

HANS Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994, XIV-272 pp.

El llamado «racionalismo crítico» de ascendencia popperiana representa para muchos, y desde luego para H. Albert, su más eminente sistematizador a través de obras ya clásicas como el *Traktat über kritische Vernunft* (5ª edición ampliada, Tübingen, Mohr, 1991) o el *Traktat über rationale Praxis* (Tübingen, Mohr, 1978), una suerte de «tercera vía» a oponer frente a la usual división de la filosofía europea contemporánea en «filosofía analítica» y «filosofía hermenéutica». Si a finales de los años 60 el racionalismo crítico de Popper debatió en una célebre polémica con los planteamientos de la «teoría crítica» frankfurtiana encabezada por Th. W. Adorno (véase *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. de Jacobo Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1973), y pudo verse entonces en ella un enfrentamiento entre la «razón analítica» y la «razón dialéctica», en nuestros días las posiciones parecen estar bastante más difuminadas. Precisamente lo que con este libro viene de nuevo a denunciar H. Albert es cierta inexistencia ya de criterios ciertos de demarcación entre «filosofía analítica» y «filosofía hermenéutica»: el «giro lingüístico» y en especial los desarrollos de la última filosofía de Wittgenstein han dado lugar a una convergencia de la tradición de pensamiento anglosajona con la filosofía continental heideggeriano-gadameriana en una «hermenéutica pura», una difusa concepción filosófica común en la que tras la universalización de la voz «hermenéutica» no se escondería otra cosa que una reactualización del idealismo clásico alemán. «Como en la filosofía de la historia del siglo XIX lo Absoluto, el Espíritu o la Historia se colocan en el lugar de Dios, así ahora ocupa el lenguaje ese lugar en esta nueva versión del idealismo» (95). El motivo principal de la crítica es nuevamente de raíz epistemológica y en particular la cuestión del método y posición diferencial de las ciencias sociales o humanas. Por un lado, buena parte de la filosofía analítica ha renunciado a su filiación histórica, ligada ineludiblemente a la herencia positivista y antimetafísica del Círculo de Viena, es decir, al desarrollo de instrumentos lógico-lingüísticos para el análisis de las ciencias, consideradas como el referente básico de la filosofía. Por otro lado, los planteamientos iniciados por Heidegger y ampliados por Gadamer, a una posición general de rechazo de las ciencias naturales han unido la extensión *ad libitum* de ciertas ideas tradicionales sobre el modo *sui generis* de operar de las «ciencias del espíritu», especialmente la idea de comprensión o *Verstehen* que, no sin cierta incoherencia, si por una parte se considera, en la línea del historicismo, como método específicamente ligado a este género particular de ciencias, por otra se proyecta por vía ontológico-trascendental

para cualificar originariamente toda posible forma de conocimiento y experiencia, incluidas (si bien en forma «devaluada») las propias ciencias naturales. La concepción del proceso de conocimiento como un proceso *interpretativo*, hermenéutico (la «metáfora del texto», dice Albert), revestida de cierto ropaje metafísico-trascendental-dramático, sirve de base a esa proyección a la cual se halla, al parecer, inevitablemente condicionada cualquier aproximación filosófica a la teoría de las ciencias humanas, como se desprende del hecho de su aceptación general en la metodología de diversas ciencias sociales (economía, sociología, historia, etc.) y de su recepción en filosofías como la de Apel o Habermas. Prolongando perspectivas ya desarrolladas en obras anteriores suyas (en esta ocasión a veces de un modo acaso demasiado repetitivo y disperso, dado que el libro está compuesto a base de artículos aparecidos independientemente), H. Albert examina y desmenuza los fundamentos ante todo *epistemológicos* que están en el trasfondo de esta «hermenéutica universal», considerando las razones que justifican la singularidad de las ciencias sociales y su calificación de «ciencias hermenéuticas», esto es, ciencias en las que intervienen decisivamente, como material de análisis, textos, normas, valores, testimonios subjetivos, etc., y mostrando que la propia tradición de la hermenéutica como disciplina técnica especial no avala en modo alguno esa operación de hipóstasis como método universal del conocimiento, ni una desconexión de la necesaria comparación de las ciencias sociales (en tanto *ciencias*) con los procedimientos típicos de las ciencias naturales, ni menos aún, en definitiva, ese blindaje metafísico de consecuencias relativistas con que se presenta en nuestros días.

