

---

---

## Coloquio sobre la ponencia de Juan José Gil Cremades

### *Profesores que intervienen:*

Terenciano Alvarez (Barcelona).

Juan Antonio Sardina-Páramo (Santiago de Compostela).

Andrés Ollero (Granada).

Mariano Hurtado (Murcia).

José Luis Mirete (Murcia).

Antonio Monserrat (Palma de Mallorca).

Marcelino Rodríguez-Molinero (Salamanca).

Miguel Angel Rodilla (Salamanca).

José Delgado-Pinto (Salamanca).

*Se reproducen aquí las intervenciones que tuvieron lugar a continuación de la lectura de la ponencia, tal como quedaron recogidas en cinta magnetofónica. Este texto no ha sido revisado por los profesores que intervinieron en la reunión.*

Prof. TERCENCIANO ALVAREZ.—Yo hubiera querido que matizara el ponente un poco más sobre el diferente planteamiento de raciocinar sobre el raciocinio del derecho (raciocinar puramente filosófico sobre el derecho), el raciocinar el derecho haciendo apreciaciones críticas sobre un determinado ordenamiento jurídico vigente y, finalmente, sobre el raciocinio del juez, no sobre la existencia del derecho y sobre la justificación de un ordenamiento jurídico, sino en orden a la justicia de la norma que él va a emitir.

Prof. GIL CREMADES.—Lamentablemente no he tocado ninguno de los tres temas, y además expresamente, porque el planteamiento de esta

ponencia es evitar el "statu quo" de la discusión metodológica en torno al derecho. Es una especie de solipsismo lo que está haciendo el jurista —como muestra pueden valer las metodologías publicadas— con el razonamiento del juez, con el razonamiento de la aplicación de la norma, etc. Es una especie de discusión interna, prácticamente provincial, en la que se están olvidando las premisas previas a la actividad del propio juez. En el texto de la ponencia, que va acompañado de notas, hago referencias a planteamientos ya estereotipados, como pueden ser los de Martin Kriele, que implican una especie de solipsismo sobre algo ya dado y sobre cómo se actúa dentro de ello. Pero lo dado es precisamente lo que he intentado cuestionar en esta ponencia, y por esto me he desligado de problemas como el razonar sobre el derecho para dedicarme al de cómo se racionaliza la praxis, uno de cuyos elementos —por supuesto no el único importante, ni interesante, ni central— es el derecho. Por eso, no he dado contestación a ninguno de esos tres problemas que me plantea.

Prof. TERCIANO ALVAREZ.—Si lo que ha hecho el ponente es lo que dice que ha hecho, yo insistiría en mi pregunta.

Prof. GIL CREMADES.—Cuando he iniciado la parte que considero más personal de la ponencia, y sirviéndome de los análisis lingüísticos, he hecho referencia a una distinción de reglas que establece Rawls. La regla segunda, es decir, cómo se aplican las reglas en un caso concreto y la inaplicabilidad y la indesacabilidad? —es uno de los temas de la etnometodología, una corriente muy en boga actualmente en Estados Unidos y que es la sociología inmanente de la Escuela de Bielefeld— es precisamente el distinguir la aplicabilidad de unas normas ya dadas y la primera regla, es decir, la discusión sobre las mismas reglas dadas. Yo he evitado a toda costa la discusión sobre interpretación, hermenéutica, aplicabilidad, y he intentado ir más allá y plantearme el tema meta-normativo o meta-regulativo y ver en virtud de qué, en qué contexto, se producen esas reglas generales del juego; no ya cómo se aplican en la praxis, que es lo propio de las metodologías al uso, sino un problema previo.

Prof. JUAN ANTONIO SARDINA-PÁRAMO.—Me ha llamado la atención lo siguiente: puesto que al final se ha acabado concluyendo que la verdad de la praxis aproximadamente va a equivaler a un consensus social con una fundamentación racional, desearía saber qué alcance da el ponente, dentro de este consensus social o de la formación del mismo,

a algo en lo que don Alvaro D'Ors insiste tantas veces: la "auctoritas", el saber socialmente reconocido. Creo que es un hecho que en toda sociedad, además de existir una serie de opiniones, hay una serie de "autoridades" que en la Edad Media, dice Villey, se sopesaban —hoy en día se sufren—. Para algunos será la Iglesia católica, para otros determinadas fuentes, los clásicos del marxismo-leninismo, etc.

