
Annex

III Concurs de Joves Sociòlegs

1r. premi. La sociologia, el relativisme i la neutralitat valorativa.

Pau Dito i Tubau

Accèssit. Economia, ideologia i mercat laboral.

Josep M. Garcia Vázquez

La sociologia, el relativisme i la neutralitat valorativa

Pau Dito i Tubau

Abstract: *The article develops two skills of interest in the recent social theory: scientific relativism and the discussion on the position of Sociology about valorative arguments. It defends scientific realism as the best way to arrive to knowledge, and moral realism for a Sociology with the pretension of being ethically implicated.*

Introducció

Les pàgines següents versen sobre dos eixos centrals: les diferents versions del relativisme científic i la imparcialitat valorativa de la sociologia. Són dos afers que, durant els últims anys han suscitat, més polèmica dins la sociologia. Si el debat sobre el relativisme és comú a totes les ciències socials, el de l'absència o presència de l'ètica en les diverses ciències humanes —economia, sociologia, antropologia i psicologia— el persegueix en intensitat i acalorament.

Es repassa mínimament el relativisme ètic (A) i estètic (B), i es presenten tres exemples del relativisme científic: (C.1) l'hipòtesi Sapir/Whorf, que s'estipula com a nucli vehicular del relativisme ontològic; (C.2) les conclusions epistemològiques de l'Escola d'Edimburg, que es denominen «relativisme sociològic», no perquè tractin la realitat social sinó per ser avalades per un grup de sociòlegs de la ciència; (C.3) i el pessimisme de la traducció, un postulat *a priori* que afirma la impossibilitat de traduir textos o paraules d'unes

llengües a altres. Tot seguit, es desplegaran tres arguments que refuten o matisen cada una de les tesis relativistes, i es propugna el realisme o objectivisme com a punt de vista filosòfic sensat per accedir al coneixement (D).

(E) Un breu repàs a la història de la teoria sociològica mostra que els autors clàssics mai van negligir les reflexions ètiques, tot i que sovint no distingien entre l'esfera positiva, la dels fets, la normativa, i la dels valors. És amb l'obra de Max Weber que la metodologia comença a ser rellevant, els pilars de la sociologia són defensats més analíticament, i la desvinculació ètica de la teoria social és part de la reflexió dels científics socials. Però, els autors més recents, ignorant la pulcritud metodològica, combinen descripcions de fets amb judicis de valors inferits de les descripcions, o neguen l'objectivitat de les teories. La teoria crítica n'és l'exemple més fefaent, des de la psicoanàlisi com a base revolucionària per a una societat lliure¹ fins a les diatribes contra la poesia després de la barbàrie d'Auschwitz². I el seu deixeble actual més influent, J. Habermas, és un dels teòrics que defensen la necessitat de la participació de l'ètica a les ciències Humanes, sumada a la creació d'escenaris formals on es pugui posar en pràctica la racionalitat. D'aquesta manera, gairebé sense pretendre-ho, la neutralitat de les teories científiques —diferent a la de la ciència com a pràctica, on impera la parcialitat—³, retorna al fangar de la dubtabilitat. I el debat profitós, el del significat dels conceptes, del valor del mètode o de la fertilitat de les teories, queda arraconat.

(F) A continuació, es proposa que una bona teoria social, si s'aplica una distinció rigorosa entre fets i valors, i si només advoca per certs valors després d'escrutar els móns possibles amb suficiència, és apta per convertir-se en tecnologia o política si aclareix les seves implicacions i objectius, si dirimeix sobre la naturalesa de l'ètica i si ac-

1. Herbert, MARCUSE, *Eros i civilització*, Barcelona, Edicions 62, 1968. Valgui l'exemple, difícilment millorable, de fal·làcia naturalista: «Aquest assaig utilitza categories psicològiques perquè s'han convertit en categories polítiques. Les fronteres tradicionals entre la psicologia, d'una banda, i la filosofia política i social, de l'altra, han estat invalidades per la condició de l'home en l'era actual p. 19.»

2. T.W., ADORNO, *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1969. La frase sencera manifesta el següent: «La crítica cultural se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de cultura y barbarie: luego de lo que pasó en Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema p. 230.»

3. Félix, OVEJERO, *Mercado, ética y economía*, Barcelona, Icaria, 1994. Vegeu l'epíleg «Ètica y Economía», on tracta la diferència entre la neutralitat de les teories i la parcialitat de la ciència en el seu desenvolupament i context: l'aparició de valors en diversos moments dels processos cognitius, la formulació d'hipòtesis i problemes, la construcció de creences i de processos experimentals.

cepta que el salt del fets als valors, l'arxi-coneguda fal·làcia naturalista, no només és il·lícita, sinó que s'ha de subratllar a cada pas, a cada frase, a cada paràgraf. A més, s'argumenta en favor del realisme moral com a punt de partida d'una sociologia assaonada de valors, i s'exposen els criteris per posar en marxa la seva racionalitat pràctica, el constructivisme epistèmic en matèria d'ètica i l'acompliment de certs *desiderata* metodològics per les teories socials normatives.

El relativisme és un calidoscopi que impregna totes les esferes del saber. Hi ha un relativisme ètic que defensa la nul·litat de postures superiors a altres en matèria de valors. Hi ha un relativisme estètic que assumeix la simetria de bellesa entre unes botes gastades, fiduciàries de la cultura, i els *Sonets* de Shakespeare. Hi ha un relativisme científic que predica l'anarquia a l'hora de triar un mètode per accedir a creences vertaderes, que nega els conceptes de veritat i justificabilitat, i redueix la ciència a un vulgar tràfec ideològic.

Les tensions entre universalisme i relativisme, o entre universalitat i diferència, són l'escenari de disputa intel·lectual de diverses disciplines. No són posicions monolítiques, ni cal identificar-les per definició amb calaixos polítics d'esquerres o de dretes. De vegades, no són diferències substantives, sinó de grau, però sovint també predomina l'antítesi i la consegüent lluita. Pel camí, però, s'ha perdut molts anys en debats espuris, que han aturat el rellotge de la teoria social en benefici de l'eclecticisme actual, des de l'empara del paradigma com a justificació de qualsevol posició, per absurda que sigui, fins a l'acusació de perversitat de qualsevol argument, un sofisma que, o bé pretén salvaguardar la seva pròpia validesa, o bé es nega a si mateix.

a) El relativisme ètic:

El relativisme moral assumeix la negació que hi hagi un únic codi moral amb validesa universal, i custodia la idea que la veritat moral i la justificació són relatives a factors culturals o històricament contingents⁴. És un particularisme metaètic perquè versa sobre la relativitat de la moral i la justificació.

Una manera de bastir el relativisme ètic és mantenir les creences ètiques pertanyents a una societat són necessàries o funcionals, però que, potser no ho serien en una altra societat. Legitimar aquest argument, demana saber quin és exactament el criteri de funciona-

4. Peter, SINGER, *Compendio de Etica*, Madrid, Alianza, 1995. Vegeu l'article dedicat al relativisme moral, escrit per David Wong.

litat, veure si realment s'acompleix i demostrar que aquella creença és beneficiosa en comptes de lesiva —tot i que seria factible rebatre-la moralment-. Però aleshores s'obriria la possibilitat que la creença pot contaminar altres societats —o potser totes— aquelles que l'adoptessin en favor dels seus habitants. I el relativisme, doncs, es convertiria en un potencial universalisme.

Una altra manera de fortificar el relativisme moral és la simple observació de la variabilitat històrica de les creences ètiques, o, més contemporàniament, es constaten les diferències entre cultures. Ara bé, la diversitat no és una prova suficient per afirmar que no existeixen creences més justificades que altres: per exemple, encara que el cap d'una tribu polinèsia i els seus correligionaris creguin que uns esperits han creat l'univers, la seva creença no invalida la teoria del Big-Bang. I si en matèries científiques la veritat és més evident —ningú discuteix sobre si la terra és plana o rodona—, en el terreny dels valors passa que, tot i que la recerca i el consens són més complicats, cap regla els declara improbables per principi.

Les crítiques més ferotges del relativisme moral es dirigeixen a les seves fórmules més extremes, que prediquen que totes les moralitats són igualment vertaderes. Una il·lustració seria el relativisme normatiu radical, la concepció que ningú hauria d'avaluar altres persones amb valors substancialment diferents, ni intentar que s'hi adequïn a través de la deliberació. Aquesta extrema indiferència pot ser rebatuda amb fets i valors.

