

La hermenéutica crítica en Apel y Habermas

¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?

1. *Un camino frente al objetivismo.*

La aparición de *Verdad y Método* en el año 1960, obra en que H. G. Gadamer recoge la radicalización ontológica y existencial que la hermenéutica sufre en manos de Heidegger, supuso el comienzo de una serie de debates con diversas corrientes filosóficas, algunas de las cuales asumieron de buen grado el camino hermenéutico, pero rectificando en algunos aspectos relevantes la propuesta de Heidegger y Gadamer. Este ha sido el caso paradigmático de dos pensadores alemanes, K. O. Apel y J. Habermas, enraizados de algún modo en la tradición de la Escuela de Frankfurt, y que vieron en la hermenéutica ante todo un camino para superar el *objetivismo* en que el cientificismo había sumido al pensamiento teórico y práctico.

En un momento en que la racionalidad humana se veía reducida al conocimiento científico desde el ideal metódico de la ciencia unificada, no es de extrañar que resultara atractiva una propuesta filosófica como la hermenéutica, que invita a sobrepasar este concepto de «racionalidad menguada» rescatando una racionalidad más integralmente humana.

El interés del tema no era sólo teórico, sino también práctico. Si, como quiere el objetivismo cientificista, la razón humana no ofrece más posibilidad que la de enfrentarse a obje-

tos, «sin poder asegurárselos mediante reflexión»¹, entonces es que el único esquema posible de pensamiento —teórico y práctico— es el esquema «sujeto-objeto», que procede *intentio recta* y nunca permite reflexionar sobre el sujeto mismo. Desde el punto de vista teórico ello significa invalidar la reflexión como camino adecuado del pensamiento y prescindir, por tanto, del sujeto mismo que elabora la ciencia. Desde el punto de vista práctico, desde el punto de vista de una sociedad que tiene que ponerse de acuerdo sobre sus necesidades y fines, el objetivismo supone la escisión entre dos tipos de hombres: los expertos en ciencia y técnica, que organizan la sociedad mediante la ingeniería social, y los restantes hombres que actúan en realidad como objetos de los primeros. La conjunción de las repercusiones teóricas y prácticas del objetivismo lleva a excluir al sujeto de la ciencia y a manipular como objetos seres que son sujetos de la historia: la ciencia y la técnica, en virtud del cientificismo, funcionan como ideologías en la vida social.

«¿No será preciso en este punto —se preguntará Apel— recurrir a filosofías y teorías de la ciencia, para las que el hecho de que los hombres sean (o deban ser) a la vez sujeto y objeto de la ciencia (y la tecnología) constituya (...) fundamentalmente un problema de reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de un conocimiento que no sea exclusivo de la ciencia natural y de una praxis que no sea sólo técnica?»².

En este orden de cosas, Apel y Habermas vieron en la hermenéutica un camino prometedor para rescatar mediante reflexión al sujeto de la interacción y de la ciencia. De ahí que ya en 1967 reconociera Habermas que las ciencias sociales no pueden abandonar la hermenéutica³ y que Apel presente su propuesta filosófica como «hermenéutica trascendental», fundamentalmente deudora de Heidegger, aunque también lo sea de

1. J. Habermas, *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus, 1982, 298 y 299.

2. *Transformation der Philosophie* (= TPh), Frankfurt, Suhrkamp, 1973, I, p. 15.

3. *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Beiheft zur Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1967; nueva edición aumentada en Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

Gadamer⁴: ninguna ciencia, y todavía menos si cabe las «ciencias humanas», puede prescindir de la comprensión para aproximarse a su objeto.

Sin embargo, también desde esta misma época de aceptación de la hermenéutica, y sobre todo en el transcurso de la década de los setenta, se entabla un animado debate entre estos tres autores (Apel, Habermas y Gadamer), que más tarde se verá ampliado a un cuarto interlocutor: R. Rorty. Las primeras disputas entre Apel, Habermas y Gadamer se encuentran recogidas en un colectivo publicado en 1971 bajo el expresivo título *Hermeneutik und Ideologiekritik*⁵, aunque en el caso de Apel es también conveniente recurrir a algunos artículos anteriores⁶ y, sobre todo, a la excelente introducción a *Transformation der Philosophie*, en la que expresa claramente sus convergencias y discrepancias con Heidegger y Gadamer. La polémica Habermas-Rorty, menos explícita, puede rastrearse en alguno de sus últimos artículos⁷.

Ciertamente, en la polémica entablada con Gadamer empiezan a perfilarse las razones en virtud de las cuales la hermenéutica de Apel y Habermas se hace acreedora al calificativo de «crítica», y estas razones en el debate con Rorty no hacen sino confirmarse en lo esencial. Sin embargo, es necesario re-

4. Para la hermenéutica trascendental de Apel *vid.* K. O. Apel, TPh.; J. Conill, "La semiótica trascendental como filosofía primera en K. O. Apel", en *Estudios Filosóficos*, n.º 91 (1983), 498-516; J. Conill/A. Cortina, "Razón dialógica y ética comunicativa en K. O. Apel", en *El pensamiento alemán contemporáneo. Teoría crítica y hermenéutica filosófica*, Valladolid, en prensa.

5. Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Para este debate *vid.* R. Montoro, "Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer", en *Reis*, n.º 14 (1981), 47-68; M. Alvarez, "Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas" en *Aporía* 4: 15-16 (1982), 5-33.

6. "H. G. Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", en *Hegelstudien*, Bd. 2 (1963), pp. 314-22.

7. J. Habermas, "Rekonstruktive versus verstehende Sozialwissenschaften", en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 29-52; "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", en *ibid.* Citaré este último artículo en la trad. cast. de *Teorema*, vol. XI/4 (1981), pp. 247-268. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra. 1983, 342 ss.

currir al conjunto de la obra de nuestros autores para percibir el alcance y sentido de la hermenéutica crítica.

Anticipando un somero bosquejo diremos que tanto Apel como Habermas coinciden en aceptar el «giro lingüístico» en la filosofía y en las ciencias sociales, y lo aceptan desde un punto de vista hermenéutico y pragmático; es decir, tratando de acceder a la relación entre los sujetos que hacen la ciencia y la historia. Este procedimiento les lleva a descubrir ese modo de racionalidad humana al que llamamos «*racionalidad comunicativa*», discernible de la «*racionalidad instrumental*» porque la primera descansa sobre el esquema «sujeto-cosujeto», y la segunda tiene su base en la relación «sujeto-objeto».

El nexa «sujeto-cosujeto» consiste en definitiva en ese acuerdo o entendimiento mutuo (*Verständigung*) que debe existir entre los hombres para que sean posibles la comprensión y todos los restantes modos de conocimiento. Lo cual significa que la reflexión hermenéutica y pragmática sobre el lenguaje nos permite ampliamente superar el objetivismo y afirmar que sin un básico acuerdo entre los hombres no existe conocimiento posible.

Estos hallazgos de la hermenéutica no sólo constituyen una adquisición valiosa para el saber teórico, sino también muy especialmente para ese saber mediante el que los hombres de algún modo regulamos la conducta: el saber práctico, en su dimensión ética y social. La razón es bien sencilla. El descubrimiento de que no hay ser humano posible si no es ya siempre en la relación con otros seres humanos; el descubrimiento de que es preciso usar comunicativamente la razón para aprender a utilizarla instrumentalmente, porque sin un acuerdo comunitario sobre el sentido de los términos es impensable un aprendizaje instrumental, nos lleva a afirmar sin paliativos que la razón humana es ya siempre dialógica; que los hombres —como decía Hölderlin— «somos un diálogo»⁸.

