

## Hermenéutica y crítica del sentido

Es obligado dedicar al menos un artículo a la relación del Racionalismo crítico con la Hermenéutica y especialmente en lo que concierne al problema del sentido, porque Albert en todos sus trabajos<sup>1</sup> critica severamente a la filosofía hermenéutica descalificándola por dogmática y proponiendo su criticismo como alternativa, incluso en la cuestión del sentido, que parecía un coto reservado a la hermenéutica.

Comenzaremos resumiendo lo que Albert piensa de la hermenéutica (1); a continuación presentaremos su nuevo marco filosófico criticista (2), desde donde el Racionalismo crítico pretende ofrecer la solución al problema de la comprensión del sentido, a la luz de los estudios sobre la percepción y de la estructura básica de la praxis humana (3). Y, por último, destacaremos algunas coincidencias entre el enfoque hermenéutico y el del Racionalismo crítico, así como ciertas insuficiencias de la teoría albertina de la experiencia y de la praxis, que debería superarse —a mi

1 Para nuestro tema véanse especialmente los siguientes: *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1975) capítulo VI y Epílogo; 'Kritizismus und Naturalismus', en *Konstruktion und Kritik* (Hamburg 1975) y en *Kritische Vernunft und menschliche Praxis* (=KVu.mP) (Stuttgart 1977); Introducción biográfica en KVu.mP; 'Hermeneutik und Realwissenschaft', en *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (München 1973) y en KVu.mP; *Transzendente Träumereien* (Hamburg 1975); 'Erkenntnis, Sprache und Wirklichkeit', en *Sprache und Erkenntnis* (Hrsg.) B. Kanitscheider (Innsbruck 1976) y en KVu.mP; 'Theorie, Verstehen und Geschichte', en *Konstruktion und Kritik*; *Traktat über rationale Praxis* (=TRP) (Tübingen 1978), Introducción y capítulos I-II; *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft* (=WufV) (Tübingen 1982), Introducción y secciones II-IV. Para aligerar el texto sólo remitiré a páginas concretas en algunos momentos precisos.

juicio— desde una más adecuada *teoría de la experiencia* (4).

### 1. LA FILOSOFIA HERMENEUTICA A LOS OJOS DE H. ALBERT

A los ojos de Albert la hermenéutica es un caso paradigmático en el que se manifiesta el trasfondo teológico de toda la filosofía moderna, que se sustenta gnoseológicamente en el «modelo de revelación» y en la filosofía práctica en el «modelo escatológico».

El modelo de revelación tiene el inconveniente de representar una tesis dogmática porque —según Albert— presupone la confianza en que es posible acceder a «datos últimos e indudables», que tienen la virtud de unir verdad y certeza. De ahí que nuestro autor descalifique esta filosofía como «positivismo hermenéutico», porque su concepción de la experiencia —proveniente de la Fenomenología— cae en los mismos inconvenientes que el «positivismo sensualista». Pues en ambos casos la base del conocimiento es *lo dado* en la experiencia inmediata, entendiendo por tal ya sea lo dado sensiblemente (*sinnlich*) en la experiencia sensible (*Sinneserfahrung*), o bien lo que tiene sentido (*sinnhaft*) en la experiencia del sentido (*Sinnerfahrung*). No obstante, esta diferencia entre lo sensible y el sentido, así como entre sus correlativas formas de experiencia, favorece ya —por otra parte— lo que Albert denomina el «separatismo metodológico», ya que la hermenéutica cree descubrir un camino específico para tratar la comprensión del sentido, cuando nos encontramos con fenómenos de la realidad cultural (lenguaje, mitos, religión, derecho, literatura, arte, filosofía, ciencia...). En este ámbito lo relevante serían los *contextos de sentido* (*Sinnzusammenhänge*), no equiparables a meros *contextos de efectos* (*Wirkungszusammenhänge*); pues cada uno de ellos requiere un tratamiento específico: por un lado, se trataría de *comprender*

el sentido y, por el otro, de *explicar los efectos*, respectivamente. Igualmente diferiría el modelo metódico: la comprensión se inspira en la interpretación de los textos (*more philologico*), llegando hasta a ontologizar el «modelo textualista» (*Textmodell*); en cambio, la explicación sigue el proceder de las ciencias de la naturaleza. De este modo quedaría consagrada una escisión metodológica entre comprensión y explicación, correlativa a una distinción entre dos ámbitos objetivos y cuyo fundamento sería ontológico.

La argumentación a favor de la fundamentación ontológica de la autonomía metodológica de la comprensión hermenéutica del sentido se basa en una *metafísica dualista* que distingue radicalmente entre *naturaleza* e *historia*. La naturaleza sólo puede concebirse y explicarse desde fuera aplicando leyes generales, pero la vida humana y la historia, en las que participamos, pueden comprenderse desde dentro, en virtud de una experiencia interna y de las relaciones de sentido. Este dualismo ontológico proviene del *prejuicio antinaturalista*, propio del idealismo e historicismo, en que se inspira la hermenéutica.

