

Ruptura de relaciones y exceso de demandas

*La polémica Gadamer-Habermas**

Ángeles J. PERONA
(Universidad Complutense)

La epistemología de la segunda mitad del siglo XX viene marcada por un estado de agonía e inseguridad, derivado de la crisis del fundamentalismo provocada por las epistemologías falibilistas. El ataque se dirigió contra el ejemplo más significativo del fundamentalismo de este siglo, a saber, la concepción positivista del conocimiento para la que, siempre que se guardaran los forzosos requisitos lógico-metodológicos, el conocimiento en sentido estricto se caracterizaba por detentar una verdad necesaria, universal y fundamentada. Esto venía acompañado por una concepción de la realidad (en tanto que objeto de conocimiento) deudora de la que Galileo había puesto en circulación: la realidad que cabe conocer es la que se caracteriza por (o puede ser reducida a) la uniformidad y permanencia ontológica.

El abandono de ese modelo ha tenido diversas consecuencias: una la constituye la deriva relativista del falibilismo que llega a predicar la desaparición de la epistemología por carecer de objeto de estudio (Feyerabend, Rorty, algunas epistemologías naturalizadas); otra viene representada por

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación PB98-0828 de la DGICYT, titulado "Hermenéutica y epistemología".

Debo agradecer a Salvador Mas el haberme facilitado un primer acercamiento a estas cuestiones en el curso 94-95.

los intentos de llevar adelante la difícilísima tarea de elaborar un modelo alternativo de conocimiento que recoga tanto una versión falibilista de la verdad cuanto una dimensión universal y/o realista (vale decir, antirrelativista); una tercera, y más general, ha sido y sigue siendo un renovado interés por la hermenéutica en tanto que desde su constitución como corriente filosófica se ha venido debatiendo con un modelo antipositivista de conocimiento (el de la comprensión), que se ve afectado e incide en una realidad caracterizada por la plasticidad y variabilidad ontológica del objeto de estudio de los saberes por ella aludidos.

Todo ello tuvo la virtud de producir en algunos círculos filosóficos durante la década de los sesenta lo que quizá no fuera más que un espejismo: la sensación (quizá incluso creencia) de que había desaparecido el abismo establecido por el neokantismo, y afianzado por el historicismo clásico, entre el tipo de conocimiento propio de las ciencias físico-naturales (positivista, que procede por explicación) y el conocimiento propio de las ciencias histórico-sociales (antipositivista, que procede por comprensión). Ya antes, desde las filas neopositivistas, se había intentado eliminar esta dicotomía mediante el expeditivo método de relegar al limbo del no conocimiento en sentido estricto a todas las disciplinas cuyo método se resistiera a la reducción al método de la ciencia física. Lo peculiar del intento de los últimos años es su no reduccionismo y que el papel preponderante y, en algunos aspectos, paradigmático lo juega ahora un conocimiento interpretativo (que no siempre responde estrictamente a la evolución del modelo clásico, tal es el caso de Danto o de Davidson), del cual se quiere extraer el secreto para seguir haciendo conocimiento estricto y no morir (de dogmatismo, de idealismo o de relativismo irrestricto) en el intento.

Por otro lado, el acercamiento e interés por la hermenéutica no sólo ha sido protagonizado por la epistemología analítica desencantada de sí misma y consciente de sus insuficiencias, sino también por la filosofía práctica de cuño teórico-crítico. El caso más representativo es la teoría elaborada por Habermas, que manifiesta la decepción producida por una ciencia y una técnica tan positivistas como alejadas de la emancipación que prometían en sus orígenes modernos; una ciencia y una técnica que han pasado a cumplir funciones ideológicas al servicio del *statu quo*. En este caso se trata de ver si el modelo hermenéutico puede recuperar para el conocimiento la tarea emancipatoria.

El fracaso de tal intento se pone de manifiesto en su confrontación con Gadamer. Sin embargo, se trata de una polémica extraordinariamente interesante en sí misma y por lo representativa que resulta en lo que hace a los problemas (y la forma de abordarlos) que interesan a un gran sector del pensamiento contemporáneo.

El pensamiento habermasiano está guiado por dos tareas definitorias que van encadenadas entre sí: 1) evitar la reducción de toda racionalidad a la de tipo instrumental, la cual es propia de un conocimiento científico y una técnica que se desarrollan y operan al margen y, en ocasiones, contra el interés emancipatorio¹. 2) Solucionar la cuestión del orden social mediante un conocimiento del mismo alternativo al de la ciencia y la técnica, pero no excluyente. En qué consista ese conocimiento alternativo es el tema que nos interesa.

La combinación de ambas tareas impone a dicho conocimiento un límite y unas exigencias. El límite pasa por su supeditación a la praxis transformadora y emancipatoria. Las exigencias son fundamentalmente de dos tipos y resultan difíciles de casar coherentemente. En efecto, por un lado, en la medida en que su sujeto forma parte del orden social (es decir, en cuanto que es también objeto) debe ser autoconocimiento o autorreflexión. Esto es, se trataría de un conocimiento elaborado desde la perspectiva no totalizadora del agente social, del participante. Pero, por otro lado, al ser un conocimiento con funciones emancipatorias, debe incorporar inmediatamente una dimensión crítica y transformadora de la realidad (social), algo que sólo resulta posible si es un saber verdadero en sentido normativo, lo cual exige adoptar la perspectiva del observador que desde fuera totaliza y objetiva lo que conoce.

Ambas tareas son variaciones de aquéllas que la Teoría crítica clásica se había planteado frente a la Teoría tradicional, lo cual muestra un acuerdo básico de Habermas con la Teoría crítica clásica a propósito de la deter-

¹ Recordemos que, según la doctrina de los intereses del conocimiento, éstos se explican desde una antropología evolucionista y siempre van asociados a distintos modos de vida: el interés técnico con el trabajo, el práctico con la interacción simbólica de la vida socio-cultural y el emancipatorio con las relaciones sociales teñidas de dominación.

minación de los problemas centrales de la filosofía. Y de esa misma fuente Habermas hereda también una concepción extremadamente normativista e idealista del conocimiento y de la política; infausta herencia que trata infructuosamente de evitar por dos vías que ensaya de forma consecutiva en su obra y que, en cualquier caso, están alejadas de cualquier *dialéctica negativa*: una pasa por el intento de derivar el conocimiento emancipatorio a partir del entendimiento intersubjetivo propio del conocimiento por comprensión de los saberes histórico-hermenéuticos. Aquí se produce la discusión con Gadamer. La otra que combina la pragmática universal con la continua aportación de información procedente de saberes empírico-reconstructivos (antropología, psicología cognitiva, lingüística...) convenientemente interpretada desde el estructuralismo genético de la psicología evolutiva. En este trabajo sólo nos ocuparemos de la primera cuestión², a saber, de si es posible y en qué consiste ese conocimiento alternativo.

