



Karl Otto-Apel Hermenéutica y Ciencias Sociales

Dora Andara y Miguel Briceño

Profesor Apel, sabemos que su tesis principal en torno a la Ciencia Social es que su dimensión hermenéutica sólo puede ser entendida, siempre que la epistemología, como totalidad, no esté más basada en el llamado recurso de la relación de cognición sujeto objeto, sino en el recurso de una estructura pragmático-trascendental de entendimiento comunicativo y de «formación de consenso sobre algo en el mundo» o como se diría en alemán: *Vérstandigung über etwas*. Podría ud. explicar: ¿En qué consiste la estructura de complementariedad entre la cognición y el discurso argumentativo que supone este nuevo paradigma epistemológico? (M.B.)

Bueno, yo diría que este es un nuevo paradigma de la epistemología, y eso significa, de la filosofía de la ciencia en general, no sólo de las ciencias sociales, o de la hermenéutica, sino de la epistemología en general. Mi argumento es, que uno ya no puede basar la epistemología de todas las ciencias en la relación de cognición sujeto-objeto. Esta es, realmente una dimensión hermenéutica, pero esta dimensión ha sido absolutizada en la edad moderna desde Descartes a nuestro tiempo. Se ha olvidado que un sólo ser humano no puede tener conocimiento acerca de un objeto en el mundo sin tener, al mismo tiempo, la dimensión de la comunicación y de entendimiento comunicativo con co-sujetos, con otras personas. Esto va a la par. Ser capaz de algo en el mundo de los objetos va unido a la capacidad de comunicarse con otros, con co-sujetos. Como he dicho, esto va unido. Estos son, por así decirlo, dos dimensiones de la misma estructura. Llamo a toda esta estructura: *vérstandigung über etwas*.

Vérstandigung über etwas es un término muy extraño. Es ambiguo, intencionalmente ambiguo. Significa tener comunicación con otros y significa tratar de llegar a un consenso con otros, con co-sujetos, sobre algo en el mundo, y este «algo en el mundo» es el objeto. El término entonces contiene toda la relación sujeto-objeto pero al mismo tiempo siem-

pre atiende a la relación sujeto co-sujeto. De esta manera, hay una complementariedad entre ambas: una presupone a la otra.

Es preciso destacar un punto importante en la complementariedad a la cual nos hemos referido. Tal complementariedad se relaciona con todas las ciencias, con todas las formas de cognición, pero en las ciencias naturales el acento está en la relación sujeto-objeto. Las otras cosas, por así decirlo, permanecen en la sombra. Tales ciencias han olvidado por siglos que los científicos de la naturaleza también deben tener comunicación con sus colegas en la comunidad o comunidades. El primero en expresar esto fue Charles Peirce. En las ciencias naturales hemos ya dado por supuesto la comunidad de científicos, así tenemos aquí ambas dimensiones de toda la estructura *vérstandigung über etwas* pero permanece en la sombra. La dimensión comunicativa de la relación sujeto co-sujeto en las ciencias naturales permanece oculta. La ciencia natural tiene que ver con algo que pertenece a la naturaleza, tiene que ver con objetos. Las ciencias naturales objetifican las estructuras en el mundo para controlar estas estructuras. hechos y reglas.

Por otro lado, contrario a las ciencias naturales, está toda la estructura en la hermenéutica, es decir en las humanidades, en la filología que está al otro extremo. Lo que he de enten-

der en éstas es el significado de lo que otra gente dice, o quizás, lo que dice el texto. Pero si tengo un texto, interpretar el texto también significa que de cierto modo estoy en comunicación con el autor del texto, aún si él ha muerto ya. Uno tiene que ver que, entonces, la estructura de la comunicación es básica. Pero aquí uno no debe olvidar que, en un segundo sentido, estoy objetificando el significado de lo que otra gente dice. Sin embargo, esta comunicación está incluida en toda la estructura *verständigung über etwas*. Esta estructura no es diferente de aquella en la cual se mueve el científico de la naturaleza pero la diferencia es que ella tiene un acento completamente diferente. El acento aquí está en la relación sujeto-co-sujeto. Esto llega a ser algo difícil, puesto que tal relación es considerada aquí como una relación sujeto-objeto. Por ejemplo en la hermenéutica uno hace suposiciones como lo hizo Dilthey quien tomó esta hermenéutica como una base para considerar las humanidades como *wissenschaften* (ciencias). El supuso que el objeto aquí es la relación sujeto-objeto pero es diferente a aquella planteada en las ciencias naturales. Lo que él vio aquí fue la relación sujeto-objeto. De esa manera el texto, el significado del texto o el significado de lo que otras personas tienen que decirme es el objeto. Pero esto es muy peligroso si se ve de esta manera. Uno tiende a olvidar que en un discurso con el autor de un texto, con otras personas, la estructura es todavía el trasfondo, que no se trata de tener ahora a un objeto especial. Luciría como si al tener las ciencias naturales sus objetos en la naturaleza, los filólogos también tendrían objetos especiales; textos, pedazos de significado de lo que otra gente dice. Esto es engañoso porque todo está siempre incluido en la estructura que implica tener un discurso con otro. Si reconozco esto, que aquí también tenemos un discurso con otros acerca de algo, entonces no olvidaríamos este «acerca de algo».

Quisiera darle un ejemplo a fin de aclarar el significado de lo que

acabo de exponer. Tomemos un caso de la historia de la ciencia en el Siglo XVI. En esa época los trabajos de Arquímedes fueron redescubiertos. Arquímedes escribía en griego, por supuesto, y los humanistas tenían un conocimiento adecuado del griego, pero no podrían entender sus palabras acerca de la hidrostática, por ejemplo. Tomaré esta palabra: hidrostática. Los humanistas no podían entenderla. No podían entenderla. Pero había un hombre que no tenía mucho conocimiento del griego, su nombre era Nicolo Tartalia. Tartalia era un técnico y matemático y debido a su ansiedad por alcanzar el estado del saber hacer («know-how»), su trabajo era muy similar en desarrollo a aquel alcanzado por Arquímedes y pudo dar un paso decisivo adelante. Al entender el texto, Tartalia fue, al mismo tiempo, humanista y filólogo. ¿Cómo pudo hacerlo? Tartalia fue capaz de entrar en un discurso por así decirlo, con el texto, con Arquímedes, autor del texto; de esta manera pudo ayudar a los filólogos a entender el texto.