En el capítulo primero se ocupa Albert del pensamiento de Heidegger, retomando la obra principal de éste (*Sein und Zeit*, 1927, 11ª ed. 1967). La pregunta inicial sobre el sentido del ser abre una perspectiva ontológico-fundamental en la que Heidegger emprende la conocida analítica existencial del *Dasein* como «ser-en-el-mundo», «ser-con», que posee las estructuras fundamentales del «encontrarse en», el «comprender», el «habla», un ser «arrojado» en el mundo, «inauténtico» pero abierto a posibilidades y situado en el horizonte esencial de la «temporalidad». Albert hace una revisión crítica de este pensamiento basándose fundamentalmente en consideraciones lógico-lingüísticas. Parecería plausible pensar que Heidegger se sitúa en la tradición de pensamiento trascendental del racionalismo continental en la que desde Kant a Husserl se ha intentado desplazar el fundamento del conocimiento y sus condiciones de posibilidad hacia la conciencia del sujeto cognoscente, un intento que Albert ya sometió a crítica en obras anteriores (véase *Traktat über kritische Vernunft*, pp. 13 ss, y *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen, Mohr, 1987, p. 18 ss). Sin embargo, Heidegger incurriría más bien en una «perversión» de esta tradición de pensamiento al transformar el Yo trascendental husserliano, que es un sujeto abstracto, cartesiano, en un sujeto mundano, empírico, personal (27). El análisis fenomenológico del *Dasein* aparece como un conjunto de descripciones de circunstancias ordinarias por sí mismas pertenecientes a la realidad empírica, a las que se hace objeto de una maniobra de hipóstasis o «apriorización», mientras que en la crítica del conocimiento, desde una perspectiva trascendental, debería tratarse del problema de la *constitución* de esta realidad. Esta «apriorización del pensamiento ordinario» (18) que preside cada una de las determinaciones del *Dasein* por medio de conceptos fenomenológicos como el de «muerte» (*Tod*), «angustia» (*Angst*), «cuidado» (*Sorge*), etc., en buena parte deudores de la teología tradicional cristiana, no serviría a fin de cuentas sino como recurso para «blindar» o inmunizar el sentido de todos estos conceptos frente a toda posible concurrencia con los contenidos y aseveraciones de las ciencias teóricas de enfoque naturalista-racionalista (biológicas,