Prof. GIL CREMADES.—Para evitar problemas puramente procesales en la ponencia, rogaría que los que discutan no planteen problemas previos a su lectura, sino problemas suscitados por la lectura de la ponencia. No es ese totalmente el caso de Sardina, aunque sí me es muy ajeno el planteamiento aducido de la distinción entre "auctoritas" y "potestas". Concretamente, respecto a la posibilidad de aducir una "auctoritas", he dicho precisamente que el consenso no elimina la autoridad. Aunque hay alguna versión, como la de Habermas —platónica como la he apostrofado aquí— en la que el consenso haría prácticamente superflua la autoridad; ese anarquismo platónico, resulta que está en definitiva privilegiando una forma de "auctoritas", a saber, aquella del que anticipa el consenso y, no se sabe en virtud de qué instancia, tiene una visión privilegiada de por dónde tiene que ir la sociedad. Todo esto me parece enormemente dogmático, y si pudiera ser sólo dogmático, nos quedaríamos muy tranquilos. Lo malo es si además se intenta imponer la praxis de esa visión global, total, certera, etc. Esa "auctoritas", si se acepta este planteamiento de mi ponencia, es la propia de una hipótesis, tiene un carácter hipotético, porque un consensus es siempre una hipótesis, así se evita su carácter dogmático; una hipótesis, obtenida mediante discusión, sobre cómo se entiende a sí misma la sociedad. Lo que se obtiene no es ni mucho menos una verdad apodíctica: ya he dicho que hay que establecer una discontinuidad entre razón teórica y razón práctica, y por eso el planteamiento del consenso es admisible para la razón práctica. En esa razón práctica, sin embargo, lo que se obtiene por consenso es siempre provisional, una hipótesis. Si la "auctoritas", en cambio, nos dicen que es una autoridad de una vez y para siempre, yo no admitiré esa interpretación del consenso (aunque sí establezca que el consenso debe ser distinto del poder).

Prof. JUAN ANTONIO SARDINA-PÁRAMO.—No sé si me he expresado bien. Lo que quiero decir es que, en la formación de un "consensus" dentro de la sociedad, existen determinadas personas que presentan sus opiniones como apodícticas y en cierto sentido o por algunos sectores son aceptadas en virtud de un saber social que a estas personas se les

supone o presupone, se les reconoce por determinados hechos sociológicos. Esto creo que es evidente. Pues bien, lo que yo preguntaba es si el hecho de que estas personas, o estas fuentes, existan y se presenten como apodícticas es, a juicio del ponente, perturbador o no para la formación del "consensus" social al que me refería.

Prof. GIL CREMADES.—Creo que lo he dicho alguna que otra vez, de pasada. Para mí, a la hora de configurar un consenso, la fuerza es un elemento inmoral. Estamos obteniendo un criterio práctico, un criterio moral, y éste excluye como punto de partida la fuerza. Por tanto, la opinión de uno o de un grupo debe establecerse en una trama de tolerancias, porque si no, no hay posibilidad de garantizar la racionalidad de ese consenso. Consenso evidentemente dotado de provisionalidad; pero racionalidad no significa dogmatismo y es cohonestable con provisionalidad de una verdad práctica.

Prof. ANDRÉS OLLERO.—Situándome en el interior de la ponencia —un poco hermética, y quizá eso explique la dificultad de preguntar desde dentro de ella— plantearía en qué medida este consenso al que se remite la fijación de los criterios de una razón práctica viable en las circunstancias actuales, no correría el peligro de convertirse en un consenso con una función "reproductora". Porque, por una parte, se ha señalado ya cómo la eficacia de ese consenso exige la existencia de unas condiciones —por ejemplo, desde el punto de vista económico, material, de igualdad— que hagan que no esté trucado. Pero luego —en la intervención anterior, por ejemplo— se apuntaba cómo todo el juego de los medios de comunicación se convierte también en un juego de fuerza, que va a hacer que ese consenso quede de alguna manera dislocado. Entonces, si nos remitimos simplemente al consenso, ¿no estaremos reproduciendo al infinito una situación dada de fuerzas —desde el punto de vista económico, desde el punto de vista de dominio de los medios de comunicación, etc.—, que no haría sino mantener una apariencia trucada de armonía? Al fin y al cabo, la postura de Luhmann, por ejemplo, anima, a través del trucaje del consenso, a mantener una estabilidad que permita unos logros efectivos de tipo económico. El consenso ha dejado, pues, de ser una base legitimadora apoyada en la razón práctica, para convertirse en una técnica de aprendizaje, en una domesticación de aquellos a los que se dirige esa medida que aparentemente se somete a un control o a una crítica desde un horizonte de razón práctica.

Prof. GIL CREMADES.—Esto lo he englobado precisamente en dos o tres alusiones a las interferencias que evidentemente se producen en el consenso y que quizá no tenga muy en cuenta, por ejemplo, la postura de Habermas, en la que hay la visión de que todos los hombres que componen un grupo social no tienen tan fuertes preocupaciones económicas como para poder hablar idílicamente de lo que conviene a esa sociedad, sino que pueden tener unos intereses particulares muy apremiantes. De ahí la dialéctica que yo he establecido entre intereses individuales e intereses generalizables. Pero no voy a entrar en ese tema ahora, sino que me centraré en lo siguiente: hay que partir de la base de que en la situación de hecho en la que se produce el consenso son inevitables las interferencias en la producción del mismo, y esa es una de las razones que su provisionalidad. Lo que procede, por tanto, es ser consciente, reflexionar sobre esas mismas interferencias, en la medida en que es imposible evitarlas y, en la medida en que sea posible, tratar de evitarlas. Con la consciencia de que ese consenso que se ha logrado está lastrado por esos u otros elementos, el consenso, lejos de tener una función reproductiva, es productivo quizá de la necesidad de obtener un nuevo consenso que esté menos vinculado a interferencias de un determinado tipo. Creo, pues, que el problema de las interferencias es insoslayable y que nunca se producirá un consenso social en que no estén presentes, pero la postura razonable, de razón práctica, es, como digo, ser conscientes de ello, saber las dimensiones de las interferencias, proponerse la manera de superarlas.

