

Comprensión, objetividad y universalidad. Sobre como la epistemología se enraiza con la filosofía práctica

Ángeles J. PERONA
Universidad Complutense de Madrid

Comprensión, objetividad y universalidad son tres nociones clave en la epistemología de las ciencias sociales desde la distinción metodológica de éstas con respecto a las ciencias naturales. En un artículo titulado «Ciencias sociales reconstructivas *versus* comprensivas»¹ investiga Habermas dichas nociones y, al hilo de ello, expone que toda expresión con sentido puede considerarse desde dos perspectivas: o como acontecimiento perceptible o como objetivación comprensible de significado. No es lo mismo *percibir* que alguien dice «A», que *comprender* lo que alguien dice cuando dice «A». La diferencia radica en que para comprender lo que se le dice a uno se exige la participación en la acción comunicativa. Caben, pues, dos usos del lenguaje: uno no comunicativo (cognitivo) y otro comunicativo, usos cuya distinción es un trasunto y una especificación (por la vía del giro lingüístico propio de la filosofía del s. xx) de la vieja tesis epistemológica acerca de la no unidad de método entre ciencias naturales y ciencias del espíritu (aquí ciencias sociales). Es esta modalidad del tema clásico lo que le sirve para distinguir entre «epistemología» y «hermenéutica». En efecto, el uso no comunicativo del lenguaje implica una relación (única) entre proposiciones y algo en el mundo sobre lo que las proposiciones enuncian algo. Si, por el contrario, se utiliza el lenguaje con fines comprensivos (aunque se trate de comprender que hay un disenso) hay implicadas tres relaciones, pues «en

¹ «Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften», en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, pp. 29 y ss. Traducción al castellano: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1985, pp. 31 y ss.

la medida en que el hablante ofrece una expresión de su opinión, comunicada con otro miembro de su comunidad lingüística sobre algo en el mundo.»² Así pues, hay tres relaciones en tanto en que toda expresión puede ser considerada desde tres puntos de vista, a saber, 1) como expresión de la intención de un hablante, 2) como expresión para el establecimiento de una relación interpersonal entre el hablante y el oyente y 3) como expresión sobre algo en el mundo. De acuerdo con Habermas, mientras que la epistemología sólo se ocupa de este último aspecto (la relación entre el lenguaje y la realidad), la hermenéutica atiende a los tres³.

Esta tesis de partida resulta un tanto discutible si se tienen en cuenta las aportaciones epistemológicas críticas con las epistemologías ajenas a todo lo que no fuera el contexto de justificación de las teorías científicas; me refiero fundamentalmente a las aportaciones procedentes de la corriente kuhniana (incluyendo aquí los desarrollos feministas) y de la falibilista de origen popperiano, que (como el mismo Habermas reconoce⁴) han puesto de manifiesto la apertura e interacción de las teorías científicas con el mundo físico y social (incluyendo aquí a la propia comunidad científica). Incluso las recientes epistemologías más centradas en el contexto de justificación distinguen, a propósito de los enunciados de la ciencia natural, entre una teoría del significado anexa a las condiciones de verdad y una teoría de la comprensión del significado ligada a las condiciones de verificación de los términos, las cuales remiten, a su vez, al uso (comunicativo) de esos términos en el juego del lenguaje correspondiente⁵. Por ello resulta inadecuado reducir el campo de la epistemología a las expresiones (especulares, podría añadirse para completar una idea que parece tomada de Rorty) sobre algo en el mundo, o, lo que es lo mismo, a un uso no comunicativo del lenguaje. Esto no significa que epistemología y hermenéutica sean lo mismo, sino que su distinción tiene que responder a otros criterios menos tajantes, cosa, por otra parte, que Habermas parece pensar cuando en la nota 8 del texto que venimos citando afirma que su distinción es sólo metodológica y no ontológica (a diferencia de las realizadas desde posiciones neokantianas que enfrentan naturaleza a cultura o hechos a valores). Sin embargo, sólo por esta declaración no resulta evidente la forma en que evita las implicaciones ontológicas dualistas de su distinción metodológica, sobre todo cuando además distingue (como se verá más adelante) dos tipos de consideración de la realidad. También en otras partes de su obra, por ejemplo en *La lógica de las ciencias sociales*⁶, insiste sobre el

² Idem, p. 32 (ed. alemana). Traduc. pp.36-37.

³ Cfr. idem, p. 33. Traduc. p. 37.

⁴ Cfr. Idem, p. 30. Trad. p. 34.