8. Para la vertiente ética de la hermenéutica crítica, en el caso de Apel vid. A. Cortina, «Pragmática trascendental y responsabilidad solidaria en Apel»; en *Estudios Filosóficos*, n.º 87 (1982), pp. 321-336; J. Conill/A. Cortina,

Evidentemente, descubrimientos de este tipo resultan decisivos para el saber práctico, porque suponen una superación sin paliativos del individualismo o solipsismo metódico. El hombre no es un individuo que se sirve de una sociedad para satisfacer sus intereses individuales, intereses que conoce con anterioridad a su integración en la sociedad. Por el contrario, el hombre es incapaz de conocer sus propios intereses si no forma ya parte de una comunidad y, por lo tanto, en todas sus decisiones morales tiene que contar con esa comunidad si quiere proceder humanamente. El diálogo será, pues, el único camino legítimo —humano— para llegar a decisiones moralmente correctas.

Pero si la configuración de una ética dialógica es una implicación clara del proceder hermenéutico, el carácter pretendidamente «crítico» de las aportaciones de Apel y Habermas añade un peculiar matiz a estas cuestiones frente a Heidegger, que lamenta el «olvido del ser», nuestros autores lamentarán el «*olvido del logos*». A su juicio, la fenomenología hermenéutica de Heidegger y Gadamer ha olvidado el carácter *normativo* y, por tanto, *crítico* que tiene la reconstrucción de la racionalidad humana. Reconstruir los elementos mediante los que es posible la comprensión humana no es una acción neutral, porque tales elementos se convierten necesariamente en criterio y norma para la comprensión correcta. No puede decirse en tal caso que la hermenéutica se relaciona con la verdad y prescinde de todo método, porque sus hallazgos son metodológicamente relevantes. De ahí que la llamada «hermenéutica crítica» de Apel y Habermas se caracterice por pretender que su reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la comprensión tiene valor normativo y crítico, relevante metodológicamente. Y que, en consecuencia, está perfectamente legitimada

“Razón dialógica...”. En el caso de Habermas, vid. E. Menéndez Urefia, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978; R. Gabas, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980; V. Domingo García Marza, “Posibilidad actual y desarrollo de una ética comunicativa en J. Habermas”, en *Actas del segundo congreso de filosofía del país valenciano*, en prensa.

para fundar una ética comunicativa (también llamada «ética discursiva», «argumentativa» o «dialógica» y una teoría crítica de la sociedad.

Sin embargo, si recurrimos al conjunto de la obra de Apel y Habermas con el fin de apreciar el alcance de la hermenéutica crítica, nos percataremos de que entre ellos existen ciertas diferencias, que han ido perfilándose más claramente con el tiempo.

2. *Divergencias en el seno de la hermenéutica crítica.*

Es indudable que el pensamiento habermasiano en materia de hermenéutica ha sufrido una notable evolución, ligada a la que ha sufrido su concepto de filosofía. Aún juzgando que la crítica es una de las funciones propias de la hermenéutica, Habermas parece preferir en los últimos tiempos el título «reconstructivismo hermenéutico» para referirse a su propia propuesta⁹; lo cual nada tiene de extraño dado el interés que le anima por aproximar la filosofía a las ciencias reconstructivas. Apel, por el contrario, continúa defendiendo su hermenéutica trascendental, tal como fue bosquejada desde el comienzo, dentro de la tradición del trascendentalismo kantiano hermenéuticamente transformado. A mi juicio, y como veremos más adelante, el punto fundamental de divergencia entre ambos estriba en el tipo de relación que cada uno de ellos admite entre los elementos descubiertos mediante la reconstrucción y los elementos empíricos, como también el diferente valor —hipotético/irrebasable— que dan al resultado de su reconstrucción.

Las discrepancias que hoy existen entre el reconstructivismo hermenéutico de Habermas y la hermenéutica trascendental de Apel, que son dos modalidades de la hermenéutica crítica, se asemejan a las que separan a la pragmática universal del primero de la pragmática trascendental del segundo. En ambos casos estas divergencias resultan de importancia, no sólo para

9. Para el desarrollo de la investigación hermenéutica en las ciencias sociales, vid. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (= Tkh), Frankfurt, Suhrkamp, 1981, I, 152-204.

la concepción de la filosofía en general, sino también para el ámbito filosófico por el que más parecen interesarse últimamente ambos autores: el terreno de la ética y la política. Precisamente, una de las razones que alega Apel para mantenerse en el paradigma de la filosofía trascendental transformada frente al carácter presuntamente hipotético de los resultados de las ciencias reconstructivas, es la repercusión del tema para la fundamentación de la ética argumentativa.

La polémica continúa, pues, abierta hoy y ahora. Hace escasos días, y aprovechando la venida a España tanto de Habermas como de Apel, alguna institución española intentó conjugar la estancia de ambos de modo que pudieran mantener un diálogo público. Tengo que confesar que mi intención era recoger en este trabajo los aspectos más interesantes del debate, pero desgraciadamente no pudo celebrarse. Sin embargo, tuve ocasión de dialogar con el prof. Apel sobre el tema y voy a permitirle trasladar al papel su posición última al respecto, como también la que parecen mostrar los últimos escritos de Habermas.

Dada la actualidad y relevancia del tema, trataré de bosquejar brevemente los caracteres de la hermenéutica crítica tal como se configuraron en un comienzo en ambos autores, y pasaré después a considerar la polémica que hoy en día tiene lugar entre ambos, como también las repercusiones que para la ética comunicativa se siguen de ella.

Pero antes de entrar en materia, y por aquello de que nos encontramos en un trabajo sobre hermenéutica, voy a permitirle contar una anécdota que a lo mejor ayuda a comprender las dos posturas que vamos a abordar. Comentaba Habermas en España que inició su andadura filosófica desde un radicalismo de izquierdas, más afecto a la praxis que a la teoría. Según su propio relato, el encuentro con Apel fue decisivo para dedicarse al estudio sereno. Pero la anécdota no termina aquí, sino que se prolonga en la confesión del propio Apel. Según él, ciertamente tuvo que convencer a Habermas de que no podía adoptar una postura comprometida sin tener para ella una fundamentación filosófica,

pero también Habermas fue decisivo para su propia actitud vital y filosófica porque le «convirtió» a la filosofía comprometida. Fascinado por la tradición heideggeriana en particular y por la filosofía especulativa en general, las primeras producciones de Apel giran en torno al tema del lenguaje, considerado desde la hermenéutica y desde la filosofía analítica, pero son ajenas a cualquier aplicación ética y política. Precisamente el encuentro con Habermas le urgió a aplicar sus profundos conocimientos filosóficos al ámbito práctico.

En este momento ambos autores dedican a la ética buena parte de sus esfuerzos, hasta el punto de que la conferencia dada por Habermas en España versó sobre «Moral y eticidad. Problemas de la ética del discurso». Y también los dos asumen sin reticencias la hermenéutica. Sin embargo, me atravesaría a aventurar para la interpretación de sus diferencias y desde la anécdota relatada y desde la trayectoria intelectual seguida por ambos pensadores: tal vez la fidelidad de Apel a un paradigma clásico de filosofía (el trascendental en su caso) guarde relación con su profunda formación filosófica, mientras la capacidad habermasiana para aproximarse a posturas más científicas, dejando la tarea de la filosofía en una posición bastante ambigua, tenga algo que ver con su no excesivo enraizamiento en la filosofía «sociologizante» de la Escuela de Frankfurt.

Y tal vez la tardía «conversión» de ambos a la filosofía moral explique el hecho de que incurran en errores que podrían haber evitado prestando mayor atención a algunas tradiciones éticas. El «intelectualismo ético» al que inconscientemente se adscribe Habermas en pleno siglo XX bajo el nombre de «cognitivismo», su peregrina concepción de que la ética prescribe la acción de un modo inmediato, o el silencio con que la ética comunicativa responde al ansia humana de felicidad, son —a mi juicio— defectos que una ética de nuestros días ya no se puede permitir.

Aventuradas estas hipótesis, que no pretenden sino cooperar en la tarea de «comprender mejor» dos ofertas hermenéuticas y éticas de tanta relevancia como las de Apel y Habermas, pasamos a la exposición y valoración crítica de sus posturas.