Parlem de fets perquè és fals que les persones actuïn amb indiferència moral. Aquesta indiferència és, en si mateixa, una postura. Ser lliura, pel que fa als valors en els actes i tractes quotidians, és una il·lusió que només s'esboça teòricament, en la ficció d'una novel·la o en la durada d'un somni. De fet, la gent actua valorativament orientada i, fins i tot, amb un alt grau de convicció, sempre idòniament⁵. Tant si ens agrada com si ens molesta, és un fet que la gent estima la correcció, amb uns valors, perquè ningú situa la tortura o l'assassinat indiscriminat a la mateixa alçada que la generositat. Fins i tot, la violència legítima, pronosticada amb l'intenció d'aturar la violència, necessita ser justificada, s'observa amb dubtes i provoca recels.

Tot i que l'universalisme ètic és desitjable i desitjat, garantir l'objectivitat de la moral és més complexe. Les discussions metaètiques sobre la naturalesa de l'ètica es troben, encara, en un intens debat. Si el realisme científic és tàcitament seguit per la majoria del gremi

5. Elliot, ARONSON, *El animal social*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.

—més en ciències naturals que en ciències socials—, el realisme moral es veu assatjat per l'emotivisme, el subjectivisme, el prescriptivisme i el relativisme.

El realisme moral és la perspectiva segons la qual, en certa manera, la moralitat és objectiva, tot i que accepta que la moralitat també té raons per actuar. De moment, s'abandonarà el problema de l'objectivitat de la moral, que es recuperarà més endavant, en abordar si la sociologia hauria d'estar imbuïda de valors.

b) El relativisme estètic:

El relativisme estètic posa entredit el concepte de bellesa, o qualsevol concepte col·lineal que serveixi de navalla per separar les obres sublimes de les mediocres, és a dir, la genialitat de la impostura. Predica la irrellevància a l'hora de dirimir entre el *Guernica* de Picasso i una escombra utilitzada. Les arts són un terreny propici perquè les controvèrsies s'eternitzin, en part perquè no s'han erigit condicions formals que ajudin a calibrar la bondat dels seus productes, condicions que siguin comunament acceptades pels seus practicants; i en part, per la seva contínua redefinició, que l'empeny a un interminable litigi sobre les distincions entre l'art i el no art, entre les arts majors i les menors, i un estol de temes dels quals tothom s'atribueix solipsistament la validesa. Analíticament, no se'n pot formular cap principi regulador. I el realisme o l'objectivisme, contràriament al seu biaix en esferes com la ciència, la metodologia o l'ètica, s'oposa a pronunciar-s'hi.

Hi ha, però, crítics ferotges del relativisme estètic, que afirmen la universalitat del concepte de bellesa.⁶ Ernst Gombrich, un dels seus avaladors, creu que les obres d'art haurien de ser deslligades de la seva historicitat, de la temptació d'atorgar als diferents períodes un progrés inexistent. A la vegada, els artistes estarien immersos en lògiques de situació, en contextos que constrenyerien el resultat del seu treball (per exemple, un pintor del segle XVIII contemplava un paisatge i l'acostumava a reproduir com tots els artistes de la seva època). I la transformació, el canvi d'un estil a un altre, s'operaria mitjançant un procés de selecció i de mutació de formes, d'una readaptació contínua de les obres a les palpitations contemporànies.

Anàlogament a les aportacions contra el concepte de bellesa, durant les últimes dècades s'ha posat entredit que hi hagi un cànon, un llistat de les millors obres, una tradició de referència. La

6. Ernst, GOMBRICH [et. al], *Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo*, Barcelona, Planeta, 1988.

polseguera aixecada per la publicació d'*El cànon Occidental*, un assaig on el crític literari Harold Bloom ofereix el seu parer —evidentment, discutible— sobre les que considera les millors obres de la història de la literatura occidental, dóna el to de l'acritud amb què alguns gremis lluiten per la legitimitat literària del present. Bloom va ser acusat de masclista per grups feministes, que consideraven Voltaire el penúltim home blanc dominant, de xenòfob, per no donar cabuda a un percentatge de literatura ètnica; d'elitista per pretendre discriminar entre Kafka i les memòries de Julio Iglesias; i sobretot, va rebre comentaris des de tot arreu per no incloure algun autor de cada «nació literària», i perquè un autor que suposadament havia d'entrar dins el cànon, —sospitosament, però, ningú del país X en va voler treure cap obra, i menys a favor d'un autor que no fos del país X.

Ja sigui en la literatura o en la resta de disciplines artístiques, moviments com el postmodernisme, la deconstrucció o el postestructuralisme —tots amb les seves particularitats—, han sembrat el dubte sobre el binomi paraula-significat, sobre el concepte d'autor, i sobre l'autonomia de qualsevol individualitat creativa.

Alguns crítics han ridiculitzat aquestes tendències i han condemnat la seva radicalitat buida. Han assegurat que el postmodernisme soscavava els ideals de raó i humanisme de la il·lustració, i promulgava l'exaltació nacionalista i la concepció ètnica de la societat. La derrota del pensament⁷ es va produir quan, davant la universalitat de *Werther* o *Les mil i una nits*, un disseny de modes o un còmic es trobaven en el mateix nivell de valor.

Altres crítics, amb més prudència, han aplaudit el paradoxal intent de revitalització de les arts que va promoure, en certa manera, la deconstrucció.⁸ En disseminar els possibles significats d'un discurs escrit, en convertir el sentit final en inverificable, els adeptes a la *difference* promouen l'ocàs definitiu de la cultura occidental, esculpeixen amb nihilisme les pàgines de la història i els seus textos. Però, alhora, la seva rauxa impulsa els estudis literaris cap a una passió perduda, remou la substància gris de l'hermenèutica i provoca la resposta violenta dels qui enalteixen el sentit, dels estudiosos que demanen la seva examinació i la clarificació. És un cas de conseqüències no intencionals de les accions intencionals, una te-

7. Alain, FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987.

8. George, STEINER, *Pasión intacta*, Madrid, Siruela, 1996.

màtica que ha impregnat amb força els estudis sociològics durant les últimes dècades⁹.

Durant els últims anys, s'ha produït una prova, una reacció contra les modes filosòfico-mediàtiques de la postmodernitat que és la resposta que la filosofia analítica ha donat als seus arguments, des d'assenyalar el seu caràcter autorefutatori fins a parodiar la seva impugnació del realisme extern.¹⁰ Simultàniament, la crítica filològica més acurada ha situat tendències com el surrealisme, el dadaisme o el futurisme —totes elles a l'ofensiva contra el significat, i alhora significant la impotència de la raó—, sensiblement per sota de les poètiques clàssiques d'Aristòtil o Horaci, on el plaer i la mesura són el punt de partida d'una teoria basada en la unitat, l'ordre, la coherència i la claredat, i on la bellesa del tot és superior a la de les parts.¹¹

c) El relativisme científic

El relativisme científic presenta diverses tesis. Un dels tòpics més recurrents contra el relativisme es basa en l'acusació que en el redós s'aixopluguen propostes polítiques de caire excloent i bel·licós. Però, això és senzillament fals, ni el relativisme teòric propugna una tercera guerra mundial, ni l'universalisme és el resultat de la ridiculització de l'alteritat o el domini planetari occidental.

Un dels conflictes que menys ajuda a comprendre l'assumpte és la temptació de situar-lo en el terreny polític o ideològic, en comptes de relegar-lo a allò que realment és, és a dir, un debat sobre la realitat, les maneres de conèixer-la i les implicacions filosòfiques i ètico-pràctiques de les diverses postures.

9. Emilio, LAMO DE ESPINOSA, *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Madrid, CIS, 1990. Vegeu en la segona part del segon capítol, un resum del tema de les conseqüències no intencionals de l'acció en la història del pensament social.

10. Hillary, PUTNAM, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1984; John, Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997.

11. Vicenç, PAGÈS, *Un tramvia anomenat text*, Barcelona, Empúries, 1996. L'arbre genealògic del text és el següent:

	Plaer		Mesura	
Unitat		Ordre	Coherència	Claredat
	Bellesa	Oportunitat	Versemblança	Precisió
		Escaiença	Naturalitat	

En el vèrtex de les poètiques clàssiques s'hi troben el Plaer de l'auditori i la Mesura de l'autor.

c.1 EL relativisme ontològic

La creença que el pensament és el mateix que el llenguatge és una estúpidesa convencional que s'oposa al sentit comú més elemental, però que tothom sol haver sentit i apropiat alguna vegada.¹² Hi ha, però, una hipòtesi científica que autoritza aquesta creença, la famosa tesi Sapir/Whorf del determinisme lingüístic, segons la qual el pensament està determinat per la llengua que un parla; i el relativisme lingüístic n'és una versió més laxa, que sosté que les diferències entre les llengües són les responsables de les diferències en la forma de pensar dels seus usuaris.

