; A significa “permitido” cuando A no está prohibida, etc.

Quiero aquí omitir los pasos particulares (simbolización y formalización), que por este enfoque dan lugar a un íntegro *cálculo* modal que vale para cualquier Σ .⁴ Sostengo solo un resultado: se trata de una decisión práctica, antes de tener las preguntas que han de ser contestadas, la forma: ¿A es lícita o no? Quien aboga en favor de la licitud tiene que justificar un sistema de base Σ de lo lícito, a partir de la A que sigue. Mientras esta no está lograda, A no pasa por lícita. Pero de aquí no se desprende que entonces A estuviera prohibida. Antes bien, al interior de un grupo, es posible sobre esto una plena aprobación: que A no es ni lícita ni prohibida —pese a plenas aprobaciones, se puede intentar entonces llevar a cabo la A, la otra no-A.

En la filosofía teórica es notoriamente controvertido el *tertium non datur*, pero en la lógica modal vale indiscutiblemente un *tertium datur*: ! es lícita o prohibida o ni-ni.

Menciono esto solo como un ejemplo para indicar que por lo menos se debió poder hacer ya previamente una lógica que comience con las reflexiones sobre cómo se dejan justificar mandatos *primeros* o normas (debajo de eso

4.- Cf. P. Lorenzen: Normative Logic and Ethics. Bd. I Mannheim 1969, y P. Lorenzen, O. Schwemmer: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Bd. I Mannheim 1973. [N. del A.].

entiendo mandatos que se ordenan por igual en toda participación).

Precisamente, mientras en el ámbito de lo teórico es irracional persistir en una opinión A cuando A no se ha dejado probar como verdadera; eso en lo práctico es, desde luego, racional, cuando la A, la otra no-A ambiciona, tan pronto solo ambas han llegado juntas al discernimiento: de que ni A ni no-A está prohibida.

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 decidirnos a actos sin saber, antes que nada, de dónde podemos alcanzar normas para nuestras decisiones.

Esta proposición está contra una tal que no puede mantenerse al principio, porque en tales expresiones como “conceptualizar”, “decidir”, “saber” —a propósito también “tener que” y “poder” se ha dado el caso de que recién son introducidas metódicamente. De ahí puedo introducir solo provisoriamente las siguientes distinciones: la tentativa de conceptualizar nuestra situación de que se trata en ella, puede tomar ya sea respecto de las peculiaridades de nuestra —como se dice entonces— situación concreta, o el conceptualizar puede reducirse a lo que es común en todas las situaciones concretas, a lo que, *previo* a la conceptualización de la particularidad, tiene que ser siempre ya conceptualizado.

Considero la investigación como tarea de la *filosofía* práctica —en contraste a las especializadas *ciencias* prácticas (o normativas)—, a la cual pertenece así un estrato elemental de la praxis de la vida humana, que está incluida en todas las —de cualquier modo diferenciadas— situaciones concretas.

En cambio, quienes emplean así con gusto el término “filosofía”, de ello forman parte también los diagnósticos de nuestra actual situación espiritual, a esos propongo eso que ahora decido señalar como “general” o también “pura” filosofía práctica. Independientemente de esa cuestión terminológica, se quebranta la tentativa de distinguir una filosofía pura práctica de todas sus aplicaciones históricas-concretas, obviamente contra la actual opinión imperante de que no se debe hacer nada sobre lo que así puede llegar a ser dicho en general, que, antes bien, todo lo que puede llegar a ser dicho, sin referirse a contingentes históricos de una situación, se reduce a proposiciones analíticas-verdaderas, a tautologías.

¡Ese es justamente el problema! Afirmando que un método meticuloso en la introducción de una terminología fundamental para la discusión crítica de

normas indicará que, en estas presuntas proposiciones analíticas-verdaderas, son echadas conjuntamente cosas diversas. Yo afirmo que, cuando menos, tres cosas diversas se han de aprender previamente, antes de que se pueda, en sentido pleno, argumentar normativamente sobre las particularidades de una situación; tres cosas diversas, que ninguna de todas son verdades analíticas, en el sentido de que solas fueran a deducirse a partir de definiciones explícitas de términos dados con ayuda de la lógica.

Estas tres cosas diversas se refieren a:

1. Términos fundamentales de una noología no-empírica (tradicionalmente se dice a esto “psicología racional” —en inglés hay la acertada expresión “*philosophy of mind*”);
2. El principio de toda moral en el sentido de un imperativo categórico;
3. Un método —entre comillas— “dialéctico” para la *distinción entre necesidades de la naturaleza y necesidades de la cultura*.