En el ejemplo tenemos un testimonio de cuán crucial y decisiva es la estructura de trasfondo, que debemos tener un discurso con el autor «acerca de algo». No debemos olvidar ese «acerca de algo». No se trata entonces, de que tenemos una relación especial sujeto-objeto; el sujeto y el objeto es el texto. Pero ello no es de ninguna ayuda. El científico debe entrar en un discurso con el autor del texto, que ya está muerto. Sólo aquí es la estructura, la estructura metodológica en las ciencias naturales y en la filosofía, la misma.

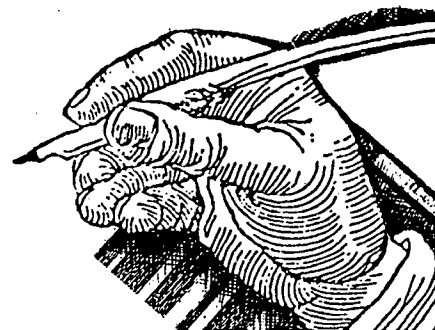
Toda la estructura de la epistemología debería suponerse siempre como el *verständigung über etwas* pero el acento es muy diferente. Las ciencias naturales objetivan el mundo olvidándose así de la relación sujeto-objeto, y, así como ellas lo han hecho, también lo ha hecho toda la epistemología.

Toda la edad moderna desde Descartes hasta ahora sólo supuso la relación sujeto-objeto en la epistemología pero las ciencias del espíritu, las *geisteswissenschaften*, vieron

que tenían otra relación sujeto-objeto, y así también lo hizo Dilthey, sin embargo, también olvidaron algo. Se han olvidado de este *verständigung über etwas* y en ambos casos hay algo que permanece en la oscuridad y que tendemos a olvidar. Yo propongo una nueva estructura para todo el conocimiento de la cognición, y el todo de la cognición es, por un lado, la dimensión sujeto-objeto y por otro, la dimensión sujeto-co-sujeto, estos son complementarios.

Hasta ahora no he hablado de las ciencias sociales, he mencionado sólo los casos extremos: las ciencias naturales nomológicas y la filología como caso paradigma de las ciencias hermenéuticas, es decir, las *geisteswissenschaften*, las ciencias del espíritu, las humanidades. Entre estos dos tipos de ciencias se encuentran las ciencias sociales y de estas hay diferentes tipos. Hay algunas ciencias que están más cercanas a las ciencias naturales, a las ciencias nomológicas, y hay otras que están más cerca de las hermenéuticas. Pienso que todas las ciencias sociales tienen dimensiones hermenéuticas, aun aquellas más cercanas a las ciencias nomológicas. Señalaré algunos ejemplos.

Por un lado, muy cerca de las ciencias naturales, a saber, las ciencias sociales de tipo cuasi-nomológico están las ciencias de la conducta. Llamo ciencia de la conducta a aquella interesada en predecir y explicar la conducta humana. Para servir a la economía o aún a la política ellas están interesadas, por ejemplo en las buenas razones de la gente. Las razones, buenas o malas de la gente no son valoradas, son tomadas sólo como causas. Son puestas en el esquema de explicaciones causales. Así, el carácter de bueno o malo de las razones dadas no interesa aquí; lo que importa es tener causas y tomar las razones como causas, de esta manera la evaluación de las razones



es eliminada, no se considera interesante. Este es un caso extremo.

En el otro extremo tenemos lo que Habermas y yo hemos llamado las ciencias sociales críticas reconstructivas. Por ejemplo, la que Max Weber llamó *verstehende sociologie* (sociología del entendimiento) puedo considerarla como un tipo de ciencia crítica reconstructiva. Pero hay otras: toda la iniciativa de Piaget y Kohlberg puede ser aplicada en la dimensión filogenética, ellos sólo la aplicaron en la dimensión ontogenética. Pero uno puede también, como hemos tratado de hacerlo, aplicarlo en la dimensión filogenética, entonces obtenemos una reconstrucción; el proyecto de reconstrucción de las razones de la historia de la conciencia moderna. Esto sería un ejemplo de las ciencias crítica reconstructivas. No sería de neutralidad valorativa en contraste con lo que pensaba Max Weber.

Otro ejemplo es la historia de la ciencia. La historia de las ciencias no es ciencia natural; constituye un paradigma para las ciencias sociales reconstructivas y tiene una fuerte dimensión hermenéutica porque allí estoy interesado en las razones no como causas sino como buenas o malas razones. Para tomar un ejemplo: si pregunto por qué Isaac Newton introdujo la idea del espacio absoluto que luego fue superada por Einstein. ¿Por que lo hizo? Esta pregunta aquí no significa qué causas y cuáles leyes determinaron su conducta en este caso, eso no tendría sentido. Estamos aquí interesados en las razones buenas y malas que él tuvo, queremos entender y valorar estas razones. En este caso, las razones son tomadas de la Teosofía. Esto es un ejemplo para las ciencias críticas y reconstructivas.

¿Incluiría usted el psicoanálisis dentro de este tipo de ciencia? (D.A.)

No he terminado aún de nombrar

el espectro de todos los tipos de ciencias sociales. Aún no he introducido, por ejemplo, la teoría de sistemas, las ciencias sociales funcionalistas. Lo que ellas han hecho no es principalmente explicación causal ni entendimiento de buenas o malas razones, han hecho uso de la explicación funcional; las explicaciones funcionales se relacionan con los sistemas completos, tales como los sistemas de la economía, la política.

Tenemos también otros tipos de ciencia, otros ejemplos. Como usted ha señalado, el psicoanálisis y la crítica de la ideología. Preferiría ubicar estos ejemplos, a los cuales nos referimos mucho hace algunas décadas, dentro de las ciencias sociales críticas reconstructivas. Así, pondríamos juntos a Piaget, Kohlberg y Freud, pondríamos juntos la crítica de la ideología, de Marx (en muchos sentidos) con la reconstrucción de la historia humana.

