

LA OBJETIVIDAD MORAL. POR UNA METODOLOGIA CONSTRUCTIVO-DIALOGICA*

José Rubio Carracedo. Universidad de Málaga

En un escrito publicado en esta misma Revista (1985), bajo el lema «la ética se construye, no se descubre», comenzaba por la aseveración de que la objetividad moral era una de las cuestiones pendientes de la ética, ya que todavía no se ha conseguido un acuerdo significativo ni sobre sus bases ni sobre su sentido preciso. Tras dejar a un lado los planteamientos meramente descriptivos (naturalistas o cientifistas), abogaba por un criterio de objetividad normativa, esto es, construida discursivamente, para lo que hacía una utilización personal de los trabajos de la Escuela de Erlangen, de la filosofía del lenguaje post-wittgensteiniana y del constructivismo «kantiano» de J. Rawls. Ahora me propongo ofrecer una versión más matizada y completa, a la vez que incorporo el análisis del método «reconstructivo» habermasiano y algunas consideraciones sobre el aspecto motivacional y electivo de la decisión ética.

Pero antes dedicaré una parte al estudio de la modalidad y de los límites característicos de la objetividad moral, lo que me permitirá evitar planteamientos inadecuados de la misma, como el objetivismo ontologista o el empirismo cientifista. Dos estudios recientes de Nagel y de Fishkin me van a servir de apoyo, así como algunas observaciones de Hare y otros, con ocasión del volumen-homenaje a J. Mackie.

Seguidamente destinaré sendos apartados al análisis de algunas de las propuestas constructivo-dialógicas más interesantes: la Escuela de Erlangen y el constructivismo peculiar de J. Rawls. El siguiente estudiará con algún detenimiento la metodología «reconstructiva» de J. Habermas, que tanta polémica ha provocado.

Por fin, la última parte ofrecerá algunas reflexiones en la línea de Ilting y Tugendhat para distinguir los aspectos racionales o cognitivos del discurso práctico y los aspectos motivacionales electivos con que cada participante en el procedimiento constructivo-dialógico adopta su decisión moral a la vez racional y personal, similar al «dictamen de la conciencia» al que los escolásticos confiaban la opción final del sujeto moral.

1. La objetividad moral: su modalidad y sus límites

En un trabajo que obtuvo amplio eco, Th. Nagel (1980) comenzaba por recordar que «objetividad es un método de conocimiento» que afectaba primariamente a las creencias y que durante demasiado tiempo se ha entendido conforme al modelo «físico» (Nagel, 1980 77ss). Y así como hay que distinguir entre «realidad» y «realidad objetiva», es preciso hacerlo también entre «objetividad» y «concepciones particulares de la objetividad». Y al tratar de objetividad en las cuestiones éticas, al igual que en las de la filosofía de la mente, el modelo físico no nos sirve; hay que buscar un modelo apropiado y atenerse al tipo de objetividad que sea pertinente.

También recuerda Nagel que se dan dos puntos de partida para resolver el problema de la objetividad: el «subjetivo», que conduce al escepticismo, al idealismo o al solipsismo; y el «objetivo»: lo dado es la realidad objetiva (o la creencia espontánea en la realidad objetiva) y lo problemático es la «realidad subjetiva». Este punto de partida suele conducir al realismo, pero no necesariamente al ontologismo, tan vigorosamente denunciado por J. Mackie como un error generalizado, incluso a nivel popular, respecto de los juicios morales (Mackie, 1977, 20-35), sobre todo a causa del prejuicio naturalista.

Por otra parte, en un trabajo muy reciente en el que comenta el escepticismo de J. Mackie, R. M. Hare insiste en que la cuestión de la objetividad moral se viene planteando desde dos enfoques de teoría ética, pero además con notable confusión de niveles. Para clarificar la cuestión propone distinguir: a) realismo vs. anti-realismo, en el plano ontológico; b) juicios morales que expresan creencias vs. juicios morales que expresan actitudes, en el plano psicológico; c) cognitivismo vs. no-cognitivismo, en el plano epistemológico; y d) descriptivismo vs. no-descriptivismo, en el plano lógico o conceptual. Pues bien, a su juicio, la cuestión de la objetividad moral se plantea adecuadamente en el plano lógico-conceptual, al que pueden reducirse, además, todos los demás, aunque advierte que no se da una correlación simple entre las primeras partes de la disyuntivas ni entre las segundas, lo que ha sido fuente permanente de confusión (Hare, 1985, 39ss).

Aunque Hare encamina su distinción de planos a clarificar su posición, a la vez cognitivista y no-descriptivista, es indudable que aquella resulta clarificadora y permite replantear la cuestión de la objetividad moral en su nivel apropiado: se trata de juicios normativos (no de enunciados veritativos) que han de justificarse de modo racional e imparcial, a la vez, esto es, mediante la competencia racional y la competencia comunicativa, conjuntamente. Competencia racional: para justificar argumentativamente las razones o criterios implicados en el juicio normativo; competencia comunicativa: para hacerlo de un modo, a la vez impersonal (esto es, imparcial públicamente enseñable) y personal (esto es, performativo, libre, comprometido). En definitiva, dando razón de los dos caracteres distintivos de los juicios morales: su universalizabilidad (competencia racional) y su autonomía (competencia comunicativa).

Nagel ha aplicado a este respecto la distinción de Parfit entre razones «relativas a un agente» (*agent-relative*) y razones «neutrales respecto de un agente» (*agent-neutral*). Las primeras implican una relación de «referencia esencial» a la persona a la que se aplica, que está ausente en las segundas. Nagel propone añadir un segundo eje diferencial: razones «internas» o «externas», según su mayor o menor dependencia de la existencia de un deseo o interés de alguien, y un tercero

según su mayor o menor «amplitud» (*breadth*) (Nagel, 101ss). Sin negar, en principio, la pertinencia de estas nuevas distinciones, me basta, para mis propósitos actuales, atenerme a la primera.

Pues bien, aunque a primera vista sólo las razones «agent- neutral» parecen objetivas, lo cierto es que su relación o no con un sujeto no afectan a la objetividad, sino a la motivación del sujeto. Y dado que nuestro punto de partida es la objetividad espontánea, hacemos recaer el peso de la prueba a quien pretenda refutar la objetividad de las razones sobre las que el agente sustenta su juicio moral. Y lo mismo cabe decir respecto del carácter «interno» o «externo» de las razones.

Tradicionalmente, sin embargo, se ha venido adoptando un punto de partida subjetivo que tendencialmente prejuzgaba las razones «relativas» o «internas», confundiendo el plano de las creencias con el de las actitudes y cargándolas indebidamente con el peso de la prueba de su objetividad.

Nagel ilustra su adopción espontánea del realismo mediante el ejemplo del «dolor» como «impersonalmente malo» y el «placer» como «impersonalmente bueno», con independencia de si se dan o no razones «relativas» o «internas». La ilustración me parece pertenecer al tipo de las que prueban demasiado, pero su sentido es claro. Y apunta los tres malentendidos más frecuentes sobre las implicaciones del realismo inicial: a) el prejuicio ontologista, ejemplificado por Mackie: si los valores son reales, han de ser ontológicos. Pero decir que cierto valor o razón es real o existe es sólo una pretensión normativa, no ontológica; b) el prejuicio naturalista, que plantea la justificación moral como una tarea de «descubrimiento» de un orden objetivo y preexistente, esto es, como una pesquisa «desde fuera», cuando es obvio que se trata de una pesquisa «desde dentro»; y c) el prejuicio empirista y descriptivista: si se atiende a las variaciones culturales, a la presión social y a las influencias psicológicas, toda objetividad moral es mera apariencia. Pero este prejuicio tan generalizado es una simple petición de principio en favor del escepticismo, que decide de antemano la imposibilidad de toda objetividad moral. Su única fuerza es la de ponernos en guardia ante el error de adoptar un realismo ingenuo o un objetivismo rotundo (Ib. 112ss).

Se hace preciso, pues, plantear la modalidad de objetividad que resulta apropiada en una ciencia normativa como es la ética y los límites precisos en los que se sitúa. Así el prejuicio de que sólo las razones neutrales respecto del agente y externas al mismo pueden ser objetivas es típica de la actitud deontologista¹: una razón es válida únicamente en sí misma, esto es, si puede ser prescrita universalmente, con entera «reversibilidad» y desde todos los puntos de vista; de ahí la oposición que establece entre «razones objetivas» e «inclinaciones subjetivas», como en el ejemplo de Kant.

Se trata, en realidad, de una objetividad unilateral que tiene en cuenta sólo lo que debería «suceder», independientemente de lo que los sujetos deben «hacer». Sin embargo, esta unilateralidad es desmentida, al menos, en dos tipos de razones «relativas»: los compromisos personales para proseguir los propios fines del agente (o «razones de autonomía») y los derechos de los demás que implican deberes para el sujeto (o «razones de deontología»). Las primeras marcan sus obligaciones respecto de valores «neutrales»; las segundas, lo que le está permitido hacer respecto de ambos tipos de razones (Ib., 119 ss).