Solo puedo trazar aquí la introducción de los términos requeridos para estas cosas. Ahora presupondré la lógica asertórica y modal; eso significa, en particular, que nosotros nos conceptualizamos ya como esencias que han creado estos instrumentos lógicos, con ello podemos comunicarnos unos con otros sobre un problema práctico.

En tales discusiones en torno a cosas prácticas en las que nosotros ya hace mucho nos encontramos, como principalmente hemos aprendido a decir, se harán propuestas para actos; ello sigue fácticamente, en la mayoría de los casos, un argumentar más o menos racional; finalmente, será *acordada* una propuesta de acto o una norma de acto. En la base de esta praxis del debate de unos con otros, en el que surge un acuerdo a partir de propuestas iniciales, podemos ahora implementar términos noológicos, “*mental terms*”. Las propuestas y acuerdos de tales debates son proposiciones, objetos orales, términos noológicos que sirven para hablar también sobre aquellas personas que participan, en sentido pleno, en tales debates sin justamente decir y oír algo.

Solo quien entiende de participar en tales debates puede aprender estos términos —a ello pertenecen, por ejemplo, en contra de su *autoentendimiento*, todos los teóricos cientistas de la ciencia. Se circunscribe contra ello, como hacen los científicos de la naturaleza, al simple observar de la conducta oral; entonces resulta sin sentido el entero establecimiento de una noología de una filosofía de la mente (*philosophy of mind*).

De alguien que propone un modo de acción para suscitar un consciente esta-

do A, debe llegar a ser dicho: “él desea que A” —en Alemania los niños llegan a ser educados de modo que ellos dicen, ellos “quisieran que A”. El punto de esta expresión yace en que —como se dice— describe un estado “interior”, que también entonces alguien puede llegar a ser descrito como “deseante”, cuando él ha participado en el debate sin, en general, haber dicho algo. Él debe, refiriendo tardíamente al desenvolvimiento del debate, en cualquier caso, poder decir por sí mismo, en favor o en contra de cuáles propuestas estuvo, por tanto qué deseó, qué no.

Por cierto, los animales no discuten sus actos con nosotros —ni siquiera la chimpancé Washoe ha llegado tan lejos— pero ello no es una simple analogía, si atribuimos también “deseos” a los animales. Para ello solo se requiere que nos encontremos con ellos en un contexto de acto en sentido pleno, por ejemplo, cuando nosotros jugamos con un perro.

Solo entonces cuando, mediante debate argumentante (eventualmente solo consigo mismo), a partir de propuestas originarias, sea elaborado un acuerdo, esto es, pleno de sentido, se puede introducir, junto a la expresión “deseos”, una expresión para un más amplio estado “interior”. Quien aprueba el acuerdo se ha formado con ello —así se ha propuesto decir— una *voluntad*. La expresión “voluntad” ha de servir a eso que, en cambio, no permanece acoplado a la conducta verbal.

Este proceso de la formación de la voluntad a partir de deseos originarios no es ningún proceso que sería de describir —o de “aclarar” acaso como fenómeno de la naturaleza. Es un proceso que *debe* llegar a ser alcanzado desde las normas de la argumentación racional. Hasta ahora, solo tenemos para eso las reglas de la lógica, pero eso basta ya para comprobar que la distinción entre desear y querer es una distinción normativa: la voluntad debió llegar a ser formada mediante argumentación racional a partir de deseos originarios. Entonces, en este uso del lenguaje, es justificado por cierto que en niños, en tanto que ellos aún no pueden argumentar, la palabra “querer” (*wollen*) siempre sea corregida mediante la palabra “quisiera” (*möchten*).

Tales discusiones son un caso muy especial de debates en los que —para la preparación de la formación de la voluntad— solo valen preguntas o cuestiones teóricas, particularmente para la elección de medios convenientes para nuestro ya mencionado saber causal, que fuera usado para los pronósticos de los efectos de nuestros actos. Aquí tenemos el caso especial que comienza la discusión con “conjeturas” originarias —estas, tentativamente, serán exteriorizadas de forma oral como afirmaciones—, entonces se forma finalmente, en la discusión, una “opinión”. Caigo en cuenta de indicar que la introducción de tales términos noológicos es independiente de las particularidades de la lengua natural —tenemos dos términos Π, Π' para debates prác-

ticos (he traducido estos en el alemán como “desear” y “querer”), además de dos términos Θ , Θ' para debates teoréticos. A estos he traducido en el alemán como “conjeturas” y “opiniones”.