En la línea de la Teoría crítica clásica Habermas trata de mostrar y elucidar la estructura y las tendencias evolutivas de la sociedad tardocapitalista, en tanto que último exponente de la modernidad cultural, política y social. Así considera que, como a todas las sociedades modernas, a ésta también le acucian problemas que brotan de su propia estructura y dinámica (sobre todo del sistema económico) y que contradicen el ideario que dice regir esa misma sociedad. Ante esta situación considera necesario que los agentes sociales cobren conciencia de la dinámica “cuasinnatural” de su propio orden social de cara a poder hacerle frente y no permanecer inermes como ante una fatalidad. De aquí la necesidad de un tipo de conocimiento distinto al de la ciencia, el de una teoría crítica, que ponga en marcha un proceso de reflexión que ilustre a los agentes sociales sobre su propia situación. Se trata de una teoría que actuaría como elemento subvertidor de ese proceso, por lo que ya no sería tanto un sistema de verdades (en sentido empírico-positivista) cuanto un conglomerado de comprensión y transformación (en Habermas no revolucionaria, sino democrático-radical) de la realidad, y una expresión de la unidad teoría/praxis. Sería, pues, una teoría cognoscitivamente cargada y capaz

² Constituye un magnífico estudio crítico de la segunda vía el artículo de Sergio SEVILLA “¿Es una aporía pensar lo político?”, *Eutopías*, Valencia, Centro de Semiótica y teoría del espectáculo de la Universitat de València, 2ª época, 55, 1994.

de orientar la acción para solucionar la cuestión del orden social eliminando el conflicto. Este es el modelo alternativo de conocimiento que quiere presentar como plausible.

El riesgo que semejante investigación corre es serio si tenemos en consideración que Habermas es tan constructivista como realista. Es decir, que es consciente de que la capacidad transformadora de una teoría tiene como límite la, a su vez, limitada plasticidad de la realidad; en esta medida, cabe la posibilidad de que en la investigación llevada a cabo desde la teoría crítica se pueda mostrar como imposible de realizar su propia tarea; en ese caso las únicas alternativas que contempla son de tipo escéptico, nihilista o dogmático.

Siguiendo con la caracterización de esa teoría crítica, decíamos que se trata de una teoría transformadora y, como tal, está comprometida con un ideario (de tipo democrático radical) que aparece presupuesto: la razón universal, la libertad, la autonomía, la autodeterminación y la emancipación. Ideario de honda raigambre ilustrada que cristaliza en la ya clásica categoría habermasiana de una comunicación libre de dominación (trasunto teórico del antes aludido orden social sin conflicto). Pero además de presupuesto es también el fin, de ahí que esa teoría crítica se tenga que ocupar tanto de investigar cuanto de contribuir a generar las condiciones de posibilidad de esa situación ideal. En la medida en que la teoría tiene al mismo tiempo una tarea tan explicativa (en sentido estricto) como transformadora de la realidad, ha de llevar emparejada tanto una noción empirista y estricta de conocimiento, cuanto una noción práctico-heurística.

Una vez que Habermas argumenta que el conocimiento empírico de las ciencias positivas no puede, por sí mismo, cumplir en las sociedades tardocapitalistas ninguna función emancipadora; una vez que establece que ciencia y técnica, en conexión con la burocracia y el capitalismo, se han convertido en instrumentos de control y dominio de la naturaleza y de los seres humanos, es decir, cumplen una función opresora, entonces se apresta a investigar las condiciones de posibilidad de un conocimiento estricto, pero apto para tareas liberadoras.

De esta empresa resalta, por de pronto, tanto su marcado regusto kantiano, pues se trata de dar respuesta a la cuestión ¿qué puedo hacer?, como los temas epistemológicos que laten por debajo: ¿qué puedo conocer que me ayude a dirigir mi acción?, ¿hay un único modelo de conocimiento

estricto?, ¿hay unidad de método?. En el debate con Gadamer estos problemas generales se ponen de manifiesto y se ramifican. Así, se cuestiona el papel del lenguaje en nuestro acceso a la realidad; el papel de los marcos sociales de referencia de nuestro conocimiento; la relevancia y pertinencia de cualquier clase de autoridad y de los mecanismos de la reproducción social; la posibilidad de que los productos de la razón instrumental se guíen por los supuestos principios universales de la razón emancipatoria; el propio papel de la filosofía como disciplina crítica... Es, pues, un debate que aunque se inicia a propósito del conocimiento en las ciencias sociales, traspasa con mucho esos límites. El resultado final, irregularmente aceptado por ambas partes, lo hizo manifiesto Gadamer al afirmar que hablaban desde posiciones diferentes y no necesariamente excluyentes.

Pero, desde mi punto de vista, es difícil sostener la segunda parte de esta afirmación a no ser que se modifiquen sustancialmente las posiciones de partida. Aun así, no parece cercana la posibilidad de conseguir una teoría que integre el plano normativo universal, necesario para una razón deseosa de poder llevar a cabo *indefinidamente* la crítica y la autocrítica en un ejercicio (no exento de soberbia) de autotranscendencia, con la necesidad de prestar atención a la reiteradamente constatada limitación de esa misma razón, siempre marcada por las cicatrices diferenciales del contexto histórico en el que tiene lugar toda comprensión humana. Pero vayamos al debate.