psicológicas, sociológicas, lingüísticas, económicas). Así, por ejemplo, la originaria vinculación del problema ontológico con el problema de la estructura del lenguaje da ocasión a Heidegger para una «dramatización» en torno a la esencia del lenguaje como «lenguaje del ser» que no sólo no resiste una confrontación con los resultados de la moderna investigación lingüística (Albert cita aquí la teoría del lenguaje de Bühler), sino que, bajo la apariencia de «análisis esencial», estaría deliberadamente diseñada como un puro «juego de palabras», una logomaquia incorregible e incontrastable que rehúye todo intento de explicación racional (20). Esto convierte a la filosofía de Heidegger, en el mejor de los casos, en una «poesía conceptual» (30 ss), en una actividad de creación de neologismos, rasgo en torno al cual cifra Albert buena parte de la fascinación que ha generado, tras cuya máscara de «pensamiento radical» (precisamente concluye Albert este libro con un breve apéndice sobre «Heidegger como pensador», pp. 263 ss, dirigido a destruir la muy extendida impresión en torno a la figura de éste como uno de los pensadores más *profundos, radicales* u *originales* de todos los tiempos), se escondería una ruptura total con la tradición del racionalismo occidental de herencia griega y una rehabilitación del pensamiento teológico (34). La visión heideggeriana de la historia de la metafísica como la historia de un error —el error del «olvido del ser»—, y el interés de sus obras tardías por el problema de la determinación del acaecer histórico y del «destino del ser», configuran una «escatología del ser» (13), una «mística cuasireligiosa del ser» (17), en la que al analizar conceptos tales como el de *verdad* (*Vom Wesen der Wahrheit*, 1930) o el de *fundamento* (*Der Satz vom Grund*, 1957) se atribuyen al ser cualidades y modos de conducta de cuño inequívocamente teológico. Al mismo tiempo, en virtud de un prejuicio antinaturalista también de raíz cristiana, se devalúa la racionalidad lógico-objetivista de las ciencias por ejercitarse en ellas meramente la razón calculadora, instrumental, no orientada hacia el ser, reducto único del pensamiento puro y auténtico. Sólo fuera del círculo de las ciencias y las técnicas, es decir, en las regiones del espíritu, y vuelto hacia el ser, tendría cabida según Heidegger ese pensamiento radicalmente verdadero. Sobre tales supuestos se asienta el «giro hermenéutico» de la filosofía contemporánea debido a Heidegger: *Ser y Tiempo* será contemplado como un auténtico «tratado del comprender», como una hermenéutica del *Dasein*, para el cual la «comprensión del ser» es un *factum* existencial originario. En el § 32 de su obra capital desarrolla Heidegger la idea de que existe una pre-estructura (*Vor-struktur*) de la comprensión que opera necesariamente como presupuesto de toda actividad de interpretación y de la que se derivaría la pre-comprensión característica del «círculo del comprender»: cualquier interpretación debe haber comprendido ya lo que trata de interpretar. Esta doctrina de la precomprensión, según la cual no sólo no es posible una interpretación más o menos libre de pre-juicios, sino que tal posibilidad iría frontalmente contra el sentido mismo del comprender en tanto pre-estructura existencial ontológica del *Dasein*, ha devenido en verdadero credo de la hermenéutica universal a través de su recepción por H.-G. Gadamer. El ideal metódico de objetividad ligado a las ciencias naturales, y en general el proceder conforme con las reglas de la lógica que proscriben el círculo vicioso, quedan de esta manera *a priori* invalidados en su posible contraste crítico con esta forma originaria de conocimiento llamada comprensión que se considerará en adelante especialmente apropiada para dar cuenta de las ciencias del espíritu. El análisis heideggeriano de la comprensión, a la luz de sus consecuencias metodológicas, es a juicio de Albert «el resultado de la arbitrariedad filosófica, una corrupción del pensamiento filosófico bajo una mascarada trascendental» (25), por cuanto constituye una completa tergiversación de la tradición hermenéutica, en la que ha sido objetivo central como disciplina técnica *al menos* la

comprensión del sentido de un texto tal y como lo comprendía su autor. Al desaparecer este objetivo técnico se elimina también la posibilidad de contemplar las propuestas de interpretación de los textos a modo de «hipótesis», en el sentido de la aplicabilidad de un método general hipotético-deductivo no necesariamente desvinculado del ideal de objetividad de las ciencias naturales, legitimando así la idea de que tal ideal sólo para éstas es válido y de que la investigación en las ciencias humanas teóricas resulta estéril allí donde podamos hablar de «hermenéutica».

Dentro del marco de la ontología fundamental heideggeriana emprende H.-G. Gadamer en su obra capital (*Wahrheit und Methode*, 1960, 2ª ed. 1965) el proyecto de universalización filosófica de este punto de vista hermenéutico, cuyas implicaciones principales analiza Albert en los capítulos segundo y tercero. Según Gadamer, la pregunta hermenéutica se reclama como un análisis originario «de la totalidad de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital», siendo la comprensión no una de entre diversas formas de comportamiento del sujeto, sino «el modo de ser del propio *Dasein*», y en tal sentido mediante ella se propone la superación de toda problemática *meramente* epistemológica en tanto ésta ha estado condicionada tradicionalmente por los conceptos de conocimiento, experiencia y realidad derivados de la ciencia moderna. Esa supuesta superación, sin embargo, como observa Albert, no tiene lugar a partir de una confrontación explícita con el modelo cognoscitivo de las ciencias naturales, sino más bien a partir de la universalización del concepto de *Verstehen*. Toda forma de conocimiento o experiencia queda convertida en un caso particular del comprender y todo complejo de relaciones significativas, no sólo las relativas a la realidad histórico-social, se considera asimilable a un texto, un contenido cuya vía de acceso inteligible es necesariamente de carácter comprensivo. De la innegable asunción de que toda nuestra experiencia y conocimiento están lingüísticamente constituidos, se pasa a defender así la metáfora de que la realidad total, histórica y natural, sea equiparable a un texto. La experiencia auténtica es, según Gadamer, aquella en la que el hombre toma conciencia de su propia finitud, es decir, la experiencia de la propia historicidad. La experiencia hermenéutica, dentro de este horizonte histórico, tiene que ver esencialmente con la tradición, cuyo carácter es a su vez esencialmente lingüístico. El comprender, lejos de concebirse como una actividad metódica o procedimental, es así un acaecer lingüístico, cuyo fundamento último es de carácter ontológico-universal: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje». Éste sería el punto de partida para la rehabilitación de la hermenéutica, una vez depurada de sus antiguas pretensiones objetivistas, como guía filosófica que conduzca a una dilucidación del auténtico carácter de las ciencias del espíritu, cuya esencia no queda adecuadamente aprehendida cuando se las mide con el patrón cognoscitivo vinculado a las ciencias modernas.