Una primera objecció al relativisme ontològic és de caire pràctic: si la hipòtesi Sapir / Whorf és certa, com es pot escriure una frase i, alhora, adonar-se que no expressa allò que un vol dir? Si els pensaments depenen de les paraules, com és possible inventar-ne de noves? I com les aprenen els nens? I com es poden traduir d'una llengua a una altra?

L'hipòtesi Sapir/Whorf està vinculada a Edward Sapir i Benjamin Lee Whorf. Sapir va estudiar les llengües indígenes de l'Amèrica del Nord i va advertir que els parlants de diverses llengües tendien a restar atenció a aspectes diferents de la realitat, fins i tot quan combinaven les paraules per formar frases. Aquesta interessant observació va ser, posteriorment, objecte d'una interpretació radical per part de Whorf, un afeccionat a l'estudi de les llengües indígenes que havia assistit a les classes de Sapir.

Segons Whorf «dissequem la naturalesa segons els criteris que ens dicta la nostra llengua materna [...] La manera peculiar en què dividim la natura, l'organitzem en conceptes i li atribuïm significats, depèn, en gran mesura, del fet que estem subjectes a un acord per organitzar-la d'aquesta manera, un acord que vincula tota la comunitat de parlants i que es troba codificat segons les pautes de la nostra llengua. Evidentment, aquest acord és implícit i no declarat, *tot i que els seus termes són absolutament obligatoris.*»

Una de les primeres rèpliques al treball de Whorf va ser que no havia estudiat directament els apatxes, i que les traduccions que n'havia fet eren literals i poc acurades, gairebé com si pretengués que semblessin estranyes. L'objecció més important és que els humans de qualsevol raça i cultura coloren el seu món perceptiu, utilitzant la mateixa paleta —hi ha una base fisiològica comuna—, i això

12. Vegeu el tercer capítol de *El instinto del lenguaje*, Steven Pinker. Madrid, Alianza, 1995. La reconstrucció que aquí fa, segueix fidelment els passos de la deixeble de Chomsky.

condiciona el vocabulari que empren per anomenar els colors. Tot i que que les llengües poden diferir en les etiquetes, és difícil que ho facin en els colors primaris però en qualsevol cas, sempre es poden predir, en canvi, no el resultat del gust capriciós d'una fabricant de paraules autòcton. En resum, la manera com es perceben els colors determina la forma com s'aprenen les paraules els anomenen, i no a l'inrevés.

Són dos els suports en què els científics cognitius poden basar la idea que el pensament i el llenguatge són coses diferents: per una banda, els experiments que han mostrat que hi ha formes de pensament no verbal i per l'altra banda, una teoria que explica com funciona el pensament.

Tres exemples empírics garanteixen la tesi que hi ha formes de pensament no verbal: els nens que no poden pensar amb paraules, perquè encara no les han apreses, hi ha un fet contrastat per la psicòloga evolutiva Karen Wynn, que demostra que els nens de cinc mesos poden fer alguns càlculs mentals aritmètics senzills; el cas dels micos que són incapaços d'aprendre paraules, però que identifiquen els objectes i les relacions de parentiu entre ells; i finalment, alguns adults humans que confessen pensar millor sense paraules, sobretot els científics naturals, el pensament dels quals és més geomètric —per exemple, visualitzacions de línies de força com si fossin tubs que s'encorben el l'espai, etc.— que verbal.

La teoria de la intel·ligència, també coneguda com la teoria computacional o representant de la ment, és el fonament de la ciència cognitiva. Els psicòlegs cognitius i els neurocientífics intenten descobrir quina classe de representacions i processadors té el cervell —obviant la fal·laç hipòtesi d'un homenet intern que mira—. Volen postular representacions mentals com a configuracions de símbols, amb un processador basat en un mecanisme dotat de reflexos, que combinades produeixen conclusions intel·ligents: raonaments.

Les representacions mentals no s'han de semblar a cap llengua, només han d'utilitzar símbols que per una banda, representin conceptes, i per l'altra, representin relacions entre símbols per fer presents relacions lògiques que, d'acord amb un sistema coherent, existeixen entre els conceptes. Finalment, les persones no pensen en català o castellà, sinó en el llenguatge universal del pensament —probablement, similar a totes les llengües—, ja que no hi ha cap llengua concreta que sigui adequada per ser utilitzada com a medi intern de computació.

c.2 El relativisme sociològic

El relativisme sociològic ha declarat, en nombroses ocasions, el seu escepticisme sobre el coneixement científic. Predica, en suma, no només que allò que els humans *consideren* com a coneixement —entès com a creença vertadera justificada— varia i depèn de la cultura en què es formen els individus (1), sinó que allò que *sigui* el coneixement varia i depèn de cada cultura (2).¹³

El salt de la primera tesi a la segona és el nucli fort del relativisme sociològic. Tothom acceptaria que la primera tesi és vertadera, és a dir, que persones de diferents cultures tenen creences que no són considerades vertaderes en altres cultures. Evidentment, les creences varien segons la societat on es materialitzen. Però no cal fer recerca científica per descobrir això, doncs, és una trivialitat que costaria un dispendi inútil.

Afirmar, en canvi, que allò vertader depèn de cada societat, comporta relativitzar les nocions de justificació i de veritat —és a dir, d'argumentació— a cada cultura. És la sociologització de la màxima de Protàgores, segons la qual «l'home és la mesura de totes les coses». Pels sociòlegs que formulen la segona tesi, les cultures són la mesura de totes les coses.

Els antecedents del relativisme sociològic cal buscar-los en la teoria ideològica de Karl Manheim. Segons aquest, totes les representacions que es fan de la realitat provenen d'esquemes conceptuals deformats, la naturalesa dels quals s'explica per les condicions socials del seu origen. Manheim volia demostrar que totes les teories de les ciències socials són ideologies, deformacions sistemàtiques de l'objecte d'estudi. S'abstenia, però, d'encabir dins de la ideologia a les ciències formals i naturals, de la mateixa manera que no responia a la pregunta sobre si la seva crítica a les teories de les ciències socials, la seva apel·lació a si eren deformacions, era també un conat d'ideologia, una deformació més, o bé la màxima expressió de la neutralitat científica.

El «programa fort» de la sociologia de la ciència ha anat més enllà. Defensa que les ciències socials, les ciències naturals i les ciències formals són ideològiques. A la vegada, reconeix que la seva teoria és també un exemple d'ideologia, és a dir, que tot és ideologia. Això implica que no té sentit preguntar-se per la veritat o per la falsetat, o bé per la justificació de les teories de qualsevol disciplina. En no haver un criteri extern universalment vàlid per avaluar la bondat dels

13. Vegeu l'article «La incoherència dialògica del relativisme sociològic», d'Ulises MOULINES. *Revista Àgora*, núm. 10. Els arguments contra el relativisme sociològic segueixen pas per pas el relat d'aquest filòsof de la ciència.

arguments, les preguntes per la justificació no tenen sentit.

Una primera objecció a la tesi forta dels sociòlegs de la ciència és que és autocontradictòria,¹⁴ que s'autorefuta a ella mateixa. És una afirmació p amb la propietat: p implica $\neg p$. Aquest argument, però, no és conclouent. És més, es pot precisar semànticament el relativisme de manera que no impliqui autorefutació. Per sort o per desgràcia, no hi ha contradicció lògica en el cànnon relativisme, per evitar-la, el relativista sociològic opera un canvi semàntic fonamental, un canvi de concepte. A la forma «S és vertader» hi suma «S és vertader en la cultura C». A la relació diàdica entre enunciats i fets —on s'inclou el concepte clàssic de veritat com a correspondència—, hi afegeix les cultures, i estableix una relació triàdica entre enunciats, fets i cultures. El que fa és canviar les regles semàntiques per l'ús correcte del predicat, i així evita l'autocontradicció, doncs d'aquesta manera són correctes els següents enunciats metalingüístics:

- a) S és vertader en la cultura 1.
- b) S és vertader en la cultura 2.

Hi ha, però, una incoherència dialògica en l'argumentació dels sociòlegs de la ciència. La conseqüència és que el relativista sociològic, si vol ser coherent amb ell mateix, ha de guardar silenci. Un exemple extret d'una obra de Barry Barnes, un dels exponents del denominat «programa fort de la sociologia de la ciència» serveix per il·lustrar les inconsistències del programa relativista.