Que en el alemán —como, por lo demás, también en las otras lenguas indoeuropeas que conozco— el par de conceptos teoréticos Θ , Θ' se ha tratado diferente al par de conceptos prácticos Π , Π' , indicando con esto que, en el alemán, está presente una palabra “saber”, que es empleada de modo que quien solo tiene ese saber, tiene las opiniones *verdaderas*. No hay ninguna palabra expresa para el ámbito práctico. ¿Qué tiene quien quiere el precepto moral? ¿Un buen carácter? ¿Conciencia de responsabilidad? ¿Discernimiento, sentido de justicia? Todas estas palabras no tienen ningún análogo suficientemente al “saber”; más probable sería emplear para ello “discernimiento”.

Por cierto, este tratamiento diverso de la formación de la opinión y de la voluntad prueba solo que los europeos creen en cuestiones teoréticas como la verdad y el saber, pero no en sus equivalentes cuestiones prácticas.

La pregunta de si eso es una simple desdicha histórica nos conduce a la siguiente parte no-analítica de una filosofía pura práctica, al principio de toda moralidad.

En suma, no puedo concebir, en ningún caso, que este ensayo sea suficiente para mover a un giro del pensar el no-kantiano. Que hablemos en cuestiones teoréticas, por tanto en opiniones, de “verdad” y de “saber”, está justificado que la formación de la opinión es “objetiva”, pero esto no significa otra cosa que aquí disciplinamos nuestra subjetividad tanto como es posible. No nos esforzamos en presentar nuestras opiniones originarias, sino que nos esforzamos en abandonar la razón, esto es, el argumentar racional.

Las tradiciones de nuestro lenguaje natural no encierran palabras propias para expresar que no nos esforzamos, en modo correspondiente a nuestra formación de la voluntad, en presentar nuestros deseos originarios, sino que nos esforzamos también aquí en abandonar la razón, esto es, el argumentar racional. Pero este estado oral de cosas solo prueba que los europeos no se han apropiado de la meta de la filosofía socrática: la meta de superar, de trascender la propia subjetividad también en decisiones prácticas. Sin embargo, es la meta de trascender la propia subjetividad (la transubjetividad, como en suma quisiera decir) el principio de toda moralidad. Eso es solo una formulación distinta del imperativo categórico: ¡actúa de modo que la norma de tu acción pueda llegar a ser defendida frente a todo el mundo!

También aquí todo eso depende de si puede llegar a ser fijado el método de

la discusión racional. Por lo que la objeción de Hegel contra el principio kantiano está justificada: el principio moral de la transubjetividad es “simplemente formal”.

Por cierto, Hegel no dijo que este principio sea una fórmula vacía, una simple habladuría, pero él no persistió en que tuviera que llegar a ser dicho aún más para hacer aplicable este principio. Es evidente que las particularidades de la situación concreta en la que intentamos llevar a los “juicios de valor”, si un acto es lícito, prohibido o neutral, tendremos que aceptar el principio moral. Eso no es el punto emergente —este yace, más bien, en cómo el imperativo categórico puede llegar a ser contemplado aún, dentro de la filosofía pura, de tal suerte que el complemento aún pase por cada situación opcional. No hablo como un filólogo de Hegel. Si es de aceptar o rechazar el complemento, pido comprobar independientemente eso que Hegel ha dicho. En contraposición a Habermas, tomo a mal no solo al cientista, ese “metódicamente ejercitado *Kannitverstan*”, encuentro autorizada la exigencia de los dialécticos de hacer uso entonces de tales palabras como “dialéctico”, “normativo-genético”, “contexto de sentido”, etc., *después de que* se haya dado una aplicación de uso conceptualizado. La aplicación de uso: “¡Lea una vez a Hegel a lo largo de 10 años!”, hasta donde sé, lastimosamente, no se ha probado. Como punto de partida elijo una distinción de “naturaleza” y “cultura”; si, por ejemplo, somos responsables, en un jardín zoológico, por las condiciones de vida de los animales, entonces intentaremos (dentro de los límites del presupuesto y de nuestro saber zoológico) satisfacer las necesidades de los animales. Eso significa aquellos *deseos* que nos decidimos satisfacer, que llamamos “*necesidades*”. Aun cuando se trate de hombres, particularmente de nosotros mismos, serán señalados algunos deseos como “necesidades”. Pero es vana la tentativa de señalar ciertas necesidades como necesidades “naturales”, a causa de que las compartimos con los animales. Obviamente, se puede hablar de necesidades naturales en este sentido; por ejemplo, de una necesidad alimenticia, una necesidad de reposo, etc. Pero ya no resulta más determinar cualquier medida, un *quantum* de alimentación o de reposo como *quantum* “natural”. Nuestros deseos naturales están siempre incrustados en un gran complejo de deseos que implica también deseos naturales. Sin ocuparse de eventualidades del surgimiento histórico de las culturas podemos utilizar las lenguas, en la filosofía, como fenómenos ejemplares de la cultura. Quien filosofa con nosotros, habla ya pues en cualquier caso —no puede desconocer el hablar de la necesidad de la cultura.