La discusión tuvo lugar a finales de los años sesenta y principios de los setenta y se inicia en un texto de Habermas de 1967 titulado “Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales”. Se trata de un trabajo de búsqueda del ya aludido modelo de conocimiento estricto (esto es, con pretensión de validez) y apto para tareas liberadoras. Una vez descartadas las ciencias físico-naturales que, como ya hemos señalado, han adoptado una tarea opresora, se apresta a repasar el estatuto epistemológico y la estructura cognoscitiva atribuidas a la historia y a las ciencias sociales. Tras una pormenorizada mirada retrospectiva sobre la tradición neokantiana y Weber, en discusión con la tesis positivista de la unidad de método, concluye que ha quedado abierta la siguiente cuestión: “si la investigación social se agota al cabo en una historiografía sistemática o si la sociología, como ciencia estricta, puede purificarse de propensiones históricas hasta el punto de que, desde una perspectiva metodológica, las

ciencias de la naturaleza y las ciencias de la acción adopten un mismo estatuto. Vamos a tratar de aclarar cómo son posibles las teorías generales de la acción social. ¿Pueden formularse con independencia del saber histórico o incluyen sus supuestos básicos una precomprensión ligada a la situación, que sólo puede desarrollarse en términos hermenéuticos?³

A su respuesta en favor de la hermenéutica llega, de nuevo, tras una prolija reconstrucción de los enfoques filosóficos y las teorías más representativas del momento sobre metodología y acción social en las ciencias sociales. De este modo recalca en el enfoque lingüístico, cuyo análisis en la obra Wittgenstein pone de manifiesto unas insuficiencias que le conducen a la propuesta hermenéutico-lingüística gadameriana.

Recordemos que las demandas que Habermas tiene planteadas son determinar si es posible un conocimiento estricto (distinto del físico-natural) que conlleve la acción social y que ésta sea liberadora. A este respecto, fija su atención en el giro lingüístico que acontece en el pensamiento vienés de este siglo y que se desarrolla en la teoría oxoniense del lenguaje ordinario, habiendo producido un cambio de plano en la investigación de las acciones sociales. En efecto, de acuerdo con ese desarrollo filosófico, la acción deja de remitirse a un marco trascendental de un mundo que se construye de acuerdo con las reglas de síntesis de una conciencia en general, y pasa a ser referida a las reglas gramaticales de las interacciones regidas por símbolos, a las reglas de la gramática de los juegos del lenguaje. Es, pues, el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* el que le interesa, ya que en esta obra la tesis de un lenguaje ideal que proporcionaría el canon para decidir la corrección de las transformaciones de los signos, es sustituida por una pluralidad de lenguajes distintos que son juzgados no relacionamente, sino reflexivamente desde ellos mismos. Y esto último es posible, dirá Wittgenstein, porque se ha comprendido previamente el contexto de uso del lenguaje en cuestión. Por tanto, ya no se trata (como en el *Tractatus...*) de aprehender una inexistente esencia de la estructura proposicional, sino de investigar los contextos en los que se usa el lenguaje.

En efecto, Wittgenstein alude con la expresión “juego lingüístico” tanto al lenguaje como a las actividades (*Tätigkeiten*) con las que el len-

³ HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, pp.124-5.

guaje está amalgamado. Aquí establece Habermas la coincidencia fundamental entre este análisis del lenguaje y una sociología comprensiva: “ambos analizan las reglas de los juegos del lenguaje como formas de mundos sociales de vida”⁴. Por otro lado, entiende Habermas que el hilo que une lenguaje y actividades no se explica al modo pragmatista a partir del nexo empírico entre comportamiento y empleo de signos, sino lógicamente a partir de las condiciones de la comprensión misma del lenguaje: “la interna conexión de lenguaje y praxis puede lógicamente mostrarse en una peculiar implicación de la comprensión del sentido”⁵. De modo que, a estas alturas ya tenemos al menos un tipo de conocimiento (la sociología comprensiva) que, entendida en relación con la teoría de los juegos del lenguaje, es un lenguaje cognoscitivo que conlleva acción.

Sin embargo, hay un doble y conocido problema epistemológico derivado de este análisis: el del aislamiento monadológico de los juegos del lenguaje dado que entre ellos sólo hay parecidos de familia, de manera que cualquier enunciado sólo tiene sentido en el contexto de su juego de lenguaje. Así pues, esta teoría carece de un metalenguaje necesario para hacer tanto el análisis del lenguaje, cuanto la crítica que permita determinar un quehacer liberador. Con esta formidable demanda se acerca Habermas a la hermenéutica gadameriana. Y también se acerca con la convicción de que “el relativismo de las visiones lingüísticas del mundo y la monadología de los juegos de lenguaje son ambos apariencia”, pues “manifiestamente, la propia gramática de cada lenguaje ordinario confiere ya la posibilidad de trascender también el lenguaje fijado por ella, es decir, de traducir a otras lenguas y de otras lenguas”⁶. De modo que la traducción constituiría una evidencia de la capacidad que los lenguajes tienen de autotranscenderse, de su dimensión comunicativo-dialógica.

La posibilidad de autotranscendencia mediante la traducción había sido señalada en 1960 por H. G. Gadamer precisando, además, que no cabe una traducción exacta, que toda traducción es una interpretación. De ahí que Gadamer considere que esta experiencia está en la raíz de la hermenéutica⁷.

⁴ HABERMAS, J., Op. cit., p. 212.

⁵ HABERMAS, J., Op. cit., p. 217.

⁶ HABERMAS, J., Op. Cit., p. 229.

⁷ GADAMER, H.G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 464.

De otro lado, el interés que Habermas muestra por el tratamiento gadameriano del lenguaje procede de lo que considera un valioso rasgo de esa teoría, a saber, su capacidad para impugnar la rigidez de la concepción wittgensteiniana al señalar dos dimensiones más de los lenguajes, además de la comunicativo-dialógica: “Las reglas gramaticales implican, junto con su aplicación posible, la necesidad de una interpretación. De esto no se percató Wittgenstein. De ahí que también concibiera la práctica de los juegos del lenguaje ahistóricamente. En Gadamer, el lenguaje cobra una tercera dimensión: la gramática sigue una aplicación de reglas por las que, a su vez, el sistema de reglas se sigue desarrollando históricamente”⁸.