No sin antes confesar que quien esto escribe siente un gran aprecio por la hermenéutica crítica y por la ética comunicativa, hecho por el cual considera que para comprender a un autor —en este caso dos— no basta con relatar motivos o anécdotas más o menos verificables: es preciso discernir si sus propuestas son o no verdaderas, si su pretensión de validez está justificada.

3. *La hermenéutica crítica como hermenéutica trascendental en K. O. Apel.*

En la línea de la superación del objetivismo a la que hemos aludido anteriormente, Apel recurre a tres corrientes filosóficas que resultarán complementarias entre sí: la hermenéutica, la pragmática no empírica y la dialéctica. Tales corrientes, rebasando el concepto de experiencia propio de la ciencia experimental (lo repetible por sujetos intercambiables), permiten explicitar los problemas planteados por una auto-experiencia de la sociedad que no es repetible experimentalmente sino reconstruible como historia.

Precisamente, la oferta más interesante de la fenomenología hermenéutica de Heidegger y Gadamer consiste en recurrir a la experiencia precientífica, rehusando la idea moderna de método; con lo cual la experiencia se emancipa, tanto frente a las coacciones de la metafísica dogmática, como frente a las coacciones de las categorías científico-técnicas. El descubrimiento de la experiencia se refiere a los fenómenos de los que prescinde el método de las ciencias del espíritu tradicionales y que constituyen las condiciones existenciales de posibilidad de la comprensión¹⁰. Y éste es uno de los puntos de la fenomenología hermenéutica a los que va a adherirse incondicionalmente la hermenéutica de Apel: la fenomenología hermenéutica descubre las estructuras cuasi-trascendentales de la comprensión, sin las que es imposible la ciencia, e incluso cualquier pensamiento con sentido. La tarea propia de la filosofía consiste en desentrañar la pre-estructura existencial del «ser-ahí»: las condiciones de posibilidad de la comprensión.

10. TPh., I, 16.

Ahora bien, en esta corriente tan fructífera, que privilegia el carácter lingüístico e histórico del hombre, Apel detectará insuficiencias de peso que tratará de subsanar mediante su propia propuesta. Tales insuficiencias se revelan a una sensibilidad que intenta conservar —junto a la aportación hermenéutica— las conquistas de una Ilustración no científicista, sino crítica y dialéctica. La huella de Marx está, pues, presente, pero también, y en muy buena medida, lo está la de Kant. Y, en este sentido, será la reflexión quien nos permita descubrir las condiciones de posibilidad de la comprensión, pero una reflexión trascendental de corte kantiano, que no sólo se interroga por las condiciones de posibilidad, sino también por las de validez y progreso. La hermenéutica de Apel se presenta, pues, como crítica, ilustrada y trascendental.

No podemos permitirnos —siguiendo a Gadamer— descubrir meramente lo que acontece cuando comprendemos, sin buscar un criterio que nos permita distinguir una comprensión verdadera de una inadecuada. No podemos renunciar a nuestra responsabilidad como sujetos de la historia y dejar en manos del ser, more heideggeriano, la cuestión de la verdad. No podemos fiar la interpretación a la superioridad del *interpretandum*, cayendo con ello en un nuevo dogmatismo. No podemos, por último, primar a la comprensión frente a la explicación, sino considerarlas complementarias¹¹, tanto más cuanto que la comprensión precisa en ocasiones la mediación de la crítica de las ideologías. La Ilustración no científicista, en su doble vertiente idealista y materialista, tiene que ser conservada en una propuesta hermenéutica que garantice la autonomía humana conquistada, la responsabilidad histórica, que se traducirá en una ética, y el progreso en la comprensión¹². ¿Pero hay algo que nos garantice tal progreso?

La respuesta de Apel a esta pregunta se mueve en un doble plano que viene a converger en un mismo punto: por una par-

11. Cfr. "Szientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik", en *Hermeneutik und Ideologiekritik* (HI), 7-45, reimpresso en TPh, II, 96-127.

12. Vid. J. Conill/A. Cortina, "Razón dialógica...".

te, una interpretación hermenéutico-histórica que secularice la comprensión cristiana de la historia nos lleva a esperar fundadamente un progreso en la comprensión; pero, por otra parte, llegamos al mismo resultado desde una hermenéutica que aplique la reflexión trascendental de corte kantiano al hecho del lenguaje y pretenda con ello descubrir la pre-estructura de la comprensión. La reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión nos lleva a afirmar, en principio, que el sujeto dotado de competencia comunicativa es un «ser con» en el sentido heideggeriano de la expresión, puesto que es ya siempre estructuralmente comunitario: pertenece a una *comunidad real* en virtud de su competencia comunicativa y, por tanto, al margen de ella es incapaz de encontrar sentido para sus términos.

Con esta incursión en la relación hermenéutica entre los sujetos dotados de competencia comunicativa nos hemos internado en ese ámbito del lenguaje cuyo estudio va a caracterizar en buena medida las propuestas filosóficas de la hermenéutica crítica de Apel y Habermas. Me refiero al ámbito de *una pragmática del lenguaje no empírica*. Que se considere pragmática trascendental (Apel) o universal (Habermas) es una cuestión que debe discutirse; lo bien cierto es que en ambos casos se trata de realizar un análisis no meramente empírico de la dimensión pragmática de los signos. Este análisis consistirá en una reconstrucción racional de las condiciones de posibilidad de la comprensión, reconstrucción que en ambos casos ejercerá una función *crítica* con respecto a las comprensiones fácticas porque, dadas sus pretensiones de validez universal, tiene valor *normativo*.

Son, pues, estas reconstrucciones normativas las que nos van a permitir hablar de un progreso en la comprensión, enlazado con la idea de emancipación descubierta por los ilustrados. Ambas adquisiciones de la Ilustración —crítica de la validez y progreso— se enraízan en el descubrimiento que hará la pragmática no empírica y que consiste en afirmar, utilizando terminología apelianiana, que a la pre-estructura de la comprensión pertenece, como uno de sus elementos fundamentales, *el aprio-*

ri de la comunidad de comunicación. Puesto que en torno a este elemento —accesible a una pragmática no empírica— se producen las más interesantes convergencias y discrepancias entre Apel y Habermas, lo trataremos sistemáticamente tras haber dado breve razón de la posición inicial de Habermas con respecto a la hermenéutica.

4. *La hermenéutica crítica e ilustrada de J. Habermas.*

La primera confrontación de Habermas con la hermenéutica filosófica de Gadamer se produce ya en 1967 y se va completando posteriormente. A juicio de Habermas, la hermenéutica gadameriana goza de grandes ventajas porque destruye la pretensión objetivista de las ciencias del espíritu tradicionales, destaca el papel eminente del lenguaje ordinario, sin el que es imposible acceder a los datos de la ciencia y establecer un lenguaje científico y, por último, señala aquella aportación que le sigue interesando muy especialmente en sus últimos escritos: la conciencia hermenéutica puede servir de intérprete mediador entre el lenguaje del mundo científico y el mundo de la vida, puede traducir las informaciones de una ciencia encapsulada al lenguaje de la vida social¹³.

Sin embargo, ya desde esta primera etapa se perfilan divergencias de peso. En primer lugar, la hermenéutica filosófica desprecia el legado de la Ilustración en cuanto oscurece el papel de la razón humana en aras de la preponderancia de la tradición y, por otra parte, debería menguar sus pretensiones de universalidad porque, si bien es cierto que el lenguaje constituye el elemento mediador de la racionalidad, no es menos cierto que el contexto objetivo desde el que las acciones sociales pueden comprenderse no sólo está constituido por el lenguaje, sino también por el trabajo y el dominio¹⁴.

De este último descubrimiento se siguen tres consecuencias

13. HI, 127 y 128. De la desvinculación e intento de conexión entre sistema de mundo de la vida se ha ocupado especialmente Habermas en TkH, II, VI y 583 ss. Vid. también "La Filosofía...", 265-267.