Ciertamente, es muy compleja la red de interacciones y prioridades entre ambos tipos de razones, pero queda claro que también las razones «relativas» pueden ser moralmente objetivas, con independencia de que resulten decisivas en cuanto motivación inmediata de la acción moral. Es, en realidad, la vieja polémica entre deontología y teleología, ética de convicciones y ética de responsabilidad, etc., ya estudiadas en su momento. Las razones deontológicas parecen más objetivas por su carácter predominantemente negativo: señalan límites irrebasables; sirven, sobre todo, para evitar cometer el mal. Pero sirven menos para cumplir otro objetivo fundamental de la moral: guiar al fin correcto; y éste es el cometido propio de las razones teleológicas. En las primeras lo personal tiene –o ha de tener– un peso escaso o nulo, mientras que en las segundas puede ser decisivo, siempre que se respeten las restricciones deontológicas. Y todavía resulta más claro en el caso de las razones «externas» e «internas». El problema entre la imparcialidad de la elección y los fines individuales es ciertamente agudo y difícil de resolver. Pero Nagel (ib. 136ss) sólo hace votos por «un método correcto para el progreso ético», confiando en que, al modo como ha ocurrido en el progreso científico, la «cultura moderna» propiciará un desarrollo moral. Final habermasiano que no enlaza con sus premisas epistemológicas.

A una posición semejante ha llegado J. S. Fishkin, aunque éste a partir de una investigación empírica sobre el significado real del aparente retroceso hacia el «relativismo» que se aprecia en muchos sujetos en la etapa de transición del nivel convencional al nivel postconvencional de la moralidad en la escala de Kohlberg. Fishkin va a concluir que no sólo es incorrecta la interpretación «relativista» del estadio «cuatro y medio» (siendo, en realidad, la expresión de la subjetividad personal), sino que, a su luz, se hace precisa una reconsideración de la modalidad y los límites de la objetividad moral (Fishkin, 1984).

Fishkin llega a esta conclusión tras clasificar las respuestas de los sujetos entrevistados (que habían sido consideradas genéricamente como «relativistas») en una escala de siete modalidades, que van desde el objetivista absoluto hasta el amoralista o nihilista:

1. Pretensión de que los propios juicios son «*absolutos*», esto es, de que su inviolabilidad es racionalmente incuestionable.
2. Pretensión de que los propios juicios son *inviolables*, esto es, de que sería siempre objetivamente malo violarlos.
3. Pretensión de que los propios juicios son «*objetivamente válidos*», esto es, de que se aplican consistentemente a todos, en sentido reversible para los casos similares (ponerse en el lugar del otro).
4. Pretensión de que los propios juicios son «*universalizables*», esto es, se aplican consistentemente a los casos similares.
5. Pretensión de que los propios juicios se aplican «*interpersonalmente*», esto es, en los límites del propio grupo (no son universalizables).
6. Pretensión de que los propios juicios se aplican exclusivamente a uno mismo.
7. Pretensión de que los propios juicios son subjetivos, variables, inconsistentes.

Fishkin ha construido la escala de pretensiones de validez moral de tal modo que cada pretensión supone un peldaño lógicamente descendente, de tal modo que cada uno engloba a los que le siguen, excepto el séptimo, que no forma parte propiamente de la escala (sólo por exclusión). La primera suele denominarse «absolutismo» y Fishkin la ilustra con el ejemplo de Kant (que no deja de ser discutible). La segunda la denomina «rigorismo» y propone al utilitarismo y a la teoría rawlsiana de la justicia como ejemplos (igualmente discutibles). La tercera sería el «objetivismo mínimo», que admite excepciones, como sucede en el intuicionismo (Berlin). La cuarta es ya un «universalismo subjetivo», bien ilustrado por la posición de Sartre. La quinta sería la propiamente «relativista», pues las valoraciones dependerían intrínsecamente del grupo de referencia o de pertenencia. La sexta es ya el «personalismo» o «moralidad privada», cuya legitimidad parece haber defendido MacIntyre al criticar la tesis de la universalizabilidad. La escala se aprecia intuitivamente en el siguiente diagrama elaborado por Fishkin (ib. 16):

	I Absolut.	II Rigoris.	III Objetiv.	IV Univers.	V Relativ.	VI Personal.	VII Amoralismo
1. P. Absolutista	⊗	—	—	—	—	—	—
2. P. Inviolabilidad	⊗	⊗	—	—	—	—	—
3. P. Objetivista	⊗	⊗	⊗	—	—	—	—
4. P. Universalizable	⊗	⊗	⊗	⊗	—	—	—
5. P. Interpersonal	⊗	⊗	⊗	⊗	⊗	—	—
6. P. Personalista	⊗	⊗	⊗	⊗	⊗	⊗	—

De modo paralelo a la escala de pretensiones de validez moral es posible construir otra escala de las correspondientes expectativas de objetividad moral: 1) que tenga una base racionalmente incuestionable; 2) que se base en principios que no admitan excepción; 3) que proporcione respuesta a todo problema moral; 4) que se apoye en razones completamente neutrales; 5) que sea consistente con decisiones morales verdaderamente tomadas en conciencia; y 6) que determine la obligación moral con estricta imparcialidad (esto es, prescindiendo de los intereses, situación o relaciones del agente) (Fishkin, ib. 45-81).

Pues bien, Fishkin cree preferible asumir el peso de la prueba y demostrar la implausibilidad de cualquier forma de subjetivismo, a la vez que deja como injustificables las formas más rígidas del objetivismo moral (expectativas 1 y 2). Para ello elabora el que denomina «argumento de la imposibilidad general» del subjetivismo: a) una posición moral objetivamente válida ha de tener la característica X (cualquiera de las seis expectativas); b) mi posición carece de X; luego c) mi posición es subjetiva. Otra forma más moderada sustituye la menor por esta otra: a toda posición moral creíble le falta la característica X (cualquiera de las seis); o incluso: a toda posición moral creíble a la que puedo razonablemente esperar llegar le falta la característica X (cualquiera de las seis), dando lugar a la versión de las «expectativas razonables».

La teoría kantiana es un buen ejemplo, según Fishkin, de la pretensión de satisfacer todas las expectativas de objetividad, a partir de su metodología trascendental. Pero, en realidad, basta responder a los tres puntos sobre los que se apoyan las pretensiones de irremediable subjetivismo: a) el problema de «jurisdicción» o de fundamentación; b) el problema de «predictibilidad»; y c) el problema de «sobrecarga» o de responsabilidad. El primero afecta a las expectativas 1), 4) y 5); el

segundo, a las expectativas 2) y 3); y el tercero a la expectativa 6) (Fishkin, *ib.* 89ss).

El primer tipo de problemas que invoca el subjetivista se refieren a la imposibilidad de una fundamentación última de los juicios morales, cuando se intenta, o a la ausencia de un verdadero procedimiento de decisión para resolver los dilemas o conflictos, con lo que nos encontramos siempre con un problema de «jurisdicción». La vía fundamentadora es hoy poco frecuentada; Fishkin cita como muestra los casos de Kant y, sobre todo, la versión renovada de Gewirth (1978), cuyo «salto» desde las expectativas de libertad y felicidad a la invocación de «derechos» a las mismas denunció, entre otros, MacIntyre (1981, 64-5, como anoté en su momento; y algo similar puede decirse de la pretensión apeliana de situar en la pragmática trascendental la fundamentación última de la moral, aunque evite el sentido deductivo y, consiguientemente, el trilema de Fries, como expuse en 5.5: aun en tal caso, comete la «petitio tollendi», ya que, como apuntaba H.Lenk, demostrar el carácter imprescindible de ciertas reglas no implica su carácter suficiente.

Probablemente por esa dificultad insalvable, los planteamientos actuales insisten más bien en la formulación de un procedimiento de decisión para la ética, frecuentemente de corte neo-contractualista, como en los casos de Rawls y de Nozick; o bien mediante versiones muy renovadas de Kant, como en los casos de la Escuela de Erlangen o de Apel; o de inspiración neo-intuicionista, como sucede en Dworkin (derecho a igual reconocimiento y respeto), el último Rawls (constructivismo «kantiano»), la reformulación por P.Singer del «espectador simpático perfecto» de A.Smith en términos utilitaristas (Singer, 1979), o la anterior de Nagel para justificar la posibilidad del altruísmo (Nagel, 1970); o dependiente de la teoría de los juegos, como la variante de Rawls presentada por Harsanyi (1976), el «tribunal de distribución» de D.Rae (1979) o la reformulación del «pastel equitativamente distribuido» del mismo Fishkin (1979); o de inspiración compleja, como la habermasiana situación ideal de diálogo, o el «diálogo neutral» propuesto por Ackerman (1970).

Fishkin insiste con razón en que ninguno de tales procedimientos de decisión resulta indiscutible. Todos ellos constan de dos factores esenciales: primero, la estimación de la imparcialidad o consideración equitativa; segundo, la estimación de los intereses o expectativas relevantes a los que se concede igual consideración. A su juicio, la misma polémica interna que sostienen entre ellos desmiente su pretensión de satisfacer la expectativa de objetividad moral 2), esto es, que se basen en principios sin excepción; es decir, de constituir la «corte suprema de jurisdicción». Y lo cierto es que cada uno de tales procedimientos de decisión ofrece soluciones diferentes y en ocasiones contrapuestas.

El segundo tipo de problemas bajo el que se escuda el subjetivista o escéptico moral se refiere a la incapacidad de las normas morales para resolver la «predictibilidad» de las excepciones y para evitar los dilemas o casos indecidibles. El subjetivista exige la formulación de un sistema moral que actúe al modo de un «panel de jueces morales perfectos», capaces de resolver todo tipo de casos que les fueren presentados. Por el contrario, los procedimientos de decisión presentados no sólo difieren entre sí sino que su lógica decisoria lleva a soluciones chocantes y, sobre todo, se han mostrado muy vulnerables a los contraejemplos. En definitiva, no pueden satisfacer las expectativas de objetividad moral que exigen ausencia de excepciones y ausencia de casos de indeterminación.