Siguiendo tal inspiración la hermenéutica subraya la historicidad del hombre y sus producciones, su individualidad y la irrepetibilidad del acontecer. De ahí su crítica a todos los cánones absolutos, atemporales y extraños a la historia, a todo intento de explicar los fenómenos socio-culturales mediante leyes generales, porque esto significaría incurrir en un naturalismo, totalmente inadecuado para el ámbito de las ciencias del espíritu. Pues aquí el acontecer histórico tiene sentido dentro de un contexto de sentido, sin necesidad de aplicar criterios o leyes generales. En vez de la explicación hay que introducir una comprensión interpretativa que capte lo único, irrepetible e individual, es decir, un auténtico «método» individualizador que haga comprensible la esencia de los fenómenos en su devenir histórico.

Esta tesis de la peculiar cualidad y primacía de la comprensión se ha mantenido hasta la actualidad a través de

las diferentes versiones del pensamiento hermenéutico, que oscilan desde el enfoque radicalmente ontológico hasta el trascendental. No obstante, el separatismo metodológico proveniente del prejuicio antinaturalista, a juicio de Albert, se remonta a la teología bíblica cristiana, que mediante tal delimitación entre naturaleza e historia quiere salvar la peculiar posición del hombre en el universo; y, por consiguiente, su correlato metodológico es el rechazo del método en las ciencias de la naturaleza para entender la realidad histórica, cultural y espiritual del hombre.

Albert se opone decididamente a este historicismo metodológico y ontológico (latente en la hermenéutica), que cree poder comprender adecuadamente el ámbito socio-cultural sin recurrir a explicaciones nomológicas, como si fuera posible sustituir éstas por la comprensión de los contextos de sentido y de las invariantes institucionales como regulaciones normativas de la realidad humana. Lo cual no equivale a negar el fenómeno de la comprensión; pero lo que Albert no acepta es su relevancia metodológica, ni mucho menos su capacidad para erigirse en un *método autónomo*, capaz de fundar las denominadas «ciencias del espíritu». Porque —a su modo de ver— nadie ha conseguido reconstruir la lógica del método de la comprensión como presunta alternativa al método explicativo-nomológico para la realidad humana.

Albert estima que el pensamiento de Heidegger no rebasa el esencialismo (residuo del estilo pregalileano de pensar), aun cuando sea de corte fenomenológico, y es incapaz de solucionar el problema metodológico de la comprensión, ya que no ha ofrecido una lógica de la misma ni sus investigaciones tienen valor cognoscitivo. Estas sólo han servido para dramatizar la problemática del sentido y establecer una división ontológica mediante la que cree poder salvar un ámbito cualitativamente diferente, al que no tendría acceso el método científico. Este es el significado de la distinción heideggeriana entre «existenciales» y «categorías». El comprender sería un «existencial funda-

mental», ligado al descubrimiento del sentido y de rango universal, de donde derivarían la explicación y comprensión como métodos. Este giro heideggeriano de la hermenéutica logra su aparente universalidad —según Albert— al convertir abusivamente el modelo del «mundo como texto» en paradigma ontológico de la comprensión del sentido. En esta línea, Gadamer renuncia al ideal de objetividad y al impulso crítico del método científico, en favor de una razón, que dice buscar la experiencia de la verdad (no controlable por dicho método) y que está al servicio de las formas dogmáticas del pensamiento exegético (Teología y Jurisprudencia).

No le es posible aceptar a Albert esta autonomización de un ámbito específico, porque implicaría renunciar a la universalidad del método del examen crítico. Y por mucho que se repita que en la hermenéutica se instaura una nueva relación (con los textos, con la tradición, con los interlocutores), que ya no sería entre sujeto y objeto (S-O), sino entre sujeto y co-sujeto (S-S), según Albert, es ingenuo pensar en una lingüisticidad en la que se haya superado la relación S-O, porque para argumentar es necesario objetivar, es decir, cuando nos servimos del lenguaje para exponer contenidos, estamos participando de la escisión S-O. Desde esta perspectiva, Gadamer habría caído en errores sobre el rendimiento del lenguaje, precisamente por no haber atendido a las contribuciones de las teorías instrumentalistas del signo y del lenguaje.

Pero tampoco la pretendida solución apeliana<sup>2</sup> mediante la tesis de la complementariedad entre comprensión y explicación convence a Albert, porque —a su juicio— el análisis de Apel no tiene en cuenta el enfoque nomológico sobre la comprensión, sino que recurre fundamen-

<sup>2</sup> La polémica con Karl - Otto Apel se ha convertido en un elemento imprescindible de los estudios de Hans Albert; cf. al respecto el apartado IV de *WuFV*, dedicado a la discusión de la filosofía apeliana y de sus seguidores, y cuyo título es ya expresivo: «Münchhausen oder der Zauber der Reflexion» (58-94).

talmente a los estudios de Heidegger y Gadamer sobre tal fenómeno, «estériles teórica y metodológicamente». De este modo la trivialidad, adornada con la jerga trascendentalista, oscurece el auténtico problema: el de la estructura de la actividad del comprender y su explicación nomológica. Además, la tesis de la complementariedad va unida a una interpretación instrumentalista de las ciencias de la naturaleza, cuya base consiste en una teoría trascendental de los intereses rectores del conocimiento (compartida por Apel y Habermas) y que Apel reconstruye desde su *Gnoseoantropología*<sup>3</sup>.