14. HI, p. 54.

relevantes para la hermenéutica crítica: 1) es menester abandonar el presupuesto idealista de que la conciencia articulada lingüísticamente determina el ser material de la praxis, porque el lenguaje es también un medio de dominio y poder social. Si queremos lograr una verdadera comprensión hemos de recurrir, por tanto, a la crítica de las ideologías. 2) El lenguaje es el lugar de la verdad, pero también el de la no verdad, porque la comunicación puede encontrarse distorsionada; de ahí que la hermenéutica tenga que recurrir a la crítica de las ideologías, el análisis de los sistemas sociales y a la filosofía de la historia. 3) La hermenéutica debe transformarse en crítica e ilustrada, porque tiene que ofrecer el criterio para distinguir una comunicación correcta de una distorsionada, para distinguir entre intelección y ofuscación¹⁵. ¿Cómo hallar tal criterio?.

Puesto que la hermenéutica gadameriana parece rechazar la idea de método, nos preguntamos «si puede haber una teoría adecuada de la estructura de los lenguajes naturales, que fundamente metódicamente una comprensión segura del sentido»¹⁶. Dos teorías parecen ofrecerse en 1971: el psicoanálisis¹⁷ y la lingüística generativa. Esta última, según Habermas, expone

«la reconstrucción racional de un sistema de reglas que define suficientemente la competencia lingüística general. Si tal pretensión pudiera resolverse de modo que a cada elemento se pudiera acompañar descripciones de la estructura de un lenguaje natural, propias de la teoría lingüística, las descripciones de la estructura, expresadas en la teoría del lenguaje, podrían ponerse en lugar de la comprensión hermenéutica del sentido»¹⁸

Nuestro autor se inclinará por esta segunda opción, que desembocará paulatinamente en el reconstructivismo hermenéutico, porque, a su juicio, toda explicación propia de la hermenéutica profunda de una comunicación sistemáticamente distorsionada presupone implícitamente los supuestos teóri-

15. Cfr. HI, pp. 45 y 46; 150-159; M. Alvarez, o. c., 23-27.

16. HI, 131.

17. HI, 132-150.

18. HI, 132.

cos de pretensiones, que sólo pueden desarrollarse y fundamentarse en el marco de una *teoría de la competencia comunicativa*¹⁹.

Dado que tanto Apel como Habermas parecen apelar, como complemento necesario de la hermenéutica, a una reconstrucción no empírica de las bases de validez del habla, bosquejaremos rápidamente los trazos fundamentales de tal pragmática no empírica y pasaremos a continuación a dilucidar si semejante saber puede presentarse como ciencia reconstructiva o como filosofía trascendental.

5. *La pragmática no empírica de Apel y Habermas.*

Habermas proyecta su pragmática universal como una ciencia encargada de reconstruir las bases universales de validez del habla, de identificar y reconstruir las condiciones universales del posible acuerdo²⁰. Con tal fin, parte de un análisis no empírico de los actos de habla, que revela la doble estructura —performativa y proposicional— de tales actos. Esta doble estructura muestra, a su vez, la doble estructura de la comunicación en lenguaje ordinario, que se refleja en dos niveles: el nivel de la intersubjetividad, en el que hablan *entre sí* hablante y oyente, y el nivel de los objetos *sobre* el que hablante y oyente se ponen de acuerdo. Como es obvio, en la proposición performativa se determina el modo de comunicación del acto de habla y, por tanto, su sentido pragmático. De ahí que el acto paradigmático —la acción comunicativa— tenga éxito sólo si los sujetos alcanzan un acuerdo que se produce a nivel pragmático.

Tal acuerdo se produce cuando el oyente entiende al ha-

19. HI, 150.

20. "Was heisst Universalpragmatik?", K. O. Apel (Hrsg.) en *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976 (= SP), Cfr.: "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, 101-141; "Wahrheitstheorien", en Fahrenbach (Hrsg.) *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973, 211-265. Estas tres obras han sido reimprimas en J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

blante, le cree veraz, acepta la verdad del contenido proposicional emitido y considera correcta la norma a la que se atiende el acto en cuestión. Estas ya célebres cuatro pretensiones de validez del habla han sido reestructuradas por nuestros autores en sus últimos trabajos²¹, pero continúan constituyendo el núcleo de las dos pragmáticas no empíricas porque configuran el sello de la *racionalidad humana*. Si la filosofía —dirá el Habermas de la última época— desea seguir ejerciendo el papel de «guardián de la racionalidad», tiene que recurrir a la práctica comunicativa cotidiana, que hace posible un acuerdo orientado según pretensiones de validez. Estas pretensiones exceden el ámbito espacial temporal porque descansan en razones, ante las que es preciso tomar postura. Y esto significa que «en las condiciones mismas de la acción orientada al entendimiento hay inscrito un momento de racionalidad», que nos permite distinguir lo válido, lo justificable, frente a la mera vigencia social de una práctica acostumbrada²².

Apel, por su parte, verá en estas cuatro pretensiones también el supuesto necesario para reconstruir comprensivamente la historia, porque sin postularlas es imposible acudir a ella pensando en un posible entendimiento. Lo quiera o no Habermas, tiene que suponer necesariamente como condición de posibilidad de la comprensión histórica las cuatro pretensiones de validez y el «postulado de la autorrecuperación» de las ciencias reconstructivas (*Selbsteinholungspostulat*). Y tal suposición no vale como hipótesis falible, sujeta a las verificaciones de las ciencias particulares, sino como postulado irrenunciable de cualquier intento de comprensión²³.

Naturalmente, y volviendo al bosquejo de la pragmática no empírica, la puesta en cuestión de cualquiera de las cuatro pretensiones conlleva la interrupción de la acción comunicativa

21. Cfr. Apel, "Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache", manuscrito; "Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?", en *Archivio di Filosofia*, n. 1-3 (1983), 376-434.

22. "La filosofía...", 266 y 267. *TkH*, I, 44 y II, 584 ss.

23. "Die Situation des Menschen als ethisches Problem", en *Zeitschrift für Pädagogik*, 28 Jg. (1982), n.º 5, 682.

y obliga al hablante, si quiere proceder con racionalidad, a aclarar la expresión, o bien a justificar la verdad de la proposición o la corrección de la norma mediante el discurso argumentativo, teórico en el primer caso, práctico en el segundo. Esta necesidad del discurso nos conducirá, a su vez, a proponer una teoría consensual de la verdad y de lo correcto para la que es verdadera una proposición cuando puedo suponer que cualquier hablante competente atribuiría al sujeto de la proposición el predicado que se le adjudica y es correcta una norma cuando todos los afectados por ella podrían estar de acuerdo en aceptar las consecuencias que se siguen de ella. La pragmática no empírica enlaza, pues, con una *teoría de la verdad entendida como consenso* y con una *teoría ética* que fundamenta sus normas, igualmente, en base al consenso entre los afectados.

Puesto que resulta evidente que los consensos fácticos no cumplen las reglas ideales que pertenecen de suyo al discurso, no sólo tenemos que considerar como a priori de la argumentación la pertenencia a una comunidad real de comunicación, sino también a una comunidad ideal, que es *crítica* de nuestros consensos fácticos, pero también es *garantía* de los mismos, porque asegura el acceso a la verdad —en una comunidad ilimitada de interlocutores— y el acceso a lo moralmente correcto. De esta comunidad ideal, que no sólo habla, sino vive también según las condiciones racionales del discurso, es perfectamente posible extraer un *modelo crítico para la sociedad* y es posible extraer una *ética del diálogo*.

Aclarados estos puntos fundamentales de la hermenéutica crítica, es llegado el momento de considerar si tales propuestas pueden considerarse «científicas» o *filosóficas*; si el tipo de saber que se ocupa de las condiciones de posibilidad y validez de una acción con sentido es un saber falible, hipotético, revisable, o si, por el contrario, se presenta como evidente, infalible, no susceptible de revisión. Naturalmente, una consideración semejante supone poner en cuestión el estatuto de la filosofía y de esas ciencias nacientes, las ciencias reconstructivas.