⁵ Cfr. Dummett, M., «Realism and Antirealism», en *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press, 1993. Traducción: «Realismo y antirrealismo» en *Revista Anábasis*, nº 3, 1996.

⁶ Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1988, pp.282 y ss.

carácter metodológico de esta distinción, pero sigue sin clarificar cómo evita las implicaciones ontológicas.

En cualquier caso, a la hermenéutica —afirma Habermas— le interesa el lenguaje tal y como es usado por los participantes con el fin de llegar a la comprensión común de una cosa, o a la intelección común de la misma. Por lo tanto, en la hermenéutica el lenguaje satisface tres funciones: 1) la de la reproducción cultural o actualización de tradiciones. Desde este punto de vista, señala Habermas, elabora Gadamer su hermenéutica filosófica olvidando que el lenguaje también debe satisfacer otras dos funciones. 2) La de la integración social o coordinación de planes de distintos actores en la interacción social. Desde esta perspectiva, Habermas ha elaborado una teoría de la acción comunicativa. 3) La de la socialización o interpretación cultural de necesidades. Desde esta perspectiva proyectó Mead su psicología social.

Todo esto implica que la hermenéutica, a diferencia de la epistemología (en el sentido que Habermas da a estas dos expresiones) se ocupa del lenguaje en tanto que objetivación de significado que satisface las tres funciones mencionadas. Pero también implica que no puede considerarse que el intérprete *da* significado a las cosas observadas, desde una posición —por así decirlo— de tercera persona, sino que el intérprete debe explicitar el significado dado de objetivaciones que sólo pueden ser comprendidas a partir de procesos de comunicación en los que él también está implicado desde una posición, valga la expresión, de primera persona. El problema que surge de inmediato afecta a la exigencia de objetividad. De acuerdo con la perspectiva adoptada por Habermas, los intérpretes pierden el privilegio del observador imparcial situado en la perspectiva de la tercera persona, y esto es debido a que no son observadores, sino participantes. En esta situación en que los intérpretes son «juez y parte» parece que la objetividad se quiebra, parece que se pierde la capacidad y la posibilidad de crítica.

Habermas considera que no es así. Argumenta tomando como ejemplo el caso paradigmático de la hermenéutica tradicional, el de la interpretación de un texto⁷. Los intérpretes no pueden comprender el contenido semántico de un texto si ellos mismos no tienen presentes los motivos (*Gründen*) que el autor debió tener presentes en la situación originaria. Sin embargo, no es lo mismo que los motivos sean racionales o que sólo sean tenidos por racionales, por esto —continúa Habermas— los intérpretes no pueden presentarse y comprender tales motivos sin juzgarlos implícitamente, al menos, como motivos (racionales): «los motivos sólo pueden ser *comprendidos* en la medida en que son tomados en serio y *valorados* como motivos.»⁸ De modo que, en el proceso de comprensión los intérpretes deben recurrir a patrones de racionalidad inmanente por relación a los cua-

⁷ Cfr. «Rekonstruktive versus...», pp. 38 y ss. Traduc. pp. 43 y ss.

⁸ Idem, p. 39. Traduc. p. 44.

les los motivos del autor pueden ser, cuanto menos, considerados y valorados como motivos, para lo cual —podríamos añadir al margen de Habermas, pero con afán de completarlo— habría que echar mano de una suerte de «principio de caridad». Tales patrones, además, son considerados vinculantes por todas las partes: por los intérpretes en tanto que tales y por el autor en tanto que interpretado. De esta manera Habermas resuelve el problema de la objetividad derivándolo al de la racionalidad⁹.

Así pues, en todo proceso de interpretación hay una invocación (normalmente implícita) de unos supuestos patrones universales de racionalidad, lo cual no quiere decir que tales patrones sean, en efecto, racionales; lo único que interesa por el momento es la necesidad de presuponerlos. Con lo cual se pone de manifiesto un cierto carácter kantiano de la argumentación de Habermas, en la medida en que es una investigación que no busca la cosa misma, sino las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento objetivo de la cosa. Pero antes de ver en qué medida ese aspecto kantiano de la investigación reconstructiva de Habermas conlleva también la posibilidad de ser considerada una investigación transcendental, atendamos a como la caracteriza.