Según Albert tal proyecto de ampliación universal del concepto de comprensión no puede ejecutarse más que a costa de un inevitable vaciado de su sentido y de una «dramatización» ontológica de la problemática del significado (81), cuya última consecuencia es un relativismo cognoscitivo que tiene por objeto «hacer imposible toda investigación orientada hacia la idea de verdad en las ciencias del espíritu» (57). Este relativismo tendría sus raíces en un típico prejuicio antinaturalista y anticientifista que, por lo demás, se basa en una concepción errónea, trivial e incluso *naiv* de la estructura y funcionamiento de la ciencia natural moderna, que tiende a ver en ella el producto de un mero racionalismo externo de carácter técnico-instrumental (una concepción también presente en Apel y Habermas), y que con ello quiere garantizar un *status* metodológico especial y autónomo para las ciencias del espíritu. El rechazo del método científico-natural («explicativo») para el análisis de la realidad históri-

ca y social se complementa de esta manera con la tesis de la particular cualidad del *Verstehen*, su «primado epistemológico» como modo de acceder integral y originariamente a los fenómenos histórico-sociales, y en esto se cifraría lo que ha permanecido invariable en el pensamiento hermenéutico desde la primera fundamentación del historicismo por Droysen (80). Frente a esta dicotomía tradicional *Erklären/Verstehen* hoy reactivada por la nueva filosofía *more philologico*, Albert propugna en general una teoría *realista* del conocimiento de la cual puedan resultar perspectivas para una disciplina metódica de toda praxis cognoscitiva racional que no se vea limitada a las ciencias naturales pero que tampoco excluya puntos de contacto entre éstas y las ciencias sociales. Esta teoría del conocimiento se basa en lo que llama el «programa de conocimiento del naturalismo», es decir, «el programa de la explicación teórica de todos los fenómenos sobre la base de regularidades» (117). Que este programa es aplicable *también* a la «realidad histórico-social» de la que habla Gadamer se deduce según Albert del *hecho* de la expansión de investigaciones y del desarrollo de ciencias reales teóricas de fundamento nomológico en el ámbito humano y social, desde la biología hasta la psicología, la sociología o la lingüística. Este sería el obstáculo principal contra los argumentos hermenéuticos en favor de la autonomía de las ciencias del espíritu y la demostración de que éstas no pueden prescindir de conocimientos y métodos del mismo tipo de los que son exigidos en las ciencias basadas en el método científico natural. La negación de la posibilidad de explicaciones de tipo legaliforme en el terreno social o histórico invocando una ontología apriorística cuasiteológica, no tendría la función crítica que debe exigirse a toda teoría de la ciencia, sino una función simplemente *apologética* de cierta praxis cognoscitiva de las ciencias del espíritu dirigida a legitimar su *status quo* contra todo avance de aquel método naturalista (88).