Precisamente teniendo en cuenta la historicidad de los lenguajes, cabe señalar dos planos posibles de comunicación: en primer lugar, el plano histórico vertical de la comunicación entre un juego del lenguaje del presente y otro del pasado, en segundo lugar, el plano horizontal de la comunicación entre juegos lingüísticos copresentes pero extraños. En ambos casos, es preciso mediar la comunicación con la interpretación y, a este respecto, nos encontramos con un proceso del tipo que Gadamer denomina “fusión de horizontes”. De donde concluye este pensador que el aludido doble plano de los procesos de comunicación pone de manifiesto “la universalidad del problema hermenéutico”. Es decir, la hermenéutica no sólo tiene que ver con el uso particular de nuestra interacción con productos culturales, sino que es una teoría que tiene un significado universal, ya que todo contacto con la realidad pasada o presente está “pre-juzgado” por la constitución lingüística de nuestro entendimiento; en consecuencia todo conocimiento, piensa Gadamer, tiene un componente hermenéutico.

Teniendo esto en cuenta, podemos añadir que el interés de Habermas por este análisis radica, en último término, en que —a su juicio— refleja un modelo de conocimiento sólo explicable en clave de razón práctica. Pero antes de precisar esta afirmación vamos a desarrollar algunos elementos de la teoría gadameriana así como su diferente punto de partida (con relación al habermasiano) en sus reflexiones.

⁸ HABERMAS, J., Op. cit., p. 234.

Gadamer arranca de un problema epistemológico que hunde sus raíces en el historicismo clásico: dar cuenta de la comprensión en tanto que modo de conocimiento determinado por la finitud de sus propias condiciones históricas, pero libre de subjetivismo y psicologismo. Esto es sólo una derivación epistemológica de un problema filosófico más general también puesto de manifiesto por el propio historicismo: la comprensión de un fenómeno ha de salvar el intervalo temporal entre pasado y presente, pero con una razón también histórica y mutable. En estas circunstancias, para que sea posible la propia autocomprensión de la razón como racionalidad intersubjetiva, es preciso desarrollar una teoría filosófica que de cuenta “del problema del sentido”, esto es, que fundamente el proceso de generación y transmisión del sentido.

Así, aunque el problema de la comprensión se originó en el contexto metodológico de unos saberes particulares (la teología, el derecho y la historia), llegó al pensamiento contemporáneo como núcleo de la filosofía. A este respecto, la contribución más renovadora fue la aportada por M. Heidegger en *Ser y tiempo*. Fue este pensador quien ofreció una fundamentación ontológica de la comprensión, al hacer de ella un elemento perteneciente a la estructura fundamental del *Dasein*, un elemento que sólo de forma secundaria es una cuestión epistemológica. Desde este punto de vista, todas las teorías de la comprensión (empezando por la filosófica) se enraízan en la estructura óntica del *Dasein* y, por ello, son comprensión de su propio modo de ser. Por tanto, la comprensión tendría una estructura existencial; es la forma originaria de realización del *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo.

Este es el punto de partida de Gadamer que define la hermenéutica como empresa centrada en el examen de las condiciones en que tiene lugar la comprensión; constituyendo ésta “una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí”⁹. De aquí que el objeto de la hermenéutica no son tanto piezas concretas de naturaleza textual, cuanto la relación entre las objetivaciones

⁹ GADAMER, H.G., Op. cit., p. 12.

del *Dasein* y el *Dasein*. Relación que se manifiesta en la forma de la transmisión de una tradición (de la que la propia comprensión es un acontecer) por medio del lenguaje.

Repárese en la gran diferencia existente entre el planteamiento de Habermas y el de Gadamer. El primero arranca de una perspectiva filosófico-práctica de cuño kantiano-ilustrado (con algunos elementos dialécticos) y, por tanto, marcadamente epistémica y constructivista (si bien de un constructivismo limitado). El segundo arranca de una perspectiva ontológica desarrollada por Heidegger *contra* la herencia kantiano-ilustrada de la filosofía. Este dato, pese a lo que injustificadamente sostienen algunos pensadores como Ricoeur¹⁰, impide plantear la polémica en otros términos que no sean los de una alternativa tan irreconciliable como de hecho resultó. Prueba de ello es que la propia solución estetizante e idealista que Ricoeur presenta como tercera vía (dejando de lado la discutible viabilidad de la misma) conlleva modificaciones sustanciales en las posiciones de partida.

Pero volviendo a la hermenéutica gadameriana, es preciso mencionar uno de sus rasgos originales derivado de la incorporación del giro lingüístico. Se trata de una innovación teórica por la que la distinción establecida por la hermenéutica tradicional entre objetivaciones de la actividad humana que pueden ser entendidas “desde dentro” y fenómenos naturales que sólo pueden ser explicados “desde fuera” se convierte en la distinción entre entidades y objetivaciones con las que el investigador puede entrar en comunicación y diálogo, y aquéllas con las que tal empeño resulta imposible¹¹. Esta relación comunicativa lleva aparejado el conocimiento de aquello con lo que se establece tal relación.

En efecto, la pieza metodológica central para dar cuenta de la comu-

¹⁰ Cfr. RICOEUR, P., “Herméneutique et critique des idéologies”, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 333-378.

¹¹ Este desplazamiento al plano de la comunicación de la distinción metodológica entre “explicación” y “comprensión” resulta muy atractivo para alguien que, como Habermas, establece la diferencia entre tres grupos de ciencias (físico-naturales, histórico-hermenéuticas y críticas) atendiendo a tres tipos de intereses (técnico, práctico y emancipatorio) que, a su vez, remiten a tres tipos de sistemas de lenguaje/acción (control técnico/uso monológico del lenguaje/ acción no comunicativa; autoentendimiento en la organización de la propia vida/uso dialógico del lenguaje/acción comunicativa; crítica de las ideologías/uso dialógico/acción comunicativa libre de coacción y deformación).

nicación es el “círculo hermenéutico”; se trata de un modelo muy general de desarrollo del conocimiento que opera mediante un procedimiento de reconstrucción y ensamblaje que va del todo a las partes y viceversa: “El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido en el texto. Este primer sentido se manifiesta a su vez porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido. La comprensión del texto consiste en la elaboración de tal proyecto, siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido.”¹² La idea matriz que aquí opera es que no hay desarrollo posible del conocimiento sin pre-conocimiento, vale decir, que todo juicio presupone y toma pie en un juicio previo, en un pre-juicio.