Prof. MARIANO HURTADO. Me gustaría fijar unos puntos que sean materia de discusión ulterior —discusión sobre la discusión— y sin evadirme de los límites de la intervención del ponente. Estoy de acuerdo con él en que abordar hoy la idea de razón práctica no resulta del todo fecundo replanteando una serie de cuestiones epistemológicas o metodológicas que se circunscriben a los caracteres del razonamiento jurídico. Sin embargo, elevándome, creo, al nivel de su intervención, yo preguntaría si es posible encontrar como una razón práctica, una verdad interna al razonamiento jurídico, en los siguientes términos: es verdad que el razonamiento jurídico posee unas dimensiones racionalizadoras que lo hacen, dentro del razonamiento referido a la praxis, un modo privilegiado del razonamiento precisamente por implicar esos módulos o esos parámetros de racionalización. Y yendo más lejos: el razonamiento jurídico, en relación con el razonamiento en general acerca de la praxis, ¿no goza de una posición privilegiada precisamente porque junto al momento de racionalización, tiene que responder a una serie

de aporías o de cuestiones que afectan a la legitimidad o legitimación? Ahí reside, en ese momento, un valor ejemplar, más exigente que el de la mera racionalización. Habría, me parece, que ir encontrando cuáles son esos módulos o parámetros específicos del razonamiento jurídico que lo distinguen de otras formas del razonamiento aplicadas también a la praxis en general, para ver de qué forma se puede encontrar una razón práctica interna, unificante en los procesos metodológicos, epistemológicos, en que se despliega en concreto el razonamiento jurídico. Ya sé que hay que aceptar hoy, nos guste o no, un dualismo entre razón teórica y razón práctica, pero encontrar una razón práctica, ¿no puede ser resultado de emprender un camino desde abajo —recuperando incluso la tradición aristotélica? Y “desde abajo” quiere decir toda la potencia de síntesis del razonamiento jurídico cuando arranca de las condiciones de hecho y de las condiciones efectivas de la misma experiencia, de lo que es absolutamente práctica, para llegar al final a los valores, a los principios o a los criterios ontológicos. Porque resulta que la “prudencia”, que apunta precisamente al fin, arranca desde los medios, desde unos medios objetivamente dados en su realidad fáctica e inmediata. Creo que por ese camino, depurando las formas del razonamiento en virtud de sus criterios internos de racionalización que se nos dan en un primer momento, pero llevándolas hasta los criterios de legitimación a que también los comprometen, podríamos encontrar una verdad práctica, el contenido de una razón práctica interna al razonamiento jurídico y proyectándose desde él al resto del razonamiento sobre la praxis en general.

Prof. GIL CREMADES—Bien, aquí hay problemas de fondo, y creo que el más de fondo es concretamente la innovación, dentro de todo razonamiento, a un instrumento que es una parcela o un elemento constitutivo de la estructura social o del sistema social, es decir, el tema de la legitimación. Y creo que este tema es ineludible. Puede haber problemas de legitimación en una sociedad feudal, en una sociedad capitalista, etc.; siempre se planteará el problema de la legitimación. La crisis de que se habla en una sociedad post-capitalista, como puede ser el caso de Habermas, es finalmente la crisis de los patrones que se han ofrecido para legitimar una praxis social, pero no una negación de la necesidad de legitimar esa praxis. Es como una especie de necesidad —no sé si moral— de que una sociedad deba encontrar la justificación de su situación presente e, incluso, de por dónde ir hacia el futuro. Así, el tema de la legitimación es evidentemente un punto último de cualquier razonamiento sobre la praxis humana y, por lo

tanto, también del razonamiento jurídico. Y con eso se conecta precisamente el hecho de que, dentro de ese razonamiento jurídico, de los cuatro medios, por ejemplo, de interpretación habituales desde Savigny, el que más se nos escape siempre hacia esa tendencia a la legitimación sea la teleología. El criterio —del cual he hecho mención aquí— es precisamente una escapatoria hacia la legitimación última social en los fines, de una manera quizá no tan enfática como el caso de la legitimación de todo el contexto social; no se lo planteará así un juez, pero el juez sí que está cuestionando los fines que debe alcanzar el derecho en esta situación concreta conflictiva que se le presenta a su vista; está cuestionando todo el contexto social con más o menos consciencia, con más o menos frivolidad, pero está haciéndolo. Ahí está presente, en última instancia, el tema de la legitimación —aunque quizá la innovación no sea muy acertada y deban encontrarse sustitutos para no suprimir el tema de la interpretación teleológica a la hora de razonar un jurista—. Respecto de “partir desde abajo”, la referencia a Aristóteles me parece muy acertada, porque en su razonamiento no eran precisamente unas premisas dogmáticas, sino el *ethos*, lo que se cuestionaba. Lo malo es que se pasaba el límite aduciendo una naturaleza que en última instancia justificaba las cosas más diversas. Pero evidentemente, hay que “partir desde abajo”, y a esto es a lo que tendía mi matización de la teoría consensual de la verdad de Habermas.