La mejor manera de mostrar lo inadecuado del planteamiento de esta «hermenéutica universal» es confrontarla con su propia tradición de pensamiento haciendo ver sus inconsecuencias internas. Albert se detiene en algunas dificultades de la crítica gadameriana a la hermenéutica clásica que culmina en Dilthey, en particular su idea de que en toda comprensión ha de tener lugar una extensión de la operación interpretativa de textos hacia el momento de su aplicación (*Anwendung, applicatio*) a la situación actual del intérprete, debiendo tomarse aquí a la hermenéutica jurídica y teológica como modelo para una reconstrucción de la hermenéutica científico-espiritual. Pero lo más importante según Albert es que en esta misma tradición, en la que Gadamer identificaba fundadamente una rémora «objetivista», pueden encontrarse puntos de partida para un tratamiento naturalista del problema del significado y del papel de la comprensión (98). En ella se concebía la hermenéutica como una «tecnología de la interpretación» (90), una técnica dirigida a la producción y examen de hipótesis de interpretación y manejo de textos, es decir, una praxis cognoscitiva reglada cuyo trasfondo teórico y cuyas pretensiones de generalidad no pueden ser ignoradas. Las razones en virtud de las cuales pudo verse en esta técnica algo así como una base *general* para la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu tendrían su fundamento en el desarrollo de un concepto no semasiológico de comprensión, es decir, en el paso de una comprensión de *símbolos* a una comprensión de *acciones*, en virtud de lo cual el concepto de sentido (*Sinn*) adquiere un uso ampliado, de connotaciones teleológicas, que se vincula con la estructura finalista de la conducta humana (105). La relevancia «hermenéutica» de las ciencias del espíritu tendría en este hecho su justificación, en tanto en ellas sería ineliminable la referencia a los componentes significativos (intenciones, valoraciones, fines, intereses, etc) que rodean y determinan la conducta humana. Sin embargo, a este mismo reconocimiento conducen sin más los supuestos del «individualismo metodológico» al

que Albert se adscribe, de acuerdo con los cuales el análisis de los fenómenos sociales ha de conducirse a la concatenación y combinación recíproca de acciones y decisiones *individuales*, frente a toda perspectiva holística (124 ss). Ahora bien, de esta imprescindible referencia a la conducta significativa individual no se sigue que las ciencias del espíritu se vean abocadas a desarrollar procedimientos cognoscitivos *sui generis*, ajenos a todo conocimiento nomológico-explicativo, procedimientos de carácter intuitivo, espontáneo o simpatético como los que suelen suponerse a menudo bajo la idea de comprensión. Una «hermeneútica» que sirva para la identificación del sentido de las acciones ha de tener un trasfondo nomológico de igual modo que ocurre con la que se limita a la identificación del sentido de textos. La improductiva antinomia comprender-explicar y la problemática hermenéutica con ella vinculada deben ser resueltas en favor de una «explicación del comprender» (*Erklärung des Verstehens*) (107), es decir, en favor de admitir dentro del ámbito de las ciencias sociales la posibilidad (que habrá de ser indagada epistemológicamente) de explicaciones de la conducta significativa basadas en regularidades, lo que resulta además de la mayor importancia a la vista de la dimensión técnica o tecnológica que generalmente acompaña a las disciplinas aquí implicadas. En este punto Albert se remite a M. Weber y su concepción general de una sociología teórica que parte del reconocimiento de que reglas, normas y valores de todo tipo tienen un papel constitutivo en la acción social y en el desarrollo de los hechos sociales, pero que no por ello excluye en este campo los principios de la investigación empírico-nomológica y la posibilidad de genuinas explicaciones de tales hechos en las que aquellos componentes tengan un significado precisamente *causal*, esto es, «explicaciones comprensivas», aunque no siempre tengan éstas que ajustarse, añade Albert, al esquema weberiano de la «racionalización teleológica» ni tomar como referencia *exclusivamente* a esos componentes en tanto son significativos sólo para el propio agente social (Winch), sino también en su conexión con otros factores causales relevantes según regularidades determinadas (131). Estas regularidades, a su vez, no tienen por qué ser siempre accesibles por vía de la comprensión, entendida como una variedad de conocimiento ordinario o vivencial-mundano, sino que su función explicativa de la conducta individual involucra justamente a una gran variedad de disciplinas científicas convergentes cuyas perspectivas vienen muchas veces a negar o *corregir* ese conocimiento ordinario, y en cualquier caso no debe confundirse, salvo incursión en un relativismo de la verdad, el momento de la *identificación* de la perspectiva significativa (motivacional, perceptiva o valorativa) de los sujetos cuyas acciones se trata de explicar con, precisamente, el momento de su explicación (143). Los «métodos comprensivos» no representan, por tanto, sustituto alguno para la explicación teórica de las variedades de conducta relevantes en las ciencias sociales, sino que más bien proporcionan en determinadas circunstancias su presupuesto, al pertenecer a las técnicas de investigación que entran en juego para la aplicación de conocimiento teórico en tales ciencias. En consecuencia, la idea de que la diferente naturaleza de la base observacional en las ciencias sociales, que se muestra precisamente en la aplicabilidad de métodos comprensivos, trae aparejada una diferencia metodológica esencial con las ciencias naturales es sólo fruto del desconocimiento de que todo comprender implica fundamentos nomológicos. No se trata, en suma, de impugnar la legitimidad de procedimientos comprensivos en las ciencias sociales, sino sólo la versión historicista-hermenéutica que opone de manera excluyente y estéril, con la finalidad de postular esa supuesta autonomía metodológica, la comprensión a la explicación.