Barnes exposa com hauria de procedir l'anàlisi de les taxonomies zoològiques de diverses cultures, segons el seu punt de vista metodològic, i pren com a indicatiu un estudi de Bulmer sobre la

14. Ricardo, SCARTEZZINI; Salvador, GINER, *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza Universidad, 1997. R. Scartezzini, en aquest assaig multidisciplinar i, publicat a mitjans dels anys noranta, impugna el relativisme amb la idea que és autorefutori: «Hace mucho tiempo que los filósofos vienen señalando que decir que todo es relativo es hacer una afirmación absoluta y, por eso mismo, contradictoria al contenido del enunciado». Scartezzini, però, oblida assenyalar que no és lògicament autorefutori, —com havia fet Moulines, temps ençà, i tampoc fa esment de les línies que H. Putnam dedicà al tema, a mitjans dels vuitanta, que són aquestes: «un solipsista metodològic es un no-realista o *verificacionista* que está de acuerdo en que la verdad debe concebirse emparentada de alguna forma con la aceptabilidad racional, pero que sostiene que toda justificación viene dada en última instancia en términos de experiencias de las que cada uno tiene un conocimiento *privado*.[...] El argumento de Wittgenstein me parece un argumento excelente contra el relativismo en general. Consiste en que, en última instancia, el relativista no puede dar ningún sentido a la distinción entre *estar en lo cierto* y *creer que se está en lo cierto*, y esto significa que, al fin y al cabo, no hay diferencia alguna entre *afirmar o pensar*, por una parte, y *producir ruidos o imágenes mentales* por otra. Pero, esto significa que, según esta concepción, yo no soy un ser que piensa, sino un mero animal. Mantener este punto de vista nos compromete con una especie de suicidio mental v. (9) p. 126.»

taxonomia animal dels Karam, un poble de Nova Guinea. Segons Barnes, l'estudi de Bulmer és eurocentrista, doncs, intenta resoldre perquè els Karam no consideren com a au un animal —el *cassaray*— que en té totes les característiques. Barnes adverteix que la pregunta de Bulmer està mal plantejada perquè pressuposa que el concepte d'au europeu és l'únic existent, i un bon sociòleg del coneixement s'ha de limitar a apuntar que la classificació dels Karam és diferent de l'europea. Per Barnes, la taxonomia dels Karam és equivalent a la de qualsevol text de biologia, està igualment justificada, i és igualment racional.

Una primera qüestió és preguntar respecte a què és equivalent? Si seguint a Barnes, no hi ha cap unitat de mesura externa que ajudi a validar l'equivalència de dues xarxes conceptuals, quin és el tribunal de l'equivalència? Si pretén judicar una postura ha de categoritzar prèviament la realitat i ha d'utilitzar conceptes d'una determinada xarxa.

A més a més, encara que se suposi que hi ha equivalència entre les diferents classificacions zoològiques, el postulat d'autoreferència obliga els seus partidaris a acceptar l'equivalència entre la caracterització proposada per Barnes i la de qualsevol altre sociòleg de la ciència. Per una banda, Barnes hauria de consentir que algú manifestés que la taxonomia zoològica de la ciència moderna és la manifestació d'una raça subalterna, i que la dels Karam és l'expressió d'una raça superior, civilitzada i apol·línica. I per l'altra, hauria d'estar d'acord amb Bulmer, quant aquest respongués que, tot i que la seva taxonomia és eurocentrista, la de Barnes no està més justificada.

Enfront d'aquestes crítiques, Barnes les pot acollir o refusar. Si ell pensa que el seu enfocament és millor que el dels altres, això significa que el relativisme sociològic no s'aplica a si mateix el postulat d'equivalència que aplica a les altres disciplines, o sigui, que satorga un lloc privilegiat dins de la jerarquia científica —la pretensió de Manheim—. Però aleshores, malauradament, viola el postulat d'autoreferència que pregona tant. I si admet que la seva concepció de les taxonomies zoològiques no ha de ser considerada més racional que les altres, aleshores costa comprendre perquè defensa amb tant fervor el seu enfocament, seria millor que no omplís pàgines i pàgines a favor de la seva teoria i que guardés silenci. Aquest és precisament el problema del solipsisme clàssic, apuntat per Wittgenstein al seu *Tractatus logico-philosophicus*: «allò que vol dir el solipsisme és perfectament correcte, només que no es pot dir —§ 5.62»—.

c.3 El pessimisme de la traducció:

El pessimisme de la traducció és una petició de principi, segons la qual traduir d'unes llengües a unes altres és, o bé una invasió d'una de les llengües per part d'una altra, o bé una tasca impossible. Hi ha una versió moderada, que no nega rotundament la traducció i que és dedueix de la tesi d'incommensurabilitat de P. Feyerabend. La versió dura sorgeix de la conseqüència d'apel·lar el concepte de «joc de llenguatge» wittgensteinià, per negar la possibilitat de la traducció. Els dos arguments, però, tenen en comú el rebuig a una clau universal que permet superar els esvorancs inicials a l'hora d'enfrontar-se a la pràctica, ja sigui per traduir del francès a l'italià, dues llengües d'arrel comuna, ja sigui per traduir del francès a l'esquimal.

La versió moderada aposta a favor de la traducció en el sentit restrictiu, és a dir, que es poden traduir conceptes d'una cultura a una altra, tal com es fa amb un text corrent,¹⁵ expressant-los segons com ho fa la llengua que tradueix. El pessimista moderat de la traducció addueix que cada llengua, cada cultura, té una manera paradigmàtica de mirar el món, de retratar-lo i interpretar-lo, i que una traducció és sempre un judici sobre les altres llengües a partir dels propis paradigmes, és a dir, una apropiació. Finalment, no pot haver equivalència o isomorfisme entre «gat» i «gato» —valgui la caricatura—, dos termes que expressen realitats amb un significat sensiblement diferent a cada llengua, en tot cas, tot i que la traducció és possible, en efectuar la transcripció de «gat» a «gato», hi hauria un residu d'incomprensió i intraduïbilitat.

La versió forta del pessimisme de la traducció és una interpretació viciada que els antropòlegs fan de l'obra del segon Wittgenstein. El concepte de «joc de llenguatge» és una barrera comunicativa infranquejable que respon a unes regles internes, regles que no tenen fonament més enllà del particular joc de llenguatge o del context en què s'utilitza. Cada «joc de llenguatge» o manera de parlar en el món estaria fortificat i atrinxerat, i el seu significat no pot ser desvetllat ni justificat. El mateix Wittgenstein diu:

«La traducción exacta de una palabra del lenguaje de nuestra tribu a una palabra de la lengua inglesa depende del rol que desempeña la palabra en el contexto de la vida de la tribu, de las ocasiones que se emplea, de las expresiones de emoción que suelen acompañarla, de la idea que en general suscita o que exige su pronunciación[...]

15. Vegeu l'article de R. SCARTEZZINI, en la nota a peu de pàgina núm. 14 per la presentació de la discussió entre Feyerabend i Putnam.

Encontraríais que la justificación para llamar a algo expresión de la duda, de la convicción, etc., consiste en gran parte, aunque naturalmente no del todo, en la descripción de los gestos, del juego de las expresiones de la cara e, incluso, en el tono de la voz.»¹⁶

Les paraules de Wittgenstein comporten una seriosa complicació de la pràctica comunicativa. Però, tot i que el significat pot dependre del context, això no impedeix que sigui impossible trobar-lo. En efecte, quan Wittgenstein s'adona de la complexitat de la praxi comunicativa, la ferma i la seguretat de la seva primera posició trontolla¹⁷. Ara bé, del tot? L'obliga a una relativització incontrovertible? No, no necessàriament. És en aquest «*aunque naturalmente no del todo*» on sembla que el vienès, tot i les línies anteriors, reconeix que la variabilitat és sempre relativa, mai global. El significat depèn, en certa mesura, del context —dels jocs de llenguatge i les formes de vida—, però els universals lingüístics i antropològics són els que permeten que es puguin superar els problemes contextuals a l'hora de traduir.¹⁸

Hi ha, a més a més, un argument pràctic que invalida parcialment les denúncies del relativisme. De totes les llengües fins ara conegudes, el nombre de les que no han quedat traduïdes és insignificant, fins i tot les formes jeroglífiques arcaiques passen pel sedàs de la transferència semàntica. ara bé, és cert que un reduït grup de llengües continuen sense poder ser desxifrades —les cultures de l'illa de Pasqüa, de la vall de l'Indo o del poble etrusc—, però la resta de llengües han mostrat que la comunicació entre elles és un èxit, i que la traducció és factible. Els fracassos són estadísticament misèrrims. Aquest fet és recollit pels professionals de la traducció com a hipòtesi de treball: la transferència de significats d'una llen-

16. La citació de Wittgenstein està literalment copiada d'un article de Giorgio de FINIS, «La filosofía y el espejo de la cultura. Relativismo y método antropológico en Wittgenstein, Kuhn, Feyerabend y Rorty». Vegeu la nota 14 (p 194-195)

17. Per un resum del «primer Wittgenstein» i el «segon Wittgenstein», vegeu la introducció de J. M. TERRICABRAS en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Ludwig WITTEGENSTEIN, Barcelona, Laia, 1981.