Prof. MARIANO HURTADO.—Añadiría, para precisar mi intervención, una última cuestión: junto a estos módulos, parámetros, momentos analíticos, que constituyen el razonamiento de la praxis en general y en especial el razonamiento jurídico —por ejemplo, los criterios de generalidad, de coherencia interna, de anticipación o proyecto, incluso el de alternativa, compromiso o consenso—, criterios que se están mostrando suficientemente válidos para racionalizar el discurso acerca de la praxis social en general, política y jurídica, ¿habría posibilidad de añadir a ellos el criterio teleológico como un criterio de superior alcance racionalizador que incidiera ya en el núcleo de la legitimación, o habría que buscar tales criterios en un plano distinto al formal y lógico que todos estos revelan, y que los hace —y, por cierto, me parece un hecho revelador— penetrables por el campo de las ideologías? ¿Hay un criterio diferencial que lleve a un plano superior donde se legitime cualquier especie de praxis?

Prof. GIL CREMADES.—Esto es realmente tocar el nervio de la ponencia. Aunque habría que matizar, me veo obligado a decirlo ahora de ma-

nera taxativa: no a la interpretación teleológica, no a aducir la teleología como un criterio superior. Está lastrada de una base de tipo metafísico que creo que es peligrosa; sería primar una propuesta, una anticipación del consenso, dotándola de un carácter dogmático, y eso hay que evitarlo. Muchas veces se ha dicho que esa instancia teleológica vale porque está de acuerdo con los fines de "la" sociedad. Ese "la" es precisamente lo que aquí dificulta la comprensión, porque no hay "la" sociedad, sino un contexto social concreto aquí y ahora. Por ello, yo pondría en tela de juicio la invocación de una teleología previa a todo consenso. No sé si en las manifestaciones de Mariano Hurtado habría un intento de salvar el relativismo escapando hacia (y perdón por lo peyorativo que pueda haber en esto) una teleología, unos fines que tuviera la sociedad intrínsecamente, cosa que yo evitaría a toda costa. Aunque, por supuesto, en esos contextos se pueda ver la permanencia de unos elementos; porque tampoco se trata de que la sociedad se cuestione hoy y mañana todo lo que ha sido hasta ahora; hay una continuidad en la formulación y la crítica de contextos, de forma que no se parte de cero, sino de la existente. Por eso precisamente no hay reproducción; intento que mis fórmulas no sean una reproducción, aunque, eso sí, puedan parecer procedimentales. Porque, evidentemente, —he de confesarlo—, mi teoría de la verdad es una teoría procedimental de la verdad. Modestamente, no llego a más. Es obvio que esto encierra el peligro de que se introduzcan de rondón, con toda su garra, las ideologías. Pero yo diría que no hay que hablar tan peyorativamente de las ideologías. De la misma forma que, como se ha repetido hasta la saciedad, los tópicos no quieren decir mentiras, las ideologías no quieren decir tampoco mentiras sociales o interpretaciones falsas del contexto social. Sí pueden encerrar el peligro de ser fórmulas cerradas, totales, excluyentes del contexto social y del consenso actualmente existente; en ese caso, son fórmulas dogmáticas que van en contra de esta teoría procesal de la verdad. Pueden ser un proyecto, una anticipación de consenso, pero han de ponerse en tela de juicio por cuanto son nuevas hipótesis a confrontar, mediante la discusión, con otras hipótesis. En este sentido, pues, sí a las ideologías, pero no entendidas como visiones globalizantes que no admiten otra posibilidad de explicación del mismo

Prof. MARIANO HURTADO.—Hablo de ideologías aceptándolas también con su carga y con su valor positivo; creo que son una expresión de esa "opinión recta" que va conduciendo inexorablemente a una verdad práctica y a una razón práctica..., de forma que no doy un *no* a las ideologías. Pero, para precisar por última vez mi intervención, diré que,

al referirme a la teleología, quería ponerla en un plano absolutamente homogéneo con los otros que he llamado parámetros o categorías de racionalización del razonamiento acerca de la praxis, situarla entre ellos por si resultara que se les sobrepone, o que abre un camino más fecundo hacia una legitimación de la experiencia, y encontrar de alguna forma el norte de la razón práctica.

Prof. GIL CREMADES.—Me parece muy oportuno esto, porque en la exposición, y también en las réplicas, he dejado un poco al margen que también las reglas de procedimiento son objeto de consenso. Por tanto, todos esos criterios que se han estereotipado como propios del razonamiento jurídico, los criterios de interpretación —tres, cuatro o cinco, según las diferentes metodologías—, también son fruto de un consenso, de forma que el mismo proceso no es una regla que venga dada de antemano. El proceso para adquirir una verdad, un consenso, está regido por leyes procesales objeto de ese mismo consenso y por lo tanto revisables a su vez también —sin entrar en el contenido del consenso logrado con esas reglas.

Prof. JOSÉ LUIS MIRETE.—Hay algo que no he terminado de entender, y es la cuestión del decisionismo. Al hablar del racionalismo crítico (Albert), me parece que se le ha achacado que cae en una postura meramente decisionista. Pero yo preguntaría al ponente que, si en sus conclusiones ha intentado superar ese decisionismo, cómo lo ha hecho.