6. *¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?*

6.1. *El reconstructivismo hermenéutico de J. Habermas.*

En su trabajo de 1980 «Rekonstruktive versus verstehende Sozialwissenschaften» trata Habermas de aclarar el *status* de su propia propuesta hermenéutica en los últimos tiempos, porque el proceder hermenéutico se encuentra enfrentado a problemas de envergadura desde el momento en que la comprensión exige participación en la praxis comunicativa por parte del intérprete y no mera observación. Esta inserción del intérprete en la praxis comunicativa supone un riesgo para la objetividad del saber teórico que se trata de adquirir, porque amenaza la neutralidad axiológica y la independencia del intérprete con respecto al contexto. Las ciencias sociales se encuentran, pues, ante un difícil dilema: ¿es preciso identificarlas con la crítica literaria, la poesía, la religión y el diálogo culto en general, tal como pretende Rorty?. ¿Debemos sustituírlas por la neurofisiología o la bioquímica?. ¿No tienen más misión que la de contribuir al saber formativo?. En suma, ¿constituye el giro hermenéutico un golpe mortal para el *status* científico de las propuestas no objetivistas?²⁴.

Las respuestas, por parte de quienes se ocupan de las ciencias sociales, pueden agruparse en tres: El «objetivismo hermenéutico», que entiende el problema de la interpretación desde la teoría de la Empatía (*Einfühlung*) y que es un camino cerrado desde la crítica de Gadamer a Dilthey; la aplicación a las ciencias sociales de la «hermenéutica radical» de Rorty o de Gadamer, que nos conduce al relativismo al abandonar la pretensión de objetividad y de saber explanatorio; y, por último, el «reconstructivismo hermenéutico», que abandona el postulado de la neutralidad axiológica en cuestiones de interpretación, pero aboga por la posibilidad y deseabilidad de propuestas teóricas que proporcionen un saber objetivo²⁵. A esta última postura se adscribe Habermas y justifica esta posi-

24. Cfr. "Rekonstruktive versus...", 37.

25. Cfr. *ibid.*, 37 y 38.

bilidad de saber teórico, objetivo y no neutral desentrañando los presupuestos de racionalidad de la interpretación²⁶.

En efecto, para Habermas el intérprete puede mantener su imparcialidad, aún teniendo que valorar, porque comprender un texto significa descubrir las *razones* en virtud de las cuales el autor se siente justificado para realizar determinadas afirmaciones, mantener determinados valores o normas o expresar determinadas vivencias. Esta sintonía entre intérprete y texto es posible porque el intérprete cuenta con la inmanente racionalidad de las expresiones y atribuye tal racionalidad al autor sin ambages. Pero ello no significa que asuma una posición neutral, ya que se ve obligado a valorar las razones como tales; ni tampoco implica que recurra a standards universales de racionalidad: el hecho de que cada hablante competente crea que sus pretensiones de verdad, corrección normativa y autenticidad deben ser aceptables por todos, permite recurrir al análisis pragmático-formal de las condiciones universales y necesarias de validez de las expresiones simbólicas. Permite, pues, recurrir a las reconstrucciones racionales de las competencias propias de los sujetos capaces de lenguaje y acción, reconstrucciones que intentan dar cuenta del saber pre-teórico y del dominio intuitivo de reglas de los hablantes competentes.

Este modo de proceder reviste a las reconstrucciones racionales tres características relevantes: 1) pueden ejercer *una función crítica* porque, al explicitar las condiciones de posibilidad de las expresiones, están en disposición de esclarecer desviaciones; 2) son capaces de asumir un *papel constructivo* en la medida en que impulsan la diferenciación entre pretensiones individuales de validez más allá de los límites acostumbrados, porque pueden establecer nuevos standards analíticos; y 3) constituyen *saber teórico* porque acceden a condiciones de validez muy generales y pueden, por tanto, describir universales. Esto significa, como es obvio, que las ciencias recons-

26. Cfr. *ibid.*, 38-42.

tructivas recurren a *argumentos trascendentales*, que los elementos hallados por ellas configuran fundamentaciones trascendentales. El trascendentalismo es el único procedimiento legítimo para las ciencias reconstructivas, que se consideran, por tanto, como las herederas del idealismo alemán²⁷.

Y en este sentido tenemos que decir que la postura de Habermas siempre fue firme porque hasta en trabajos como «Diskursethik» de 1983 vuelve a afirmar sin empacho alguno que su fundamentación de la ética del discurso es, sin lugar a dudas, trascendental; aunque se trate de un trascendentalismo que —cosa que no deja de resultar curiosa— intenta compaginarse con un falibilismo que recuerda sin grandes esfuerzos al principio de falibilidad del racionalismo crítico. ¿En qué consiste, pues, este *trascendentalismo-falibilismo* de las ciencias reconstructivas y en qué difiere del trascendentalismo apeliano?

6.2. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?

Menester es reconocer que la enemiga de Habermas no se ha dirigido contra argumentaciones y fundamentaciones trascendentales, sino nuestro autor se ha defendido de dos modos de interpretar el trascendentalismo: el kantiano y los intentos de Apel por lograr una fundamentación filosófica última.

La prevención de las ciencias reconstructivas frente al trascendentalismo kantiano empieza a expresarse claramente en el artículo de 1976 «Was heisst Universalpragmatik?». En este trabajo trata Habermas de mostrar la especificidad de las ciencias de que nos ocupamos y las caracteriza por su peculiar modo de conectar el análisis lógico y empírico, de situarse a caballo entre las ciencias empírico-analíticas y el análisis lógico. De las primeras se distancian en cuanto que no se limitan a observar su objeto desde el exterior, sino que los reconstruyen normativamente desde un criterio de explicación que el mismo objeto —el sujeto competente— ofrece. En este sentido, la investigación se aproxima al análisis lógico. Pero, por

27. Cfr. *Conocimiento e interés*, 333.

otra parte, también recurren a la descripción empírica a la hora de construir y comprobar hipótesis, valorar propuestas y construir y elegir los datos ²⁸.

En 1980, y tomando como ejemplo la teoría de Kohlberg del desarrollo moral, caracteriza Habermas nuevamente estas ciencias por la complementariedad que en ellas se produce entre la reconstrucción racional realizada por la filosofía (en este caso de las intuiciones morales) y el análisis empírico del desarrollo moral, del que da cuenta la psicología. Habermas repudia la tesis de la identidad, según la cual reconstrucción racional y análisis empírico son partes de una y la misma teoría y se acoge a la *tesis de la complementariedad*. Por ejemplo, las teorías de Piaget y Kohlberg ofrecen un concepto filosófico de aprendizaje que permite interpretar los datos empíricos de la psicología, con lo que admitimos una división del trabajo entre ambas ciencias que puede resultar sumamente fructífera.

Resulta fructífera, en primer lugar, porque la relación de adecuación entre las propuestas filosóficas y los resultados empíricos nos señala que *el círculo hermenéutico* se cierra a nivel metateórico. Las ciencias sociales devienen con ello conscientes de su dimensión hermenéutica y, a la vez, teórica, porque la teoría empírica presupone la validez de las teorías normativas que utiliza y su validez resulta dudosa cuando las reconstrucciones filosóficas se muestran inaplicables. Pero la aplicación de la teoría normativa tiene un efecto en la dimensión hermenéutica de la investigación porque se desprende de la teoría misma qué puntos de vista relevantes pueden traducirse de un contexto a otro y la teoría ofrece una guía sobre cómo ésto tiene que realizarse. Si tal tarea no puede llevarse a cabo sin coacción ni deformación, el fracaso de la aplicación hermenéutica es prueba de que las dimensiones postuladas son impuestas desde fuera y no resultado de una reconstrucción desde dentro ²⁹.

Pero, en segundo lugar, el éxito de una teoría empírica pue-

28. Cfr. SP, 203.

29. Cfr. "Rekonstruktive versus...", 49.

de servir como afianzamiento de la validez pormativa de una teoría moral utilizada con fines empíricos, porque «el hecho de que nuestra concepción de la moral «funcione» empíricamente es importante para su conveniencia (*Angemessenheit*) filosófica»³⁰. Las reconstrucciones racionales podrán comprobarse, en el sentido de probar si distintas partes de la teoría son complementarias y se adecuan a la misma muestra. De ahí que, aunque Habermas siga manteniendo una *teoría consensual de la verdad*, haya esbozado últimamente una teoría *coherencial* a nivel metateórico, estrechamente ligada a las ventajas adquiridas por medio de las ciencias reconstructivas.