A juicio de Habermas, lo que hacen estas reconstrucciones racionales es explicitar las condiciones de validez de las manifestaciones simbólicas, y, en el curso de este proceso de explicitación, pueden también explicar los casos desviados y, así, indirectamente pueden también aspirar a realizar una función crítica¹⁰. Escribe Habermas:

En la medida en que las reconstrucciones racionales hacen que las diferenciaciones entre pretensiones de validez particulares vayan más allá de las barreras tradicionalmente establecidas, pueden establecer

⁹ Este mismo recurso a la derivación se da en el racionalismo crítico popperiano. Tanto en Habermas como en Popper la objetividad en ciencias sociales no se vincula a una noción especular del conocimiento, sino a su dependencia de patrones hipotéticos de racionalidad. Sin embargo, mientras que Popper opera con ese concepto de objetividad también en las ciencias nomológicas, lo cual es fruto de su defensa de la unidad de método y le genera múltiples problemas (cfr. Perona, A. J., *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la «Sociedad abierta»*, Barcelona, Anthropos, 1993, capt. III), Habermas sólo lo contempla para las ciencias comprensivas, lo cual le obliga en estos textos, como ya he dicho arriba, a simplificar en exceso su noción de ciencia nomológica.

¹⁰ La inspiración en los tipos ideales weberianos de estas reconstrucciones racionales hipotéticas es notable. Los tipos ideales weberianos sirven para estudiar una realidad en principio inconexa y difícil de racionalizar mediante la creación de una estructura hipotética que recrea la variante máximamente racional del objeto de estudio, y que sirve como patrón de medida de la racionalidad efectiva de los casos estudiados. Algo similar hace Habermas (y también Popper, como he dicho en la nota 9) con sus reconstrucciones racionales, que representarían la variante máximamente racional de las manifestaciones simbólicas que son objeto de estudio, y que sirven como patrón de racionalidad de las manifestaciones simbólicas efectivas. Por otro lado, en ambos casos, la proximidad entre el constructo ideal y los casos efectivos (tras una contrastación empírica) proporciona algún tipo de fundamentación y de objetividad a las ciencias sociales que operan con esta metodología.

nuevos patrones analíticos y, así, adoptar un papel *constructivo*. Y en tanto que tengamos éxito en el análisis de condiciones de validez muy generales, las reconstrucciones racionales pueden pretender describir universales y, en esta medida, representar un conocimiento *teórico* capaz de competir. A este nivel aparecen argumentos *transcendentales* débiles que están trazados para probar la inexcusabilidad, esto es, la irrenunciabilidad de las presuposiciones de las prácticas relevantes.¹¹

En consecuencia, las reconstrucciones racionales tienen tres características: contenido crítico, papel constructivo y fundamentación transcendental del saber teórico. Pero esto no quiere decir, sin embargo, que las reconstrucciones racionales puedan pretender la dignidad de erigirse en fundamentaciones últimas. Al contrario, sólo tienen un *status* hipotético y, por ello, precisan de confirmación empírica, no en el sentido de las ciencias nomológicas de la naturaleza, sino más bien en el que han desarrollado la lingüística y la psicología evolutiva y cognitiva (que son los ejemplos paradigmáticos de «ciencias reconstructivas»).

* * *

Antes he dicho que la argumentación de Habermas tiene carácter kantiano y ahora que es «empírica», es el momento de averiguar si sigue siendo transcendental.¹² Kant denomina «transcendental» a aquel tipo de investigación que enuncia y analiza las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento. Para Kant, pues, junto al conocimiento empírico debe haber también un conocimiento puro *a priori*, que se ocupe de los conceptos que preceden en el orden lógico y que posibilitan a la experiencia. La recepción analítica del programa kantiano —dice Habermas— condujo a una interpretación minimalista de lo transcendental (a la que él se suma)¹³, para la cual toda experiencia coherente está organizada en una red categorial. En tanto que en cualesquiera experiencias coherentes descubrimos la misma estructura categorial implícita, podemos denominar «transcendental» a este sistema categorial de experiencia posible. Esta concepción minimalista de lo transcendental abandona la pretensión que guiaba la deducción transcendental de las categorías, pues se renuncia a demostrar la validez objetiva de nuestros conceptos *a priori* configuradores de los objetos de experiencia posible. Así pues, en vez del fuerte apriorismo de la investigación kantiana aparece un apriorismo mucho más débil. En efecto, para Habermas una investigación transcendental debe dar cuenta de la competencia de los sujetos cognoscentes empíricos, los cuales enjuician qué ex-

¹¹ Idem, p. 41. Traducc. pp. 45-46.

¹² Habermas, J., «Was heißt Universalpragmatik?», en APEL, K. O. (hrgs.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp.198 y ss.