Prof. GIL CREMADES.—Evidentemente, es un punto que queda ahí sólo mencionado. Lo de Albert es más claro. La crítica que le hago en el sentido de que deja las puertas abiertas al decisionismo, es precisamente que no admite más posibilidad racional que la del razonamiento deductivo o la de las reglas de la comprobación empírica (establecidas, por lo demás, convencionalmente; todos sabemos que el método científico es una convención que, sin embargo, se toma como criterio de referencia). Albert dice que puede haber una discusión, por ejemplo, sobre las relaciones de ciertos hechos con ciertos juicios de valor, o sobre cómo se coordinan lógicamente entre sí unos juicios de valor, etc., pero para él es imposible toda otra dimensión crítica, de forma que su racionalismo crítico tiene que dejar al margen de todo control racional las últimas opciones, los criterios últimos de valor. El racionalismo crítico lo único que pregunta es si los hechos están conformes o no con las valoraciones. Si hay un sistema de valores en una sociedad, pregunta si los valores deducidos son coherentes entre sí o si hay incoherencias internas. Hasta ahí llega el racionalismo crítico. Las últimas opciones son ya objeto de

decisión. Pero entramos entonces en otro problema porque una cosa es estar discutiendo todo lo que se quiera para lograr un consenso, y otra es tomar una decisión plasmada en una norma jurídica o de otro tipo. Ahí es donde yo haría mi crítica a Habermas: un contexto es un contexto deliberativo y un contexto de acción, y a mi modo de ver lo que ocurre es que Habermas creería que hay una no-presencia de autoridad, que la autoridad podría ser reemplazada por un consenso logrado de la manera más coherente, más fundamentada, más racional posible. Pero eso he dicho que mi formulación no hace superflua la autoridad ni mucho menos; lo que ocurre es que tiene que darse una relación dialéctica, una discusión racional entre autoridad y consenso. En ese momento, la vinculación que tenga la autoridad con el consenso es lo que la legitimará, y el problema de la legitimación de la autoridad es el de la vinculación con el consenso, obtenido en las condiciones que aquí he descrito.

Prof. ANTONIO MONSERRAT.—A mi entender, el problema de la razón pura práctica no se puede entender sin una referencia a la razón pura teórica, es decir, que previamente hay que resolver el problema gnoseológico clásico de si *intelligere nostrum* es *quodam pati*, como decía la filosofía aristotélico-tomista, si es un *quodam agere*, como al parecer pensaba Kant, o si hay que decantarse por el realismo crítico de una combinación entre sujeto y objeto. En mi opinión, antes de entrar en el problema de la razón práctica, es necesario decidir si la cosa en-sí es o no incognoscible. Porque, además, considero que es un problema que no se ha llegado a resolver de una manera clara; ahí está, por ejemplo, la crítica leninista a la opción kantiana, en el sentido de que la cosa en-sí es perfectamente cognoscible porque la cosa en-sí —dice Lenin, siguiendo a Engels— se convierte en la cosa para nosotros. Yo desearía entonces que el ponente aclarara si, a su entender, es cierto que existe un abismo infranqueable entre razón pura teórica y razón práctica, tal como parece desprenderse del estudio de las tesis kantianas.

Prof. GIL CREMADES.—Mi planteamiento ha estado en la línea de admitir que entre razón teórica y razón práctica hay una discontinuidad, que el modo de proceder de ambas no puede explicarse de la misma manera. Esto no quiere decir que haya dos potencias en el hombre, en la terminología aristotélico-tomista, o dos centros de racionalización de los que el hombre pudiera disponer, localizados en dos sitios, etc. No se trata de eso: en definitiva, es una misma razón la que se aplica a la

teoría y la que se aplica a la praxis, pero lo hace de distinta manera y con unos planteamientos diversos. Coinciden en ser igualmente razón, en esa necesidad humana, que quizá es lo que hace al hombre ser hombre, de no prescindir de la razón para pensar y actuar y para programar incluso su futuro. Y, sin embargo, hay una discontinuidad entre razón teórica y razón práctica. ¿Por qué? Porque la verdad científica, dadas las coordenadas en que se establece, es una razón dictatorial y que se impone: que dos y dos sean cuatro, es una verdad opresiva. Esto no ocurre en la verdad práctica, donde hay opciones, posibilidades, donde no hay una determinada actitud que sea irreversible. De ahí la discontinuidad, y por eso he dicho que iba a desprenderme del "lastre" metafísico que puede tener la razón práctica si se la hace una simple *longa manus* de la razón teórica; si no, corremos el peligro de la dogmatización.

Prof. MARCELINO RODRÍGUEZ-MOLINERO.—En definitiva, estoy de acuerdo con la exposición del ponente. Pero le haría una pregunta concreta. Kant, en su famoso escrito *Acerca del refrán: "lo que es cierto en la teoría, para nada sirve en la práctica"*, responde; "lo que por fundamento racional vale para la teoría, vale también para la práctica". ¿Admite ésto el ponente?