Si la filosofía abandona las pretensiones kantianas —e incluso apelinas— de *anticipar* cierto saber al de las ciencias y de señalar a éstas el lugar que deben ocupar en el conjunto del saber; si se conforma con la tarea más modesta de aventurar reconstrucciones racionales, que no intentan ser evidentes ni valer de modo infalible, sino que se saben hipotéticas, fallibles y revisables, dejará de moverse en el vacío de la ensoñación abstracta y conquistará una gran ventaja: su validez podrá venir confirmada cuando sus propuestas resulten coherentes con los resultados de las ciencias particulares³¹.

Este fue precisamente el error del trascendentalismo kantiano: el de introducir una separación tajante entre un conocimiento trascendental, que descubre las condiciones a priori de posibilidad de la experiencia, y el conocimiento empírico a posteriori. Los grandes recursos para llevar a cabo tal investigación fueron la apelación al sujeto trascendental y la deducción trascendental, que procede mediante una prueba a priori. Esta prueba proporciona a la filosofía un conocimiento anterior al conocimiento científico y le da derecho a señalar su lugar a las ciencias. A juicio de Habermas, este modo de proceder es fundamentalista y lleva al apriorismo kantiano a

30. *Ibid.*, 48.

31. Cfr.: TkH, II, 588 ss.; “La filosofía...”, 262 ss.; “Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln”, en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 127-140.

caer en el descrédito³². Es, pues, necesario abandonar este «apriorismo en sentido fuerte» y remitirse a interpretaciones más débiles, como la analítica de Strawson.

Strawson abandona toda pretensión de elaborar una prueba a priori y se limita a constatar el hecho de que en las diversas experiencias coherentes descubramos implícita la misma estructura conceptual. A esta estructura podemos denominar «trascendental» en sentido minimalista, es decir, con la conciencia de que sólo podemos «anticiparla» a la experiencia mientras no la refuten las experiencias coherentes.

«Llamamos «trascendental» —aclarará, pues, Habermas— la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, en la medida en que la afirmación de su necesidad y universalidad no quede refutada. En esta versión más débil se abandona la pretensión de que para ello pueda presentarse una prueba a priori»³³.

El trascendentalismo débil consistirá, pues, en descubrir las condiciones racionales de determinadas competencias mediante reconstrucción; pero la estructura descubierta no pretende ser inmune a cualquier revisión posible. Es, por el contrario, *hipotética y falible* y todo su valor normativo estriba en el hecho de que para ella no cabe pensar ninguna alternativa: su fuerza radica en la falta de alternativa de las condiciones universales que propone³⁴. Su debilidad estriba en que podemos habernos equivocado en la elección del ejemplo o haber generalizado de modo excesivamente fuerte casos individuales.

Sin embargo, los riesgos que corren estas ciencias reconstructivas y la crítica justificada que merecen las pretensiones trascendentales apriorísticas fuertes no deberían desanimar a quienes se ocupan de esta suerte de teorías que aclaran las adquisiciones ontogenéticas cognitivas, lingüísticas o socio-morales, o la aparición evolutiva y la encarnación institucional de las

32. «La filosofía...», 247-250. A ello se suma la escisión de la racionalidad, consumada por la filosofía de Kant, dado su abandono del mundo de la vida. Vid. TkH., II, 589 ss.

33. SF, 199.

34. TkH, I, 199. Vid. también I, 16 y II, 586 para los ataques al trascendentalismo «fuerte».

estructuras innovadoras de conciencia, o también las teorías que aclaran desviaciones sistemáticas³⁵. Lo que no hay que hacer en modo alguno es elevar su pretensión a la de fundamentación filosófica última, como es el caso de Apel.

Y, efectivamente, Apel trata de elevar su propuesta al rango de *fundamentación filosófica última*, porque la pre-estructura de la comprensión a la que anteriormente hemos aludido puede pretender validez a priori, «con independencia» de las investigaciones de las ciencias particulares: puede anticiparse a los conocimientos científicos. Y, sin embargo, ello no impide que defienda a la vez que el trascendentalismo no rehúsa tratar con los hechos contingentes, sino que los necesita para su propia vida; y no sólo en el contexto de descubrimiento.

Situados más allá de Kant y Hegel, tenemos que reconocer que nada de lo real es incognoscible, pero tampoco por eso ya conocido; que el nuevo sujeto del saber lingüísticamente mediado —la comunidad histórica de comunicación— es un sujeto empírico, que se reproduce históricamente, y, por lo tanto, que una gran cantidad de datos acerca de su constitución tiene que ser descubierta por las ciencias sociales históricas. Si el trascendentalismo desea reflexionar acerca del sujeto real del saber, tiene que recurrir necesariamente a elementos empíricos. Ahora bien, con tales elementos guarda una doble relación. O bien estos hechos empíricos se presentan como presupuestos ineliminables de la comprensión o bien, por el contrario, nos encontramos con hechos empíricos cuya validez tiene que ser fundamentada. En el primer caso se trata de hechos contingentes que, pudiendo convertirse en objeto de las ciencias particulares, no son descubiertos por ellas, porque podemos anticiparlos filosóficamente como necesarios para que tenga lugar la comprensión. Se trataría, por ejemplo, de la existencia de la conciencia pensante, de la praxis corporal, de la comunicación lingüística, de una comunidad real de comunicación o de un mundo exterior a la conciencia. Junto a ellos

35. Cfr. "Rekonstruktive...", 41.

tendríamos que anticipar también el principio de no contradicción, el concepto de una comunidad ideal de comunicación, las cuatro pretensiones de validez y el postulado de autorrecuperación de las ciencias sociales. Estos hechos constituyen la condición de posibilidad de cualquier tratamiento científico y de ahí que, aunque puedan convertirse en algunos casos en objeto de las ciencias empíricas, no sean descubiertos por ellas, sino anticipados, porque podemos suponerlos ya siempre al insertarnos en la actividad científica ³⁶.

Otros hechos contingentes, por el contrario, tienen que ser descubiertos por las ciencias empíricas. La misión de la filosofía trascendental con respecto a ellos consiste en reconstruirlos críticamente, justificando su validez, pero sin fundamentarse en ellos. Si estuviera sometida a los descubrimientos empíricos, ningún saber podría pronunciarse acerca de lo que ya siempre presuponemos en todo saber y obrar y careceríamos, por tanto, de un criterio para la crítica.

Es en este sentido en el que podemos hablar de fundamentación filosófica última y de elementos trascendentales, «anteriores» al conocimiento científico. Su peculiaridad no consiste tanto en que sean evidentes o infalibles, como en el hecho de que son presupuestos incluso por cuantos argumentan en este momento a favor o en contra de la posibilidad de una fundamentación filosófica última. Les denominamos «trascendentales» porque nadie puede negarlos sin incurrir en contradicción pragmática, ni intentar demostrarlos sin caer en *petitio principii* ³⁷.

Las ciencias reconstructivas no pueden presentarse como herederas de la filosofía trascendental porque, o bien anticipan elementos al conocimiento científico (en cuyo caso se identifican con la filosofía trascendental), o son incapaces de proponer criterios de sentido, validez, verdad o corrección. Y esta

36. Cfr. K. O. Apel, "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", en SP, cap. III.

37. Cfr. *ibid.* Esta es la "fórmula de la fundamentación filosófica última". Apel la recoge en gran parte de sus trabajos, de ahí que dar todas las referencias sería excesivamente largo.

incapacidad es peligrosa para el status de la filosofía en general y para la posibilidad de una ética normativa en particular.