Resta, por último, el problema de la «sobrecarga» o de conflicto con la responsabilidad o el cuidado sobre las personas. La imparcialidad moral estricta conduce frecuentemente a demandas chocantes e inaceptables; pero lleva en ocasiones a conflictos abrumadores entre obligaciones de diferente origen que resulta imposible resolver con objetividad. Fishkin acepta el problema, pero piensa que resulta posible solucionar objetivamente los conflictos de deber objetivamente si se procede a una delimitación más exacta del ámbito del «requerimiento moral», diferenciándolo con claridad de la «zona del supererogación» (o «heroísmo»), por un lado, y de la «zona de indiferencia», donde cualquier opción se ejerce libremente. De este modo la expectativa de imparcialidad puede ser compatible con una solución objetiva de los conflictos de deberes.

Por último, Fishkin piensa que, aun admitiendo que los juicios morales se muestran incapaces de satisfacer las seis expectativas de objetividad moral, todavía es posible evitar el subjetivismo si se adopta la posición III o del «objetivismo mínimo», ya que sus pretensiones de validez moral (aplicación consistente a todos, en sentido reversible para los casos similares) no exige satisfacer ninguna de las seis expectativas de objetividad moral; bastaría, pues, que el subjetivista o escéptico moral admita tal posición como posible para que el subjetivismo no sea inevitable, en vez de insistir en la posición II, procedimientos de decisión que resultan insostenibles, ya que tienen que poder satisfacer como tales las seis expectativas de objetividad moral y, sin embargo, no pueden hacerlo con ninguna de ellas. La posición I (juicios con validez absoluta) es todavía más insostenible, mientras que las posiciones IV, V y VI están abiertas ya al subjetivismo en diversos grados. En definitiva, Fishkin (ib. 139) no pretende haber refutado el subjetivismo; piensa, incluso, que resulta posible; pero ha demostrado que «no es inevitable».

Esta conclusión tiene indudablemente un valor sintomático. El problema de Fishkin radica en su enfoque cientista de la objetividad moral; desde tal planteamiento no es extraño que únicamente haya podido salvar la posición del «objetivista mínimo», que no precisa, pero que tampoco puede satisfacer ninguna de las seis expectativas de objetividad. Ello es así por dos razones: primera, porque el «objetivista mínimo» se atiene a un tipo apropiado de objetividad moral, compatible —como luego expondré— con el pluralismo ético en determinados casos o posiciones; y segunda, porque las seis expectativas de objetividad admitidas por Fishkin son propias de los planteamientos descriptivos de la ciencia, pero de ningún modo son aplicables sin más a los planteamientos normativos de la ética ².

Un autor tan propenso al cognitivismo como J. Habermas, tras insistir en que «hay una sola lógica del discurso», distingue entre la modalidad del discurso teórico y la del discurso práctico: «en los discursos teóricos, que procuran verificar afirmaciones, el consenso se obtiene siguiendo otras reglas de argumentación que en los discursos prácticos, que intentan justificar normas recomendadas». El objetivo final, sin embargo, es idéntico en ambos casos: «una decisión racionalmente motivada acerca del reconocimiento (o rechazo) de pretensiones de validez susceptibles de corroboración discursiva» (Habermas, 1975, 130).²

Otros autores, como la Escuela de Erlangen, Hare, Tugendhat, Iltig, etc., insistirán en marcar unas diferencias mucho más notables entre ambos tipos de discurso, y, consiguientemente, de objetividad, como después tendré ocasión de exponer. Pero lo que es indudable es que cada día se comparte más la necesidad de alejarse de los planteamientos cientifistas en la ética para apelar a procedimientos constructivo-dialógicos, mucho más adecuados para la justificación crítica de las pro-

puestas normativas y conducentes, por ende, a una objetividad constructa y socialmente compartida. Como apunta el mismo Habermas, «la racionalidad de la norma» puede comprobarse de modo «inmediato» de acuerdo con «los problemas de justificación, que han de solucionarse discursivamente», y de modo «mediato» por medio de «los presupuestos institucionales dados para las pretensiones de validez y para una comprobación argumentativa». ¿Cómo se comprueba? Al conocer «si una norma problemática pone de manifiesto intereses (valores) susceptibles de generalización o de compromiso de forma tal que sea aceptada y preferida a la alternativa conocida, por parte de todos los afectados (si éstos participaran en un discurso práctico)» (Habermas, 1981, 235).

Por supuesto, se dan diferencias notables en el planteamiento y solución de tales procedimientos constructivo-dialógicos. Pero tales divergencias no dan necesariamente la razón al subjetivista o escéptico moral, como piensa Fishkin; además de que la discusión interna entre tales procedimientos resulta fecunda, y conduce a las correcciones y rectificaciones pertinentes, en un proceso siempre inconcluso, las diferencias se abren también a la legitimación teórica de un pluralismo ético en ciertas posiciones o situaciones.

A continuación voy a examinar brevemente tres de tales procedimientos metodológicos que intentan, con diferentes estrategias, establecer un procedimiento de decisión de corte constructivo-dialógico para garantizar una adecuada objetividad a las propuestas y normas morales.

2. Los planteamientos constructivo-dialógicos de la objetividad moral

Frente a los enfoques que como los de Toulmin, Nagel o Fishkin se proponen aplicar a los juicios o a las reglas morales un concepto de objetividad y unos procedimientos conducentes a la misma de corte científico-descriptivo, se ha consolidado fuertemente, sobre la base de una «rehabilitación de la razón práctica» (M. Riedel, 1972), un enfoque específicamente normativo gracias a la reelaboración de la metodología transcendental de Kant (quien, a su vez, había reelaborado el enfoque contractualista de Hobbes y Rousseau) en términos constructivo-dialógicos en pos de la obtención de un procedimiento de decisión para la ética. En el capítulo precedente he expuesto cómo Fishkin agrupaba los diferentes representantes de esta tendencia en la posición II de su esquema (pág. 233), denominándola «rigorista» en base a su pretensión de validez «invulnerable», que no admitiría excepción alguna. En realidad esta denominación cabe aplicarla, quizás, a Kant, pero de ningún modo a los renovadores actuales de su planteamiento, ni siquiera en el caso de Apel. Sus propuestas, en términos estrictos, no pueden representarse en el esquema de Fishkin, que ha sido elaborado con otros criterios, pero aproximativamente cabe situarlos entre las posiciones II y IV.

Aunque se dan diferencias de relieve, estos procedimientos constructivo-dialógicos comparten estos rasgos básicos: 1) todos ellos parten de unas convicciones, deseos y normas ampliamente compartidas; 2) tales normas o convicciones compartidas son construidas (o «reconstruidas») críticamente en base a los presupuestos de la pragmática universal; 3) tal construcción (o «reconstrucción») es realizada de modo dialógico, esto es, mediante deliberación hipotética en condiciones ideales que procedimentalmente garantizan la objetividad del resultado o bien mediante deliberación real entre personas competentes e imparciales que se saben normativamente vinculadas; 4) por último, la propuesta o norma así legitimada es aplicada mediante procedimientos de contrastación (método dialéctico en la E. de

Erlangen; «equilibrio reflexivo» en Rawls; y reconstrucción lógico-evolutiva en Habermas).

Seguidamente presentaré un breve examen de las tres propuestas probablemente más conocidas, poniendo especial énfasis en explicitar sus diferencias³.

2.1. El constructivismo de la Escuela de Erlangen

Lorenzen, fundador y principal impulsor de la Escuela de Erlangen, elaboró la metodología constructivista como una rehabilitación de la autonomía epistemológica de la razón práctica frente a los intentos homogeneizadores del «cientifismo», denominación que aplica a todo intento de instituir la razón teórica como modelo epistemológico único (Lorenzen, 1974). Es más, Lorenzen va a insistir en que la misma razón teórica se sustenta sobre una base normativa.

Pero la metodología constructivista persigue también un segundo objetivo: frente al prejuicio decisionista, demostrar la enseñabilidad de la razón práctica (si bien Lorenzen considera inevitable un resto decisionista, mientras que Schwemmer y Kambartel lo eliminan al modo de Apel y de Habermas). De donde infieren que la misma práctica científica desmiente el cientifismo, ya que toda argumentación racional comienza por disciplinar la subjetividad, esto es, presupone la vigencia de ciertas normas. Con lo que confirma que la razón es práctica y normativa antes de ser teórica.

Del mismo modo, el constructivismo se propone desmentir el enfoque neopositivista de las ciencias sociales, que las sitúa en la mera perspectiva de la reproducción social («en la barbarie del estado de naturaleza», como dice Lorenzen). Es la razón práctica la que convierte al hombre en ser cultural, como se aprecia ya en Platón y en Aristóteles: el cultivo de la naturaleza comienza con la disciplina del lenguaje y, por su mediación, de la opinión y de los deseos. En consecuencia, frente a la opinión de Wittgenstein tardío, Lorenzen sostiene que el lenguaje filosófico sólo puede tener una génesis normativa, «rebasadora» del lenguaje ordinario. En las ciencias sociales la razón práctica es la que permite justificar sus fines y dotarlas, por ende, de sentido.

Por lo demás, el problema de la fundamentación de los juicios de valor lo replantea el constructivismo como el problema de la justificación de los juicios sobre normas o, más exactamente, como el problema de la justificación de un sistema básico de normas. Para ello se abandonan las investigaciones lógico-formales para pasar a «construir» la génesis normativa en la situación humana originaria mediante la conjunción de: a) una noología no empírica; b) un principio moral fundamental en el sentido de un imperativo categórico; y c) un método «dialéctico» para discriminar las auténticas necesidades humanas. Las diversas propuestas son examinadas a través de una estricta deliberación argumentativa hasta que «se decida» una propuesta o, en su caso, una norma de acción.