18. Aquesta interpretació hermenèutica és la mateixa que utilitza H. Putnam vegeu (9) p. 114. Assevera el següent: «Sugiero que Wittgenstein consideraba que lo que puede decirse correctamente o no, en los juegos de lenguaje en los que nos hallamos inmersos, viene determinado por algún subconjunto de nuestras normas institucionalizadas de verificación, y que no existe corrección o incorrección objetiva más allá de éste. Pese a que tal interpretación se ajusta mucho a lo que dice Wittgenstein —por ejemplo, a su énfasis en la necesidad de un acuerdo en nuestros juicios, hasta para poseer siquiera un concepto— no estoy convencido de que sea correcta. Cuando Wittgenstein habla de nuestros juicios es bastante vago con respecto a quién constituye ese nosotros[...] Esta interpretación se me ocurrió al leer *Lectures and Conversations* de Wittgenstein.»

gua a una altra és factible, la comprensió entre llengües existeix. No hi ha cap traductor que labori, conscientment o inconscientment, sense aquest pressupòsit. En suma, la traducció funciona en la majoria dels casos coneguts i és, extraordinàriament, difícil demostrar el contrari. D'aquesta manera, l'avenç és ràpid, fins i tot a través dels models d'inducció i de dubte empíric més cautelosos.

En la filosofia de la ciència, l'exemple més cèlebre d'apel·lació a la pràctica en el desenvolupament d'una argumentació metafísica es deu a Quine;¹⁹ ell defensa que l'esquema conceptual de la teoria de conjunts és *indispensable* per a les matemàtiques, i que tot allò que és indispensable per als millors paradigmes del coneixement no pot ser criticat des d'un punt de vista superior, atès que no hi ha una primera filosofia per sobre de la ciència i fora d'ella.²⁰ En el cas que aquí es discuteix, si l'esquema de la traducció funciona, si el supòsit —actuar *com si* el text tingués un sentit que es pot desvetllar— és el seu punt de partida indispensable per a la translació semàntica, la pràctica mana i no hi ha cap motiu per escoltar el cant de les sirenes del pessimisme.

d. El realisme nuclear

El realisme o objectivisme és la concepció filosòfica que, excepte en les arts, els científics haurien d'esforçar-se per eliminar tots els elements subjectius de les descripcions de la realitat.²¹ No que re-

19. Vegeu l'assaig *La herencia del pragmatismo*, de Hillary PUTNAM, Barcelona, Paidós, 1996, p. 146-151.

20. Per una explicació d'allò que entén Quine per filosofia primera, vegeu el dotzè capítol, titulat «La indeterminación de la traducción radical según Quine», a *Las palabras, las ideas y las cosas.*, de Manuel GARCÍA CARPINTERO, Barcelona, Ariel, 1996. Carpintero explica l'adhesió de Quine al conductisme, el seu rebuig als punts de vista mentalistes sobre el llenguatge i la seva aposta per una epistemologia naturalitzada. Pel que ens interessa aquí, la traduïbilitat, és important el segon capítol de l'obra *Palabra y objeto*, on Quine se situa en un esquema de traducció radical i intenta demostrar que la majoria de les atribucions de *significat* de les expressions estan *indeterminades*, a diferència d'un petit subconjunt d'expressions definides. Per Quine, el significat d'una expressió és allò en virtut del qual, una expressió d'una altra llengua és una bona traducció de la primera llengua. Carpintero mostra, entre altres complicacions, que la tesi de la indeterminació té les seves paradoxes; per exemple, que sostenir que una propietat aparentment absoluta és, de fet, relativa, implica admetre que, quan la relativitat es fa explícita, la indeterminació desapareix. Un altre argument a favor de la traduïbilitat —citada a la nota (8), p. 192—, es pot trobar a *Aspectos de teoría de la sintaxis*, de Noam CHOMSKY, on adscriu la traduïbilitat a les propietats universals del llenguatge innates en l'home, unes propietats susceptibles de l'anàlisi en termes d'universals formals i lingüístics, profundament assentats.

21. Vegeu l'article «Realismo y antirrealismo en las Ciencias Sociales», de Mario BUNGE. *Revista Mientras Tanto* 62.

butja les experiències subjectives, sinó que convida a estudiar-les objectivament.

La subjectivitat és particularista perquè es refereix als propis sentiments o creences: és la concepció filosòfica que el món, en comptes d'existir per ell mateix, és una creació del subjecte. L'objectivitat, en canvi, és impersonal, i s'hi arriba a través de la raó,²² d'una raó universal que assoleix les seves fites després de domesticar les emocions, foragitar els prejudicis, dissentir de la conformitat, allunyar-se de l'afinitat personal, estalviar-se els biaixos ideològics, les manies pròpies i el *wishful thinking*.

El subjectivisme, el relativisme i l'escepticisme indocumentat²³ són modes intel·lectuals gairebé dominants en els nostres dies. Els assalts a la raó i a l'objectivitat es repeteixen constantment. L'objectivitat, per un cert feminisme, és masculina, i sovint, és qualificada de burgesa, d'esquerres o de repugnant per faccions de grups radicals, *new age* o minories. Els causants de la criminalització de la raó, i del divorci de la raó i l'objectivitat són múltiples: el relativisme cultural introduït per l'antropologia a les altres ciències socials,²⁴ un liberalisme polític que fa de la toleràcia sense límits la seva senyera i l'aversion al terreny normatiu del postmodernisme, que deslegítima qualsevol proclama a favor de la societat justa i li assigna l'etiqueta del totalitarisme.

El realisme o objectivisme parteix de la idea que el món extern existeix independentment de l'experiència dels individus,²⁵ i que pot ser conegut. La primera sentència és ontològica, i la segona, epistemològica. Les dues són, però, dissociables: es pot compartir la idea que existien coses —la tesi a favor del realisme extern—, i, a la vegada, negar que puguin ser conegudes —una tesi inquietantment paralitzadora—. I es pot apostar pel realisme intern —la tesi que el món extern només existeix a partir de la ment de qui el mira²⁶—, ahora que s'intenta conèixer el món i desxifrar-lo.

22. N. RESCHER, *Objectivity: obligations for an impersonal reason*, Nova York, Free Press, 1998.

23. Vegeu l'article «El engaño de Sokal. Contradicciones internas del relativismo 'posmoderno'» de Paul A. BOGOHSSIAN. *Claves de la razón práctica* núm. 81.

24. Ernest, GELLNER, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994.

25. Aquesta és la tesi del realisme extern, defensada convincentment per John SEARLE 10, *La construcción de la realidad social*.

26. La tesi internalista defensa que la veritat és una qüestió d'acceptabilitat racional idealitzada, en comptes d'un estat de coses independent de la ment i el discurs. I ataca el realisme extern —o realisme metafísic— perquè el seu punt de vista és el de l'ull de Déu (10), «Dos perspectivas filosóficas», tercer capítol del llibre *Razón, verdad e historia*.

L'antirealisme popularitza l'eslògan que, si els científics es dediquen constantment, a modificar les seves dades i teories, *aleshores* la veritat és incognoscible. Però, també desatén, des del seu fatal derrotisme, que l'error forma part de la pràctica científica i que, en principi, és corregible.

El realisme científic va més enllà del realisme. S'empara en el principi metodològic que presenta la recerca científica com la millor manera d'investigar els assumptes, tot i que aquesta, no és infal·lible. Basa la seva raó de ser en la millora progressiva de la investigació científica, i en les representacions del món cada vegada més vertaderes, tot i reconèixer les limitacions humanes —o precisament, perquè sap quines són aquestes limitacions—

f) El dilema de la imparcialitat normativa

Des del seu inici, la sociologia ha dialogat permanentment amb ella mateixa sobre quin ha de ser la seva posició valorativa. S'ha de limitar a descriure la realitat? Només ha de construir artefactes teòrics i models? Pot, a més a més, participar en la reflexió sobre com ha de ser la societat? Li està permès passar del món del «ser» al de «l'haver de ser»?