¹³ Cfr. idem, p. 199.

perencias pueden ser denominadas experiencias «coherentes» para, entonces, analizar todo este material en atención a las condiciones categoriales universales y necesarias. Por tanto, de lo que se trata es de una reconstrucción de un sistema conceptual de experiencia posible; y toda reconstrucción debe ser considerada como una propuesta hipotética que deberá ser sometida a prueba de la mano de las nuevas experiencias. En este sentido débil, Habermas denomina transcendental a «la estructura conceptual que aparece en todas las experiencias coherentes, en la medida en que no es contradicha la afirmación de su necesidad y univesalidad.»¹⁴

Ya he dicho que este transcendentalismo débil obliga a una dejación respecto de programa kantiano: se trata de la renuncia a un tratamiento explícito de la validez del aparato apriórico. Sin embargo, de acuerdo con Habermas, el abandono de un apriorismo fuerte no obliga a limitarse a un análisis lógico-semántico de las condiciones de toda experiencia posible. Abandonar (como aquí se hace) el concepto de sujeto transcendental no implica que se tenga que renunciar al análisis pragmático-universal de la utilización de nuestros conceptos configuradores de objetos de experiencia posible, esto es, no obliga a desistir de la investigación de la constitución de la experiencia. Ciertamente, en este caso la relación entre la objetividad de la experiencia posible y la validez de las condiciones previas tiene que presentarse de forma distinta a como lo hace en el planteamiento kantiano. En lugar de una demostración *a priori*, que deriva con sutileza y hace depender el problema de la validez de las condiciones del problema de la demostración de la necesidad de las mismas, aparece la investigación transcendental de las condiciones de desempeño argumentativo de las pretensiones de validez¹⁵. Esto es, en lugar de investigar la validez del uso de las condiciones *a priori* (universales y necesarias) del conocimiento (investigación que conduce al yo transcendental), Habermas investiga la validez del uso de las condiciones universales e inevitables de los procesos de comunicación, esto es, del habla argumentativa.

Por otra parte, está la cuestión de tratar los problemas de la constitución de los procesos de comunicación según el modelo kantiano teórico-cognoscitivo de los procesos de constitución de la experiencia. De acuerdo con Habermas, la idea fundamental de la filosofía transcendental es que nosotros (en tanto que sujetos de conocimiento) constituimos experiencias en la medida en que objetivamos la realidad bajo puntos de vista invariantes. Esta objetivación se muestra en estructuras lógico-apriori necesariamente supuestas para toda experiencia coherente, y tales estructuras se pueden analizar, a su vez, como un sistema de conceptos fundamentales. Escribe Habermas:

¹⁴ Idem, p. 199.

¹⁵ Cfr. Habermas, J., «Wahrheitstheorien», en *Festschrift für W.Schulz*, Tübingen, Pfullingen, 1973, pp. 211-265.

Sin embargo, no encuentro nada que se corresponda a esta idea bajo lo que se puedan colocar los análisis de las presuposiciones universales de comunicación: las experiencias, si seguimos la idea fundamental kantiana, son constituidas, las manifestaciones generadas.¹⁶

A esto hay que añadir el problema de la diferenciación entre análisis empíricos y trascendentales. Kant distinguía tajantemente entre unos y otros. En el caso de Habermas, la distinción prioritaria, a este respecto, es entre formas de proceder reconstructivas y formas de proceder empírico-analíticas, con lo cual pierde fuerza la diferencia entre la utilización del saber *a priori* y *a posteriori*. En efecto, por una parte, la conciencia de las reglas que tiene un hablante competente es, para él mismo, un saber *a priori*, pero, por otra parte, la reconstrucción de este saber requiere mediaciones empíricas, i.e., *a posteriori*. En esta medida, si por trascendental se entiende un saber acerca del elemento *a priori* del conocimiento, frente al elemento empírico, *a posteriori*, Habermas rechaza el calificativo de «trascendental» para su pragmática universal. Pues como dice McCarthy:

Las reconstrucciones racionales de las competencias universales o de la especie no pueden suscribir las pretensiones fuertes y *a priori* que realiza el proyecto kantiano. Más bien, se proponen de forma sólo hipotética y han de ser probadas y revisadas a la luz de los datos, que son recogidos *a posteriori* a partir de actuaciones reales y de las valoraciones pertinentes de sujetos competentes. Cualquier propuesta ha de satisfacer la condición empírica de estar de acuerdo en una gran cantidad de casos claros y cruciales con las intuiciones de los sujetos competentes, los cuales hacen en último término de criterio de corrección.¹⁷