Se me olvida hablar de las ciencias históricas. Todas las ciencias históricas pueden también ser consideradas como un tipo de ciencia social ubicadas en el espectro que media entre polos extremos.

Ahora, tengo que dar un análisis muy cuidadoso de las diferentes preguntas e intereses cognitivos que constituyen los diferentes tipos de ciencias sociales y muestran, que en un polo, la afinidad de las ciencias nomológicas a las explicaciones causales es muy fuerte y, en el otro polo, la dimensión hermenéutica, la afinidad para entender buenas o malas razones también lo es. Este es un trabajo largo, un trabajo muy difícil y no puedo hacer un simple bosquejo o simplemente el proyecto de una ciencia basada en un nuevo tipo de epistemología que ya no es más la relación sujeto-objeto, sino que es toda la estructura de complementariedad de la relación sujeto-objeto y la relación sujeto-co-sujeto dentro del marco del discurso *verständigung über etwas* que trata de alcanzar un consenso sobre algo en el mundo acerca de las demandas de veracidad.

Las demandas de validez están igualmente relacionadas, como en el

caso de las demandas de veracidad, a algo en el mundo. En este momento no tengo que referirme a los otros reclamos de validez. Estamos hablando de epistemología así que sólo tengo que referirme a las demandas de veracidad y esta es la demanda que plantea la necesidad de alcanzar un consenso sobre algo en el mundo, *verständigung über etwas*.

Según sus declaraciones, la «vieja» Escuela de Frankfurt no está en condiciones de proveer un fundamento normativo a la hermenéutica, por su evaluación crítica con respecto a los objetos de la ciencia social, pudiera aclarar: ¿Cómo la «nueva» Escuela de Frankfurt se propone superar esta situación? (M.B.)

Realmente diría que este es un punto de tensión dentro de la Escuela de Frankfurt. Ustedes saben, tenemos a la gente vieja de la escuela allí. Ellos nunca han comprendido lo que busca la nueva Escuela de Frankfurt. Es una historia larga. Yo hablaría especialmente como un hombre que viene de afuera, que es un «outsider» por así decirlo y que llego sólo en 1972. Mi relación ha sido con Habermas, no con los miembros de la vieja Escuela de Frankfurt. Así que tengo una posición crítica en relación a ellos, aunque estimo y aprecio la crítica de la vieja Escuela de Frankfurt. La crítica de, por ejemplo, la razón instrumental. Y parcialmente, la crítica del desarrollo de la edad moderna, en lo relativo a cultura, o a la ciencia. Pero esta vieja Escuela de Frankfurt fue principalmente crítica y fueron críticas, por ejemplo, de toda la modernidad de una forma tal que algunas veces estuvieron muy cerca de lo que hacen los post-modernos. Tomaron mucho de Nietzsche y los post-modernos también toman mucho de él.

Los miembros de la «vieja» Escuela de Frankfurt, también fueron críticos en relación a la racionalidad y las causas de la racionalización de una manera muy similar a la empleada por Max Weber, aunque más crítica. Fue una pena que sólo tuviesen como concepto de racionalidad aquel que criticaban; la racionalidad ins-



trumental. La crítica que plantearon de este concepto fue hecha de tal forma que ello los llevó a criticar todo el desarrollo moderno. Este es el primer punto en el cual Habermas y yo nos desviamos de la vieja Escuela de Frankfurt de una manera similar a como nos desviamos también del análisis de Max Weber.

No es cierto, simplemente no es cierto, que el desarrollo de los tiempos modernos fue solamente gobernado por la racionalidad de neutralidad valorativa, término que utilicé para referirme en un sentido amplio a los nuevos tipos de racionalidad, especialmente el instrumentalismo, la racionalidad de fines y medios. Otros tipos de desarrollo que no fueron reconocidos y permanecieron en la sombra, también estuvieron presentes. Por ejemplo, el desarrollo de los derechos humanos. Podemos demostrar que desde Miletos, a lo largo de los tiempos modernos, hasta ahora, hubo constantemente un desarrollo de los derechos humanos. No puedo vincular este desarrollo de la idea de derechos humanos, por ejemplo, o la idea del desarrollo de las constituciones y la democracia sólo al instrumentalismo.

En Frankfurt tratamos ahora de desarrollar todos estos tipos de racionalidad y de colocarlos bajo un nuevo encabezado, por así decirlo. Hacemos esto desde la perspectiva de lo que debo llamar la forma más amplia de racionalidad de todas; la racionalidad comunicativa y la cual, es, en su forma más elevada, la racionalidad discursiva.

Tratamos de desarrollar igualmente, los otros tipos de racionalidad criticadas por la vieja Escuela de Frankfurt como por ejemplo la racionalidad instrumental a la cual llamo hoy racionalidad estratégica. Estas son sólo formas abstractas de la razón en general. Tienen que ser criticadas porque, frecuentemente serán absolutizadas. De hecho, esto es cierto y aquí podemos, por supuesto, estar de acuerdo con la vieja Escuela de Frankfurt. Ha sido absolutizada. También Max Beber está en lo cierto cuando ve que la racionalidad de medios y fines es

una forma de la racionalidad instrumental técnica y la relación estratégica entre las personas ha sido. Aún hoy la mayoría de los científicos y los filósofos piensan que esta es la forma última de toda la razón. Para ellos no hay nada más. Pero decimos que estas son sólo formas abstractas de racionalidad y tratamos de reconstruir todo el desarrollo de la modernidad, todo el desarrollo moderno de la ciencia, de la cultura, de la ley y de otros bajo la idea del discurso comunicativo de la razón.

Pienso que podemos dar una fundamentación normativa para la reconstrucción práctica de la modernidad y también podemos darle una fundamentación normativa a la crítica de la vieja Escuela de Frankfurt con relación a la modernidad. No sólo podemos estar de acuerdo parcialmente con esta crítica, también podemos darle una fundamentación normativa a esa crítica. Esto significa que podemos fundamentar ese tipo de razón que está detrás —por así decirlo— de lo argumentando por los miembros de la Vieja Escuela de Frankfurt pero que no pudo ser expuesta por ellos. No pudieron decir sobre cuáles bases levantaron su crítica, por ejemplo, la crítica de la razón instrumental.