Prof. GIL CREMADES.—Bueno, es que yo no creo que, aparte de esa observación de Kant, Kant mismo va a contestar negativamente al dicho. Es decir: el dicho del sentido común, dicho que corre en un determinado contexto social, es falso para Kant porque extrapola el tema de la razón práctica intentando trascendentalizarla. Y dice más concretamente: y si alguna vez no se cumple, no es por defecto de la teoría, sino porque no hay suficiente teoría. Hay que reelaborar la teoría de tal manera que sea capaz de dar cuenta de esa praxis que se nos escapa, de aglutinar esa praxis rebelde en aquella teoría hasta ahora incompleta. Pero él siempre apostará por la razón teórica y por establecer a toda costa una cierta continuidad, trascendentalizándola, entre razón teórica y práctica. Yo, desde luego, no comparto el punto de vista kantiano.

Prof. MIGUEL ANGEL RODILLA.—En realidad, se trata de deshacer algunos malentendidos que han salido a la luz en las últimas intervenciones, creo que motivados por la relativa oscuridad de la última parte de la ponencia. El ponente ha partido de la base de una teoría consensualista de la verdad (me parece que con términos muy habermasianos),

que no sé si realmente se extiende a la verdad teórica y a la verdad práctica en la misma medida. Porque al final, esta alusión a que la razón teórica es dictatorial, parece que de algún modo se coloca en contradicción con una teoría consensualista de la verdad que se aplicara también al discurso teórico del mismo modo que se aplica a la práctica. Estas expresiones últimas del ponente me hacen sospechar que hay algún malentendido, sobre todo en relación con el planteamiento habermasiano. Desde luego, para una teoría consensualista de la verdad, es por lo menos normativo distinguir entre consenso fáctico y consenso racional, y me parece percibir en las alusiones del ponente y en algunas de las intervenciones posteriores, que el consenso, ese famoso consenso ideal, de algún modo pierde su valor posicional dentro de la teoría consensualista de la verdad. Naturalmente, todo consenso fáctico es un consenso que se da sobre circunstancias contingentes, que puede estar ideológicamente motivado o, dicho kantianamente, patológicamente causado; pero lo que supone la teoría consensualista de la verdad, por lo menos en el sentido de Habermas, es que todo consenso fáctico es solamente concebible sobre la base de suponer un consenso ideal que nunca, naturalmente, realiza. Es, en este sentido, una ilusión trascendental, un *Schein*, dice Habermas, que al mismo tiempo es un *Vorschein* de una forma de vida que de algún modo se anticipa, como el mismo ponente ha dicho. Me parece que el malentendido está en esas alusiones al platonismo o idealismo habermasiano (un paréntesis: no veo muy bien cómo es posible hablar de razón sin idealizaciones), del cual se dice que parte de una situación idílica del discurso y que olvida que la vida social no es sólo discurso, sino acción también. Porque Habermas parte precisamente de esa base, que hay tanta acción como discurso, y establece un nexo de fundamentación entre uno y otro; es decir, se parte de un planteamiento de pragmática universal en Habermas, de hermenéutica trascendental en Apel, según el cual, en las condiciones de una acción social congruente, está incorporada, de forma ingenua, la creencia en la legitimidad de las reglas sobre las cuales se rige la acción, y esa creencia en la legitimidad puede ser cuestionable discursivamente; discurso en el cual se puede alcanzar un consenso fáctico, pero cuya validez y cuyo sentido se apoya precisamente en la anticipación de un posible consenso racional. Sobre esta base de que la relación entre acción y discurso se da dentro de un contexto de fundamentación y además pragmático-universal, que es lo que me parece que de algún modo se ha escurrido en la ponencia, sobre esa base es sobre la que creo insostenible una afirmación que ha hecho el ponente en una de las contestaciones: la afirmación de que las reglas procedimentales

para alcanzar el consenso ellas mismas están sometidas a consenso; esto lleva naturalmente a un círculo vicioso en el que, finalmente, la última solución es puramente decisionista, pues de ese círculo sólo se puede salir mediante la decisión. Por el contrario, si se tiene en cuenta esa fundamentación pragmático-universal o hermenéutico-trascendental a lo Appel, de que en toda forma de vida social hay incorporada esa anticipación de un consenso racional, se elimina ya el círculo vicioso, porque de lo que se trata es de las reglas ideales de habla a que alude Habermas y que ya están incorporadas y son activas en la forma de vida social y sobre las cuales no cabe ya retroceder, porque fuera de ellas no cabe forma de vida social que mantenga los rasgos que nos son más o menos familiares en cuanto seres socializados.