Así, frente a la concepción negativa del prejuicio heredada de la Ilustración que los concibe como fruto del uso no autónomo de la razón y de la asunción acrítica de lo establecido por la autoridad y la tradición, Gadamer intenta una rehabilitación (por vía de resignificación positiva) tanto del prejuicio como de las dos nociones que se le encadenan en calidad de fuentes: las de “autoridad” y “tradición”¹³. Esta red conceptual es la que otorga sello de originalidad al pensamiento gadameriano y, finalmente, resultará determinante en el desenlace de la polémica con Habermas.

De este modo, al igual que el prejuicio pasa a ser entendido como pre-conocimiento, la “tradición” es presentada como una forma de autoridad que se ha hecho anónima y que determina nuestro ser histórico y finito y nuestro comportamiento. La “autoridad”, por su parte, es un atributo (de personas y tradiciones) cuyo fundamento no está en la obediencia sino en el conocimiento y reconocimiento. La autoridad es algo que se otorga o no mediante un acto racional de reconocimiento. Por tanto, y en contra de la idea ilustrada, ningún tipo de autoridad, ni siquiera la tradición, exige la abdicación de la razón.

Partiendo de todo ello tenemos que toda comprensión es de determinada tradición (la del “texto” que se quiere comprender) y se da en el marco de otra tradición: la del intérprete, el cual, como todo ser humano,

¹² GADAMER, H.G., “Sobre el círculo de la comprensión”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sigueme, 1998, p. 65.

¹³ Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y método I* pp. 337 y ss.

está esencialmente habitado por prejuicios que operan como proyectos previos o anticipaciones de sentido desde las que se comprende el “texto”. El problema aquí es cómo armonizar las dos tradiciones implicadas. El historicismo clásico lo solucionaba (insatisfactoriamente por incurrir, pese a sus esfuerzos, en psicologismo) exigiendo el desplazamiento empático del intérprete al contexto en el que se produjo el “texto”. Gadamer parte de la tesis de que un “texto” sólo se comprende desde la distancia en el tiempo y recurre al mencionado “círculo hermenéutico” para describir la comprensión como una interpenetración entre los movimientos de las dos tradiciones implicadas. Interpenetración que es posible porque entre las dos tradiciones hay un “sentido comunitario” que, a su vez, está en un constante proceso de formación que corre a la par de la comprensión.

Gadamer ha precisado este complejo fenómeno dialéctico bajo la categoría ya aludida de “fusión de horizontes”. Por lo dicho hasta el momento cabría pensar que en los procesos interpretativos aquí mencionados siempre entran en juego dos horizontes: el del intérprete y el del “texto”; sin embargo, para Gadamer esta dicotomía es equivocada, pues no hay dos horizontes en sí, sino que el horizonte del “texto” se crea en comunicación con el horizonte del intérprete, y el horizonte de este último se modifica y renueva cada vez que entra en contacto con diferentes “textos”. En esta medida, desplazarse al horizonte del “texto” es en realidad crear un nuevo horizonte que abarca y engloba en sí los primitivos horizontes del “texto” y del intérprete; y así sucesivamente en un proceso interminable. La comprensión es, pues, un comportamiento productivo de nuevos horizontes; es una tarea abierta e inacabable.

Así pues, tanto la interpretación de un horizonte, o tradición, como la comprensión resultante, no puede hacerse en el marco de ese mismo horizonte, sino desde el del intérprete, amalgamándolo con él. Esta amalgama implica que al comprender el intérprete no se pone en el lugar del otro (como ocurría en la hermenéutica romántica), sino que se pone de acuerdo con el otro sobre la cosa. Y esta acción de ponerse de acuerdo implica lenguaje, el cual “es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”¹⁴. La referencia al lenguaje en este contexto resulta doblemente pertinente: en primer lugar, porque los ‘textos’ del pasado existen, se dan, en ese medio que es el lenguaje y, en con-

¹⁴ Idem, p. 462.

secuencia, el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística; en segundo lugar, resulta pertinente porque la misma comprensión posee una relación fundamental con la lingüisticidad, a saber, tanto el lenguaje como la comprensión no son meros objetos o instrumentos, sino que ambos abarcan todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto, nos permiten tener mundo.

Ahora bien, esta forma de ver las cosas parte de la idea de que el atributo principal de todo lenguaje es la comunicación. Y, como decíamos arriba, la comunicación es posible tanto en el plano vertical en relación con un horizonte del pasado, como en el plano horizontal entre horizontes (o juegos del lenguaje) simultáneamente presentes pero extraños. Es el momento de enlazar con las demandas habermasianas.

Páginas arriba señalábamos que el interés final de Habermas por el análisis gadameriano se centra en la atribución al lenguaje de tres dimensiones (la histórica, la interpretativa y la de aplicación) que hacen de la comprensión un tipo de conocimiento sólo explicable en clave de razón práctica y, ahora podemos añadir, comunicativa. Aquí se produce el punto de encuentro entre ambas teorías: “el gran mérito de Gadamer consiste en haber demostrado que la comprensión hermenéutica está referida, de forma transcendentalmente necesaria, a la articulación de una autocomprensión orientadora de la acción”¹⁵ en general, y, en consecuencia, virtualmente orientadora de la acción de los grupos sociales. En efecto, Gadamer toma pie en la hermenéutica teológica y jurídica para mostrar que es inadecuado separar una interpretación cognitiva y otra normativa. Por el contrario, ambas son dos aspectos de un proceso que es en sí mismo unitario: comprender es siempre aplicar¹⁶.

Pero en el mismo punto de encuentro entre las dos teorías se produce el germen del desencuentro: Gadamer explica ese proceso unitario en una clave aristotelizante en la que anida el contextualismo, Habermas lo hace en clave ilustrada y claramente universalista. En efecto, apelando a la ética aristotélica frente a lo que no duda de calificar como universalidad

¹⁵ HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, p. 247.