Ahora bien, esta teoría sólo sirve —según Albert— para *inmunizar* algún ámbito autónomo mediante una delimitación *transcendental* de las competencias entre las diversas formas de saber (de dominio, de formación y de emancipación), a las que corresponden respectivamente tres intereses rectores (técnico, práctico y emancipatorio). Se trata de una nueva estrategia de inmunización de la apologetica hermenéutica para impedir que las explicaciones nomológicas invadan el ámbito propiamente humano de la realidad: circunscribiendo transcendentalmente un espacio donde no quepan el examen y revisión críticos a la luz de las ciencias positivas de la naturaleza.

Aunque el trascendentalismo y apriorismo dan la sensación de ser caminos capaces de llegar hasta *donaciones últimas (Letztgegebenheiten)*, que serían necesarias, indubitables e irrefutables, Albert no ve en ellas, sean del tipo que sean (ontológicas, transcendentales, lingüísticas), más que la expresión del impulso antinaturalista que se niega a concebir el acontecer histórico-social en continuidad con el natural. De ahí que Albert, frente a todas las estrategias inmunizadoras, pretenda «rebasar» los hechos declarados «irrebasables» por la hermenéutica. Porque

3 K. O. Apel, *La Transformación de la filosofía* (Madrid 1985) 2 vols.; J. Conill - A. Cortina, 'Razón dialógica y ética comunicativa en K. O. Apel', en J. M. Almarza (ed.), *El pensamiento alemán contemporáneo* (Salamanca 1985) particularmente pp. 161-69.

también la realidad socio-histórica, la «experiencia comunicativa», el entendimiento mutuo (*Verständigung*) y toda actividad cognoscitiva y lingüística, así como su incrustación social, pueden *rebasarse* mediante explicaciones, apoyándose en los resultados de la investigación biológica, psicológica y sociológica<sup>4</sup>. Así pues, en vez de perderse en «ensoñaciones transcendentales» y apriorismos, Albert prefiere incardinar las actividades humanas (percepción, acción, uso lingüístico, procesos cognoscitivos) y sus producciones en el *acontecer natural*, porque todas ellas son accesibles a la investigación y explicación nomológica de las ciencias positivas.

Y ni siquiera el interés emancipatorio exige otro tipo de conocimiento, metodológicamente autónomo y, por tanto, inmunizable frente a la prueba crítica. Pues, como recuerda Albert, el propio Apel ha reconocido el papel de la explicación para satisfacer dicho interés. Pero como éste último parece no poder representarse la aplicación de una ciencia explicativo-nomológica más que con la finalidad del dominio, no ha sabido reconocer lo que —según Albert— ya ha sido históricamente relevante: una *tecnología social* destinada a disminuir el dominio.

Pero además de prestar un nuevo servicio a las estrategias de inmunización, Albert descubre que la teoría apeliano-habermasiana de los intereses reformula la doctrina scheleriana de las formas de saber, aunque aquí se haya secularizado su metafísica impregnada de religión, sustituyendo el «saber de salvación» de Scheler por una crítica de las ideologías, fundada en una filosofía de la historia. De ello es buena muestra la jerarquización entre los tipos de saber —todavía reflejo de sociedades preindustriales— por la que el saber de dominio ocupa un lugar inferior, ya que en tales sociedades se mide el valor del saber por su cercanía a la forma teológica de pensamiento. Sólo desde

4 H. Albert, *KVu.mP*, p. 142.

este criterio piensa Albert que pueda gozar de primacía la comprensión hermenéutica sobre el conocimiento científico.

Al afán inmunizador frente a la prueba crítica y al carácter teológico secularizado de su forma de pensamiento hay que añadir otro grave inconveniente en la hermenéutica: haber perdido o devaluado la idea de la *verdad*; porque, o bien se la confunde con la donación de sentido en las versiones ontológicas de la hermenéutica, o bien se desliza hacia el pragmatismo y la reducción de la verdad al consenso, como ocurre en las versiones transcendentalistas de Apel y Habermas. Pero, entonces, se pervierte o se reduce la problemática de la verdad, ya que no es aceptable sin más la equiparación entre sentido y verdad, por una parte; pero, por otra, en la teoría consensualista de la verdad desaparece o queda en segundo plano la auténtica idea de la verdad (según Albert, la de representación acertada).

Por todo ello, Albert considera que la hermenéutica es un mal camino: conduce al *dogmatismo*, a la desaparición del pensamiento crítico e ilustrado; e impide el progreso del método científico, al intentar que sus teorías explicativo-nomológicas no penetren en el ámbito de la realidad humana histórico-social y cultural. De ahí que Albert proponga *otro* marco filosófico, no hermenéutico, para abordar la problemática del sentido.