Quisiera formularle una pregunta sobre Adorno. Debo confesarle que me siento muy atraída por la belleza de sus escritos. Puedo entender lo que usted señala en relación a la ausencia de formulación filosófica de las bases racionales que soportan el trabajo que él y otros en la Escuela de Frankfurt hicieron. ¿Podría ser porque el elemento artístico resiste el camino de la fundamentación normativa? Algunos de sus trabajos parecen más bien obras de arte. (D.A.).

Estaría de acuerdo en que Adorno, en contraste con Horkheimer tiene como mérito principal esta fuerza al hacer sus descripciones y argumentaciones, específicamente en su trabajo sobre la estética de la musicología y también en sus últimos trabajos sobre la dialéctica negativa. Allí, uno puede ver típicamente que

El entrevistado

*K.R. Popper nace en Viena en 1902. Después de estudiar filosofía emigra a Londres, donde, desde 1945, enseña en la Universidad. Sus trabajos más importantes se centran en el campo de la teoría de la ciencia como principal representante del racionalismo crítico en contra de cualquier utopía social revolucionaria: contra la revolución, nos propone Popper la razón o la reforma gradual. La idea fundamental de la epistemología popperiana gira en torno al principio de la falsificación, o sea, la demostración del error. Este principio nos da el criterio popperiano de demarcación entre teorías empíricas (científicas) y no empíricas. El método científico, que según Popper es único en todo campo de investigación científica, se desarrolla en forma de tríada: problema-conjetura-refutación (crítica). Obras principales en castellano: **La lógica de la investigación científica**, Madrid, Tecnos, 1971; **Conocimiento científico**, Madrid, Tecnos, 1974; **El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones**, Buenos Aires, Paidós, 1967; **La miseria del historicismo**, Madrid, Alianza/Taurus, 1973; **La sociedad abierta y sus enemigos**, Buenos Aires, Paidós, 1957.*

Fe de erratas

Cuando los teóricos se llaman Karl:

Karl Marx, Karl Gustav Jung; Karl Popper; Karl Otto-Apel, ... es posible que nos confundamos.

El verdadero entrevistado:

Karl Otto-Apel

En los años setenta en nuestro siglo nace en Frankfurt, de la mano de K.O. Apel y J.

Habermas, una ética que se da a sí misma el nombre de "ética comunicativa" o "ética discursiva, porque reconstruye el imperativo kantiano con medios de la teoría de la comunicación.

El punto de partida filosófico de Apel, sacudido por la catástrofe nacional sufrida por Alemania en la época nazi, será ahora la acción comunicativa, que hace posible la producción y reproducción del mundo de la vida, ya que a través de ella llegamos a descubrir el carácter dialógico de la razón humana, de esa razón que es en diálogo, no en monólogo.

La presencia de Apel en Venezuela nos ha permitido conocer su pensamiento aún poco difundido por las escasas traducciones de sus obras. Entre ellas destaca la obra ya traducida "La transformación de la filosofía" (2 vols.) Madrid, 1985, y "Diskurs un Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral", Shurkamp, Frankfurt, 1988.

Para una aproximación a su obra recomendamos las obras "Ética comunicativa y democracia", Editorial Crítica Barcelona, 1991, y "Razón comunicativa y responsabilidad solidaria", de Adela Cortina, con epílogo de K.O. Apel, Salamanca, 1985.

En el próximo número aparecerá un artículo de Karl Popper.

menéutica tradicional. No.

¿Se refiere usted al trabajo de Gadamer? (D.A.)

Bueno. Haré algunas diferencias que son absolutamente necesarias porque estas cosas no son tan simples. Por una parte está la filosofía tradicional de la hermenéutica y luego nuestro enfoque. Hay muchos enfoques. Está el enfoque tradicional en Alemania, que comienza con Scheleimarcher y continúa con Dilthey quien generalizó la hermenéutica como la base de las *geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu), como las denominó en Alemania. Los anglosajones las llaman humanidades, está el viejo término «*studia humanitatis*» como en el Renacimiento. Esto no quiere decir sólo ciencia, decimos *geisteswissenschaften*. Esto demuestra que Dilthey quería sentar las bases para un nuevo tipo de *wissenschaft* (ciencia) que era alternativo, metodológicamente alternativo a una *erklärend wissenschaft* (ciencia natural explicativa nomológica).

No se puede decir que este enfoque clásico de la hermenéutica es unitario. Es ambiguo, no claro. En Dilthey, por ejemplo, hay una fuerte tendencia a hacerla de neutralidad valorativa, un argumento sería éste, «Soy aquí objetivo de la misma manera que las ciencias naturales son objetivas, sólo con la diferencia de que una se relaciona con las explicaciones nomológicas; buscan hechos y leyes y las otras no buscan estas leyes pero tratan de entender significados, significados humanos de textos y significados de acciones, acciones e instituciones humanas». Pero Dilthey, como ya lo he señalado, sugirió algo más: tendía a suponer una especial relación sujeto-objeto en las *geisteswissenschaften*, pero no vio con claridad. Sin embargo, en su último trabajo que no es muy conocido, lo corrigió todo y llegó a estar muy cerca de nuestro enfoque. Luego enfatizó un enfoque que comienza con *verständnis über etwas*. Lo que conocemos del enfoque clásico de Dilthey es que él trató de plantear otra relación sujeto-objeto sólo para el entendimiento como una relación

sujeto-objeto «sui-generis» y esto, como ya lo dije, estaba conectado a la idea del entendimiento como neutralidad valorativa, tal como aparece en Max Weber.

No negaré completamente este enfoque. El asunto es que en el entendimiento puedo, por supuesto, retirar mi evaluación. Puedo abstenerme de hacer evaluaciones, aún de una manera muy abstracta. Puedo primero tratar de entender lo que usted quiere decir, entender lo que el texto dice para no prejuiciar mi entendimiento por evaluaciones muy tempranas, pero ello no tiene el mismo significado que tiene en las ciencias naturales. No es la última etapa es sólo un espacio en el medio. Trato de abstenerme de evaluaciones. Puedo llamar esto, con Gadamer, abstracción hermenéutica, pero en última instancia quiero regresar al *verständnis über etwas*. Este es un punto que Gadamer trajo a colación, correctamente, pienso.