En los capítulos cuarto y quinto intenta Albert mostrar la justeza de su propuesta epistemológica a la situación que presentan, respectivamente, las

ciencias históricas y las ciencias económicas. Frente al programa de lo que Albert llama el «historicismo metodológico», que arranca clásicamente de la *Historik* de Droysen y que ha encontrado cierta reedición en la filosofía analítica (p. ej. en la conocida obra de W. Dray, *Laws and Explanation in History*, 1957), conforme al cual en el campo de la investigación del acaecer histórico sería no sólo inadecuado sino imposible el recurso a regularidades o leyes generales, mientras que sólo el comprender permitiría indagar lo interno de las fuerzas impulsoras de la vida histórica y su sentido inmanente, Albert sostiene que el objetivo de la ciencia histórica desde Tucídides ha consistido en ofrecer hipótesis reconstructivas del acontecer pretérito que implican una pretensión explicativa, si no del «pasado», que por definición no existe, sí al menos del estado actual de las fuentes o reliquias transmitidas al presente. Tales explicaciones deben ser constantemente contrastadas, corregidas y criticadas mediante la búsqueda de nuevas fuentes y la aplicación de regularidades pertinentes de todo tipo procedentes de las ciencias teóricas, lo que exige patentemente un fundamento nomológico-causal. Sólo la aplicación de métodos conectados con el programa de conocimiento naturalista, es decir, vinculados con el «método hipotético-deductivo», ofrece la posibilidad de ajustarse a la labor que a sí misma se ha impuesto la investigación histórica, y no la transferencia del modelo textual a la «realidad histórico-social» en el sentido gadameriano (121). En cuanto a la metodología de la economía política, Albert pasa revista a algunos intentos de introducir en este campo perspectivas hermenéuticas, como los de W. Sombart y G. Weippert en los años 30 bajo el influjo de Heidegger, y los contemporáneos de L. Lachmann, R. Ebeling o D. Lavoie en la línea de superar un supuesto «déficit hermenéutico» que aquejaría al modelo neoclásico de L. von Mises. Albert considera que estos intentos responden a una inadecuada comprensión de la doctrina de este último, quien, pese a sus excesos aprioristas kantianos, ha propuesto una aceptable reformulación metodológica del programa de la economía clásica, basada en la reivindicación de la necesidad de una «lógica de la acción» que contemple la estructura y funcionamiento generales de la conducta humana y cuyos rendimientos ha probado en sus análisis económicos efectivos. En la economía política no se plantea «problema hermenéutico» alguno, sino problemas de imputación causal en el desarrollo de teorías que contemplen aquellos elementos cognitivos que determinan la actuación de los agentes económicos como factores causales para explicar el devenir del mercado, es decir, problemas de explicación comprensiva en el sentido weberiano (158).