Prof. GIL CREMADES.—Para mí esta es una de las preguntas más interesantes, porque me cuestiona a mí mismo en muchas de las afirmaciones aquí sostenidas. Voy, por tanto, sin perjuicio de que podamos continuar la discusión en otro momento, a simplificar los temas para hacerlos “generalizables”. Yo diría que Habermas, al menos como yo lo interpreto, soslaya el tema de la tensión que se puede producir entre consenso ideal y consenso fáctico. Es decir, la autoridad, es en definitiva, la instancia que estará ahí presente, y ello en cuanto que un consenso racional, cuando esté dotado de las máximas garantías de racionalidad, hará superflua la autoridad. Su postura es anarquista, pero una anarquía obtenida mediante la razón, no mediante la fuerza. Es el anarquismo más platónico que he visto en cuanto a explicación de qué es la sociedad, etc. La verdad es que por ahí no paso, porque me parece que, en definitiva, habría el peligro de dogmatizar ese consenso que yo, a priori, parto de que es relativo y, por tanto, nunca podrá soslayar el tema de la autoridad; lo podrá cuestionar, podrá ser consciente de su existencia y de su capacidad de interferencia en la formación de ese consenso viciado siempre, pero lo que yo no admitiría es precisamente esa formulación de Habermas. En cuanto a mi afirmación de que, para mí, el discurso teórico es un discurso dictatorial, hay que entenderla en su sentido. Yo relativizo —lo que pasa es que en distinto plano— tanto el discurso teórico como el práctico; lo que ocurre es que si se ha convenido que se formulan proposiciones teóricas conforme a las reglas dadas, ese discurso teórico es dictatorial por cuanto se establece que sólo el que cumpla las reglas convencionalmente establecidas para determinar hoy lo que es científico, tendrá tal carácter. Ahora bien, si se ponen en tela de juicio esas premisas, y acaban por serlo, quedará afectado del mismo relativivismo.

Prof. JOSÉ DELGADO-PINTO.—Mi intervención va a ser un poco incoherente, porque no trato de plantear una objeción concreta, sino más bien de hacer unas cuantas preguntas; todas ellas confluyen en la pregunta final de si el intento de fundamentar la razón práctica desarrollado por el ponente no termina teniendo que admitir el decisionismo que él trata de eludir a toda costa, como en el caso de una tesis que ha atribuido, creo que con razón, al racionalismo de Albert y a otras muchas tendencias empiristas y racionalistas. Creo que todo confluye —formulando por adelantado las cuestiones— en si, dado que en el consenso ideal no es posible, dado que en las condiciones históricas conocidas hasta ahora no se ha dado y no se da en la actualidad, no hay más remedio que tomar decisiones prácticas que, al no poder legitimarse sobre la base de un consenso ideal para el que no hay condiciones, serán en definitiva decisiones prácticas no legitimables y que, en consecuencia, valen sólo “decisionísticamente”. Esta es la pregunta final, que articularía antes con otras cuestiones. Lo primero que preguntaría es si hay tanta diferencia entre el intento de legitimación de la praxis, de las reglas, de las opciones últimas en la vida social que sostiene, por ejemplo, Habermas —en quien claramente se fundamenta en parte la posición adoptada por Gil Cremades—, y el viejo intento liberal de un Rousseau, por ejemplo (libertad o más bien demócrata —demócrata es más que liberal). Porque, por otra parte, parece que las condiciones de consenso ideal o de esa discusión entre los componentes de un grupo para llegar a una decisión racional, son unas condiciones que extrañamente coinciden de una forma muy estrecha con las condiciones que Rousseau establecía para la voluntad general. Si no recuerdo mal, estas condiciones se pueden reducir a tres. Decía que la voluntad general no se equivoca nunca, siempre que sea verdadera voluntad general, para lo cual se requieren tres cosas. La primera condición es que participen en la discusión todos aquellos sobre los que va a recaer la decisión, y que nadie se excluya de la discusión y de la toma de decisión posterior a la discusión. Segundo, que se discutan asuntos comunes, y no asuntos que afecten a sólo una parte de los que discuten, y tercero que no haya interferencias. He aquí uno de los puntos claves, en el que hay que recordar aquella idea rousseanniana —compartida también por los revolucionarios liberales— de que intervinieran los individuos como individuos, eliminando los grupos intermedios, que eran precisamente representantes de intereses particulares y no son capaces de aportar una visión de conjunto en la que aparezca como portavoz que discute el hombre como miembro de la sociedad: el socio. Pues bien, si se dan estas tres condiciones, obtendremos una decisión que será manifesta-

ción de la voluntad general. Pero, ¿por qué no se equivocaría ésta nunca? Creo que, en el fondo, y si mi lectura de Rousseau, entre tantas como hay, no es errónea, la última razón de Rousseau era ésta: porque nadie se equivoca sobre lo que le conviene a sí mismo. Siendo esta la base de toda la construcción, lo que en ella se piensa es un grupo de individuos aislados, no mediatizados por grupos intermedios, individuos que en total libertad discuten sobre asuntos que conciernen a todos, sin coacción y, puesto que nadie se equivoca sobre lo que le conviene, de tal discusión racional surgirá siempre la verdad. Una pregunta que hago es qué diferencias hay —si es que las hay, y me gustaría conocerlas con precisión— entre estas condiciones ideales de discusión racional que estaban implícitas en el concepto de voluntad general de Rousseau, y el contexto de discusión racional que en Habermas y en otros autores se plantea como el criterio procedimental de la verdad práctica (que creo que es también de la verdad teórica, pero esto lo dejaremos al margen). Y sigo preguntando: puesto que históricamente estos condicionamientos no se han dado —todos sabemos lo pesimista que era el propio Rousseau respecto de que en su tiempo se diese la posibilidad de que existieran de hecho esas condiciones de la voluntad general; todo su *Contrato Social* es una discusión consigo mismo sobre si esto es posible o es una utopía—, ¿en qué medida se puede hoy día hablar de una discusión racional en que se den tales condiciones? Parece que esto no se da, y, por tanto, ¿quiere decirse que renunciamos a la verdad práctica hasta que no exista esa sociedad ideal? Y si renunciamos, cómo no podemos dejar de tomar decisiones, estas decisiones, ¿por qué valen? ¿No hay en la razón práctica —esta sería la pregunta última, relacionándola ya con la razón teórica— ningún tipo de contraste con algún hecho que pudiera medir el mayor acercamiento o alejamiento de la decisión respecto de esa verdad práctica? Echo de menos algo que complemente el puro fundamento procedimental de la verdad práctica; ésta parece basarse sólo en el procedimiento para llegar a ella, de forma que la opción que tomemos es la mejor porque el procedimiento que hemos seguido es el que hay que seguir, es decir, el procedimiento de una discusión racional ideal. Por el contrario, parece que esto no era necesario en la razón teórica, y de ahí es de donde vendría esa expresión de “opresivas” respecto de las verdades teóricas. Dos y dos son cuatro, y por mucho que discutiéramos y llegáramos a un acuerdo de que dos y dos son cinco, este acuerdo parece que no valdría, entre otras cosas porque parece que hay una cierta posibilidad de verificación. Así, parece que la verdad teórica versa sobre algo que decimos acerca de los hechos y que de alguna manera