Tanto Habermas como yo estamos de acuerdo en que, no se trata de que tenemos una específica relación sujeto-objeto y tipos específicos de objetivación, por ejemplo, en relación con textos. Esto es sólo una etapa intermedia, la etapa de abstinencia, que está al servicio de un mejor entendimiento y una mejor evaluación al final. Al final debo llegar a mejores evaluaciones, también. Esto, está demostrado nuevamente en el ejemplo que cité de Nicolo Tartalia. El fue capaz, no sólo capaz de entender el texto de una manera específica como trataría de hacerlo un humanista, fue también capaz de juzgar cuál era el tópico del texto. Fue capaz de juzgar y evaluar, y al final fue el hombre que obtuvo el entendimiento más profundo y fino del texto de Arquímedes. Esto muestra la tendencia de la hermenéutica clásica que tenemos en Dilthey a elaborar la posibilidad de una forma específica de objetivación y de ciencia de neutralidad valorativa. Esto fue un error al final; fue un malentendido de los problemas de la hermenéutica y de esta manera, en algún sentido, la crítica de Gadamer a Dilthey, está, pienso, justificada.

Adorno
cir, en l
ciones e
su crític
estética
sustituc
hace fal
Pue
esté tan
Adorno
dialéct
piensa
todo
funda
confe
hemo
la diri
léctic
do a
ción
mat
suge
apeg
deci
dial
desc
cias
otra
con
sus
de
pal
tec
fui
ma
ep
pu
di
pe
la
ti
te
t
t
tradicional de metodología y la filosofía de la interpretación de textos,

Tenemos luego un segundo tipo de hermenéutica que está hoy en primer plano, aquella que está basada en el enfoque de Heidegger y elaborada por Gadamer; esta última termina en una demetodologización total. El elimina completamente la dimensión metodológica y normativa de la hermenéutica y, para él, el entendimiento se convierte en un acontecimiento, sólo algo, un proceso que acontece en el tiempo y como dijo explícitamente —y este es el punto en el cual me distancié de Gadamer y fue muy crítico— «No podemos tratar de entender mejor, podríamos sólo estar satisfechos con entender de una manera diferente, siempre diferente, diferente en cada período, porque la apertura del significado es siempre diferente de acuerdo al proceso de la historia del ser». Ese es, por supuesto, Heidegger, el tiempo triunfa sobre el logos. En Gadamer, de acuerdo a Heidegger, el tiempo le va a ganar al logos. La dimensión normativa de lo correcto y lo falso, de lo correcto y lo apropiado como la dimensión del entendimiento correcto, se pierde.

Tampoco me siento satisfecho por este tipo de hermenéutica y, simplificando, diría que hay un tercer tipo que yo defendería y que está basada en lo que expliqué en la respuesta a la primera pregunta. Esta epistemología, es decir, *verständnis über etwas* o, en otras palabras, discurso sobre algo con otros tratando de llegar a un consenso acerca de algo con otros. Este es, para mí, el nuevo logos. Este es un logos.

La estructura de tratar de llegar a un acuerdo con todos los posibles compañeros de discurso acerca de algo es un logos en el sentido de una razón comunicativa y esta tiene que ganarle la victoria al tiempo porque podemos tener una discusión, podemos aún decir en tal discusión que hay una historia del ser pero hay siempre otras aperturas para el significado.

Heidegger no estaba errado del todo. Hay una y otra vez nuevas aperturas al significado, otras posibilidades de los significados del ser sobre los cuales nosotros no tene-



mos control pero ello es sólo una precondition, como lo dijo el último Heidegger; una precondition para los juicios falsos y correctos y es el logos lo que me permite decir esto. El logos puede decir esto sobre el tiempo, sobre la historia del ser, pero el tiempo de la historia del ser no puede decir algo sobre el logos con una demanda de validez. Eso es imposible. Yo diría entonces que el logos y el lado de los reclamos de validez y el consenso acerca de los reclamos de validez pueden mantener su prioridad. Esto se pierde en Gadamer y en Heidegger y debo enfatizarlo. Esta es mi protesta contra Gadamer, por ejemplo, aunque en cierto sentido le sigo en su crítica contra la hermenéutica clásica de Dilthey o de Scheleirmarcher. Dejémosle a él decidir, no es algo fácil de hacer.

¿Cuál debería ser el diálogo entre el filósofo y el científico social? (M.B)

Ya dije que hay todo un abanico de tipos diferentes de ciencias sociales, así, mi respuesta aquí debe ser diferenciada. La posible colaboración y relación entre ambas puede ser muy diferente de acuerdo a cada tipo de ciencia social; también podemos colaborar con las ciencias de la conducta. En ellas, por supuesto, hay cuasi-leyes cuasi regularidades. No niego que hayan regularidades, pero no verdaderas leyes como en la naturaleza, sólo regularidades a veces. Por ejemplo, podemos hacer investigación cuasi-nomológica sobre la conducta de los consumidores, por ejemplo: muchos estudiantes varones no fuman ahora tanto como lo hacen las estudiantes; eso es una regularidad, es un nuevo tipo de regularidad. Esto es interesante e importante si quieres tener control sobre los hechos y las consecuencias que se pueden esperar, por ejemplo, los efectos colaterales sobre nuestras decisiones acerca de normas.

En la ética es también importante

conocer las consecuencias que se podrían esperar, en esto, por ejemplo, aún las ciencias de la conducta nos pueden ayudar. Pero mucho más importante para nosotros es, por supuesto, la colaboración con las ciencias críticas reconstructivas. En este sentido, Habermas y yo hemos colaborado y las hemos suplementado con la gramática generativa, la lingüística del tipo de Chomsky.