* * *

En la raíz de estas propuestas habermasianas está su idea de una «pragmática universal», que intentará reconstruir racionalmente en términos universales no sólo la lengua (*langue*), sino también el habla (*parole*).¹⁸ Con esta idea Habermas aleja su investigación tanto del análisis lógico de la lengua (de raíz más o menos remotamente carnapiano), como de la lingüística estructuralista, ya que es común a estas dos corrientes abstraer la lengua de la utilización del lenguaje en el habla. En principio, Habermas no tiene nada en contra de la distinción entre dos niveles analíticos que correspondan, respectivamente, a la lengua y al habla, sin embargo, esta distinción no debe ser tomada de tal forma que la dimensión pragmática del

¹⁶ Habermas, J. «Was heißt...», pp. 202-203.

¹⁷ McCarthy, Th., *Ideales e ilusiones*, Madrid: Tecnos, 1992, p. 143.

¹⁸ Cfr. Habermas, J., «Was heißt...», p. 180.

lenguaje quede como objeto de un análisis empírico, tal como el que podrían hacer disciplinas empíricas del tipo de la psicolingüística o la sociolingüística. Habermas, por el contrario, defiende la tesis de que no sólo la lengua, sino también el habla, es susceptible de un análisis lógico. Es decir, sostiene que son susceptibles de un análisis reconstructivo tanto las unidades más elementales de la lengua, a saber, las proposiciones, cuanto las unidades más elementales del habla, a saber, lo que Habermas denomina «manifestaciones» (*Äußerungen*).

Pero, ¿qué hay que entender por análisis lógico? Con tal expresión alude a las ya mencionadas reconstrucciones racionales, que lo serán de conceptos, criterios, reglas y esquemas. En este sentido, «análisis lógico» se contraponc a «proceder empírico - cualitativo». De manera que, como ya se señalaba páginas arriba, en este contexto no se alude a ciencias que desarrollan hipótesis nomológicas sobre objetos o acontecimientos observables, sino a ciencias que reconstruyen sistemáticamente el saber pre-teórico.

Es el momento de retomar esta distinción para precisar las tesis habermasianas. En la explicación de dicha distinción Habermas parte de la diferencia entre experiencia sensorial u observación y experiencia comunicativa o comprensión. Tal diferenciación tiene varios estadios. En primer lugar, mientras que la observación se dirige a cosas o a acontecimientos perceptibles, la comprensión se dirige al sentido de las manifestaciones. En segundo lugar, el observador realiza su experiencia en soledad¹⁹, por el contrario, el intérprete realiza su experiencia en tanto que participante en un proceso de comunicación y sobre la base de una relación intersubjetiva (producida simbólicamente) con otros individuos. Por último, la experiencia sensorial se refiere a la realidad inmediatamente y, en cambio, la experiencia comunicativa se refiere a la realidad sólo mediadamente. En conclusión, hay una disimilitud de nivel entre la realidad perceptible y la realidad preestructurada simbólicamente. Y esta disimilitud se refleja sobre todo por la última diferencia: la que hay entre un acceso directo a la realidad mediante la observación (aunque sea —como hace aquí Habermas— a costa de pasar por alto los problemas puestos de manifiesto por el anti-realismo) y un acceso mediado comunicativamente a través de la comprensión de una manifestación.

Tenemos, pues, los siguientes pares conceptuales:

— realidad (*Realität*) perceptible *versus* realidad (*Wirklichkeit*) preestructurada simbólicamente.

— observación *versus* comprensión.

Y a estos dos pares conceptuales podemos añadir un tercero²⁰:

¹⁹ De nuevo aquí Habermas parece olvidar las contribuciones epistemológicas de cuño kuhniano a propósito de la importancia determinante de la comunidad científica a la que pertenece cada investigador para el desarrollo de teorías estructuradas nomológicamente.

²⁰ Idem, p. 185.

— describir *versus* explicitar. Con ayuda de una proposición que reproduce una observación se puede describir el aspecto observable de la realidad. Con ayuda de una proposición que reproduce la interpretación del sentido de una imagen simbólica, se puede explicitar el sentido de tal manifestación.