## 2. EL CRITICISMO RADICAL:

### LA TRANSFORMACION REALISTA Y TECNOLOGICA DEL CRITICISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO

El nuevo marco filosófico, propuesto por Albert, está en conexión con el criticismo kantiano. No obstante, para presentar una interpretación de Kant, todavía hoy defendible, Albert cree necesario *radicalizar* su criticismo, siguiendo la orientación de O. Külpe y K. Popper. Lo decisivo es prescindir de la pretensión de *fundamentación* de la experiencia y del conocimiento, sustituyéndola por la de *explica-*

ción. De este modo se abandona el marco y el ideal cognoscitivo del racionalismo clásico, que todavía subsiste en el transcendentalismo kantiano, en la medida que pretende fundamentar el uso legítimo de la razón y garantizar la verdad, recurriendo a las condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento, es decir, a la evidencia y certeza de ciertos *datos*, alcanzados a través del método transcendental.

Sin embargo, la respuesta albertiana a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento no consiste en una *fundamentación* legitimadora, sino en una *explicación* hipotética del hecho de poder tener experiencias y de la facultad humana de conocer, indagando sus *estructuras* y las *leyes* por las que se rige. Albert recoge así la herencia de Külpe, quien sometió al kantismo a una revisión, por la que hizo posible un *realismo transcendental*, es decir, un *realismo crítico* que interpreta la cuestión transcendental de una forma realista. En el marco de este realismo crítico cabe desarrollar una *metafísica* explicativa de la experiencia y del conocimiento, que tendrá que someterse a la prueba crítica y acudir a principios explicativos alternativos de carácter hipotético. Con todo ello se busca descubrir las *condiciones reales* y las *leyes* del conocimiento en cuanto *suceso real*, de cuyo *sujeto real* (ya no transcendental) tendrá que analizar la estrechura de su facultad cognoscitiva, entendida como un *instrumento*, así como su funcionamiento y rendimiento.

Esta *transformación realista* de la filosofía transcendental involucra asimismo una transformación *tecnológica* de los supuestos gnoseológicos kantianos<sup>5</sup>, ya que es necesario desarrollar una *metodología*, entendida como una *tecnología* aplicable a la finalidad de la actividad cognoscitiva, que evalúa la capacidad, alcance, límites y errores del instrumental humano de conocimiento, a partir del estudio de la constitución de la facultad cognoscitiva, sus posibilida-

5 H. Albert, *WuFV*, p. 29, nota 50.

des reales, hasta llegar a descubrir sus *leyes* estructurales y funcionales. Esta transformación en sentido realista y metodológico-tecnológico del criticismo transcendental repercute decisivamente en el estatuto y carácter de la Teoría del conocimiento y de la experiencia; pues ésta ya no puede ser concebida como una disciplina autónoma, por su carácter apriorista, como si fuera inmune a las investigaciones empíricas de las ciencias positivas. Es imposible refugiarse en una pretendida «teoría pura» del conocimiento, a no ser a costa de caer en un apriorismo dogmático; porque si partimos de la *situación humana real del conocimiento*, no poco podrán informarnos los estudios psicológicos, biológicos, sociológicos y lingüísticos sobre el particular, hasta el punto de que entonces la Teoría del conocimiento se configura como un ámbito científico de problemas, en cuya investigación pueden tomar parte todas las ciencias. No obstante, a pesar de todo, quedaría por resolver la *problemática de la validez* del conocimiento; lo cual daría pie a recurrir de nuevo a una teoría autónoma, ya que la interpretación realista de Kant no genera una teoría normativa, a no ser cayendo en la falacia de pasar desde juicios de hecho a juicios de valor.

Ahora bien, acerca de una tal teoría normativa que pretenda ejercer una función crítica respecto a la praxis cognoscitiva Albert afirma, por una parte, que habrá de tener en cuenta la situación *real* del conocimiento (así como sus posibilidades reales) y, por otra, que no puede mantenerse inmune a los argumentos de las ciencias positivas, sino que tendrá que aprovechar sus aportaciones, aun cuando para ello se requieran —a fin de evitar falacias— unos «principios-puente», que permitan someter las exigencias gnoseológicas a la revisión crítica; por ejemplo, con la ayuda del principio de la *realizabilidad*. En este sentido la teoría del conocimiento no debe proponer exigencias utópicas ni criterios inaplicables; antes bien se desarrolla como una *metodología tecnológica*, cuyas propuestas orientan la actividad cognoscitiva de resolución de problemas, pero siem-

pre sometida a la prueba crítica, porque no existe *ningún punto arquimédico del conocimiento*, ni ningún método o metodología podrá garantizarnos el acceso seguro a enunciados verdaderos.

### 3. LA ALTERNATIVA DEL CRITICISMO RADICAL AL PROBLEMA DEL SENTIDO

La nueva solución consiste en rechazar el enfoque *acrítico* y *antinaturalista* en el problema del sentido y, por tanto, abrir dicho ámbito a las explicaciones, a la prueba crítica y no considerar las donaciones de sentido como datos últimos (*Letztgegebenheiten*), tajantemente separadas de los «contextos de efectos» del mundo natural. A tal efecto Albert, aprovechando los impulsos de Weber, Gomperz, Bühler, Mead y Popper, esboza una solución alternativa a la hermenéutica, que debería contener al menos los siguientes elementos: 1) cerrar el abismo entre naturaleza e historia; 2) aceptar la explicación nomológica del comportamiento entendido como *acción con sentido*; 3) buscar una teoría del comportamiento que explique las actividades humanas de interpretación y sirva de base a una *tecnología* del comprender; y 4) suprimir la dogmatización, sometiendo a *crítica* todas las reglas, criterios y normaciones, propuestos o fijados socio-culturalmente, con los que se orienta y evalúa el comportamiento, sus productos y consecuencias. En último término, el resultado a que conduce este nuevo enfoque consiste en lograr una *explicación de la comprensión del sentido* mediante una teoría hipotético-nomológica del comportamiento y de las actividades de interpretación, pues no son más que fenómenos de la realidad socio-histórica.