En apariencia el proceso es similar al que se sigue en las cuestiones teóricas, precisamente porque también en éstas hay que disciplinar la subjetividad mediante argumentación metódica, esto es, normativa, como condición para alcanzar la intersubjetividad. En las cuestiones prácticas se persigue el ideal moral de la transubjetividad, que no es tanto un objetivo epistemológico (como en las cuestiones teóricas) como una traducción más o menos explícita del imperativo categórico: obra de modo que la norma de tu acción pueda ser defendida universalmente.

Ahora bien, Lorenzen añade el método «dialéctico», precisamente porque considera pertinente la objeción hegeliana a la abstracción kantiana; tal método dialéctico va a permitir explicitar el imperativo categórico en las situaciones concretas gracias, sobre todo, a las contribuciones de las ciencias sociales. Tal explicitación se realiza mediante un constructo, en condiciones ideales (la situación humana originaria) que permite enjuiciar críticamente las génesis fácticas mediante las génesis normativas (Lorenzen, 1974).

Por su parte, O.Schwemmer ha intentado precisar más el proceso constructivo, a la vez que reclamaba la introducción netamente diferenciada de un principio racional y de un principio moral. Y es que Schwemmer se plantea como interlocutor, no al cientifismo, sino al relativismo. Se trata, pues, de plantear la ética como un procedimiento de discusión conducente a una comunidad intersubjetiva. Tal proceso tendrían lugar en cuatro fases: a) fase de clarificación del uso convencional del lenguaje, para evitar equívocos; b) formulación de la reciprocidad de las obligaciones inmanente a los actos de habla; c) generalización de propuestas particulares al trocirlas en normas intersubjetivamente validadas; y d) universalización de las normas de acción. Sólo así pueden solucionarse los conflictos prácticos y tal es la tarea primordial de la ética. Pero, como apunta Habermas, en realidad las tres primeras fases de la comunidad intersubjetiva están contituídas con anterioridad a cualquier conflicto de acción. Su sentido se circunscribe, pues, a la reconstrucción de las condiciones de la actuación comunicativa (y no meramente estratégica), gracias precisamente a la predisposición «transubjetiva» o principio moral en sentido de Lorenzen (Habermas, 1981, 310-1).

También Kambartel ha criticado la introducción diferenciada de los principios racional y moral como meras redundancias, pues la simple participación en un discurso práctico sobre normas o propuestas de acción lo implica necesariamente. Lo importante es que se consiga una fundamentación auténtica de la norma o propuesta cuestionada mediante el asentimiento de todos los afectados gracias a su participación deliberativa en un discurso normativo, esto es, «en el seno de una situación comunicativa no deformada y simulada al efecto» (Kambartel, 1974, 23ss; 68ss; 82ss).

Por lo demás, Schwemmer insiste también en la necesidad de una «reconstrucción crítica» de los fines, normas y sistemas de normas. Ello implica una tarea hermenéutica de las acciones generalizables en reglas de acción; éstas han de ser interpretadas por normas y, por último, éstas han de interpretarse a nivel de un sistema de normas. Sólo entonces pueden ser utilizadas como fundamentos en la deliberación. Por otra parte, las acciones generalizadas en reglas de acción se demuestran como «necesidades culturalmente invariantes», en cuya determinación se apela a las ciencias sociales normativas. Sólo así puede eludirse la objeción marxista a las éticas burguesas (Kant) que invocaban un principio moral (el imperativo categórico) sin justificar críticamente su interpretación de las necesidades humanas (Schwemmer, 1974).

Apel fue uno de los primeros en advertir el peligro de decisionismo que implicaba el reconocimiento expreso por parte de Lorenzen de un «acto de fe en la razón» mediante el que se aceptaban los principios que justificaban las normas morales y que no podían, a su vez, ser justificados (Lorenzen, 1969, 74). Y añadía que tal resto decisionista era innecesario, ya que tanto Lorenzen como Schwemmer (1971, 194ss) habían mostrado que al participar en la praxis dialógica de la comunicación era posible «inteligir» el principio moral mismo a través de la re-

construcción colectiva de la razón práctica. Por tanto, el «acto de fe en la razón» sólo cabe entenderlo como una «ratificación voluntaria» de tal aceptación, pero que, como tal, carece de todo resto de irracionalidad. Ello es más llamativo en Schwemmer, quien se proponía justamente un replanteamiento más reflexivo del proceso reconstructivo exento de toda arbitrariedad (Apel, 1985, II 399ss).

Las advertencias de Apel surtieron pronto efecto, ya que poco después Schwemmer y el propio Lorenzen (Kambartel, comp., 1974) y, desde luego, Kambartel, rechazaron la tesis popperiana de la necesidad de una decisión racional de creencia, como también Habermas había subrayado. Sin embargo, Habermas denuncia algunos problemas o puntos oscuros en la metodología constructivista de la E. de Erlangen (1981, 305 ss). Echa en falta, por supuesto, la ausencia de toda referencia al sentido lógico-evolutivo en la normación del discurso que permitiera una «reconstrucción general de estructuras generales» como los estadios de Kohlberg. Piensa igualmente que el constructivismo erlangiano carece de una verdadera pragmática universal mediante la cual pueda reconstruir los elementos constituyentes de la comunidad lingüística. Les reprocha también la precedencia que conceden a los imperativos sobre las normas de acción en la estructuración lógica del discurso, ya que la pretensión de validez universal de las normas sólo puede justificarse en término de reconocimiento intersubjetivo, y nunca en términos de órdenes generalizadas.

Pero las dos objeciones mayores de Habermas se refieren al «principio» erlangiano de la filosofía práctica, por un lado, y a la introducción de un principio moral, por el otro. En primer lugar, Habermas echa de menos una «versión fuerte» de los presupuestos pragmáticos-universales que acepta todo participante en un discurso práctico, dejando de lado toda sombra de decisionismo. Habermas se refiere a su tesis sobre las cuatro pretensiones de validez de todo hablante (comprensibilidad, veracidad, verdad y corrección), que examinaré en su momento, y que cree poder aplicar como «saber intuitivo» incluso en quienes nunca han participado en una deliberación ya que, al menos en el plano social, no se da opción a decidir sobre la forma consensual o estratégica de la comunicación. En este sentido le parece insuficiente igualmente el concepto lorenzeniano de «génesis normativa», que entiende un tanto arbitrariamente como «tarea de sociólogo», porque no parece exigir una formación discursiva de la voluntad de los afectados. En segundo lugar, Habermas considera enteramente innecesaria y redundante la introducción de un principio moral sobre el que sustentar la exigencia de universalización, sobre todo en la versión de Schwemmer. Pues tal principio es uno de los presupuestos de la pragmática universal, según el cual son válidas únicamente aquellas pretensiones reconocidas como justificadas por todos los sujetos potencialmente afectados. Además, Schwemmer se sitúa en un marco moral demasiado estrecho (consistencia de los sistemas de valores, compatibilidad de los objetivos, secuelas y realizabilidad de los objetivos) ya criticado por Kambartel (ib.). Lo esencial para Habermas es un discurso práctico capaz de reinterpretar las convenciones, corregir los autoengaños y de incluir el enjuiciamiento de los propios intereses en el proceso de la formación discursiva de la voluntad. Obviamente, algunas de estas alegaciones presuponen su propia posición reconstructivista, que luego examinaré.

2.2. El constructivismo «Kantiano» de J.Rawls

Hasta su trabajo de 1980, «Kantian constructivism in moral theory», Rawls había adoptado una metodología ecléctica que incluía nociones post-wittgensteinianas, elementos de la teoría de la decisión y de la de los juegos, metodología

contractualista en versión cuasi-trascendental, estrategias intuitivo- congruenciales, etc. (Wolff, 1981; Rubio Carracedo, 1982). Pero en este trabajo se decanta finalmente por una versión personal de metodología constructivista (aunque la denomine «kantiana»), que asume transformándolo su anterior énfasis contractualista, lo que le permitirá efectuar un reajuste casi subrepticio del alcance y sentido preciso de su teoría de la justicia (Rubio Carracedo, 1982; Thiebaut, 1984; Vallespín, 1985).

Para ello parte de la concepción roussoniano-kantiana de la persona en cuanto participante en un «reasonable procedure of construction» a fin de determinar el contenido de los principios básicos de la estructura social. Se trata de establecer «una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y los primeros principios de la justicia mediante un procedimiento de construcción» (Rawls, 1980, 516). Hay que proceder, pues, a explicitar la concepción de la persona, el procedimiento y los primeros principios en su mutua implicación.

Su concepto de persona es la concepción roussoniano-kantiana del hombre como ser racional, libre e igual, aceptada de modo casi unánime como sustrato de las modernas democracias occidentales. Más en concreto, parte de la experiencia de un conflicto aparentemente irresoluble entre las exigencias prioritarias de la libertad y de la igualdad en la concepción democrática de la justicia. Se trata entonces de poner a prueba, no como objetivo epistemológico, sino práctico, un concepto de justicia congruente con nuestras convicciones reflexivas y maduras, sabiendo que no se da una verdad moral prefijada a descubrir (como en el intuicionismo racional), sino que «la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido que todos podemos aceptar». Y todavía precisa: «No se dan hechos morales aparte del procedimiento de construcción de los principios de justicia» (ib. 519).