A juicio de Apel, Habermas realiza una auténtica fundamentación filosófica última, aunque trate de rechazar la denominación, porque también admite como elementos propios de la reconstrucción aquellos que no pueden negarse sin contradicción pragmática ni demostrarse sin incurrir en petición de principio. Lo que ocurre es que pretende aproximarse al falibilismo del racionalismo crítico y salvar con su renuncia nominal una crítica que suele hacerse al trascendentalismo: la crítica de que no puede conjugarse con la historia, porque Apel logrará tal conjunción dentro del marco de una filosofía trascendental que se acoge al giro lingüístico. Según sus propias palabras:

«(...) la diferencia trascendental entre experiencia empírica y conocimientos a priori tiene que ser insuperable, aún cuando —como admitimos— el apriorismo de los últimos es relativizable en relación a la experiencia ineludible. Habrá que admitir incluso que tal relativización de lo apriorístico contribuye a elaborar progresivamente las condiciones de posibilidad —no relativizables— de cada conocimiento pensable intersubjetivamente válido»³⁸.

La fundamentación filosófica última no está reñida con la historia, sino todo lo contrario. Por una parte, sólo ella proporciona los elementos necesarios para realizar una reconstrucción *hermenéutica* y *crítica* de la historia³⁹. Por otra parte, lo *a priori* tiene que ser relativizado en relación con la experiencia. ¿Qué significa esta relativización? Para responder a esta pregunta nos vemos obligados a recurrir a la información oral del propio Apel: los elementos apriorísticos son anticipables a cualquier investigación científica y a cualquier acción con sentido, sin embargo, pueden ser *reformulados*, pueden ser *corregidos en su formulación* en el transcurso histórico.

Evidentemente, nuestras reconstrucciones pueden fallar en diversos puntos y el avance de las ciencias particulares puede

38. "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht", en A. Werner, *Filosofi och Kultur*, Lund, 1982, p. 62.

39. Cfr. Apel, "Die Situation...".

enseñarnos a formular de un modo más adecuado aquellos elementos que ya siempre tenemos que suponer para cualquier acción con sentido, pero ello no significa admitir meramente «que no hay alternativa para ellos»: *son ineliminables, aunque reformulables*.

Yerra Habermas al criticar a Apel de moverse todavía en el esquema de la filosofía de la conciencia por buscar «evidencia» con su fundamentación última ⁴⁰, porque ciertamente Apel reconoce la necesidad de que nuestro conocimiento se apoye en evidencias, pero distingue entre «evidencia» y «verdad»: «la «evidencia» —afirma explícitamente— sólo puede valer como «verdad» en el marco del consenso interpersonal» ⁴¹. Yerra en su acusación de «fundamentalismo» que trata de descubrir fundamentos infalibles: toda la «infalibilidad» de los elementos a priori radica en su ineliminabilidad. Sólo afirmándolos en su valor de ineliminables, aunque reformulables, es posible una reconstrucción de la historia hermenéutica y crítica y es posible una ética normativa como la que Apel y Habermas se esfuerzan por construir.

7. *Luces y sombras de una ética del discurso.*

Ya en 1976 afirmaba Apel abiertamente que una fundamentación de normas éticas, realizada con ayuda de la teoría de los actos de habla y de la idea de «competencia comunicativa», sólo puede construirse si descubrimos en las reglas pragmático-universales de la comunicación un núcleo trascendental normativo, no empírico ⁴². Una ética semejante, como es conocido, trataría de desentrañar las condiciones de posibilidad del discurso práctico, entre las que se cuenta la admisión, no sólo de una comunidad real de comunicación, sino también

40. Cfr. "Diskursethik", 106.

41. TPh, I, 60. Cfr.: "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", en B. Kanitscheider (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, 55-82; J. Conill, "Evidencia" *Diccionario de las ciencias de la educación*, I, Diagonal/Santillana, Madrid, 1983, 605-608.

42. Cfr. "Sprechakttheorie", 97.

la de una comunidad ideal, que vive una forma de vida ideal, y sigue las reglas que hacen racional la comunicación. Entre ellas cabe señalar el principio de la ética del discurso, que reza así:

«Sólo pueden pretender validez las normas que encuentren (o encontrarían) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico»⁴³.

La regla de aplicación de tal principio sería el ya tradicional *principio de universalización*.

A juicio de Habermas, este principio tiene fuerza suficiente porque no cabe pensar un equivalente funcional para él, mientras que, según Apel, su fuerza normativa estriba en su irrebasabilidad. Pero puntualizada esta diferencia, que no es sino el resultado de aplicar las discrepancias señaladas en el anterior apartado, concluiremos nuestra presentación de la hermenéutica crítica comentando las aportaciones que a la ética realiza, como también sus lagunas. Sólo una disputa nos vamos a permitir traer a colación: la que separa al «intelectualismo moral» de Habermas de la postura de Apel y Tugendhat, defensores de la necesidad de contar con la voluntad en el terreno moral.

Desde 1973 Apel se viene ocupando continuamente de la elaboración de una ética del discurso. La aportación de Habermas en este sentido es más esporádica, pero no de menor calidad. Y, además, es interesante destacar que en su conferencia última en España trató de completar su trabajo de 1983 «Diskursethik», en una conferencia titulada «Moral y eticidad. Problemas de la ética discursiva». Si en «Diskursethik» se ocupó de llevar a cabo una fundamentación trascendental de la ética del discurso —aunque no una fundamentación filosófica última— en su conferencia de Madrid se enfrenta a los problemas planteados por tal ética y señala sus limitaciones. El co-

43. «Diskursethik», 103. Para las reglas del discurso práctico vid, también R. Alexy, «Eine Theorie des praktischen Diskurses», en W. Oelmüller (Hrsg.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, Schöningh, 1978, 22-58; E. Tugendhat, «Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen in moderne Recht», en ARSP, Beih. N. F. 14 (1980), 1-20.

mienzo de la conferencia es ya sintomático de que hoy en día es imposible tratar por separado las éticas de Apel y Habermas:

«K. O. Apel y yo hemos intentado en los últimos años reformular la teoría moral kantiana en relación con la cuestión de la fundamentación de normas, valiéndonos de medios propios de la teoría de la comunicación»⁴⁴.

Esta vuelta a Kant de la hermenéutica crítica en su vertiente ética no constituye, ciertamente, una excepción en nuestro contorno ético. La *Teoría de la Justicia* de J. Rawls y sus posteriores artículos nunca salieron de Kant y E. Tugendhat regresa en 1984 a la segunda formulación del imperativo categórico (la del hombre como fin en sí mismo) como clave de la ética⁴⁵. La novedad estriba en reformular el kantismo desde la teoría de la acción comunicativa, lo cual nos conduce a marcar las distancias con Kant fundamentalmente en tres puntos: 1) la ética del discurso es una ética de la responsabilidad y no de la intención, porque tiene en cuenta las consecuencias de la acción⁴⁶. 2) Supera la distinción, tantas veces criticada, entre hombre nouménico y fenoménico, entre mundo inteligible y sensible. 3) Destruye el «monologismo» desde el momento en que no atribuye a cada individuo la capacidad de comprobar máximas de acción universalizando, sino que recurre al discurso público para lograr el acuerdo acerca de la universalidad de los intereses.

A mi juicio, sin embargo, existe una mayor proximidad a Kant por parte de Apel y Tugendhat que por parte de Habermas. Concretamente me referiré a dos puntos: al «intelectua-

44. Conferencia inédita pronunciada en Madrid el 27 de noviembre de 1984, en la que Habermas toma nuevamente temas tratados en "Diskursethik" de forma precipitada.

45. Cfr. E. Tugendhat, *Problema der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984, "Re-traktationen", 132-176. Aún cuando Tugendhat no pretende en modo alguno fundamentar el fin en sí mismo en un hecho metafísico, al modo de Kant, sino en el reconocimiento empírico de la valía humana, piensa que Kant mismo se aproxima a este reconocimiento empírico (IV, 429). Ello permite al filósofo cooperar con el investigador empírico de la socialización. Cfr. *ibid.*, 138 y 161.