El capítulo sexto está dedicado al análisis de las relaciones entre hermenéutica y jurisprudencia. Pero más que ocuparse de la revisión crítica de posibles aplicaciones de la filosofía hermenéutica al campo jurídico, Albert se centra en el problema del carácter epistemológico de la ciencia jurídica, ampliando puntos de vista expuestos ya en trabajos como «Zur Kritik der reinen Jurisprudenz. Recht und Rechtswissenschaft in der Sicht des kritischen Rationalismus» (*Internationales Jahrbuch für Rechtsphilosophie und Gesetzgebung*, 1992, pp. 343-364) y sobre todo *Rechtswissenschaft als Realwissenschaft. Das Recht als soziale Tatsache und die Aufgabe der Jurisprudenz* (Baden-Baden, Nomos, 1993). Ahora la argumentación va dirigida no tanto contra la autorrepresentación de la ciencia jurídica como ciencia hermenéutica, pues aquí, en el campo jurídico, al igual que ocurre en las disciplinas filológicas, es a fin de cuentas innegable la necesidad práctica de interpretación de ciertos textos, cuanto contra la concepción de la ciencia jurídica como disciplina «dogmático-normativa». La peculiar posición de la jurisprudencia como disciplina inserta en el marco de cada respectivo sistema jurídico con la

fundamental función de desarrollarlo y de influir prácticamente en su conformación, así como la propia consistencia epistemológica de su material de análisis, las *normas* del derecho, han servido tradicionalmente de base para asignarle un *status* cognoscitivo *sui generis* que parece distanciarla enteramente del modelo realista de ciencia tal y como puede ser aplicado a las demás ciencias sociales. Así, se ha considerado a la jurisprudencia como una ciencia «dogmática» (es decir, dogmáticamente vinculada a las normas), como una ciencia eminentemente «hermenéutica» (que se agotaría en la pura identificación e interpretación del *sentido* de textos normativos), o como una ciencia «normativa», sea en el sentido de ser «productiva» de normas, en la acepción que la *Begriffsjurisprudenz* hizo clásica, sea en el sentido kelseniano de ejercitar un modo de conocimiento específicamente normativo, en concordancia con una concepción idealista de la *validez* como existencia específica de las normas (idea característica de lo que Albert denomina *Normenplatonismus*). Según Albert, la visión de la jurisprudencia en términos de disciplina tecnológico-social puede arrojar nuevas perspectivas sobre este tema. No puede dudarse del carácter *normativo* del objeto de análisis de la jurisprudencia, es decir, de los textos y del lenguaje jurídicos, ni de la necesidad de contar con procedimientos hermenéuticos para el reconocimiento de las normas contenidas en tales textos, ni menos aún de que estamos ante una disciplina orientada hacia la praxis jurídica en un sentido muy determinado y preciso. Pero esto no quiere decir que haya que considerarla como una «ciencia normativa». La jurisprudencia no *produce* normas en el mismo sentido en que lo hacen los operadores jurídicos dotados de competencia, ni construye enunciados descriptivo-normativo del tipo de los kelsenianos, sino que tiene como *referencia* de su discurso a las normas del derecho, pero en tanto que son normas fácticamente válidas, es decir, ancladas en ciertos hechos sociales, en un sentido muy próximo al defendido por el realismo sociológico de A. Ross. Los procesos de interpretación de los textos constituyen así tan sólo medios auxiliares para la reconstrucción del derecho «fácticamente válido» (*faktisch geltende*) en un determinado dominio espacio-temporal, esto es, eficaz, y por tanto, para el establecimiento de hipótesis sobre hechos sociales (186). No hay por qué abandonar las premisas de tal enfoque realista si se quiere, además, reconocer en la jurisprudencia la ineludible labor, no ya sólo de reconstruir el sistema de normas válidas en el sentido dicho, sino sobre todo, a la vista del carácter no autosuficiente de tal sistema, de completarlo y desarrollarlo a través de adecuadas propuestas de interpretación. Como tecnología social, y teniendo en cuenta que las propias normas no son fines en sí mismos sino más bien medios de control social, que deben ser contemplados bajo el punto de vista de su utilidad y sus posibles efectos sobre la vida social, la jurisprudencia analiza entonces tales efectos respecto de «determinadas regulaciones posibles que resultan de propuestas de interpretación de las proposiciones jurídicas consideradas como válidas en el sistema dado, o que resultan de otras proposiciones jurídicas que pueden ser formuladas para suplir las lagunas legales existentes actualmente o para el desarrollo ulterior del ordenamiento jurídico por medio de la legislación» (188). Introduce así puntos de vista finalistas y valorativos en la formulación y discusión de los correspondientes problemas prácticos, incluyendo los ideales jurídicos tradicionales (como el de justicia) que se convierten en índices de rendimiento del sistema tecnológico en su función de sostenimiento del orden social, pero sin excluir tampoco la aplicación de información nomológica procedente de las ciencias sociales teóricas. Esta concepción tecnológica sería, por lo demás totalmente compatible con un control racional de las decisiones y valoraciones de los operadores jurídicos al exigir una explicitación de todas las premi-