Rawls se define, pues, claramente por un constructivismo puro, desprendiéndose de las ambigüedades que mantenía en *A Theory of Justice* respecto de los derechos naturales, que enfocaba más bien desde la óptica del intuicionismo racional (Rawls, 1971, 505, nota 30). Ello se debió probablemente a una cierta indefinición entre los modelos naturales y los modelos constructos, según la conocida distinción introducida por Dworkin (1973), y que permitió que éste clasificase su teoría de la justicia entre las «right-based» (diferenciándola de las «duty-based» y de las «goal-based»), ya que el artificio constructivo de la «original position» implicaba un derecho natural de los individuos a «igual consideración y respeto». Rawls sólo ha rechazado de modo expreso esta clasificación muy recientemente (1985), insistiendo en que la «original position» es un «artificio de representación» donde se ponen a prueba ciertas «ideas intuitivas fundamentales» como la de la persona como libre e igual, la de la «sociedad-bien-ordenada», y la del «papel público de una concepción de la justicia política», y se conectan tales intuiciones con la idea intuitiva básica de «la sociedad como un sistema de cooperación leal» para todas las generaciones. Por lo mismo, «derechos, deberes y fines son sólo elementos de tales concepciones idealizadas». Su teoría de la justicia es, pues, «conception-based», pues las ideas intuitivas «reflejan ideales implícitos o latentes en la cultura pública de la sociedad democrática». La posición original opera como un filtro selectivo de los «más apropiados principios de justicia para una sociedad democrática» (Rawls, 1985, 236-7, nota 19).

Por lo mismo, queda claro que no parte de un concepto «metafísico» de la persona, sino de una concepción «política» (ib). Es decir, no se trata de un modelo

natural, sino de un modelo práctico, con validez normativa únicamente en su «ámbito autoritativo»: la sociedad democrática moderna, con sus ideales democráticos y su considerable nivel cultural y económico. De ahí su matización de que no pretende formular una teoría «verdadera» sino «política» (en sentido de filosofía política), es decir, práctica, capaz de fundamentar un acuerdo entre ciudadanos libres e iguales sobre la estructura social básica (no ya para sus discusiones particulares). En el mismo sentido no pretende tampoco que sea una «teoría moral comprensiva», aunque sea una teoría moral, pero centrada exclusivamente en el ámbito público (ib.).

Consiguientemente, la «posición original» sólo es apta para construir «pura justicia procedimental» (define lo justo por resultados del procedimiento mismo), no de justicia procedimental «perfecta» (que incluye criterios previos o independientes). Los participantes en la misma son agentes no sólo racionales, sino también autónomos, del constructo normativo que constituyen los dos principios de justicia. Pero son agentes morales, ya que se caracterizan por poseer «dos capacidades morales»: un sentido efectivo de la justicia y aptitud para elaborar y perseguir racionalmente una concepción del bien. El «velo de ignorancia» les protege de las interferencias que provocarían sus intereses o deseos particularistas, pero les permite una preferencia racional y autónoma por los «bienes primarios» (Rawls, 1980, 522-8).

Ello queda garantizado al introducir Rawls una distinción entre el principio «Rational» (que posibilita una autonomía racional en la elección) y el principio «Reasonable» o principio de autonomía plena, que les posibilita alcanzar los «términos leales de la cooperación»: reciprocidad y mutualidad. No se trata, sin embargo, de una distinción artificial ni redundante, sino que refleja los dos aspectos esenciales del concepto mismo de cooperación en una sociedad democrática: el aspecto de ventaja racional que cada participante intenta mejorar (autonomía racional) y los términos equitativos de la cooperación, que la garantiza. Ambos aspectos son distintos, aunque complicados en el concepto normativo de cooperación. Sin el segundo, la cooperación se hace meramente estratégica; la ausencia del primero la dejaría desprovista de motivación racional. Ambos principios son, pues, intrínsecos y diferenciados, aunque vengan implícitos en el concepto democrático de cooperación. Ahora bien, se trata de una concepción moral porque el «Reasonable» presupone, pero subordina, al «Rational»: lo presupone, porque sin la previsión de ventaja racional nadie coopera; pero lo subordina, porque es él quien define los términos equitativos de la misma, aceptables por todos. En la «posición original» el «Reasonable» se expresa «por la estructura de constricciones» en cuyo marco se realiza la deliberación: la publicidad, el velo de ignorancia, la posición simétrica de las partes, y la estructura básica de la sociedad como objeto de la justicia. En tales condiciones, la «posición original» construye necesariamente los dos principios de justicia, ya que son los únicos que expresan su estructura (Ib. 530).

Es el constructo normativo de la «posición original» el que garantiza, pues, la objetividad moral de los dos principios de justicia: prioridad de la libertad igual para todos, compatible con la libertad de todos; y principio de la diferencia: las desigualdades sólo se justifican si cumplen dos condiciones: redundar en beneficio de los miembros menos aventajados y estar anejas a posiciones abiertas a una leal igualdad de oportunidades. No pretende que sean principios «verdaderos», sino los «más razonables para nosotros, dada nuestra concepción de la persona como libre e igual, y en cuanto miembros plenamente cooperativos de una sociedad democrática».

tica» (ib. 554). Su objetividad queda garantizada por el mismo procedimiento de construcción: parte de convicciones compartidas y las examina crítica y públicamente en la estructura deliberativa de la posición original. No se trata, pues, de una objetividad exterior, de tipo verificativo, sino de una objetividad autónoma, procedimental. Por eso no pretenden ser válidos para todos los mundos posibles; es decir, no se ajusta a las expectativas de objetividad de Fishkin, sino que se trata de una objetividad constructa: su garantía procede de que la «posición original» es un artificio de construcción que media selectivamente entre los dos modelos tradicionales del pensamiento democrático occidental desde la Ilustración: el de los derechos civiles individuales (Locke) y el que concede primacía a los derechos políticos de libertad e igualdad (Rousseau) a través de la síntesis kantiana.

¿Cómo garantiza la objetividad de los dos principios elegidos? Como objetividad constructa, viene justificada porque las garantías estructurales de la construcción transfieren su objetividad a las conclusiones; es decir, es una garantía procedimental. Si el constructo normativo es correcto, también lo serán sus conclusiones. Pero, como tal, el método constructivista rawlsiano asume las limitaciones internas y la complejidad de la relación social. De ahí que limite su efecto vinculante a la estructura básica de la sociedad y que declare su estructura abierta al cambio según varíen los ideales de la persona y de la sociedad como sistema de cooperación leal (Ib. 564-7). Pero, además de su consistencia interna, los principios de justicia se garantizan mediante un criterio externo: su mejor adecuación a nuestro concepto de justicia según un «equilibrio reflexivo» entre las convicciones de partida y los principios elegidos. Se trata, ciertamente, de una corroboración circular, pero no viciosa, ya que ha sido mediada por el constructo crítico de la posición original. Ello es así porque la posición original es un procedimiento de construcción (o «artificio de representación»), no una base axiomática (deductiva) para derivar los principios de justicia (Ib. 572; 1985, 236ss).

Rawls insiste en que la aceptación de sus dos principios de justicia resulta vinculante únicamente al nivel de los principios básicos de la sociedad, quedando todo lo demás abierto a un «consenso traslapante» (*overlapping consensus*), en un fecundo pluralismo ético-político. Esta pretensión tal vez no llegue a ser «rigorista», como piensa Fishkin, pero es difícilmente justificable, tanto por razones prácticas (de hecho, no ha sido aceptado como vinculante por otros autores) sino, sobre todo, por razones metodológicas; en efecto, su constructivismo procedimental permite justificar la plausibilidad de su propuesta, pero no alcanza a descalificar de antemano a todas las demás que, dentro de los límites de las convicciones democráticas, pueden justificar también como plausibles sus variaciones. El «consenso traslapante» habrá de extenderse, pues, a la misma estructura básica de la sociedad, como de hecho ocurre en las constituciones democráticas occidentales que todavía mantienen una pretensión de legitimidad (Rubio Carracedo, 1987b).

Habermas, desde su propia posición, le ha hecho las siguientes objeciones (Habermas, 1985, 86-88): a) Rawls no supera el monologismo trascendental de Kant ya que al operativizar el punto de vista de la imparcialidad «cada cual puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales»; no se da en la «posición original» verdadera deliberación argumentativa; b) la teoría rawlsiana resulta ineficaz para los conflictos de acción: en tales casos se ha roto el consenso normativo que sólo puede reponerse mediante otro acuerdo normativo, para el que no basta la «voluntad conjunta» de atenerse a unas reglas procedimentales, sino que se precisa una «argumentación real»; no basta votar, sino que es preciso discutir. La racionalidad se ha hecho dialógica: cada participante es intérprete autorizado de sus intereses, pero ha de estar abierto a la crítica de los demás;

c) por último, no basta un marco normativo abstracto, procedimental, sino que las necesidades han de interpretarse críticamente en el marco de «una tradición intersubjetivamente compartida», no en un planteamiento ahistórico. En definitiva, Rawls no habría superado la posición kantiana y, por lo mismo, es vulnerable a las mismas objeciones de Hegel y de Marx, que Habermas le reitera.