Hemos, igualmente, colaborado con el estructuralismo de Piaget y Kohlberg el cual es precisamente llamado estructuralismo genético en relación con la dimensión ontogenética y estructuralismo genético en relación con la dimensión ontogenética y filogenética. También lo hemos hecho con la historia de la ciencia, especialmente, la historia crítica de la ciencia. Yo he colaborado especialmente con Imre Lakatos. Hay en su trabajo una interesante dimensión hermenéutica; esta es la distinción entre la reconstrucción interna de la historia de la ciencia y su reconstrucción externa.

Esto es epistemología, en relación con la epistemología aún el sujeto en las ciencias naturales debe, al mismo tiempo tener una relación de comunicación sujeto-co-sujeto con sus colegas científicos. El pertenece a una comunidad de científicos. Lo mismo es, por supuesto, también válido para el trabajo. Los trabajadores deben estar en una comunidad de trabajadores, una comunidad de trabajadores pero, sin embargo, el trabajo es esa estructura que está principalmente relacionada con la naturaleza. Hay interacción, ahora está de nuevo la vida en la complementariedad. La interacción está principalmente relacionada al co-sujeto y aquí, el hecho de que todas nuestras interacciones tienen algo que ver también con nuestras relaciones con la naturaleza, tiende a ser olvidada como en la hermenéutica. Pero usted ve el paralelo. El paralelo no es aquí como en la tesis complementaria en epistemología, ésta es la tesis de complementariedad entre el trabajo y la interacción; estos son por supuesto, sólo extremos típicos. Podría entrar en detalles pero esto nos

tomaría mucho más tiempo.

En la tipología de ciencia social que se abre entre aquellas de conducta cuasi-nomológica y la vía crítica reconstructiva propuesta ¿Cómo funcionaría la fundamentación para casos concretos como la Historia, la Sociología y la Economía? (M.B.)

Ya me he tomado algún tiempo para responder esta pregunta. Dije que entre los casos extremos de la tesis complementaria tenemos diferentes tipos de ciencias sociales. Ahora, debo dar algunos ejemplos por estos diferentes tipos. La historia, por ejemplo. La historia está un poquito más en el medio que la filología. Ilustraré esto. En la filología, —el caso extremo de la hermenéutica— sólo tienes que ver con el significado del texto o con el significado de lo que la otra gente dice; en este caso, uno sólo tiene que considerarla de alguna manera como un discurso con el autor del texto o con el hablante, por ejemplo, en un diálogo. Tomemos los diálogos escritos por Platón. Aquí estoy verdaderamente interesado en aquello acerca de lo cual Platón y yo estamos en un discurso y debo estar interesado en llegar a un discurso con Platón acerca de los tópicos de la filosofía. Este es el caso extremo. Es hermenéutica pura.

Tenemos, empero, el caso donde soy un historiador. Estoy principalmente interesado en entender la filosofía de Platón o en si esta filosofía es correcta; si ella difiere de mi propia filosofía. Esto no es lo que me interesa, mi interés principal. Estoy interesado en la guerra del Peloponeso y aquí hay mucha información. En Alemania llamamos esto, fuentes no confiables. Los historiadores buscan fuentes confiables, buscan entender y de una vez explicar, causalmente la historia. Esto es un paso ya en la objetivación. Desde esta posición no están interesados en un discurso con Platón. Usan a Platón sólo como una fuente para obtener información acerca de lo que pasó en aquel tiempo, y quieren integrar lo que sucedió en el panorama de toda la historia. Desde la guerra del Peloponeso, al Imperio romano, a tra-



vés de la edad media hasta nuestro tiempo. De esta manera, hay cierta objetivación, objetivación de los eventos, lo cual es más importante aquí que en el puro *verständnis über etwas* con el autor del texto. Ve usted entonces como esto es ya un paso importante hacia la objetivación, aún y cuando es todavía muy hermenéutico. No sucede aquí como en las ciencias naturales, no se trata de encontrar leyes generales y explicaciones causales. En la historia hay también explicaciones causales pero no leyes. Estoy convencido de que no podemos encontrar leyes verdaderas aquí.

Hasta ahora aquí hemos hablado de la historia. Demos ahora otro paso: la sociología. El trabajo aquí se vuelve muy diferenciado, lo que hizo Max Weber —el más grande sociólogo alemán (hasta ahora— fue también historia, sociología histórica. Hizo sociología de la religión —comparativa e histórica—. Estuvo muy cerca de lo que los historiadores —historiadores hermenéuticos—, hacen. Usó muchas interpretaciones de textos y todo ese tipo de trabajo, pero sin embargo, todo ello fue sólo un paso más hacia la objetivación o aún más, hacia la simplificación tipológica.

Pero hay otros tipos de sociología y para nosotros, especialmente para Habermas, pero también para mí, la tarea más importante es, como lo sugerí con anterioridad, vémosla con la teoría de sistemas funcionales. De la misma manera, tenemos que abordar el trabajo de Talcott Parson, Nicolas Luhman, también en sociología.

La tensión entre hermenéutica, entre teoría del discurso en general —teoría filosófica del discurso— y el trabajo de estos autores, sus explicaciones funcionales relativas a los sistemas cuasi-cerrados es mucho mayor que la establecida con Weber. La tensión es tan grande que Habermas ha formulado la interesante tesis so-

bre los peligros de la colonización de la vida por un sistema, a saber, cuando un sistema trata de cubrir todo el terreno de la comunicación.

Para Luhman: la comunicación es algo que ocurre dentro de los sistemas, mientras yo argumento: que nosotros tenemos también que estar sobre los sistemas también. Nosotros, como miembros de la comunidad de comunicación humana, tenemos que responsabilizarnos, o mejor, tenemos que ser co-responsables al darle forma o reformar los sistemas. Necesitamos tomar distancia de los sistemas, necesitamos permanecer sobre los sistemas también. Pero Luhman nunca concebirá esto como posible, para él sólo hay sistemas. Un sistema observa los otros sistemas y este a su vez es un gran círculo de sistemas que se observan los unos a los otros. «¿Entonces, —le preguntaría yo— qué estás haciendo? Escribe en tus textos, —voluminosos textos— sobre todos los sistemas». Y él dirá: «Bueno, yo soy también el representante de un sistema, del sistema de la ciencia que está observando otros sistemas». Es una pregunta muy difícil y complicada para analizarla de una manera correcta, pero como ya lo señalé con anterioridad, mantengó el mismo planteamiento que hice en relación a las instituciones».