Por consiguiente, tras el giro realista-crítico, la aparentemente decisiva pregunta «¿cómo es posible la comprensión?» deja de tener un carácter *transcendental* (Apel) o específicamente *filosófico* (Gadamer) y se transforma en un *problema científico* normal, accesible a las teorías explicativas,

hipotético-nomológicas, del comportamiento humano. Ahora para explicar el comprender hará falta descubrir las condiciones reales del comportamiento con sentido y de las actividades humanas de interpretación, cuyos ingredientes —a juicio de Albert— son la *percepción* y el *comportamiento resolutorio de problemas* (*Problemlösungsverhalten*). Así pues, el análisis de las condiciones reales de posibilidad de la comprensión pasa por las investigaciones acerca de la percepción y del comportamiento resolutorio de problemas, es decir, los ámbitos en que detectamos la existencia de actividad interpretadora.

### 3.1. *Comprensión y percepción*

Tanto la concepción positiva como la hermenéutica de la *percepción sensorial* (*Sinneswahrnehmung*) es —a juicio de Albert— errónea, ya que suelen entenderla sin más como una captación desnuda de puros datos, desprovistos de interpretación, y, por tanto, contrapuesta a la *comprensión del sentido* (*Sinnverstehen*). Sin embargo, la aportación de Albert en este punto consiste en proponer una concepción de la percepción, desde dentro de la cual pueda resolverse el problema de la comprensión del sentido.

Atendiendo a la investigación científica sobre la percepción, Albert descalifica completamente la teoría positivista. La percepción es un *proceso de interpretación de signos* (*Zeichendeutungsprozess*), como ya puso de relieve Peirce; un proceso en el que las sensaciones, entendidas como signos<sup>6</sup>, sirven para conformar un *mundo perceptivo* y un *mundo de objetos*. Pero cualquier percepción involucra ya siempre una *interpretación* del material estimulante, incluso aun cuando no juegue en ella ningún papel todavía la mediación lingüística; es decir, la percepción es de suyo una actividad de interpretación hasta en su raíz no lingüística y con su ayuda pueden resolverse problemas de orientación. Pues en el proceso perceptivo se experimentan, tantean y

6 H. Albert, *KVu.mP*, p. 125, nota 18.

comprueban hipótesis interpretativas, sin que esto normalmente entre en el ámbito de la conciencia refleja explícita. Pero, de hecho, ya en la *percepción prelingüística* se producen interpretaciones, es decir, se abre un *campo de interpretación* no arbitrario, en el que operan suposiciones en forma de invariantes comprobables perceptivamente (p.e., la suposición de la existencia de objetos con una determinada estructura, lo cual implica que en la percepción se da una «trascendencia» de lo dado sensorialmente). Así pues, la percepción es una actividad cognoscitiva del organismo, ya en el nivel prelingüístico, que depende de disposiciones innatas y del contexto correspondiente, pero que «trasciende» lo dado sensorialmente hasta constituir un mundo objetivo y un campo de interpretación, donde opera una norma de conducción (análoga a la idea de verdad) que sirve para orientarse y poder aprender de la experiencia mediante «ensayo-error»<sup>7</sup>.

Albert aprovecha los resultados de la investigación sobre la percepción en favor de su epistemología, ya que la construcción, comprobación y aprovechamiento de las *teorías* científicas puede considerarse una *continuación* de los resultados obtenidos en la percepción, aunque ahora éstos podrán explicarse mejor e incluso corregirse mediante el instrumental lingüístico; pero, en cualquier caso, se trata de un proceso de conocimiento con fases complementarias, ya que —como afirma explícitamente Albert— la formación de teorías comienza ya dentro de la actividad perceptiva, es decir, en el ámbito prelingüístico. Por consiguiente, el rendimiento interpretativo de la percepción no puede ser anulado por las actividades cognoscitivas de nivel superior, sino a lo sumo corregido<sup>8</sup>.

Esta crítica de la concepción positivista de la percepción, no obstante, habrá de completarse con una crítica de la concepción hermenéutica de la comprensión, ya que —se-

7 Ibid., p. 115.

8 Ibid., pp. 117-18.

gún Albert— para solucionar el problema de la comprensión del sentido, lo mismo que el de la percepción, no hace falta salir del marco del realismo crítico. Por consiguiente, para criticar al positivismo y afrontar el problema del sentido no hace falta recurrir a la pretendida solución hermenéutica.