¹⁶ GADAMER, H.G., *Verdad y método I*, p. 380.

vacía de Platón, Gadamer afirma que no hay razón ni saber “al margen del ser tal y como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya”¹⁷. Esto implica que, en general, toda la tarea lingüístico-compreensiva está determinada ontológicamente y que, en particular, el intérprete está ubicado en su horizonte (“el ser tal y como ha llegado a ser”) y no puede rebasarlo. En consecuencia, no hay posiciones privilegiadas desde las que realizar una interpretación global y definitiva, sino que la tarea interpretativa es renovada en cada ocasión, obteniendo cada vez nuevos sentidos objetivos y válidos (aunque mediados históricamente). En esta medida, la investigación gadameriana discurre al margen de la crítica socio-política; se centra en tratar de hacer ver cómo es posible una comprensión por medio del diálogo a propósito de y desde las necesidades y objetivaciones de la vida humana en sus diversas determinaciones históricas tal y como son.

Estas dos circunstancias (un contextualismo en el que anida una teoría relativista de la verdad y la ausencia de interés crítico político) han determinado la posición habermasiana de discrepancia y, finalmente, abandono de la hermenéutica gadameriana tras un intento infructuoso de releerla en los términos normativos, falibilistas y universalistas de la crítica de las ideologías. Así, considera que la radicalización de la epistemología realizada por Gadamer ha consistido en transformar el descubrimiento de la estructura de prejuicios y de autoridad de la comprensión en una rehabilitación sin más de los prejuicios y de la autoridad¹⁸. Esto mismo contemplado desde la perspectiva de la praxis, le lleva a afirmar que la radicalización gadameriana de la epistemología se ha verificado en una clave conservadora por ausencia de distancia crítica. Veámoslo más despacio.

Páginas arriba recogíamos lo que Habermas no duda en calificar de acierto de la hermenéutica gadameriana, a saber, un análisis del lenguaje libre de consecuencias solipsistas. En efecto, aprendemos a entender un juego del lenguaje desde el horizonte lingüístico en el que estamos; es decir, lo hacemos gracias a la mediación de las reglas ya aprendidas e interiorizadas que operan como preconocimiento en el que tomamos pie para hacer anticipaciones de sentido sobre el juego del lenguaje ajeno. De manera que, el proceso de mediación aquí implicado es él mismo, en vir-

¹⁷ Idem, p. 383.

¹⁸ Cfr. *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 253 y ss.

tud del círculo hermenéutico, un desarrollo de los juegos del lenguaje, horizontes o tradiciones en liza.

El error que Habermas imputa a Gadamer arranca de aquí mismo, de la concepción del elemento mediador. Ciertamente, como ya hemos señalado, se admite que la hermenéutica es una teoría de alcance universal y, en esa medida, hace posible una teoría general de la acción social no devaluada por positivista, pero que, sin embargo, se devalúa por incurrir en idealismo de la lingüisticidad; esto es, Gadamer sólo ha tomado en consideración el elemento lingüístico de mediación, con lo cual la actualización de una tradición sería un movimiento inmanente a ella misma. Sería este contextualismo, o idealismo relativo¹⁹ el que le incapacita para tomar distancia crítica.

Frente a esto, Habermas toma en consideración, a la hora de explicar las relaciones sociales desde la perspectiva hermenéutica, otros dos elementos de mediación, a saber, el trabajo y el dominio. Estos van imbricados con dos modalidades de la reflexión que son el núcleo central de la denominada teoría de los intereses del conocimiento: la que nace de la ciencia y de la técnica, y la que proviene de la crítica de las ideologías en tanto que reflexión y crítica de las relaciones de dominación, entendida ésta última como comunicación sistemáticamente deformada.

El análisis gadameriano, al convertir en punto de referencia absoluto el propio acontecer de la tradición en el medio del lenguaje, “no se da cuenta de que en la dimensión del acontecer de la tradición hay que suponer ya siempre mediado lo que según la diferencia ontológica no es susceptible de mediación alguna: las estructuras lingüísticas y las condiciones empíricas bajo las que esas estructuras históricamente mudan”²⁰. Así, aun reconociendo que la conciencia articulada lingüísticamente como *Verstehen* no puede saltar (como pretendía el positivismo) por encima de la tradición a la que pertenece el intérprete, de aquí no se concluye que sea esa conciencia la que determina unidireccionalmente el ser material. Recuperando la perspectiva materialista de la Teoría crítica afirma Habermas: “La infraestructura lingüística de la sociedad es momento de un plexo que aunque sea por mediación de símbolos, viene también constituido por las coacciones de la realidad: por la coacción de la naturaleza

¹⁹ Cfr. Idem, p. 257.

²⁰ Idem, p. 259.

externa, que penetra en los procedimientos con que la sometemos a control, y por la coacción de la naturaleza interna, que se refleja en las represiones que ejercen las relaciones de poder social”²¹. De modo que, sólo si se tiene en cuenta que la actividad humana está triplemente mediada cabe pensar en la posibilidad de una praxis renovada; sin atender a los avatares acontecidos en los ámbitos del trabajo y la dominación, no cabe revisar críticamente y cambiar los patrones de interpretación simbólica. Esto supone entender la tradición y su acontecer de forma relativa, esto es, tan sometida a los sistemas de trabajo social y dominio político como éstos lo están a ella.

Las dos dimensiones de mediación añadidas por Habermas pretenden poner de relieve las condiciones prácticas y analíticas de toda actividad humana; por eso prescindir de ellas nos limitaría a concebir la historia únicamente como evolución efectual de la conciencia reflexiva, al margen de los momentos determinados por la interacción social y los procesos de trabajo. Al adolecer de este doble olvido la propuesta hermenéutica de Gadamer se convierte en una filosofía políticamente conservadora.

Relacionando lo dicho con la cuestión que aquí nos interesa (la de si es posible un conocimiento liberador) cabe afirmar que, ciertamente, Habermas intenta servirse de la hermenéutica para reivindicar (frente a Wittgenstein y a P. Winch) un acceso comunicativo al ámbito objetual de las ciencias sociales y para poner fin al objetivismo ingenuo, característico del positivismo, mediante la conciencia histórico-efectual que refleja los propios prejuicios y posibilita el control de la propia autocomprensión. Ahora bien, en esta situación cabe preguntar cuál es el rendimiento de la reflexión hermenéutica cuando es efectiva, o, dicho de otra forma, en qué relación está la reflexión histórico-efectual con la tradición de la que se hace consciente. Ya hemos dicho que Habermas exige que ésta sea una relación crítica, y también hemos dicho que considera que los planteamientos hermenéuticos de Gadamer son incapaces de satisfacer tal exigencia crítica, puesto que en ellos sólo se toma en consideración el ingrediente lingüístico de mediación, pero no las relaciones de poder y trabajo. De este modo, es el “idealismo de la lingüisticidad”, o la absolutización del acontecer de la tradición, lo que impide el poder crítico y emancipa-

²¹ *Ibidem*.

torio de la reflexión, lo que rehabilita y legitima la estructura de prejuicios existente y la autoridad vigente.