Estas observaciones habermasianas me parecen exageradas y hasta injustas, aunque no dejen de apuntar a los flancos más débiles de la teoría rawlsiana, ya que parecen desconocer las rectificaciones introducidas por Rawls a partir de 1971 (Rubio Carracedo, 1987a). La segunda objeción es la más injusta, ya que incluso en *A Theory of Justice* Rawls expresa justamente su intención de efectuar una «interpretación procedimental de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico», y reconoce que se aparta de Kant en dos puntos: el individuo noumenal lo remplaza por un colectivo, por un lado, y por otro los sujetos no eligen en abstracto, sino en las circunstancias históricas de la justicia (Rawls, 1971, 256-7). Pero en «Kantian constructivism» (1980) Rawls acentúa los aspectos constructivos sobre los trascendentales, por un lado, y las exigencias de la publicidad social e históricamente enmarcada, por el otro (Rawls, 1980, 519; 552-554). Su distinción entre el «Rational» y el «Reasonable» resulta decisiva ya que, como apunta J. Muggerza, los dos caracteres distintivos de la ética (universalidad y autonomía) parecen inconciliables; Kant creyó poder conciliarlos en el plano nouménico, en el que se identifican voluntad (racional) y razón (práctica), lo que presupone que «la racionalidad está dada de una vez para siempre en lugar de ser algo que hayamos de construir nosotros mismos»; de ahí que los enfoques discursivos hayan remplazado el sujeto monumental kantiniano por la comunidad de los sujetos, y la racionalidad trascendental por la racionalidad dialógica (Muggerza, 1984, 50). Queda la duda de si los participantes en la «posición original» se han desprendido totalmente de la condición de «colectivo nonoumenal», aunque pienso que Rawls suscribiría sin vacilar el aserto de Apel: «en Kant la voluntad está relacionada con cualquier otra voluntad. Pero faltan lenguaje y comunicación. La auténtica interacción no puede ser pensada». También R. del Aguila y F. Vallespín creen en la conversión rawlsiana a la racionalidad dialógica (1984, 115). Es indudable, no obstante, que la discursividad queda sometida en Rawls a fuertes constricciones procedimentales, probablemente para garantizar un consenso final que, sin embargo, no logra justificar como inevitable. La discursividad habermasiana fluye más libre, pese a lo cual también Habermas busca el ideal del consenso, y no sólo en la estructura básica de la sociedad.

También resulta injusto tachar la posición rawlsiana de abstracta y ahistórica, sobre todo a partir de las revisiones de los años ochenta. Es probable, sin embargo, que la historicación explícitamente emprendida por Rawls de su modelo de justicia resulte insuficiente, por escorarse en exceso hacia la vertiente institucional. Habermas, en cambio, como Apel, no sólo extiende el ámbito de la acción comunicativa a todas las formas de la interacción social, sino que se apoya directamente en la tradición marxista de la praxis y del trabajo, lo que le confiere en este aspecto una superioridad indiscutible, solamente empañada por su ceguera a la fecundidad del disenso y a la legitimidad del pluralismo.

2.3. El método «reconstructivo» de J. Habermas

En un conocido trabajo de 1976, dedicado a explicar su concepción de la «pragmática universal», Habermas insistía en las insuficiencias de los procedimientos empírico-analíticos y planteaba la necesidad de una metodología capaz de

«reconstruir sistemáticamente los conocimientos intuitivos de los sujetos competentes», esto es, de efectuar «una reconstrucción racional de los conceptos, criterios, reglas y esquemas». Su inspiración chomskyana parece innegable y, de hecho, Habermas comienza por plantear su método como una «lingüística reconstructiva» frente a la «lingüística empiricista», al igual que apoya su versión de la «pragmática universal» o «formal» frente a la «hermenéutica trascendental» en la filosofía del lenguaje de Austein y de Searle (Habermas, 1976).

He aquí el modelo general de su pragmática y sus nociones fundamentales (ib.):

Dominios de realidad	Modos de comunicación	Temas	Pretensiones de validez	Tipos de actos de habla	Funciones generales de habla
El mundo de Naturaleza externa	Cognitivo: actitud objetivadora	Contenido proposicional	Verdad	Constativos	Representación de hechos
«Nuestro» mundo de sociedad	Interactivo: actitud conformativa	Relación interpersonal	Corrección	Regulativos	Establecimiento de relaciones sociales legítimas
«Mi» mundo de naturaleza interna	Expresivo: actitud expresiva	Intención del hablante	Veracidad	Representativos	Declaración de la subjetividad del hablante
Lenguaje	-	-	Comprensibilidad	Comunicativos	-

En trabajos de los años ochenta (1981; 1985) Habermas ha contrapuesto también su metodología a diferentes enfoques hermenéuticos como el «objetivista» (Gadamer) o el «radical» (Rorty), aunque parece aceptar la denominación de «reconstruccionismo hermenéutico» si por la misma cabe entender la renuncia a la neutralidad axiológica en las ciencias sociales, la insuficiencia de los enfoques nomológicos y la producción de conocimientos a la vez objetivos y teóricos. En efecto, el auténtico intérprete realiza esos cuatro objetivos por medio de «las reconstrucciones racionales del *know-how* del sujeto hablante» competente por medio del «análisis pragmático-formal». Las ciencias filosóficas, entre las que se encuentra la Ética, comparten el mismo objetivo: dar cuenta del conocimiento preteórico y del dominio intuitivo de los sistemas normativos subyacentes bajo todas las manifestaciones simbólicas. Las «reconstrucciones racionales», al explicitar «las condiciones de validez» de tales manifestaciones permiten también explicar los casos «desviados» y ejercer una «función crítica» indispensable. Y dado que todo participante en el discurso mantiene de modo explícito o implícito pretensiones de comprensibilidad, verdad, corrección normativa y veracidad, las reconstrucciones racionales pueden ser universales y alcanzar tanto validez objetiva como teórica.

Al clarificar los fundamentos presuntamente universales a partir de los conocimientos «preteóricos» de sujetos competentes, el método «reconstructivo» muestra, a la vez, aptitud para realizar una función crítica (objetiva), una función cons-

tructiva (teórica) y hasta una «fundamentación trascendental» en sentido débil. En efecto, dado que las reconstrucciones racionales sólo pueden tener «status de hipótesis», no pueden efectuar una fundamentación trascendental en sentido fuerte (al modo de Apel y de otros). Por lo mismo, «precisan otras confirmaciones», realizando con las ciencias empíricas una verdadera «división del trabajo», como en el caso de la teoría de Kohlberg sobre el desarrollo moral (Habermas, 1985, 135ss.).

Ello es necesariamente así porque aunque las intuiciones preteóricas de partida son infalibles, nuestra reconstrucción de las mismas y de sus pretensiones de universalidad son falibles, pues «la certidumbre con que practicamos nuestro conocimiento de las reglas no se transfiere a la verdad de las propuestas de reconstrucción». De ahí la necesidad de buscar en la colaboración de la investigación empírica «una comprobación indirecta». Esta es la auténtica versión del «equilibrio reflexivo» postulado por Rawls. Y es que, al tratarse de reconstrucciones hipotéticas, precisan de «confirmaciones plausibles» con las que se posibilita una «confirmación indirecta» (Habermas, 1985, 33-55; 122; 137).

Como expuse en su momento, frente a Apel y a su pretensión de que la pragmática trascendental proporciona una fundamentación moral última, Habermas sostiene que la pragmática sólo fundamenta el postulado de la universalidad, «que actúa como un regla de argumentación» y que se encuentra «implícito en los presupuestos de cualquier argumentación». Ahora bien, Habermas sugiere la conveniencia de distinguir tres ámbitos en tales presupuestos de argumentación: a) la esfera *lógico-semántica* (que incluye tanto la lógica mínima de los popperianos como la exigencia de consistencia de Hare), sistematizadas por R. Alexy (1978); son reglas lógicas, no éticas; b) la esfera *procedimental* de la argumentación, en cuanto búsqueda cooperativo-competitiva de la verdad entre participantes competentes y honestos; c) esfera del *proceso* argumentativo en cuanto proceso de comunicación «próximo a las condiciones ideales», catalogadas por Alexy en tres reglas en las que se garantiza la plena libertad de habla y de acción sin coacciones ni distorsiones, siguiendo la lógica apeliana de las «realizaciones contradictorias». Obviamente, tales reglas no «suplen» los presupuestos de la pragmática formal, sino que los «expresan»; tampoco son meras convenciones, sino los fundamentos de toda convención. Es de observar que estas reglas de la situación ideal de comunicación no han sido siempre correctamente entendidas por los críticos, quienes suelen insistir en su carácter contrafáctico, olvidando que los hechos nada prueban contra la norma; esto es, que la abrumadora frecuencia estadística de lenguaje asimétrico o distorsionado no impide que siga suscitando nuestra indignación y nuestra protesta.

Tenemos, pues, que todo el que argumenta ha de hacerlo de acuerdo con unas reglas discursivas que expresan los presupuestos pragmático-formales. En el caso de la ética, la argumentación versa obviamente sobre normas que regulan asuntos sociales de interés común, que han de justificarse mediante la comprobación discursiva de las pretensiones de validez según el principio de universalidad (U): «cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*» (ib. 116). Es este «postulado de la universalidad» el que puede fundamentarse mediante los presupuestos pragmático-formales de la argumentación, no las normas morales directamente (contra Apel). En efecto, Habermas distingue entre el principio de universalidad (U), como regla de la argumentación, y la «*misma ética del discurso*» (ib. 117), la cual, no obstante, puede reducirse al «postulado D»: «únicamente pueden aspirar a la

validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico».

Este planteamiento, según Habermas, permite evitar la expresión «principio moral», como si fuera algo específico de la moral, distinto de U, que expresa la lógica del discurso práctico. En consecuencia, «debe diferenciarse cuidadosamente a U» de las normas que son «objeto» de la argumentación moral, pero también de todo «contenido» normativo y, finalmente, también de «D», el postulado de la ética discursiva, «que expresa la idea fundamental de una teoría moral, pero no pertenece a la lógica de la argumentación». Esta «confusión» entre «las reglas de la argumentación» con sus «contenidos», por una parte, y de «los presupuestos» con los «principios morales», por la otra, vician frecuentemente los intentos de fundamentar una ética filosófica. De ahí que Habermas se opusiera a la introducción por Schwemmer de un principio moral y, por otro lado, reproche a Rawls su inclusión de contenidos mediante sus dos principios de justicia. Y es que, para Habermas, la argumentación moral es sólo una modalidad que se incluye por completo en el paradigma del discurso; de ahí su confianza en la formulación universalista del imperativo categórico. Pero en la última versión de su teoría distingue nitidamente el «postulado D»(moral) del «postulado U».