Para Habermas, el análisis lógico es pragmático formal y se ocupa de investigar, (mediante reconstrucciones racionales), las condiciones universales y necesarias de validez de las manifestaciones y actuaciones simbólicas, y con esto —dice— «me refiero a las reconstrucciones racionales del *know how* de sujetos capaces de lenguaje y acción»²¹. De este modo, en el contexto de la explicación de la distinción entre ciencias que desarrollan hipótesis nomológicas sobre objetos o acontecimientos observables y ciencias que reconstruyen sistemáticamente el saber preteórico, introduce la distinción presentada en su momento por Ryle en *The Concep of Mind* entre *know how* (saber como) y *know that* (saber que)²², con el fin de elucidar el problema de la comprensión como método de conocimiento objetivo. En efecto, aquello que el autor menta con una manifestación y aquello que el intérprete comprende del contenido de tal manifestación, todo esto es un *know that* de primer nivel. Por otro lado, el autor ha producido su manifestación según determinadas reglas o sobre la base de determinadas estructuras. De modo que cabe afirmar que el autor tiene un saber preteórico de este sistema de reglas; y esta conciencia implícita de las reglas es un *know how*. En tal situación, el intérprete, que no sólo comparte este saber implícito de hablante competente sino que desea comprenderlo, debe, para ello, transformar el *know how* en un saber explícito, esto es, en un *know that* de segundo nivel. Comenta entonces Habermas:

Esta es la tarea del *comprender reconstructivo*, así pues, de la explicación de significado en el sentido de la reconstrucción racional de estructuras de producción que están en la raíz de la realización de imágenes simbólicas.²³

Así pues, lo que hacen las ciencias reconstructivas no es traducir un significado antes obscuro, sino explicitar un *know how* implícito transformando un *know that* de primer orden en una *know that* de segundo orden. Th. McCarthy lo explica de la siguiente manera:

Tal como lo ve Habermas, la idea básica que subyace a este tipo de enfoque es que los sujetos que hablan y actúan saben cómo conseguir, realizar y producir una diversidad de cosas sin referirse explícitamente o sin ser capaces de dar cuenta de las estructuras, reglas, criterios,

²¹ «Rekonstruktive *versus*...», p. 40. Traducc. p. 45.

²² Cfr. «Was heißt...?», pp.188-189.

²³ Idem, p. 189. Nótese como Habermas reduce la tarea clásica de la epistemología y en general de la filosofía a una versión sofisticada de la comprensión. Lo que es la explicación queda reservado a las ciencias empíricas.

esquemas, etc. sobre los que se apoya su actuación. El propósito de la reconstrucción racional es el de hacer explícito, precisamente, lo que subyace a aquello que es dominado prácticamente, a esa pericia pre-teórica, al conocimiento tácito que representa la competencia del sujeto en un dominio dado.²⁴

Desde esta perspectiva, queda definitivamente clara la distancia del proyecto habermasiano frente a la hermenéutica anterior y, en concreto, frente a la que le sirve de referencia: la gadameriana²⁵. En efecto, Habermas no busca traducir de forma más o menos parafrástica un significado oculto, sino que su objetivo es ofrecer conocimiento explícito de las estructuras y normas profundas implícitas en la competencia de los sujetos generadores de manifestaciones simbólicas significativas.

Por otra parte, la diferencia entre Gadamer y Habermas a propósito de la noción de comprensión encierra otra más general, la que hay entre contextualismo y universalismo. Teniendo esto presente cabe preguntar qué sucede con las reconstrucciones racionales y el problema del universalismo, de la validez universal. Las reconstrucciones racionales, como ya sabemos, se dirigen a ámbitos de saber pre-teórico; y Habermas acentúa y subraya la palabra saber con el objeto de dejar bien claro que la afirmación anterior no implica que las reconstrucciones se dirijan a cualesquiera opiniones implícitas, sino a un saber intuitivo pero acreditado. Pone los ejemplos de la sintaxis, la lógica de enunciados, la teoría de la ciencia, la ética, que parten, respectivamente, de proposiciones sintácticamente bien formadas, de enunciados correctamente formados, de teorías bien conformadas y de soluciones libres de objeción a conflictos morales. Y pone estos ejemplos para reconstruir las reglas según las cuales puedan ser producidas estas configuraciones de sentido. En la medida en que, como sucede en estos ejemplos, a las valoraciones intuitivas les subyacen pretensiones de validez universales, a saber, la gramaticalidad de las proposiciones, la consistencia de los enunciados, la verdad de las hipótesis y la corrección de las normas de acción, en esta medida, Habermas afirma que «la reconstrucciones se refieren a un saber pre-teórico de tipo universal, a una *capacidad universal*, y no sólo a las competencias particulares de grupos determinados (...) o a la capacidad de individuos determinados.»²⁶ Es decir, el dominio reconstruido (ya sea el sintáctico, el lógico, el científico o el ético) representa un poder o una capacidad universal y no sólo de individuos o grupos determinados. Así pues, el universalismo se salva porque lo que reconstruyen las reconstrucciones racionales son competencias de la especie, la cual parece aquí una reencarnación del sujeto trascendental kantiano antes rechazado.