El problema de la comprensión, tal como ha sido abordado por la hermenéutica, parece surgir en cuanto en el conocimiento actúan los medios *lingüísticos*; por tanto, el problema se circunscribe a la *comprensión lingüística*. Pero, según Albert, siguiendo a Bühler, la comprensión lingüística es un caso especial de la percepción, en el que determinados signos son captados como *símbolos*, con los que está ligado un sentido acuñado lingüísticamente. Sin embargo, el enfoque hermenéutico ha desatendido precisamente esta relación fundamental existente en la comprensión entre la *percepción* y el *lenguaje* <sup>9</sup>.

La nueva doctrina criticista y naturalista de la comprensión (alternativa del problema del sentido) sólo podrá desarrollarse adecuadamente en conexión con una *teoría general de los signos* y de su uso en las *conexiones de efectos sociales*, que trate científicamente de este sector de la realidad. Porque los signos —componentes del mundo perceptivo— constituyen el sustrato objetivo para captar el sentido (para comprender), ya que en toda percepción (en la que los datos de los sentidos funcionan como signos) hay ya un componente interpretativo. En este contexto naturalista, donde se atribuye importancia a la continuidad entre el comportamiento animal y el humano, el *lenguaje* aparece como un caso especial, superdesarrollado, que además de las funciones de *expresión* y *apelación* ejerce la de *representación*, sobre la que se basan todos los rendimientos superiores del conocimiento humano. La *comprensión lingüística* es, por lo tanto, un caso especial de la percepción,

<sup>9</sup> Vid. J. Vázquez, *Lenguaje, verdad y mundo* (Barcelona 1986), donde se usa una matizada terminología («sentido perceptivo» y «sentido lingüístico», «experiencia perceptiva» y «experiencia lingüística») para determinar tal relación.

en el que los signos se interpretan como *símbolos* lingüísticos (y no como *síntomas* ni *señales*, que son los otros tipos de signos, según Bühler). Y el estudio del lenguaje correspondería a una *teoría del lenguaje*, que operando con los métodos de las ciencias positivas se constituya en una disciplina especial dentro de la doctrina general de los signos.

La función representativa del lenguaje lo convierte en *instrumento de representación*, a través del cual es posible objetivar los resultados cognoscitivos mediante símbolos codificados, sometidos a normas de utilización; con su ayuda pueden explicitarse los supuestos que operan en la percepción, someterlos a la prueba crítica, revisarlos o corregirlos. Mediante el lenguaje, pues, se logra una *crítica de la experiencia*, ya que con él somos capaces de elevarnos hasta el conocimiento teórico, que explica y mejora los resultados cognoscitivos de la experiencia al someterlos a la crítica.

A pesar de todo, la hermenéutica podría alojarse dentro del marco racionalista-crítico, si se la vuelve a entender como *Kunstlehre*, es decir, como preceptiva del comprender e interpretar textos; porque en este sentido se la concebiría en la actual teoría de la ciencia como una *tecnología* para la interpretación de las expresiones lingüísticas, aun cuando siempre dependiente de la base teórica explicativa del fenómeno que representa (en este caso: la explicación de la comprensión). A juicio de Albert, esta complementariedad entre el racionalismo crítico y la hermenéutica sería posible, si, en lugar de ceder a las aspiraciones de una «hermenéutica universal» tras el giro heideggeriano, conectamos con la legítima pretensión de la antigua hermenéutica, que aún pervive en Dilthey. Pues aquí la hermenéutica se considera una *técnica*, una *tecnología* (en el sentido popperiano), que requiere un análisis y explicación teórica de lo que es y puede realizar. De este modo, la hermenéutica como *tecnología de la comprensión* podrá aprovecharse de los resultados de la teoría de los signos y del lenguaje, ya que también aquí —como en otros ámbitos— cabe esperar que

las explicaciones ayuden a corregir nuestro conocimiento de la realidad y a mejorar la técnica de la interpretación lingüística.

Pero justamente en este punto chocamos con otra limitación de la hermenéutica. Porque en ella sólo se da cuenta de la comprensión de los símbolos, lo cual es uno de los varios hechos que cubre el término «comprensión», según Albert. Pues junto a la comprensión *semiológica* (interpretadora de los símbolos) encontramos la comprensión *sintomatológica* (interpretadora de las expresiones y/o síntomas); e incluso la comprensión *teleológica* (intepretadora de las acciones intencionales). En cada caso se da una forma diferente de la comprensión y del sentido, a partir de los diversos tipos de signos, que tendrá que ser analizada y explicada mediante teorías hipotético-nomológicas. Pero en cualquiera de los casos que se presente la *comprensión del sentido* se trata de una *actividad perceptiva*; por consiguiente, la explicación de la comprensión requiere el estudio de la percepción como actividad de interpretación dentro de una teoría explicativa del comportamiento con sentido.

### 3.2. *La praxis humana como comportamiento resolutorio de problemas*

La teoría del comportamiento, que explica la comprensión, no se detiene exclusivamente en el estudio de la percepción, sino que ha de completarse abordando otra vertiente de la actividad interpretadora, presente en la praxis racional humana: el comportamiento resolutorio de problemas.