Al mismo tiempo, para Habermas el error de Gadamer restringe la fuerza de la reflexión e impide que la comprensión pueda ser entendida como otra forma de conocimiento estricto, pues ello sólo es posible si se pone de manifiesto la estructura de prejuicios que determina la comunicación y si se hace visible la dominación inserta en toda estructura de prejuicios, esto es, si hay comunicación libre de dominación, si hay desenmascaramiento de subterfugios, de pseudo-comunicaciones y de falsos consensos. Pero la hermenéutica de Gadamer no atiende a esta posibilidad. De aquí que no vea ninguna oposición entre autoridad y razón, que considere posible un reconocimiento legitimante y un acuerdo con la autoridad en el que no se tenga en cuenta la coerción.

Por el contrario, para Habermas, la experiencia de la comunicación sistemáticamente deformada contradice esta presuposición²² y muestra que autoridad y conocimiento no convergen, pues la reflexión hermenéutica opera sobre la facticidad de las normas recibidas vía autoridad desarrollando una fuerza retroactiva sobre la propia autoridad que hace patente lo que en ella no es más que dominio, pseudocomunicación y, por tanto, conocimiento no estricto, no verdadero: “La idea de verdad (...) incluye la idea de emancipación. Sólo la anticipación formal del diálogo idealizado como una forma de vida realizada en el futuro garantiza el acuerdo sustentador contrafáctico último que nos une de antemano y en función del cual puede criticarse como falsa conciencia todo acuerdo fáctico que sea un falso acuerdo”²³.

En respuesta a esta crítica, Gadamer asegura no descartar la posibilidad de que, dada la universalidad del enfoque hermenéutico, el poder de la reflexión también se muestre en su labor desenmascaradora de la falsa conciencia, esto es, en la crítica de las ideologías. Pero añadiría que la reflexión también se ejerce cuando acontece otra posibilidad: la consistente en reconocer la pertinencia de la autoridad tras hacer transparente la estructura de prejuicios del comprender. Justamente esto último es lo que niega Habermas, considerándolo un menosprecio al legado de la Ilustración por entenderla adialécticamente. El problema, por tanto, es

²² Cfr. *Idem*, pp. 303-304.

²³ *Idem*, p.303.

saber si la reflexión siempre disuelve relaciones sustanciales (como piensa Habermas) o si también puede asumirlas conscientemente y con conocimiento de causa (como piensa Gadamer).

El tema, pues, queda planteado en los siguientes términos: la reflexión nos hace tomar conciencia de que hay otras posibilidades junto a lo fácticamente vigente; entonces puede suceder que, o bien esta toma de conciencia conlleve (en virtud de la finitud de la existencia humana y de la esencial particularidad de la reflexión) o aceptación o rechazo, o bien puede ser que la toma de conciencia implique necesariamente rechazo y disolución de lo vigente. Dicho de otra forma: ¿la radicalización de la epistemología tiene que hacerse necesariamente en clave crítica y subvertidora de lo vigente?. Habermas piensa que sí; Gadamer piensa que no.

Y si el gravísimo problema de la teoría gadameriana es explicar cómo es posible reconocer un falso consenso de manera que quepa el rechazo de lo que ya es, el planteamiento habermasiano tampoco está libre de dificultades, pues ¿cómo reconocer primero y abandonar después un consenso falso pero socialmente considerado como verdadero?, ¿puede acaso el teórico crítico saltar por encima de su propia condición de participante en un juego lingüístico en cuya raíz hay un consenso falso?. Como ya se ha apuntado Habermas acude a la “anticipación de una situación ideal de diálogo” para intentar solucionar esta dificultad. Recurso que merece esta aguda reflexión de Gadamer: “por parte de Habermas y otros, que se atienen al viejo lema de la Ilustración de resolver prejuicios obsoletos y superar privilegios sociales por el pensamiento y la reflexión, sigue percibiéndose la fe en un ‘diálogo libre de coerción’. Habermas introduce aquí el presupuesto básico del ‘acuerdo contrafáctico’. Por mi parte me siento profundamente escéptico frente a la fantástica sobreestimación que con ello atribuye el pensamiento filosófico a su papel en la realidad social”²⁴.

Ciertamente, la pretensión habermasiana de dar con un conocimiento que sea inmediatamente política emancipatoria resulta extremadamente increíble si contemplamos en la historia los distintos y enfrentados aprovechamientos políticos que han tenido, incluso, las teorías emancipatorias. Por no hablar de lo irreal e idealista que resulta, de nuevo desde la evidencia histórica, pensar en una situación de acuerdo total, de no conflicto, aunque sólo se trate de un ideal regulativo.

²⁴ GADAMER, H.G., *Verdad y método I*, p. 659.

La crítica de Gadamer no se detiene aquí, sino que afecta también y de forma eficaz a la noción de “reflexión crítica” a la que Habermas recurre para hacer plausible una comprensión emancipadora. El modelo de tal reflexión lo extrae de la terapia psicoanalítica en la que intervienen dos dialogantes: uno con el papel del que ilustra, otro buscando ilustración sobre sí; además, ambos están sometidos a una serie de cautelas institucionales que protegen al paciente frente a una posible explotación del psicoanalista, el cual puede ejercerla escudándose en un enmascaramiento pseudocomunicativo. Justamente en este punto incide la crítica de Gadamer a la hermenéutica entendida como crítica de las ideologías²⁵, pues, frente a lo que ocurre en el psicoanálisis, en el ámbito social la resistencia del oponente y la resistencia contra el oponente es una presuposición común de todos. Es decir, las cuestiones relativas a la emancipación en el ámbito social y político no son susceptibles (como pretende Habermas) de un tratamiento epistemológico-hermenéutico, sino que descansan en convicciones político-sociales. Así pues, no hay, como pretendía Habermas, un paralelismo entre psicoanálisis y lucha política, pues en el ámbito de esta última el adversario no puede ser considerado como un dialogante, sino que, más bien, habría que explicar su incapacidad para el diálogo. De acuerdo con Habermas esto último exige una utilización objetivante de la teoría, la cual es reflexiva. Pero el problema es que mientras que la hermenéutica entendida como crítica de las ideologías se sitúa en el plano de la autorreflexión, la lucha política se mueve en el de la acción estratégica. Esto es, lucha política y hermenéutica están animadas por dos diferentes intereses del conocimiento (estratégico y emancipatorio, respectivamente) entre los que no cabe conciliación. Se abre de este modo un abismo entre lo que la teoría puede ofrecer y lo que la praxis demanda²⁶.