²⁴ McCarthy, Th. *Ideales e ilusiones*, p. 142.

²⁵ Este deslinde respecto de Gadamer lo ha tratado por extenso en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 229 y ss.

²⁶ Habermas, J. «Was heißt...», p. 190.

Es obvio que esta idea no está nada clara; McCarthy y la filosofía crítica feminista, entre otros, lo han puesto de manifiesto. El primero señala que los elementos fundamentales de la teoría habermasiana son los siguientes: de un lado, su modelo de acción comunicativa (acción orientada al entendimiento mutuo), de otro, las distinciones que incorpora entre diferentes tipos de pretensiones de validez (verdad, exactitud, sinceridad/autenticidad), entre las diferentes actitudes en las que se puede utilizar el lenguaje (objetivamente, de conformidad con normas, expresivamente) y entre los diferentes mundos o dominios de la realidad a los que se refiere el discurso (el mundo objetivo, nuestro mundo social, el mundo interior de cada persona). Al hilo de esto comenta McCarthy:

Resulta bastante evidente que esta forma de explicar las estructuras fundamentales de la comunicación refleja la influencia de distinciones epistemológicas y ontológicas que son características de la moderna cultura occidental. Y esto, por supuesto, plantea la cuestión de si el modelo tiene éxito aprehendiendo las condiciones *universales* para llegar al entendimiento en el lenguaje, esto es, las presuposiciones *generales e ineludibles* de la acción comunicativa, o si, por el contrario, representa un eurocentrismo ligeramente disfrazado.²⁷

Es obvio que Habermas no puede justificar inductivamente su pretensión de universalidad, por lo cual McCarthy colige que el problema es el siguiente: Si la pragmática formal es una ciencia empírico-reconstructiva que busca el conocimiento *a posteriori*, si se supone que las reconstrucciones captan, precisamente, aquellas estructuras y reglas verdaderamente operativas en aquellos dominios que son objeto de escrutinio, y si, finalmente, las estructuras del discurso y de la acción comunicativa que Habermas singulariza sólo se encuentran en ciertas esferas de ciertas culturas durante ciertas épocas, ¿cómo es posible defender la opinión de que esas estructuras son características pragmático-universales de la comunicación como tal?. Es aquí donde el pensamiento de Habermas da un giro hegeliano: la razón no aparece de un soplo; tiene una historia, tanto en el individuo como en la especie.²⁸

Es decir, la pretensión de universalidad no se puede justificar en las reconstrucciones «horizontales» de la pragmática formal, sino en las reconstrucciones «verticales» de las teorías evolutivas. Y a este respecto Habermas toma pie en las investigaciones de Piaget y Kohlberg que, sin embargo, han sido acusadas de etnocentrismo y de patriarcalismo.

En efecto, si se toman como modelos universales las estructuras cognitivas resultantes de las investigaciones de Piaget y Kohlberg, se corre el riesgo de interpretar los estadios finales de la evolución de otras culturas como deficientes, pues la diferente evolución de cualquier cultura puede

²⁷ Op. cit. p. 146.

²⁸ Idem, p. 147.

ser contemplada o como expresión del dominio de un conjunto de competencias completamente distinto del de la cultura occidental, o como un conjunto de competencias que han sido alcanzadas y sobrepasadas por la cultura occidental. Incluso dentro de la propia cultura occidental se ha señalado la parcialidad de los estudios de Kohlberg. Así, C. Gilligan²⁹ señaló como en las investigaciones de Kohlberg sólo se contemplan las experiencias morales de los varones que, sin embargo, son presentadas como si lo fueran de toda la especie. Como consecuencia de ello, al aplicar el modelo de Kohlberg a las mujeres, se obtiene como resultado el que éstas, por regla general, no alcanzan las etapas superiores del desarrollo moral.