Los seres humanos estamos, por un lado bajo el nivel de los sistemas y de las instituciones. En este sentido, estamos sujetos a ellos. Ellos nos gobiernan. Este es un punto de vista importante. Hay cierta impotencia de las personas o sujetos en relación a los sistemas. No tienen poder, pero, por otro lado también estamos sobre los sistemas. Más esto sólo es posible cuando formamos la comunidad comunicativa indefinida. Esa es la razón por lo cual debo aquí referirme a la ética discursiva y por la cual debo apegarme a la demanda de universalidad de la ética del discurso. Tenemos, por ejemplo, muchos sistemas políticos diferentes. No hay todavía unificación de los sistemas políticos de nuestro mundo —aún no—, pero ya hay una unificación de los sistemas económicos. Pensaría

que la comunidad de comunicación que está basada en la ética—o debería estar basada en la ética— estaría sobre todos los sistemas y también sobre el sistema de la economía mundial y debería tomar distancia y tener una relación de responsabilidad en relación a ellos. Como puede usted ver, estoy ya en el umbral de la ética. Nos falta aún la economía, una de las preguntas más difíciles por la siguiente razón: en nuestro tiempo la economía se hace de muchas formas diferentes. Hay, por ejemplo, un enfoque de teoría de sistemas de la economía y, por supuesto, Nicolas Luhman ha escrito voluminosos libros que consideran la economía como un sistema. Pienso que esto es muy fructífero. Realmente existe hoy algo como un sistema funcional de mercado en la economía mundial. Es ya planetario. Pero esto no sucede con la política que está aún dividida entre diferentes sistemas de poder, Luhman diferencia entre los «media» de los diferentes sistemas. El «medium» de los sistemas políticos es el poder. El «medium» del sistema científico es la «Transferencia de la verdad», esto suena bonito. Pero no es tan ideal como parece.

Puedo hablar de otros enfoques. Está el enfoque clásico liberal de Hayek, por ejemplo. Como sabemos, es un enfoque que ha tenido mucho éxito en el mundo y al cual hice referencia en la última pregunta. Luego tenemos enfoques que son muy abstractos, como por ejemplo, el monetarismo de la Escuela de Chicago. Este enfoque no considera la totalidad, abstraen de los generalistas de la economía y se concentran sólo en las relaciones monetarias. Tenemos también la vieja posición, los latinoamericanos con la Teoría de la Dependencia que aún no está muerta y precisamente uno de los latinoamericanos que la fundó—Cardoso—, va a ser presidente de Brasil. Esta fue una teoría interesante, me parecen muy serios los argumentos de estas personas, no todos ellos han sido

refutados. A pesar de los esfuerzos de Enrique Dussel el Marxismo clásico—pienso— está casi muerto.

Quisiera mencionar lo siguiente: acabo de escribir un ensayo sobre el discurso crítico con Karl Homman, quien es un defensor de la economía social de mercado. Hay un término alemán que podría aplicarse: *Sociologiemarketshaft*. Esto no es lo mismo que neoliberalismo en el sentido de Hayek. Hace algunas concesiones en la dirección de la justicia social. En relación a esto Hayek ha dicho: «Su pregunta sobre justicia social es una pregunta ideológica; no tiene ningún sentido puesto que un contrato entre personas es siempre justo, lo harán voluntariamente». Eso es demasiado.

Karl Homman defiende fuertemente la prioridad de la economía de mercado sobre otras teorías de la economía. Economía de mercado en el sentido de Adam Smith, desarrollada un poco más en la dirección de la economía social de mercado. Personalmente, trato de colocarme en una relación crítica con Homman; relación que es a la vez de colaboración. En este contexto, insisto fuertemente en la globalización de la economía social porque, puede ser que en Alemania hayamos hecho muchos logros a nivel de la economía social de mercado, especialmente, el clásico partido social demócrata ha tenido sus logros, en un sentido, han resuelto la pregunta social en relación con Alemania. Pero esto no toma en cuenta que quizás hayamos alcanzado estos logros al costo de los países del tercer mundo. Y hoy no tenemos una economía social de mercado entre el Primer y el Tercer Mundo. Estos son los problemas que tengo con este enfoque de la economía social de mercado planteado por Homman, aunque como lo dije anteriormente, tal enfoque es ya diferente al flagrante neoliberalismo que tenemos hoy.

Quisiera oír sus comentarios en torno a la educación. Usted y Habermas han sentado las bases epistemológicas para desarrollar nuestro trabajo desde una razón que, pienso se corresponde más

con el sentido de ella (de la educación). Particularmente, mucho de lo que hago en mis cursos tiene que ver con la interpretación de textos ¿Está usted de acuerdo con esto? (D.A.)

Sí, pienso que si la ética del discurso, la hermenéutica del discurso no proveen una base para la educación, entonces no sé lo que ellas significan. Por supuesto, estos son aplicables a la educación, especialmente lo relativo al discurso, al diálogo. En Alemania hay muchas personas que hoy están tratando de trabajar en educación sobre las bases de la ética del discurso.

Quisiera referirme de nuevo a la educación. En su volumen «Reconstrucción del Materialismo Histórico»¹, Habermas incluye un artículo titulado: ¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?». Allí él trabaja mucho la cuestión del individuo y el grupo, ¿Cómo ve usted su trabajo en relación a esto?, (D.A.)

Esta es una pregunta muy discutida en Alemania y también en los Estados Unidos, especialmente en el contexto del nuevo debate sobre el liberalismo por una parte y el comunitarismo por la otra. Esa es una materia sobre la cual nos resulta difícil tomar una posición aquí. Tenemos muchos trabajos de tesis sobre este tópico, también he escrito un ensayo sobre este aspecto. Esto es, por supuesto, importante para la educación pero hay también un peligro: cuando uno sigue a los comunitaristas sus ideas parecen muy agradables. Se dice uno: «Bueno sólo podemos encontrar la identidad del individuo como miembro de una comunidad». Pero, ¿qué significa esto «de la comunidad»? Por supuesto, los comunitaristas dirían: «Bueno, una comunidad y una tradición particular de tal comunidad, a saber, sus tradiciones culturales, especialmente también, su tradición moral, una tradición de fuerte valoración como lo llama Charles Taylor».