Si es fa un inventari general de la història de la teoria sociològica, costa trobar un autor que, en un moment o altre de la seva obra, no s'hagi deixat seduir per la intervenció pràctica, la recomanació ètica o l'activitat política directa. La visió cínica que els científics socials són individus asèptics,²⁷ només preocupats per qüestions de fet, teories i models, és exageradament falsa en la pitjor de les seves intepretacions, i una advertència o recomanació a qui s'oblida de ressaltar la diferència entre fets i valors en el seu vessant més assenyat.

El Comte que descriu la fantasiosa llei dels tres estadis pretén que aquesta sigui certa, vol haver formulat una llei positiva. Però, el que suggereix la creació d'un calendari positivista de tretze mesos, cadascun dividit en vint-i-vuit dies, o el que vol crear temples positivistes, és indubtablement normatiu.²⁸ El Marx que postula lleis històriques, teleològicament necessàries per a la societat humana, intenta ser positiu, però, el que critica el capitalisme pel seu potencial alienador té un ànim ètic, és deliberadament emancipador. El Durkheim que estudia els fets socials i procura classificar els tipus

27. Vegeu l'article «Sociología y filosofía moral», de Salvador GINER, a *Historia de la ética III*, Victòria CAMPS, Barcelona, Crítica, 1989.

28. George, Ritzer, *Teoría sociológica clásica*. Madrid, McGraw-Hill, 1993.

de suïcidi de la modernitat, així com les seves causes, és estrictament positiu; però, el que opina que la revolució té un potencial catastròfic, o el que sentència que les disputes entre treballadors i capitalistes poden ser gestionades a través d'associacions professionals que restauraen la cohesió col·lectiva, és un moralista sense remei. I el Weber que descriu la racionalització del món contemporani, la burocràcia i els tipus d'autoritat que la sustenten, és únicament positiu; però, el que manté que una bona metodologia és la precondition d'un fructuós treball científic, està fent prototeoria del mètode, està avisant per on ha de començar la correcta recerca teòrica.

Ès en aquest punt del breu repàs per la història del pensament on cal aturar-se. Weber és un dels primers en subratllar la distància entre els fets i els valors, i la seva apassionada defensa del científic com a persona neutra de pedagogia moral, és il·luminadora:

«Les preses de posició polítiques i l'anàlisi científic dels fenòmens i dels partits polítics són dues coses ben diferents.»²⁹

«L'únic que es pot exigir —al científic— és que tingui la probitat intel·lectual necessària per comprendre que hi ha dos tipus de problemes perfectament heterogenis: per una banda, la constatació dels fets, la determinació dels continguts lògics o matemàtics, o de l'estructura interna de fenòmens culturals; i per l'altra, la resposta a la pregunta del *valor* de la cultura i dels seus continguts concrets i, dins d'ella, quin ha de ser el *comportament* de l'home en la comunitat cultural i en les associacions polítiques.»

«Pertany a la sabiesa quotidiana la veritat que alguna cosa pot ser vertadera encara que no sigui ni bella, ni sagrada, ni bona.»

Weber té clar que s'ha de separar els valors subjectius de les descripcions objectives, i que saber com és la realitat té prioritat sobre la decisió d'actuar-hi per transformar-la. Però, la seva herència es polaritza en dos sentits igualment nocius: per una banda, en un positivisme cru que fa escarni de les apreciacions de valor, i, a vegades en un funcionalisme que presumeix d'asèpsia valorativa i, que alhora carrega d'orientacions axiològiques i fal·làcies formals els seus models funcionals; per l'altra, en una teoria crítica que presenta judicis normatius i s'ensenyoreix de concebre una ciència revolucionària, antipositivista i alliberadora. Per acabar-ho d'adobar, l'aparició de «*Les revolucions científiques*» de T. S. Kuhn ajuda a legalitzar qualsevol opinió en matèria científica: ja no es tracta de la vella discussió entre fets i valors, sinó que la pròpia ciència funciona per consensos entre els científics. Les teories són paradigmàtiques i in-

29. Max, WEBER, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1991.

commensurables. No hi ha, a partir d'aquí, un tribunal que separi els bons arguments de la incompetència teòrica.³⁰

Sumits en l'espiral dels mutus soliloquis, la crisi ha arribat sense clemència al cor de la sociologia.³¹ Un dels últims intents de fonamentació de la disciplina, la «Teoria de l'acció comunicativa»,³² és pròpiament filosofia moral, i els treballs recents de la majoria de sociòlegs reputats contenen reflexions ètiques barrejades amb proposicions de fet. Sembla, doncs, que l'ètica i la sociologia han estat sempre emparentades, amb una vinculació harmoniosa. Ara bé, encara que molts sociòlegs engeguin les seves lliçons o escrits vindicant la moral, això no comporta que atenguin la naturalesa de la disciplina que trepitgen, sense esmentar l'ètica.

Si els sociòlegs, en comptes d'atalaiar-se i atrinxerar-se al voltant del seu suposat objecte, haguessin estat atents a la fertilització creuada entre àrees de pensament, haurien comprovat que un contemporani de Max Weber, G. Moore, inicià a l'ètica analítica o l'anàlisi de l'ètica,³³ i que una de les seves primeres distincions, recollint una frase de Hume —prefigurada en les objeccions de Sòcrates a Eutifró—, era la fal·làcia naturalista, que consisteix en definir allò que és bo en termes de propietats naturals, en saltar il·licitament d'un judici de fet a un de valor, de descriure a prescriure.

Quines són les implicacions de la distinció de Moore? Quina és l'aportació rescatable de la seva matèria d'estudi, a la sociologia? Per una banda, hi ha una història del pensament sociològic que recorda l'alè ètic que sempre ha tingut la sociologia.³⁴ Per l'altra, una restricció del paper de l'ètica o, com a mínim, una resituació metodològica: qui vulgui parlar de valors ha de ser net, no pot deduir-los de les descripcions si no vol incórrer en la fal·làcia naturalista. Queda pendent, si la sociologia ha de seguir confraternitzant amb l'ètica, esbrinar quina és la naturalesa d'aquesta última.

A continuació, es defensen quatre tesis normatives. La primera tesi és que la sociologia pot i ha d'estar normativament orientada.

30. Vegeu l'article «T. S. Kuhn y las ciencias deshonestas», de FÉLIX OVEJERO LUCAS, *Claves de la razón práctica*, on s'explica, entre altres coses, les conseqüències que ha tingut la moda kuhniàna en les ciències socials, sobretot els seus efectes moralment perversos per la pràctica científica.

31. El tema de la crisi de la sociologia fa gairebé dues dècades que dura. La crítica més punyent, de fonaments, és potser la de J. Searle (10) Un repàs general es troba en el primer capítol del llibre d'Emilio LAMO DE ESPINOSA abans ja esmentat (8).

32. Una panoràmica de les teories del canvi social i dels últims intents de fonamentació de la sociologia és la d'Andrés DE FRANCISCO a l'assaig *Sociología y cambio social*, Barcelona, Ariel, 1997.

33. Vegeu l'article de J. Sádaba «Ética analítica», a *Historia de la ética III* (27).

34. Vegeu la citació núm. 27.

La segona és que la filiació normativa de la sociologia només és vàlida si és capaç d'excel·lir en les seves descripcions de la realitat, d'escrutar els móns possibles, de bastir models i teories que expliquin la naturalesa humana, els fets socials, i la realitat interna i externa. La tercera és que ha d'explicar la naturalesa de l'ètica, és a dir, ha d'estar atenta als resultats del treball dels filòsofs ètics. La quarta és que l'única posició metaètica que pot convocar una sociologia normativament orientada, és el realisme moral.

El fet que la sociologia ha d'estar normativament orientada no és un imperatiu, sinó una elecció del sociòleg que posa en pràctica els instruments i els coneixements anteriors de la sociologia. No hi ha cap principi que obligui el sociòleg a prescriure camins de sortida per les anàlisis de la realitat que escomet, però la riquesa d'una recerca empírica ben conduïda s'incrementa si va acompanyada d'un esboç dels possibles camins per recórrer, també si s'obrien espais a la deliberació sobre quina és la millor resposta als problemes socials concrets, i si es formulen temptatives de canvi a partir d'un coneixement profund de la realitat.