Albert aborda este tema en su *TRP*, que en este asunto puede parecer —o al menos servir de— respuesta a la visión (p.e., gadameriana) de la hermenéutica como «filosofía práctica», ya que presenta una concepción diferente de la *praxis racional*. Pues si bien toda filosofía práctica ha pretendido conectar el conocimiento y la acción, no todas han seguido el mismo camino. La novedad de Albert para conseguir tal mediación, frente p.e. al grandioso intento kan-

tiano (que todavía se perdió por los derroteros de la fundamentación apriórica), consiste en haber logrado una concepción *unitaria* de las *situaciones vitales* y de la *razón humanas*, a partir del modelo económico. Lo cual significa aceptar el llamado «principio de economicidad»: constatar que vivimos en un mundo en que todo es escaso y de ahí la necesidad de *elegir* sabiendo que nada es gratuito sino que toda actividad comporta un costo. Si efectuamos una «generalización económica», la economicidad se convierte en una propiedad constitutiva de las situaciones vitales del hombre, por la que se instaura el paradigma del *homo oeconomicus* para comprender y explorar el mundo de las relaciones, decisiones y acciones humanas: se supone que los agentes tienden a comportarse racionalmente, es decir, a conseguir las mayores ventajas en todas sus actividades <sup>10</sup>.

Inspirado en este modelo económico Albert concibe la *praxis* como un *esfuerzo por solucionar problemas*, una de cuyas formas es la *praxis cognoscitiva* <sup>11</sup>. Esta concepción criticista de la *praxis* implica la disolución de la famosa distinción entre razón teórica y práctica; pues, aunque existan diferencias entre los problemas específicamente gnoseológicos y los morales, *no hay diferencias relevantes*, en cambio, *respecto del carácter general del comportamiento racional de resolución de problemas*. Esa es la razón por la que Albert quiere desvelar los *rasgos comunes* a todas las situaciones vitales del hombre, a todas las formas de *praxis* racional.

Por consiguiente, su intención no es transplantar los rasgos del método científico al resto de ámbitos vitales, para adaptarlos artificialmente al ideal de la racionalidad científica, dejándose llevar por la extrapolación «cientista» de una metodología, tal como habitualmente se critica a Albert. Antes bien, lo que detecta su análisis es que la situación humana de conocimiento se asemeja a la *situación vital humana más general*, caracterizada por la *incertidum-*

10 H. Lepage, *Mañana el liberalismo* (Madrid 1982) pp. 24-32.

11 H. Albert, *TRP*, pp. 10-12.

*bre*, el *conflicto*, las *crisis* y la *falibilidad*. El racionalismo crítico pretende así destacar los rasgos típicos de cualquier situación y —justamente en el sentido inverso del que se le ha reprochado— transferir a la ciencia el tipo de *racionalidad* existente en cualquier situación de la vida humana.

Las características estructurales generales de toda praxis son las propias de la situación en la que captamos problemas y de la actividad por la que intentamos resolverlos, desde los más elementales hasta los más sutiles, propios de las esferas del arte, la ciencia y la religión; pero todos ellos comparten ciertos rasgos esenciales. En primer lugar, un *dato estructural* (*Strukturgegebenheit*) es el hecho de que todo problema se presenta siempre en un *contexto*, en un marco de referencia, el cual es significativo para comprender el origen del mismo, pero también para descubrir los «presupuestos» aprovechables para su solución, ya que en gran parte provienen de la *tradición*. Por otra parte, Albert destaca el *hecho de la escasez*, que no es un fenómeno específico de la economía, sino un auténtico *dato estructural* de nuestra situación general de vida; pues, dado que nuestros recursos son escasos, hemos de decidirnos entre alternativas realizables siempre bajo el signo de la incertidumbre y conscientes de que las soluciones están interconectadas (complementándose o perjudicándose entre sí), como ha puesto de relieve la economía teórica. Y, por último, la *falibilidad de las decisiones* en todos los procesos de resolución de problemas; lo decisivo no es un determinado procedimiento de derivación (inducción, deducción, cálculo o recurso transcendental), sino la construcción de alternativas y la evaluación comparativa de sus rendimientos, tal como ha sido elaborado por el pensamiento económico <sup>12</sup>.

Son estas características generales de las situaciones vitales del hombre las que determinan —para Albert— su metodología y no al revés; por consiguiente, la *metodología general de la praxis racional* será *heurística racional*, es decir, actividad resolutoria de problemas, búsqueda de al-

12 Ibid., pp. 22-32.

ternativas, objeciones, comparaciones, evaluaciones y, por último, una decisión racional adecuada. Aquí «metódica» y «heurística» se confunden<sup>13</sup>; ambas se desenvuelven entre problemas de interpretación, cargados de elementos dialécticos y controvertidas discusiones críticas. Albert no quiere caer en una especie de «ritualismo metodológico», por eso su metodología está marcada por los rasgos esenciales de toda situación y praxis humana, donde la fijación de fines, criterios, valoraciones y evaluaciones son construcciones e *interpretaciones*, criticables y revisables.

Tras estas consideraciones sobre el estudio albertiano de la comprensión, tanto en su aspecto perceptivo como de actividad resolutoria de problemas, queda definido el marco desde donde se efectúa en el racionalismo crítico una «crítica del sentido» en todas sus acepciones, y que pretende ser alternativa superadora de la hermenéutica.