Por cierto, las tradicionales palabras habladas significan habitualmente “lenguaje natural”, pero ellas son paradigmas de la potencia cultural; atender a las reglas de la lógica en una discusión no es una necesidad natural, sino una necesidad de la cultura. Que fácticamente la mayoría de las personas —oí

πολλοί, como Platón dijo— estén completamente satisfechas sin satisfacción de estas necesidades de la cultura de la argumentación racional, eso es irrelevante para el reconocimiento de esta necesidad como una necesidad. Si un desear es una necesidad, esto no es —en la aquí propuesta terminología— ninguna *quaestio facti*, sino una *quaestio iuris*. Tales “juicios de valor”, como los reconocimientos de una necesidad, tienen que llegar a ser justificados. Justamente para hacer posible una justificación, será propuesta la siguiente distinción de necesidad de la naturaleza y de la cultura.

Necesidades de la cultura se llaman aquellas que han surgido históricamente, necesidades de la naturaleza aquellas que no tienen génesis tras de sí. Para cada situación concreta en la que hemos de encontrar decisiones prácticas vale, por tanto, que las exigencias de la cultura sean justificadas de modo que una *génesis* sea justificada por ellas. 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.

La génesis fáctica de nuestra situación no tiene ninguna fuerza normativa como simplemente fáctica. Antes bien, es planteada justamente la tarea de *enjuiciar críticamente la génesis fáctica con ayuda de génesis críticas*. A pesar de que todo el que se esfuerza por debatir bien una génesis crítica aproximada de normas jurídicas o de instituciones económicas, ha de irse a pique fundamentalmente en estudios históricos. Al final, él debería salir a la superficie una vez más.

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.

Este movimiento de espiral que, sin ir al final, va de un lado para otro entre la génesis crítica y la génesis fáctica, lo llamo método —una vez más entre comillas— “*dialéctico*”. Precisamente, esto no depende del término —la elección de este término pido no considerarla como indicio de que quiero afirmar

que Hegel ha mentado este *en detalle*.

Mi tema no es histórico-filosófico. He de querer solo trazar la parte sistemática sobre cómo puede llegar a ser reflexionada la afirmación cientista de que no hay ninguna razón normativa. Pues es correcto que no hay esta como *factum*, mucho menos como una parte de la naturaleza. Por tanto, la “hay” solo si la practicamos por sí misma. La exigencia de los cientistas de que la puesta en práctica de la razón debe incluir particularmente una justificación crítica de todos los medios orales, ya la he cumplido tanto como me fue posible en la concisión. Como resultado se revela entonces que —como los dialécticos siempre ya han afirmado— es posible una razón práctica. Mejor dicho, esta “posibilidad” es la enseñabilidad de la razón práctica. Es evidente que ella no es fácil de aprender fácticamente para cada hombre. Pero ello es solo una deducción analítica de lo dicho hasta ahora, que los métodos de la razón práctica *pueden* llegar a ser enseñados. Sin embargo, si la filosofía profesional, en tiempo previsible, se encuentra preparada para ello, se ha de entender como maestra de la razón práctica —sobre eso nada quisiera profetizar.

Referencia Bibliográfica

Lorenzen, P. (1974): “Szientismus versus Dialektik”, en Riedel, M. (ed.): *Rehabilitation der praktischen Philosophie Band II*, Verlag Rombach, Freiburg.