Charles Taylor es un filósofo canadiense que ha escrito voluminosos textos sobre las fuentes del yo.

Son textos sobre la identidad y sobre las fuentes del yo del ser humano occidental. Se refiere él no sólo a un pueblo sino a toda la tradición de la cultura occidental. Pero esto sólo no constituye la tradición de toda la comunidad humana. Allí se excluyen la tradición de los Chinos, de los Indios y en un sentido también, de América Latina, aunque, en este último caso el asunto se torna más complejo, porque está presente la pregunta de si aquí se pertenece a la tradición europea o, como lo señala Dussel y otros filósofos en América Latina, también se puede tomar el punto de vista de los indios y de los mestizos en oposición al proveniente del Norte. En el momento esto es algo complicado. Tengo mis opiniones al respecto pero por ahora no quisiera intervenir. En referencia a los Chinos, o los Africanos, o los Indios en relación con Europa y los Estados Unidos todo es mucho más claro.

Quisiera señalar que la sugerencia de los comunitarios hoy de que todo el mundo debería encontrar su identidad sólo al integrarse a la fuerte tradición de los valores que rigen a la tradición cultural de su comunidad, es muy problemática. Para mí no es aceptable puesto que excluye la dimensión universal. En la última sesión del curso se me hizo la pregunta. ¿Por qué deberíamos universalizar? ¿Por qué no seguir a Tugendhat?

Tugendhat fue explícito en su último libro sobre la idea de que todo el mundo debería escoger su tradición; su moralidad le sería dada al integrarse a tal tradición. Pero esto no es suficiente en nuestros días. Veo que estamos en una comunidad mundial, tenemos problemas que son comunes para todos los seres humanos como el caso de la crisis ecológica. Necesitamos la co-responsabilidad y la justicia a una escala planetaria. Así, estoy en contra del comunitarismo si este es entendido como particularismo. Esto es muy importante para la educación. Los alemanes tenemos una historia sobre esto. Y ahora, vemos que hay pequeños grupos de jóvenes con tendencia a los nacionalismos. Vemos que en los

países orientales de Europa hay nacionalismos muy fuertes. Están los serbios, los ucranianos, los croatas, los bosnios. Ello es entendible; estas pequeñas naciones quieren tener de nuevo su identidad, pero pienso que focalizar en sólo la tradición de una comunidad particular no es la base para la educación del ser humano racional en este mundo. Esto es lo que enfatizaría en este contexto.

A su juicio: ¿Es posible una aplicación post positivista del derecho? (M.B)

Bueno, cuando vi esta pregunta por primera vez pensé que había un error. ¿Quiere decir una aplicación? Porque uno siempre discute el problema del positivismo en relación a la fundamentación. Pero se pregunta aquí por la aplicación. Se refiere usted a lo que el juez hace cuando se aplica la ley. Bueno, yo no pienso que la aplicación puramente positivista es posible en la ley. Nunca lo fue porque el juez tiene que tener una cierta autonomía, un cierto espacio de libertad para su juicio moral, de otra forma sería aburrido, se obtendrían juicios absurdos. Pero el asunto es, por supuesto, muy difícil y delicado. La pregunta es cuánto puede el juez desviarse de la ley positiva, de la letra escrita porque si él se sobrepasa en su autonomía e interpretación, en su aplicación hermenéutica de la ley, todo se vuelve inseguro, la seguridad de la ley sería destruida. Esto puede ser muy delicado, por supuesto, sobre todo y cuando se piensa que esto puede ser visto en el contexto de ciertos países y tradiciones y sus problemas particulares. No puedo decir algo abstracto sobre todos los países del mundo a este respecto. Diría, partiendo desde un punto de vista general que una aplicación puramente positivista es tan imposible como una fundamentación puramente positivista. Una cierta fundamentación ética está siempre presente al igual que cierto espacio para la interpretación hermenéutica. La pregunta es en qué medida puede ser utilizada en situaciones particulares.

¿Cuál es su opinión sobre las Teorías de corte cientificista sobre

el desarrollo para el Tercer Mundo y sobre las posturas ético políticas que de ellas se derivan, como por ejemplo, el Populismo, el Neoliberalismo y Autoritarismo? (M.B.)

Tengo dificultad para tratar con temas especiales como el populismo y el autoritarismo. Son temas especialmente latinoamericanos. Conozco del populismo y el autoritarismo pero creo que ya ha terminado, está cerca de ser *passè*. Las dictaduras y el populismo como en Argentina hace algunas décadas creo que eran movimientos entendibles para entonces. Consideremos la situación aquí, también en el contexto de la tensión entre el norte y el sur, el primer y el tercer mundo. Sin embargo no creo que se llegue a nada bueno a través del populismo y el autoritarismo. En nuestros días parece que para mucha gente el neoliberalismo aparece como victorioso en Chile, Argentina y en Méjico con los nuevos tratados entre Méjico y los Estados Unidos y Canadá. Lo mismo sucede en Chile, Paraguay, Argentina; todos se dirigen hacia este tipo de cosas y se dice que es en el espíritu del neoliberalismo, pero no estoy muy seguro de ello. Me refiero a las políticas del último hombre en Méjico, me parece muy razonable con respecto a Canadá y a los Estados Unidos, pero esto no tiene por qué ser algo tan neoliberal. Esa es la cuestión. Puede también ser economía de mercado, economía social de mercado a escala mundial. Es muy difícil juzgarlo pero quería decir eso; no tiene que ser sólo Hayek. Es muy difícil decir algo concreto sobre esta última pregunta.

NOTAS

1. J. Habermas, (1981) «Pueden las Sociedades Complejas desarrollar una Identidad Racional». En: *Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Taurus, Madrid, pág. 85-114.
2. El Profesor Apel se refiere aquí a una sesión del Seminario Sobre Etica del Discurso que dictó en el Postgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Central de Venezuela en Octubre 1994.