Que la sociologia estigui normativament orientada no impedeix la seva identificació amb la ciència positiva, ni la relega a agermanar-se amb la lírica, sinó que n'és la seva conseqüència lògica. Abans de saber com actuar en el món, s'ha de conèixer la realitat en tota la seva complexitat. Els resultats teòrics són importants ja que obliguen a reduir les propostes normatives a l'espai d'allò que és possible. Per exemple, imaginem una societat de tres persones amb necessitats i capacitats ben diferents, imaginem, a més a més, que s'ha de repartir una certa quantitat de menjar i de feina entre els tres. Si es pretén retribuir a cada individu segons les seves capacitats i necessitats, i es decideix que aquest és el criteri que cal seguir per formar part d'una societat equitativa, abans s'haurà de conèixer la seva naturalesa. En el cas contrari, si es desconeixen les seves necessitats i capacitats individuals, el criteri de retribució serà sempre arbitrari, i els resultats seran que la màxima de justícia escollida no es durà a terme, que el model de societat racionalment triat per la triada no es realitzarà, i que la bona societat estarà fatalment condemnada a l'espera.

Una de les penyores que ha de pagar una sociologia que pretengui configurarà activament la bona societat, és informar-se sobre què és l'ètica. Breument, no es pot intervenir en nom de la societat justa o correcta sense haver parat atenció en el que és la justícia o la correcció, sense donar raons dels concepte que sustenta la legitimació de la intervenció. En el cas contrari, les exhortacions morals

dels sociòlegs serien criticades, a causa del seu desconeixement, encara que corresponguessin a intuïcions morals que es poden compartir.

Entre totes les posicions metaètiques, el realisme moral s'adiu més que qualsevol altra per erigir-se en baluard d'una sociologia políticament activa. El realisme moral, tal i com s'ha esmentat abans, és la perspectiva segons la qual hi ha una moralitat objectiva. La naturalesa cognitiva de les creences ètiques, pel realisme moral, és semblant a la naturalesa de les creences científiques: informa sobre el món, es pot esquematitzar el seu llenguatge i se'n poden derivar unes regles de veritat o falsedat. En resum, el llenguatge moral té condicions de veritat.

El realisme moral es resumeix en la concepció ontològica que³⁵ les persones creuen que les qüestions morals tenen respostes correctes, que ho són en virtut de fets morals objectius, que estan determinats per les circumstàncies; i si es reflexiona moralment, es poden descobrir quins són aquests fets morals i es pot arribar a una objectivitat o convergència de les diverses opinions morals. Els drets humans universals en serien un exemple fàctic.

Una sociologia normativament orientada ha de començar el seu discurs des del subsòl del realisme moral. En el cas contrari, la sociologia es veuria abocada a l'antirealisme o al nihilisme moral, a la negació dels fets morals. Per un antirealista, la moralitat és un intent d'aconseguir que els adversaris tinguin els mateixos desitjos que un mateix, que siguin seduïts. Així, l'única cosa que es pot dir de la moral és que prova de persuadir. Les invocacions morals no tenen sentit, i la concepció del progrés moral és absurda: els drets humans universals, les democràcies assembleàries o els jurats populars són moralment equiparables a l'antiga esclavitud, a l'autarquia i a l'abús indiscriminat de drets fonamentals, ja que la seva comparació no constitueix cap evolució en les creences, actituds i actes morals.

De fet, la sociologia no ha estat mai buida de valors. Sovint, ha retratat els fets, amb una ínfima destresa, i ha volgut traçar el futur apostant per un contingut moral dens, generalment oposat a les tendències del seu present. Els tractats de sociologia mostren que els sociòlegs s'han comportat com si la seva disciplina fos *l'ètica de la modernitat*. Això empeny a redefinir la sociologia, a implantar-la a

35. Vegeu l'article «El realismo», de Michael SMITH a *Compendio de ética* (4), on s'exposen les objeccions al realisme moral, així com les seves virtuts. La posició contrària, l'antirealisme, es basa en diverses línies d'argumentació, una de les més controvertides és la de John MACKIE a *Ethics: Inventing right or wrong* Nova York, Penguin, 1977, segons el qual les propietats morals són «ontològicament estranyes».

mig camí entre la ciència i les disciplines humanístiques, entre la ciència del que són les coses, la ciència positiva, i la tecnologia en el sentit d'intervenció sobre la realitat. Ara bé, el camp de valors és llòbrec, els desacords predominen, els dubtes manen, les solucions tenen conseqüències imprevistes. En definitiva, hi ha punts de vista plurals, tants com móns possibles a realitzar, i la seva convergència és tan complicada com necessària.

Però, sobretot, si la sociologia ha estat i vol estar èticament orientada, ha de tenir clar de què tracta i com funciona l'ètica, ha d'informar-se de les seves disputes teorètiques: metaètica, èticanormativa, ètica deontològica, història de les doctrines ètiques, i una llarga llista de temes que són matèria dels filòsofs ètics.

El parentiu de la sociologia amb l'activitat política pràctica, i un referens on habiti el realisme moral no són suficients per convertir la sociologia en una pràctica racional, orientada a la veritat i al progrés social, dos conceptes paradoxalment en descàndit. Cal establir, a més a més, certes condicions perquè la recerca del bé moral i de la bona vida de la ciutadania, no siguin autàrquicament escollits, sinó que siguin, més aviat, el resultat d'un procés de formació de creences establert amb igualtat.

El compromís amb una sociologia normativament orientada, i amb el realisme moral, s'ha de complementar amb dues condicions afegides. En primer lloc, amb una concepció constructivista del coneixement moral. I en segon lloc, amb l'acompliment estricte de certs criteris metodològics de correcció de les teories que pretenen transformar la societat. D'ara endavant, s'ofereix un traç abstracte de la concepció constructivista i de les desiderates metodològiques mínimes, combinat amb un exemple pràctic, un estudi sociològic que aclareixi els principis exposats.

El constructivisme és una concepció dialògica de la moralitat que se situa a mig camí entre les posicions metaètiques de John Rawls i de Jurgen Habermas, i que ha estat convincentment defensat per Carlos Santiago Nino.³⁶ Tot i que el seu àmbit d'aplicació és la democràcia política, res no impedeix la seva validesa per una disciplina que, com la sociologia o qualsevol de les altres ciències socials, altera la societat cada vegada que dóna una opinió, encara que sigui tangencialment. Per activa o per passiva, la ciutadania rep in-

36. Carlos, SANTIAGO NINO, «Los fundamentos de la democracia deliberativa», cinquè capítol del llibre *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1995. L'explicació que s'exposa aquí segueix estrictament la de Nino. Cal avisar, no obstant això, que la lectura que Nino fa de Habermas comença amb la declaració que aquest és ambigu en la seva posició, i que, a estones, sembla defensar el constructivisme epistèmic pel que advoca el mateix Nino.

formació sobre les constatacions o imprecacions dels estudis dels sociòlegs, i les seves creences es veuen afectades.

La postició de Rawls pren volada a través de dos principis: un ontic i l'altre epistèmic³⁷. El principi ontològic sobre la constitució de la veritat moral assevera que aquesta es constitueix gràcies a la satisfacció de pressupòsits formals inherents al raonament pràctic de qualsevol individu, en particular el pressupòsit que un principi moral és vàlid si és acceptat per totes les persones que es trobe en condicions ideals d'imparcialitat, racionalitat i coneixement dels fets rellevants.

El principi epistèmic rawlsià, per la seva banda, diu que a la veritat moral, només s'hi arriba a través de la reflexió individual. La discussió amb altres és un element auxiliar útil per la reflexió individual, però, en definitiva, s'ha d'actuar ineludiblement d'acord amb els resultats de la reflexió individual, per donar validesa al judici moral.

Si l'estudi d'un sociòleg seguís la pintura rawlsiana, que suposa, juntament amb Kant, que l'estructura de la teoria moral resideix en l'individu, quedaria anul·lada la força de la discussió moral, entesa com a pràctica **social** del discurs moral, és a dir, no obligaria el sociòleg a deliberar amb institucions i persones implicades en l'estudi que ha realitzat, no donaria una rellevància especial al discurs públic per assolir la constitució de la veritat moral.³⁸ L'inconvenient d'acatar el principi epistèmic rawlsià és que entregar al sociòleg una

37. En el terreny de la metaètica, s'han produït quatre interpretacions sobre el fonament principal al qual recorre el Rawls anterior a) «El liberalismo político», per adscriure objectivitat als seus principis; a el contractualisme, b) la derivació dels principis com un teorema en la teoria de les decisions racionals, c) l'apel·lació al mètode de l'equilibri reflexiu, i d) la interpretació kantiana que basa els principis morals i de justícia en pressupòsits necessaris del raonament o del discurs moral. Pel particular, vegeu l'article «Ètica analítica en la actualidad», del malaguanyat Carlos SANTIAGO NINO, en el llibre *Concepciones de la Ética*, Madrid, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, núm. 2.