Pero su formalismo se refuerza por su metodología reconstructiva, que enfatiza por definición los aspectos formales y procedimentales del discurso en cuanto garantes de la objetividad del resultado de la deliberación. El mismo Habermas reconoce que la «ética discursiva» es «selectiva, aunque formal»; es más, «no prejuzga ninguna regulación de contenido», aunque no sea conciliable «con todos los principios de contenido moral y jurídico». ¿Por qué no ha de ser «conciliable con todos»? El único requisito es que sean universalizables. Con ello, al igual que sucede con Hare y con todos los formalismos, la exigencia moral (no ya sólo la legal) se pliega a los fanáticos y totalitarios que no encuentran dificultades para universalizar sus pretensiones (¿Qué pensarías si fueras judío? –Me autocondenaría a la cámara de gas). De ahí la necesidad de contrapesar esta formulación del imperativo categórico con las demás formulaciones kantianas (es dudoso que a partir de una cualquiera puedan reconstruirse todas las demás), en especial con la que expresa directamente la autonomía y la dignidad de la persona como «fin en sí mismo», como ha recordado recientemente J. Muguerza (1986), aunque ello le parezca impertinente a A. Cortina (1987)⁴. Rawls, en cambio, aunque también propenso al cognitivismo y formalismo logra evitar sus consecuencias extremas al partir de convicciones maduras y compartidas sobre una concepción moral de la persona y de la sociedad sólo tiene que construirlas críticamente en la posición original y confirmarlas mediante el «equilibrio reflexivo». Es discutible que la única construcción justificada sean sus dos principios de justicia, pero queda claro que las convicciones de la sociedad democrática de partida señalan un marco muy selectivo (reconciliación de libertad e igualdad para todos) sobre el que puede operar la universalización de los intereses y el consenso de los afectados. Es decir, las exigencias categóricas de la dignidad humana. Aunque su ámbito estricto de aplicación se restrinja a las democracias occidentales.

Su confianza ilimitada en el postulado de universalidad le viene a Habermas, sin duda, de su cognitivismo extremo; tan extremo que todavía encuentra «restos decisionistas» en cognitivistas tan notorios como Apel y la Escuela de Erlangen (Habermas, 1975, 134, nota 34). De ahí su énfasis en considerar la comunidad de comunicación más como «comunidad de argumentación» que de «interacción», y «de discurso» que «de acción», lo que dificultará luego la dialéctica «comunica-

ción ideal)/«comunicación real», paralela a la que acontece entre sociedad normativa/sociedad real.

Claro que Habermas cuenta con «la división del trabajo» con disciplinas empíricas, que le proporcionen una «confirmación indirecta», como en el caso de la teoría kohlbergiana del desarrollo moral. Curiosamente, sin embargo, Kohlberg confiesa que su fuente de inspiración teórica ha sido preferentemente la teoría rawlsiana de la justicia. De hecho, Habermas se ha visto obligado a reinterpretar la teoría de Kohlberg para ajustarla a su ética discursiva (Habermas, 1985, 194-5). De modo que no se entiende bien ni el modo como las «ciencias reconstructivas, orientadas a la comprensión de competencias universales, rompen el círculo hermenéutico en el que quedan atrapadas las ciencias del espíritu» ni el marco epistemológico en que tendría lugar «su dependencia recíproca» (ib. 139-140).

Tal vez, como apunta S. Benhabib (1986, 267ss) haya que apelar a la teoría habermasiana de la evolución y el progreso social como supuesto real, aunque latente, que guía tan problemática colaboración entre lo normativo y lo empírico. De hecho, en *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981, I, 3-4) Habermas se refiere a una colaboración entre «análisis empíricos» y «documentación narrativa». Por otra parte, responde a las críticas «deconstructivas» como la de M. Hesse (1987, 111ss) replicando que confunden la forma con el contenido: lo indiscutible, por ejemplo, es la forma postconvencional de moralidad con independencia de los contenidos normativos de una cultura. Pero ello se compagina con dificultad con la necesaria contextualización de las normas morales. Por último Habermas apela también a una metodología de corte mayéutico mediante la cual «puede transformarse un *Know how* («saber cómo») en un *Know that* («saber qué»)» (1985, 121-2). Al final, su argumentación es siempre la misma: dado que la reconstrucción es necesariamente hipotética, precisa de una confirmación empírica. Ello es así porque, aunque los presupuestos pragmático-formales son infalibles, nuestra reconstrucción del conocimiento preteórico es siempre falible, pues de ningún modo se transfiere la certeza de las reglas a las propuestas reconstructivas, contra lo que parecen suponer Apel, Rawls y la Escuela de Erlangen. Posiblemente tiene razón en este punto Habermas; el problema, sin embargo, es que resulta muy dudoso el estatuto epistemológico de tales confirmaciones indirectas de carácter empírico.

3. Racionalidad dialógica, motivación y elección personal

A mi juicio, según he apuntado antes en varias ocasiones, el verdadero punto débil de las metodologías constructivo-dialógicas radica en que, al concentrarse sobre el principio de universalización, descuidan demasiado el requisito esencial de la autonomía en la elección moral por parte del sujeto personal. O, dicho de otra manera: parecen dar por supuesto que basta la justificación racional de un juicio moral mediante el principio de universalización para garantizar su elección por parte de todos los afectados. Ello se debe, probablemente, a que al intentar desmarcar a la ética de los planteamientos emotivistas y decisionistas, han acentuado de tal modo el enfoque cognitivista que han convertido una condición necesaria en condición suficiente. Como Tugendhat (1981) le advertía a Habermas, el que las cuestiones morales y políticas hayan de justificarse discursivamente entre todos aquellos a quienes concierne no se debe a que el proceso de razonamiento sea esencialmente comunicativo; en efecto, la razón universalizable puede alcanzarse monológicamente. Lo esencial es que se consiga el acuerdo de todos los afectados, como todos enfatizan; pero este «acuerdo» no es tanto un factor cogniti-

vo como volitivo; precisamente, mediante el mismo los participantes expresan su plena autonomía.

Habermas le ha replicado que eso es confundir «las condiciones del logro discursivo de un acuerdo racionalmente motivado con las condiciones para alcanzar un compromiso equitativo» (1985, 93). De hecho, sin embargo, Habermas ha diferenciado el postulado U (requisito de universalidad) del postulado D (acuerdo moral), pero su cognitivismo le lleva a confundir lo cognitivo y lo volitivo, sin más. Pero, como diría Rawls, es el «Reasonable» (las condiciones del acuerdo equitativo) las que subordinan al «Rational» (aun entendido como racionalidad comunicativa). No basta la justificación racional sino que se precisa también el acuerdo equitativo. Ambos aspectos se implican mutuamente, pero deben ser distinguidos. Al igual que hay que distinguir los aspectos motivacionales y la elección final del agente individual.

Un trabajo reciente de R. Zimmer (1984) ha insistido en la necesidad de distinguir tres niveles en la discusión ética, a partir de algunas ideas de K.H. Ilting, E. Tugendhat, D. Henrich, etc.:

- a) ¿Cuál es la norma universalmente obligatoria? ¿A qué nos obliga la norma si la aceptamos como obligatoria?
- b) ¿En qué se funda la validez (obligatoria) de la norma? ¿Cómo se hace obligatoria?
- c) ¿Qué motivo tengo para aceptar una norma como obligatoria?

Como es bien conocido, fue Hobbes quien planteó la fundamentación contractualista, esto es, racional, de las normas de acción, realizando el «giro antropocéntrico» en el ámbito de la razón práctica. Pero en Hobbes la voluntad (y la libertad) queda prisionera de un cálculo racional estricto de la autoconservación. Rousseau, en cambio, cuidó de distinguir –pese a los prejuicios de algunos intérpretes– el doble componente racional y libre en su concepto de *voluntad general*. En Hobbes la respuesta al primer nivel englobaba ya la respuesta a los otros dos; en Rousseau, en cambio, cabe distinguir los tres ámbitos, aunque de forma confusa. Kant replanteó el problema con lucidez muy superior y formuló ya con claridad los dos caracteres distintivos de lo moral, la universalidad y la autonomía. Pero se propuso resolver las fórmulas paradójicas de Rousseau al intentar conciliarlos en su concepto de «voluntad general» (similares a las paradojas de su conciliación de libertad-igualdad). Como señala J. Muguerza, Kant creyó poder reconciliar la universalidad con la autonomía «haciendo coincidir la específica autonomía de los sujetos reales, en tanto que legisladores racionales, con la genérica racionalidad de su sujeto hipotético, cuya legislación alcanzaría –tendría que hacerlo por definición– a todo ser dotado de razón, pues no otra cosa es lo que entraña la identificación kantiana de voluntad (racional) y razón (práctica)». Ello presupone que «la racionalidad está dada de una vez para siempre en lugar de ser algo que hayamos de construir nosotros mismos». De ahí la pertinencia de los enfoques constructivo-dialógicos (Muguerza, 1984, 50). Como apunta Apel, «en Kant la voluntad está ya relacionada con cualquier otra voluntad. Pero faltan lenguaje y comunicación. La auténtica interacción no puede ser pensada». Habría que añadir que tampoco el acuerdo es meramente racional, sino que exige una ratificación de carácter volitivo, electivo, autónomo.

En definitiva, Kant se centró en la solución del primer nivel y lo consiguió mediante su formulación de un imperativo categórico, incondicional, superando la posición de Hobbes y la de todo utilitarismo. Pero su enfoque racionalista trascendental le condujo a suponer que con ello había resuelto todo. En efecto, Kant distinguió ya el nivel de la motivación, para el que introdujo el concepto de «respeto»; pero su «respeto de la ley» no sirve como motivación para reconocer y aceptar la ley, sino que ya la supone reconocida y aceptada; es más, el «respeto a la persona se deriva del respeto a la ley». Afirmación esta última que no deja de ser discutible.