Ni la teoría social, ni la hermenéutica pueden tanto como Habermas demanda de ellas. De este modo, se ve abocado a un callejón sin salida del que intenta evadirse vía “pragmática universal”. En efecto, si se abando-

²⁵ GADAMER, H.G., “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 243-265.

²⁶ Cosa que el propio Habermas reconoce en su “Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”, en *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.

na la hermenéutica entendida al modo gadameriano, hay que abandonar también el modelo dialógico en el que aquélla toma pie; y para reemplazarlo Habermas avanza la idea de una “pragmática universal”, en cuyo seno se tornaría posible reconstruir en términos universales, objetivos y falibilistas la competencia comunicativa de la especie humana. Por esta vía Habermas abandona el terreno “comprensivo” para entrar en el campo “reconstructivo”. En este nuevo contexto la comprensión cambia de sentido²⁷.

Y si en la clausura de la polémica Habermas adopta la tarea de reelaborar su epistemología de las ciencias sociales, Gadamer, por su parte, se centra en matizar su concepción de la filosofía práctica con el fin de evitar sus implicaciones relativistas e inmovilistas. Lo hace acentuando su filiación aristotélica, lo cual confiere a su posición un interesante rasgo realista. En efecto, parte de la tesis de que todas las manifestaciones de la voluntad relacionadas con lo social y lo político (los fines) dependen de creencias comunes basadas en la retórica y determinadas históricamente. Esto exige contar siempre con la posibilidad de que la creencia contraria pueda tener razón. Sin embargo, y sin reparar en lo contradictorio que resulta, le concede a Habermas que la anticipación de la vida justa subyace en toda participación social y en sus esfuerzos por alcanzar el consenso. De manera que, por encima de la diferencia y equipotencia existente entre los horizontes “el ideal de una convivencia dentro de una comunicación libre es tan obligado como indefinido”²⁸.

Repárese en cómo la deseable justificación que exige el hecho de insertar en el marco de una teoría contextualista el ideal que una tradición (la ilustrada) sostiene como fin **universal**, es sustituida por esa misma idea adelgazada hasta el extremo al calificar el fin como indefinido; tanto que, siguiendo el lema aristotélico por el que “el ser se dice de muchas maneras”, asegura que son objetivos vitales muy diversos los que se pueden integrar en este marco formal: “el bien humano es algo que encontra-

²⁷ Cfr. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999, 2 vols. y “Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985. También, J. PERONA, A., “Comprensión, objetividad y universalidad”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 30, monográfico dedicado a Teoría Crítica, 1996, pp. 93-105.

²⁸ GADAMER, H.G., “Réplica a...”, en *Verdad y método II*, p. 264.

mos en la praxis humana y es indefinible sin la situación concreta en la que se prefiere una cosa a otra. Solo esto, y no un consenso contrafáctico, constituye la experiencia crítica del bien. Debe ser reelaborado hasta la concreción de la situación. Como idea general, esta idea de la vida justa es ‘vacía’²⁹.

Así pues, el universal que se proyecta no tiene otro contenido que el de su mera expresión lingüística y sólo se llena en cada caso mediante una praxis dialógica guiada por la virtud dianoética denominada *prudencia* (*phronêsis*). De esta forma quedaría garantizada la racionalidad de la praxis, pues recordemos que las virtudes dianoéticas se derivan de la función práctica de la razón. El bien, pues, surge de la pluralidad de acciones humanas racionales, las cuales sólo adquieren sentido en el espacio colectivo unitario que ellas mismas crean: “el esquema dialógico resulta fecundo utilizándolo correctamente: en el intercambio de las fuerzas y en la confrontación de las opiniones se construye una comunidad que trasciende al individuo y al grupo al que éste pertenece”³⁰.

Llegados a este punto el problema muestra otro perfil, pues se torna necesario precisar lo que pueda ser y cómo se establece un uso correcto y prudente del esquema dialógico en contextos reales, en los que además de intercambio de fuerzas y confrontación de opiniones hay, en efecto, dominación.

Bibliografía

- ALBERT, H., *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1994.
 GADAMER, H.G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1997.
 ——— *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998.

²⁹ Ibidem. Esta transferencia de la pluralidad del ser al bien resulta a primera vista contradictoria con la teoría aristotélica del término medio, según la cual en cada caso y teniendo en cuenta al sujeto, las circunstancias y la experiencia moral, sólo hay una forma de ser bueno y muchas de no serlo. Quizá hay que interpretar las palabras de Gadamer como queriendo expresar que en cada horizonte sólo hay una manera de ser bueno. En este caso cabrían tantas maneras de bien como horizontes, pero también cabe pensar en bienes autoexcluyentes. Situados en esta hipótesis el ideal de convivencia dentro de una comunicación libre más que indefinido se torna una quimera.

³⁰ Idem, p. 265.

- HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.
- *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999, 2 vols.
- MENDELSON, J., “The Habermas-Gadamer Debate”, en *New German Critique*, 18, 1979, pp. 44-73.
- O’NEILL, J. (ed.), *On Critical Theory*, London, Heinemann, 1977.
- PERONA, A.J., “Comprensión, objetividad y universalidad”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 30, Monográfico dedicado a Teoría crítica, 1996, pp. 93-105.
- RICOEUR, P., “Herméneutique et critique des idéologies”, en *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 333-378.
- SEVILLA, S., “¿Es una aporía pensar lo político?”, en *Eutopías*, Universitat de València, vol. 55, 1994.
- SILVERMAN, H.J., *Gadamer and hermeneutics*, New York/London, Routledge, 1991.
- VVAA, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971.