Críticas de este tipo constituyen lo que S. Benhabib denomina un análisis explicativo-diagnóstico³⁰, esto es, se trata de una investigación crítica y socio-científica que, precisamente por su carácter crítico, desvela los sesgos patriarcales (y etnocéntricos) de la teoría de Kohlberg y, por extensión, de la del propio Habermas. A partir de aquí Benhabib (desde una posición filosófica que no es otra que la propia Teoría Crítica) propone la construcción de una teoría crítica anticipatorio-utópica de las normas y valores de nuestra sociedad y cultura actuales; una teoría que no renuncie a la universalidad, pues lo contrario conduce a un relativismo irrestricto que impediría la función crítica de la teoría frente a manifestaciones culturales no dialógicas y, en consecuencia, opresoras³¹. Benhabib, pues, pretende retener y aunar los resultados de los análisis explicativo-diagnóstico, producidos en el seno del debate filosófico de los 80 sobre Modernidad y Postmodernidad, pero prescindiendo de los desarrollos teóricos que liquidan la noción de universalidad en favor del fragmento, de la diferencia y del mencionado relativismo irrestricto. Sólo una razón que se doble de alguna idea de universalidad puede dar lugar a una teoría crítica que impugne, con la objetividad propia de las ciencias sociales, incluso las deficiencias de la propia tradición de la teoría crítica³². Pero, como ya se ha dicho, la noción de universalidad habermasiana está cargada de prejuicios en el sentido negativo que el término tiene para Habermas, y no en el sentido positivo que le atribuye el contextualismo

²⁹ Gilligan, C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1982. Traducción: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, FCE, 1985.

³⁰ Benhabib, S. «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en Benhabib, S. y Cornella, D., *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, p. 126.

³¹ Las manifestaciones culturales aquí aludidas no son sólo las relativas al desarrollo moral y a la filosofía práctica en general, sino también a las ciencias sociales e incluso a las ciencias naturales con sus conceptos-valor de neutralidad y objetividad. Un análisis interesante (aunque realizado desde una perspectiva diferente a la de la Teoría Crítica) de la relación entre ciencia natural y objetividad con la cuestión del etnocentrismo y el feminismo es el realizado por S. Harding en su artículo titulado «Rethinking Standpoint Epistemology: "What is Strong Objectivity"?, en Alcoff, L. and Potter, E. (eds.), *Feminist epistemologies*, New York/London: Routledge, 1993, pp. 49-82.

gadameriano. Benhabib incluye a la primera dentro de la tradición occidental de teorías universalistas, que son «sustitucionalistas en el sentido de que el universalismo que defienden es definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos, blancos y varones, propietarios o al menos profesionales»³³. Sin embargo, toda teoría crítica necesita una noción de racionalidad universalista, sólo con ella adquieren verdadero sentido las dos funciones del lenguaje que, como decíamos arriba, Habermas le añade a su noción de comprensión para distinguirla de la noción gadameriana, tan conservadora a sus ojos: no sólo la función de la reproducción cultural o actualización de tradiciones, sino también la de la integración social o coordinación de planes de distintos actores en la interacción social (punto de partida de la teoría de la acción comunicativa a la que se adhiere Benhabib), y la de la socialización o interpretación cultural de necesidades. Consciente de esa necesidad Benhabib ofrece su noción de universalidad «interactiva», que se entiende como un ideal regulativo con un fuerte anclaje contextualista, dado que el punto de partida para su construcción no puede ser otro que un uso comunicativo del lenguaje entre participantes con identidades diferentes e incardinadas:

La universalidad no es el consenso ideal de *selves* definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los *selves* concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía.³⁴

De modo que, solamente esos *selves* incardinados, una vez ubicados de forma anticipatoria en la universalidad sin perder su incardinación, pueden generar el aspecto crítico-constructivo de la teoría y forzar la inclusión fáctica de todos los participantes (sin excepción) en una universalidad tentativamente más real.

No se puede ocultar que de esta forma en modo alguno se conjura el problema (ya clásico para la Teoría Crítica) del teoreticismo de la praxis. Quizá sucede, como afirma Habermas³⁵, que se le pide más a la teoría de lo que puede dar. O, tratando de eludir la renuncia (que pudiera encerrar esta afirmación) a pensar sobre el problema, quizá este último pueda diluirse con una dosis controlada de pragmatismo, no del tipo rortyano sino del elaborado por N. Fraser³⁶.

³³ Cfr. sobre la necesidad del «universalismo» en filosofía práctica: Benhabib, S., «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», en Revista *Isegoría*, Madrid: Instituto de Filosofía, CSIC, nº 6, 1992, pp. 37-63.

³⁴ Benhabib, S., «El otro generalizado...», p. 127.

³⁵ Benhabib, S., «El otro generalizado...», p. 127.

³⁶ Cfr. Habermas, J., *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos, 1987, p. 45.

³⁷ Cfr. por ejemplo, Fraser, N., «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género», en Benhabib, S. y Cornellia, D., *Teoría feminista y teoría crítica*, ed. citada, pp. 49-88.