En cualquier caso, sin embargo, es claro que la solución a los niveles b) y c) ha de ser autónoma respecto del nivel a); más precisamente, la aceptación de las normas no ha de pensarse en dependencia de su justificación racional, pues «el querer moral sólo puede ser motivado por la racionalidad si no se define aquél por medio de ésta»; o, lo que es lo mismo: la racionalidad en la ética es cuestión necesaria, pero no suficiente. Contra lo que piensa Apel, la ratificación libre y expresa de los afectados no es redundante por estar implícita ni carece de auténtica relevancia, sino que es justamente la condición suficiente que completa la justificación de un juicio moral; al igual que la implicación habermasiana se debe a su ceguera cognitivista, que le impele a evitar lo que considera como un «resto decisionista». Por eso Apel pretende resolver los niveles a) y b) a nivel pragmático trascendental y Habermas los distingue, aunque luego los implica cognitivamente. Es claro, por lo demás, que la solución a b) no implicaría, sin más, la solución de c), que ambos plantean como una cuestión meramente cognitiva.

En efecto, como recuerda Zimmer, la solución del nivel de motivación no depende lógicamente de la solución a los niveles a) (postulado de universalidad y de reversibilidad), y b) (aceptación autónoma de la norma), sino que ha de plantearse desde una perspectiva antropológica, relacionada con la dignidad humana. Zimmer sistematiza en tres los enfoques actualmente vigentes: el del individualismo radical o salvaje, el del egoísmo racional o pactado (que no admite la pretensión de validez incondicional de las normas morales), y el de «la identidad práctica», replanteando el «respeto» kantiano: no como respeto a una ley (aunque sea universal y autónoma), sino como exigencia de la dignidad humana como fin en sí mismo, de la cual es expresión justamente la ley.

La justificación de la cuestión «¿Por qué ser moral?» a nivel de a) («porque es universalizable y reversible») no excusa ni tan siquiera garantiza su justificación a nivel b). De hecho, como piensan Ilting y el mismo Apel, Kant intentó vincularla racionalistamente a la conciencia de la ley moral en cuanto *Faktum rationis*, aunque con ello sólo consiguió probablemente incurrir en la «falacia naturalista»; ya que la validez de la obligación no deja de ser empírica. En realidad, sólo el acuerdo autónomo y explícito de los afectados justifica el «cómo» de la obligación, al fundamentar la validez de la norma («porque la aceptamos autónomamente»). Finalmente, resta todavía justificar el nivel c): ¿qué motivo tengo para ser moral esto es, para actuar conforme a la norma acordada? Porque desde mi concepción antropológica del hombre, ser moral es una exigencia de la dignidad humana («porque lo exige la dignidad humana»). Es la fuerza «sentimental» de la acción, a la que apela Tugendhat (1983, 161).

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

ACKERMAN B., *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, Yale Univ. P., 1970.

- AGUILA R. del, y VALLESPIN F., «La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermans». *Zona Abierta*, nº 31, 1984, 93- 125.
- ALEXY R., «Eine Theorie des praktischen Diskurses», en W.Oelmüller, comp., *Normenbegründung, Normendurchsetzung*. Paderborn, 1978.
- APEL K.-O., *La transformación de la filosofía* (1972-3). 2 tomos. Madrid. Taurus, 1985.
- BENHABIB S., *Critique, Norm, and Utopia. A study of the foundations of Critical Theory*. Nueva York, Columbia Univ. P., 1986.
- CORTINA A., «La calidad moral del principio ético de universalización». *Sistema*, nº 77, marzo 1987, 111- 9.
- DWORKIN R., «Justice and Rights» (1973). Recop. en ID., *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass., Harvard Univ. P., 1978.
- FISHKIN J.S.; *Tyranny and Legitimacy. A critique of political theories*. Baltimore, John Hopkins Univ. P., 1979.
- The limits of obligation*. New Haven, Yale univ. P., 1982.
- Justice, Equal opportunity, and the Family*, New Haven, Yale Univ. P., 1983.
- Beyond subjective morality*. New Haven, Yale Univ. P., 1984.
- GEWIRTH A., *Reason and Morality*. Chicago, Chicago Univ. P., 1978.
- HABERMAS J., *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976). Madrid, Taurus, 1981.
- Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973). Buenos Aires, Amorrortu, s.a (1975).
- «Was heisst Universalpragmatik», in K.-O.Apel, comp., *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976.
- Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 tomos. Frankfurt, Suhrkamp, 1981.
- Conciencia moral y acción comunicativa* (1983). Barcelona, Península, 1985.
- HARE R.M., «Ontology in Ethics», in T.Honderich, ed., *Morality and Objectivity*. Londres, Routledge, 1985, 39- 53.
- HARSANYI J.C., «Can the Maximin Principle serve as a basis for morality? en ID., *Essays on ethics, social behavior, and scientific explanation*, Boston, Reidel, 1976, 37-63.
- HESSE M., «Science and Objectivity», in J.B. Thompson & D.Held, eds., *Habermas. Critical Debates*. Londres, Macmillan, 1982, 98-116.
- JIMENEZ REDONDO M., *Constructivismo, Rawls, Nozick*. Univ. de Valencia, 1983.
- JUNCOSA A., «La racionalidad ética». *Cuad. Real. Soc.*, nº 27-8, 1986, 119-126.
- KAMBARTEL F., comp., *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia* (1974). Buenos Aires, Alfa, 1978.
- LORENZEN P., *Normative Logic and Ethics*. Mannheim, 1969.
- LORENZEN P., «Cientifismo versus dialéctica», in F. Kambartel, comp., ed. cit., 35-56.
- MACINTYRE A., *After virtue*. Londres. Duckworth, 1981.
- MACKIE J., *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, Penguin, 1977.
- MUGUERZA J., «Entre el liberalismo y el libertarismo (reflexiones desde la ética). *Zona Abierta*, nº 30, 1984, 1-62.
- «La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia». *Sistema*, nº 70, 1986. 27-40.
- NAGEL Th., *The possibility of Altruism*. Oxford Univ. P., 1970.
- «The limits of Objectivity». *The Tanner Lecture on Human Values*. S. McMurrin, ed., vol. I. Cambridge Univ. P., 1980, 77-139.
- PERFIT D., *Reasons and Persons*. Oxford, Clarendon, 1984.
- RAE D.W., «A Principle of Simple Justice», in P. Laslett & J.S. Fishkin, eds.

- Philosophy, Politics and Society*. 5ª serie. Oxford, Blackwell; New Haven, Yale Univ. P., 1979.
- RAWLS J., *A theory of Justice*, Oxford Univ. P., 1971.
- «Kantian constructivism in moral theory. *The Journ. of Phil.*, 77, sept, 1980, 515-572.
- «Justice as Fairness: political, not metaphysical» *Philos. & Public Affairs* 14, nº 1, 1985, 223-251.
- RIEDEL M., comp. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. 2 tomos, Friburgo, 1972.
- Metafísica y metapolítica* (1973-4). 2 tomos. Buenos Aires, Alfa, 1977.
- RUBIO CARRACEDO J., *La utopía del estado justo: de Platón a Rawls*. Valencia, R. Esteban, 1982; 2ª ed. rev. y ampl., 1985.
- «Constructivismo y objetividad moral». *Themata*, 2, 1985, 113-127.
- «Posición original y acción comunicativa». *Rev. Est. Pol.*, 1987 a (en prensa).
- «Teoría de la justicia y filosofía política. Rawls y la revisión de 1985». *Arbor*, 1987b (en prensa).
- SCHWEMMER O., *Philosophie der Praxis*. Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- «Fundamentos de una ética normativa», in F. Kambartel, comp., ed. cit., 77-100.
- SINGER P., *Practical Ethics*. Cambridge Univ. P., 1979.
- THIEBAUT C., «Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls». *Zona Abierta*, nº 32, 1984, 117-159.
- TOULMIN S., REKE R. & JANIK A., *An introduction to reasoning*. New York-Londres, 1979.
- TUGENDHAT E., «Morality and Communication». Christian Gauss Lectures. Princeton Univ. MS (cit. por J. Habermas, 1985, 89).
- Probleme der Ethik*. Stuttgart, 1984.
- VALLESPIN F., *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick, Buchanan*. Madrid, Alianza, 1985.
- WOLFF R.P., *Para comprender a Rawls* (1977). México, FCE, 1981.
- ZIMMER R., «Die Motivation zur Anerkennung moralischer Normen». *Philos. Jarbuch* 91, fasc. 2, 1984, 308-324. V.C. resumida en *Diálogo Filosófico*, nº 2, 1985, 149-154.

NOTAS

¹ Nagel la denomina actitud «consecuencialista», lo que me parece equívoco, ya que tal denominación suele reservarse para el utilitarismo, que se contrapone más bien al deontologismo, aunque algunos autores como Sidgwick y Hare hayan insistido en compaginarlos.

² Un planteamiento análogo es el más reciente de S. Toulmin (1979), según la discusión del mismo que presenta A. Juncosa (1986); Toulmin apura al máximo la semejanza entre ambos tipos de argumentación.

³ En trabajos previos (Rubio Carracedo, 1982; 1985) he expuesto preferentemente los aspectos comunes. Entre la bibliografía castellana más accesible puede consultarse a M. Jiménez Redondo (1983), J. Muguerza (1984) y C. Thiebaut (1984).

⁴ Ya en prensa este trabajo, he recibido su artículo «La reconstrucción de la razón práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo». *Est. Fil.* 37, en-abril 1988, 165-193, que, obviamente, no he podido tener en cuenta aquí.