#### 4. HACIA UNA NUEVA TEORIA DE LA EXPERIENCIA

Ante todo quiero destacar la sorprendente semejanza entre la Hermenéutica y el Racionalismo crítico, hasta el punto que cabría interpretar éste último como una «hermenéutica crítica», basada en un modelo naturalista y economicista de la experiencia. Dicha semejanza es apreciable, en primer lugar, en el componente interpretativo, intrínseco a la percepción. Si ésta es ya comprensión interpretadora, la hermenéutica tendría que esclarecer también «cuánto acontecer hay en (este) comprender» (Gadamer). Otra convergencia es la común vinculación con Peirce; en este aspecto cabría esperar una fecunda colaboración entre los enfoques de Albert y Apel, que produjera una *teoría semiótica de la experiencia*.

También en la vertiente del comportamiento resolutorio de problemas existen semejanzas, de entre las que cabe destacar las siguientes: 1) la dependencia del contexto, que

13 Ibid., pp. 32, 45-52.

es una constatación típicamente hermenéutica y cuya tarea consiste en reconstruirlo desvelando los «presupuestos» que son de carácter histórico y provienen de la tradición; 2) el descubrimiento de «caracteres esenciales» o «datos estructurales» de la vida y praxis humanas (¿«datos últimos»?); 3) la metodología general entendida como heurística, dedicada a problemas de interpretación, evaluación y decisión, donde son decisivas la fantasía y la libertad, en vez de la reglamentación normativa de un método objetivo.

Y, por último, creo que el Racionalismo crítico es una hermenéutica cultural, en clave naturalista-economicista, que interpreta el hecho de la escasez como un dato estructural de nuestra situación general de vida, marcada por el *factum* económico. Una hermenéutica realista que no quiere dejarse guiar por un *factum* ideal (!) de la razón, como es el moral kantiano o el comunicativo-dialógico apeliano, sino que reconoce que las situaciones vitales que el hombre experimenta está marcadas por el «principio de la economicidad» (bien estudiado por la Economía).

En el breve espacio que resta aludiré a la deficiencia principal en la postura de Albert y sugeriré alguna posible vía de solución. Pues ciertamente Albert carece de una adecuada *teoría de la experiencia*, ya que no da cuenta de su inmensa riqueza, al haber convertido una de sus formas en la paradigmática. Pero, ¿acaso toda experiencia se vive en forma de problema a resolver racionalmente?, ¿no se disuelve el fenómeno del sentido al reducirlo a objeto de explicación? Tal vez a esta deficiencia se debe su incapacidad para reflexionar sobre su propia «decisión de orden superior», por la que elige el criticismo, y percatarse de que es fruto de la experiencia del sentido y valor de una forma de vida. Asimismo es llamativo que Albert no aproveche ni considere las aportaciones de la *Fenomenología de la percepción*<sup>14</sup>, *Fenomenología*

<sup>14</sup> Vid. M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception* (Paris 1945); *La structure du comportement* (Paris 1942); F. Montero, *Objetos y palabras* (Valencia 1976); J. Vázquez, op. cit.; B. Waldenfels, 'Percepción',

*hermenéutica*, *Hermenéutica dialéctica*, ni tampoco de la concepción *hegeliana* de la experiencia y sus reinterpretaciones. Y, por supuesto, ni se plantea la posibilidad de comparar entre las diversas formas de experiencia: la del comportamiento resolutorio de problemas, la del comportarse consigo mismo (*Sichzusichverhalten*)<sup>15</sup>, la de la reciprocidad estratégica, la comunicativo-dialógica o la nietzscheana y postmoderna de desfundamentación abismal. ¿Cuál es la primordial u originaria?, ¿existe tal cosa?, ¿cómo discernir y preferir entre experiencias?, ¿hay alguna más unificadora o hay que aceptar su diversidad fáctica radical? ¿Habrà que llegar hasta las infraestructuras de la experiencia, al estilo zubiriano, descubriendo lo primordial en la «impresión de realidad»?

Toda la confrontación expuesta entre hermenéutica y racionalismo crítico aboga por una revisión a fondo del tema de la experiencia, que debería adquirir la primacía en la investigación actual; pues la nueva forma de *filosofía primera* sería una teoría integral de la experiencia, ya que el más radical de los «primeros principios» es el «*principio-experiencia*»<sup>16</sup>. En vez de centrarnos meramente en una disputa de racionalidades, habrá que descubrir el tipo de experiencia que alimenta y late bajo cada uno de los modelos de racionalidad, para proponer una «disputa de experiencias», ya que el trasfondo más radical de la racionalidad no es la lógica y la metodología sino la experiencia. Habrá que pasar del paradigma de la razón (en versión conciencia o lenguaje) al paradigma de la creatividad e insondable profundidad de la experiencia.

JESUS CONILL SANCHO

en *Conceptos fundamentales de filosofía (=CFF)* (Barcelona) III, 47-58; R. Schaeffer, 'Sentido', en *CFF*, III, 344-62.

<sup>15</sup> J. Conill, 'Responsabilidad y «vida buena» en E. Tugendhat', *Sistema* (1986).

<sup>16</sup> Al menos puede probar fortuna y ampliar el museo de los ya conocidos «principio-razón», «principio-libertad», «principio-esperanza», «principio-responsabilidad»...