38. Observeu que l'aristocratism rawlsià, en el cas de la sociologia, suposa situar la ciència per sobre dels individus. Paul FEYERABEND, a *Ambigüedad y armonía* Barcelona, Paidós, 1999, exigeix que la ciència democratitzi els seus productes, que els posi a l'abast del públic en igualtat, a l'hora de deliberar. Més enllà de les diverses crítiques que es poden fer al recentment mort historiador i incendiari de la ciència, intel·ligentment apuntades per Fernando BRONCANO a la introducció d'*Ambigüedad y armonía*, l'argument té validesa, sobretot si es té confiança antropològica en que la gent sabrà adonar-se de quines són les bones raons i les bones decisions, és a dir, es pot exigir que es democratitzin els productes científics, que es mostrin i es debateixin, sempre i quan es pugui esperar que el seu resultat sigui una decisió racional —per a l'exigència de racionalitat, en un sentit fort, per a la deliberació en contextos científics, vegeu *El eterno retorno de Calicles*, de A. DOMÈNECH, manuscrit inèdit.

posició de superioritat. Si les seves propostes fossin empreses segons les seves opinions, menystenint les restants, es donaria una situació d'arbitrarietat que es podria convertir en injustícia, una espècie d'anarquisme elitista similar al que està en poder dels jutges, i que no es podria contrarestar amb la democratització que suposarien els jurats populars.

Habermas, per la seva banda, combrega amb la tesi ontològica que la veritat moral es constitueix gràcies al consens resultant de la pràctica real de la discussió moral quan es duu a terme amb algunes restriccions processals dels arguments esgrimits. En el nivell epistèmic, accepta la tesi que el mètode de la discussió i decisió col·lectiva és l'única forma d'accedir a la veritat moral, doncs, la reflexió nomològica sempre es distorsiona pel biaix de l'individu a favor del seu propi interès, o de l'interès de la gent pròxima a ell, a causa del condicionament contextual i de la dificultat insuperable de posar-se un mateix en la situació de l'altre. Només el consens real, aconseguit després d'un ampli debat amb poques exclusions, manipulacions i desigualtats, és un guia en el qual es pot confiar per tenir accés als manaments morals.

Si l'estudi sociològic segueix a prerrogativa habermassiana, que sosté que no hi ha principis morals vàlids si no s'hi arriba mitjançant la discussió moral imparcial, es pot trobar amb el fet que la possible acceptació de la seva proposta resideix en el seu resultat —i en l'interès pel resultat—, en comptes de fiançar un compromís previ amb valors com l'autonomia moral dels participants en la deliberació, i com algunes regles formals per desenvolupar-la amb coherència.

La complicació més gran de les tesis habermassianes neix del principi epistemològic. El supòsit que l'únic mètode que valida els resultats del sociòleg és la discussió col·lectiva, impossibilita la reflexió moral personal, i nega que l'individu sigui apte per considerar vàlid el seu punt de vista. La discrepància, en aquest cas, no es té en compte, i s'obre un espai per prendre decisions que, només per ser preses en nom de la majoria —per exemple, impedir per llei el vot democràtic—, són intuïtivament execrables.

El constructivisme epistemològic, en canvi, es basa en el fet que, ònticament, la veritat moral es constitueix amb la satisfacció dels pressupòsits formals o processals d'una pràctica discursiva orientada a la consecució de la cooperació i de la resolució dels conflictes; epistèmicament, afirma que la discussió i la decisió intersubjectives constitueixen el procediment en el qual es pot confiar més per tenir accés a la veritat moral; doncs, l'intercanvi d'ide-

es i la necessitat d'oferir justificacions davant dels altres no només incrementa el coneixement que un posseeix —alhora, també permet detectar defectes en el raonament—, i també ajuda a satisfer el requeriment d'atenció imparcial en els interessos de tots els afectats. No obstant això, no exclou la possibilitat que, a través de la reflexió individual, algú pugui tenir accés al coneixement de solucions correctes, tot i que s'ha d'admetre que es pot confiar molt menys en aquest mètode que en el col·lectiu, degut a la dificultat que tenen els individus per ser fidels a la representació dels interessos dels altres i ser imparcials.

Si tornem a l'exemple del sociòleg, imaginem que aquest ha realitzat un estudi del repartiment de la renda en un poble que viu de les subvencions estatals. Empíricament, explica la història recent del poble, les característiques dels seus quatre habitants, i el fet que la renda la reparteix un d'ells, el senyor Grandet, una vegada al mes, segons la següent divisió: la meitat de la renda és per ell i la resta, la reparteix entre els altres tres. Normativament, el sociòleg creu oportú fer avinent a l'estat i als quatre habitants del poble que seria millor que cada habitant del poble votés la manera com vol que es reparteixi la renda, en comptes que el senyor Grandet ho faci arbitràriament.

Seguint l'esquema habermassià, en el cas que, atès que la veritat moral només pot ser el resultat de la discussió entre participants, el resultat d'aquesta fos que els quatre afectats decidissin entregar tota la renda al senyor Grandet, el sociòleg no podria reivindicar la seva proposta com a racional, i no podria arrogar-se la veritat moral perquè aquesta seria el resultat de les apetències de la majoria. En canvi, en l'esquema de Nino, tot i que el mètode per cercar la veritat moral individual és més dèbil que el col·lectiu, no caldria excloure la possibilitat que una sola persona —en aquest cas, el sociòleg, i la seva idea de votar democràticament sobre el repartiment de la renda— demanés com a vertadera la seva posició encara que la majoria —els quatre habitants del poble— hi estigués en contra.

Seguint amb l'exemple del sociòleg i el seu estudi empíric, cal exigir alguns criteris mínims de bondat epistèmica a la seva proposta, abans que consideri bons els seus resultats. Precisament, perquè ell s'estarà ficant en els problemes reals, en els conflictes vitals i els en interessos col·lectius; la seva responsabilitat serà elevada i el seu acompliment serà millor, en la mesura que es cerciori que les seves propostes estan ben fonamentades, tant a través del procés de formació de la seva opinió, com a través del procés de donar la màxima coherència. Per tant, els criteris de bondat epistèmica que haurà

d'acomplir el sociòleg són similars als que es poden demanar a les teories socials normatives.

Tornant a l'exemple de l'estudi empíric sobre la distribució de la renda, tothom convindria que, si el sociòleg aposta a favor de la vocació democràtica, no pot, a la vegada, apostar-hi en contra, doncs violaria una regla de consistència lògica.

Són vuit els criteris metodològics exigibles a qualsevol teoria normativa. Al criteri ja exposat de consistència lògica, s'hi sumen la informativitat, la força categòrica, l'equilibri reflexiu, l'estabilitat, la sociabilitat, la factibilitat i la parsimònia. A continuació, s'exposen breument dos dels criteris esperats, sense ànim de ser exhaustiu.³⁹

El criteri d'informativitat afirma que una teoria és més informativa —i per tant, millor— en la mesura en què exclou més móns possibles. Si la proposta del sociòleg es basa en optar pel vot democràtic a l'hora de repartir la renda, les altres possibilitats —per exemple, la dictadura del més fort— queden automàticament arraconades, és a dir, la idea del sociòleg és altament informativa, és un òptim informatiu.

La desiderata de força categòrica rau en el fet que les estimacions normatives aspiren a transformar la vida social, a convèncer les persones que les seves promeses són reals, que el tipus de societat resultant és tal que paga la pena lluitar-hi. Aquest exemple serveix d'il·lustració: un estudi empíric d'un sociòleg que, en acabar les seves descripcions o teoritzacions, fa un llistat acurat per recomanar millores en la situació que, primerament, ha abstret i mapat; però, no es pot demanar en funció dels seus desitjos o sentiments, sinó que ho ha de fer en nom de la bona societat, entesa com aquella societat que cal promoure.

En resum, una sociologia normativament orientada, afaïçonada en el subsol del realisme moral, s'ha de complementar amb una concepció constructivista de la moralitat, així com amb el seguiment d'alguns criteris metodològics mínims de correcció de les teories. En el cas contrari, podria caure en qualsevol de les antinòmies fins aquí descrites, un fet que desacreditaria la defensa d'una sociologia empeltada de valors, i que donaria la raó a qui veu en la sociologia un instrument de control social, de dominació i d'abús per part d'una minoria d'experts, de la resta de ciutadans.

39. Vegeu l'article «Los desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas», d'Antoni DOMÈNECH. *Isegoria*, núm. 18. L'exposició de cada un dels vuit criteris allarga massa l'argumentació i aquí només s'opta per la seva raonabilitat. Per als interessats en el tema, vegeu la nota (39) per a una explicació més detallada. Un altre problema, que tampoc es discutirà aquí, és quins són els criteris que han de ser prioritaris i com, a través d'ells, es poden comparar les teories, segons el seu compliment.