podemos contrastar (dejo entre paréntesis ahora todo lo que se refiere a los problemas de ese contraste). En el plano de la razón práctica, ¿no hay algo parecido a esos hechos que nos sirviera de contraste, de tal manera que no dejemos la legitimidad de la opción, su bondad, su verdad práctica, fundada sólo en el procedimiento seguido para alcanzarla, sino también en los efectos que produce sobre la propia humanidad? Es decir: ¿no habría que aludir de alguna manera a la vieja filosofía práctica, en la que se hablaba de que lo bueno era aquello que hacía al hombre feliz, virtuoso, más hombre, etc., y combinar ese elemento, digamos "objetivo", con el procedimental, en el que ha querido basarse todo la ponencia? Porque si nos basamos sólo en el procedimiento y partimos de que el procedimiento no se da, que hay que remitirlo a una sociedad utópica, es justamente en esa sociedad utópica donde el problema de la razón práctica no se planteará siquiera; cuando hay que plantearlo es ahora, y ahora parece que no tiene solución, puesto que las condiciones procedimentales no se dan. ¿Nos quedamos con el decisionismo? ¿Cómo corregimos ese decisionismo? Esta es mi pregunta.

Prof. GIL CREMADES.—Yo diría, si quisiera quitarme el suelo de debajo de mis pies, que soy moderadamente decisionista. Sencillamente, si la utopía hace superflua la razón práctica, como has apuntado, ocurre que como no estamos en la utopía, la razón práctica es razón práctica porque no es razón utópica, porque está funcionando en un contexto, aunque sabe que no se logrará un estado ideal, una situación ideal que haga superfluo el consenso. Mientras estemos caminando por este mundo, que es donde nos vamos a ver caminando, resulta que tenemos que acudir a este moderado decisionismo, a saber: la verdad práctica alcanzable aquí y ahora, la verdad que nos sirve para entendernos y para programar, limitadamente por supuesto, el futuro a que tiende esa sociedad ahora en el contexto. Yo creo que todas las decisiones tomadas aquí y ahora, en función del consenso, están dotadas (ahí va mi moderado decisionismo) de una cierta dosis de irracionalidad, pero también de una dosis de racionalidad. De lo que se trata es de evitar las dosis excesivas de irracionalidad, para que la ecuación racionalidad/irracionalidad quede vencida en favor de la primera. Pero de una manera provisional; es decir: ganga de irracionalidad habrá en toda decisión social y en toda comprensión de los fines a alcanzar. Evidentemente, Habermas y Rousseau coinciden bastante —y creo que es una visión muy sagaz— en esa manera de entender el consenso; es la teoría demócrata, pero precisamente la teoría demócrata denostada por Kant como un despotismo; Kant, precisamente el gran teórico, el último teórico de la

razón práctica. Con todo, yo intentaría defender a Rousseau, porque él establece una distinción entre voluntad de todos y voluntad general, y esta última sería la suma de intereses totalmente generalizados, y el consenso se produciría por haber conseguido justamente ese interés absolutamente generalizado. Pero aquí es donde mi planteamiento no puede aceptar esa posibilidad: la generalidad es también una generalidad relativa, según un más o un menos. En cuanto a la nostalgia que se apunta de una filosofía práctica que hablara de bondad, virtud, etc., yo no eliminaría esa postura; lo que pasa es que la cosificaría. Evidentemente los que están dentro de un contexto social son hombres que parten de una actitud ética, a saber: lograr ese consenso. La verdad o el bien será el de las personas que intervienen en el consenso; si alguien no quiere consenso, sino imponer sus propias posturas, está actuando inmoralmemente. Por lo tanto, la moralidad, el bien, la virtud, residen en las posturas personales de aquellos que están decididos a entenderse a sí mismos y a su contexto social consensualmente. Esa es la actitud ética fundamental, y a esa reduciría yo todo el problema de la filosofía práctica tradicional.