46. Cfr. Apel, "Lässt sich...", 427-434.

lismo moral» de Habermas y a su deficiente comprensión de la tarea de la ética.

Preocupado por el escepticismo moral, y decidido a privar al escéptico de toda baza posible, Habermas acusa de «decisionista» a cuantos —a su juicio— no se percatan de que, no sólo el pensamiento humano, sino también la acción es ya siempre dialógica y que, por tanto, carece de sentido hablar de optar a favor o en contra del principio de la ética discursiva. Este principio rige todas las acciones y, por tanto, el escéptico no tiene más remedio que admitirlo, porque ya siempre se encuentra inserto en conexiones de acción comunicativa ⁴⁷. La opción entre acción comunicativa y acción estratégica es abstracta, ya que sólo resulta accesible a los individuos y de un modo contingente, mientras que tales individuos, para adquirir y afirmar su identidad, precisan socializarse en el mundo vital cuyas estructuras simbólicas se reproducen mediante procesos de acción comunicativa.

El escéptico, según Habermas, podrá rechazar la moralidad, pero no la eticidad ⁴⁸.

Para Apel, por el contrario, es imposible hablar de acción moral sin tener en cuenta la libertad de la voluntad, la posibilidad de optar a favor o en contra del principio de la ética comunicativa. «Una fundamentación racional de la ética —dirá explícitamente— debe presuponer, como una posibilidad básica de la existencia humana, la posibilidad del cínico que se percata de la validez de la norma fundamental y, sin embargo, decide transgredirla» ⁴⁹. Y en un sentido similar se pronunciará Tugendhat al resistirse a poner las decisiones morales en manos de un procedimiento, de una maquinaria objetiva. Para las posiciones autoritarias no hay más que dos posturas: la autoritaria o la arbitrariedad. Sin embargo, la autonomía no

47. Cfr. J. Habermas, *Problemas de Legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, 134.

48. Cfr. J. Habermas, "Diskursethik", 110.

49. K. O. Apel, "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en P. Kanellopoulos (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, 1980, 262.

tiene por qué consistir en ninguna de ellas, porque le pertenece un «residuo decisionista» que consiste en la toma de decisión cuando están agotadas todas las posibilidades de esclarecimiento y de ponderación normativa imparcial⁵⁰.

La segunda distancia Kant-Habermas, que puede interpretarse como un defecto del segundo es, a mi juicio, su concepción de la tarea de la ética, según Habermas, puesto que «las intuiciones morales cotidianas no precisan el esclarecimiento filosófico»⁵¹, la misión de la ética es terapéutica y se ejerce sólo en los sectores intelectuales y académicos, porque algunas corrientes (escepticismo axiológico y positivismo jurídico) se han infiltrado en la conciencia cotidiana como ideologías desmovilizadoras. Otra cosa es el mundo político: en él la ética discursiva puede impedir la confirmación de la moral en el ámbito privado y dirigir una praxis emancipadora; pero no como ética, sino como teoría crítica, porque la primera es inmediatamente prescriptiva⁵². A mi modo de ver, sería deseable recordar que la ética no prescribe nada inmediatamente; ésta es tarea de la moral, el derecho o la religión. La ética, como reflexión filosófica sobre la moral, prescribe la acción de modo mediato. ¿Qué aporta a la acción la ética del discurso?. ¿Cuáles son sus características fundamentales, sus luces y sus sombras?.

Esta teoría moral kantiana reformulada se presenta como: 1) deontológica, porque siendo una ética procedimental de corte kantiano, no se ocupa de las cuestiones de la *vida buena*, sino de los problemas de fundamentación de *normas*; del deber más que del bien. Considera que las normas morales gozan de una pretensión de validez, la pretensión a corrección, análoga a la pretensión a verdad de las proposiciones. Pero la ética discursiva es impotente ante los problemas de la verdad práctica, de la vida feliz. 2) Cognitiva, en el sentido de que considera las normas morales como susceptibles de argumentación, es

50. Cfr. E. Tugendhat, "Zur Entwicklung...", 17.

51. "Diskursethik", 108.

52. Cfr. *ibid.*, 124.

decir, como racionales. 3) Formalista, porque ofrece un principio formal para la argumentación práctica, al que ya hemos aludido. 4) Universalista, en cuanto que ese principio no vale para una u otra cultura, sino universalmente porque es *conditio sine qua non* de la racionalidad del discurso. El principio de universalización sería practicable mediante la asunción ideal de rol, en la línea de G. H. Mead.

La ética del discurso se propone dar cuenta del doble aspecto que brota de la misma raíz moral: el aspecto individual y el social. Porque, en efecto, llamamos «morales» a «las intuiciones que nos informan sobre cómo conducirnos mejor para reaccionar en contra de la extrema vulnerabilidad de las personas mediante el buen trato y la consideración»; con lo cual nos referimos al respeto por los individuos. Pero también es cierto que los sujetos de lenguaje y acción sólo se constituyen como individuos en el seno de una comunidad lingüística. De ahí que las morales se vean enfrentadas al doble problema de asegurar el respeto a la integridad de cada individuo y a mantener las relaciones de conocimiento recíproco que aseguran al individuo su papel como miembro del grupo. El principio de la justicia y el del bienestar general tratan de dar cuenta de estas dos vertientes de la moral, en cuanto el primero postula el respeto y el derecho igual para cada individuo y el segundo, el cuidado del bienestar de todos como miembros del grupo.

Precisamente, la ética del discurso se dirige a formar discursivamente la voluntad, a lograr que nos habituemos a resolver nuestros conflictos discursivamente, y con ello satisface la doble raíz de la moral que hemos aludido, porque reconoce que la autonomía de los individuos y el respeto por su integridad personal depende del reconocimiento recíproco y que, por otra parte, la cualidad del bienestar común depende de la medida en que los intereses de cada uno resultan atendidos en el interés general.

Sin embargo, la ética discursiva no deja de presentar vacíos de consideración, y en los últimos tiempos tanto Apel como Habermas se han hecho especialmente afectos a las críticas de Hegel a Kant en la medida en que pueden hacer mella en su

propuesta de teoría moral. Dos de ellas se presentan como insuperables para el actual estado de la ética del discurso. La primera de ellas se refiere al problema de la aplicación del principio fundamental de la ética discursiva, porque esta teoría moral se hace cargo de los problemas de fundamentación, pero ¿no necesita la aplicación a los casos concretos una facultad menos abstracta que la razón práctica?. ¿No precisamos de la prudencia o del Juicio reflexionante?.

El segundo gran vacío proviene a la ética discursiva de su mismo carácter procedimental, en virtud del cual puede ocuparse de cuestiones de fundamentación y legitimación de normas, pero se ve imposibilitada para dar orientaciones acerca de la *vida buena*. Los contenidos de las normas deben extraerse de la vida⁵³ y, además, se produce una separación entre juicios normativos (de cuya forma puede responder la ética discursiva) y juicios evaluativos, que es imposible mantener en buena ley. Como el mismo Habermas confiesa:

«¿Es posible formular conceptos como justicia, corrección normativa, punto de vista moral, que ciertamente deben poseer un contenido normativo, con independencia de la vida buena, con independencia de un bosquejo intuitivo de una forma de vida excelente, pero concreta?»⁵⁴.

Aquí radica, pues, la mayor de las limitaciones de la ética discursiva. Está legitimada para fundamentar «el punto de visto moral». Está legitimada para aclarar el núcleo universal de nuestras intuiciones morales, refutando con ello el escepticismo. Pero no puede aportar nada sustancial. Muestra un procedimiento de formación de la voluntad, dejando a los afectados que respondan a sus propias cuestiones moral-prácticas. Pero no goza de privilegio alguno sobre las verdades morales⁵⁵.

ADELA CORTINA ORTS

53. Cfr. Apel, "Lásst sich...", 415; J. Habermas, conferencia de Madrid, inédita.

54. Conferencia de Madrid, inédita

55. Cfr. *ibid*; "Diskursethik", 113 y 114.