sas que entran en juego en el devenir de la praxis jurídica (judicial, legislativa, etc), dentro del postulado general de deductividad, lo que haría de ella una disciplina eminentemente crítica.

El capítulo séptimo versa sobre «Hermenéutica, teología y creencia religiosa». En él muestra Albert la proximidad de las propuestas que para el campo religioso se deducen de la filosofía hermenéutica con los postulados de lo que llama la «idea de religión pura». Bajo este nombre sintetiza aquella concepción típicamente moderna surgida como reacción a la crítica ilustrada de la religión, cuya primera versión sería la romántica representada por Schleiermacher, caracterizada por replegar el concepto de religión primariamente al plano de la subjetividad (del sentimiento, de la creencia, de la experiencia subjetiva), presentándola así como una dimensión propia y radicalmente *ineliminable* de la naturaleza humana y por ello mismo convertida, cuanto a sus contenidos esenciales, en *inmune* e inalcanzable a todo posible análisis crítico externo (200, 223 ss). Ambas ideas, necesidad e inmunidad de la religión, siguen constituyendo, bajo diferentes versiones, incluyendo algunas que se presentan como teniendo fundamento científico, los más eficaces instrumentos para la apología de las ideas teológicas en el pensamiento contemporáneo, en el que juegos lingüísticos, paradigmas, discursos y tradiciones supuestamente inconmensurables han sustituido al criticismo de la filosofía de principios de siglo e inaugurado un relativismo que propicia la rehabilitación de aquellas ideas. La tendencia a poner fronteras insuperables a la crítica *externa* de la religión es comprensible en una doctrina que, como la gadameriana, desemboca en ideas tales como que en la hermenéutica de textos religiosos «ha de mantenerse la convicción de que la Sagrada Escritura es el mensaje divino de la salvación» o que aquí operaría siempre una precomprensión de carácter teológico. Pero, y esto ya no resulta tan comprensible según Albert, a las mismas consecuencias apologéticas conduce el hoy muy extendido análisis en términos funcionalistas-pragmáticos, al modo de H. Lübbe en su *Religion nach der Aufklärung* (1986), donde se define la religión como «cultura del reconocimiento de la indisponible contingencia de la existencia», es decir, como ejecutora de una función cultural universal relacionada con la experiencia de la contingencia, dependencia e inmodificabilidad de las condiciones vitales que resultaría insoslayable para todos los seres humanos; función que, según Lübbe, haría de ella una instancia que por sí misma no puede entrar en conflicto con la visión del mundo derivada de la ciencia moderna, pues el interés religioso es por definición «culturalmente indiferente» al progreso del conocimiento, y en cualquier caso ese conflicto se ha evitado por vía de la reinterpretación hermenéutica de sus contenidos centrales (así la «desmitologización» de Bultmann). El punto débil de estos planteamientos, y de la idea de religión pura, estriba según Albert en el intento de desvincular el problema de la interpretación de los textos religiosos, o el de la funcionalidad de la religión como fenómeno socio-cultural, del problema de su *verdad*. Viene a utilizar así una especie de *argumentum ex actibus religiosis*: las religiones envuelven estructuralmente ciertos supuestos metafísicos de carácter cognitivo (fundamentalmente el postulado de la existencia de entidades numinosas dotadas de la posibilidad de interacción con los hombres, por medio del cual las religiones desarrollan las que son a juicio de Albert sus tres funciones básicas: explicación de la realidad, dirección de las conductas y aseguramiento) (227-8), al margen de cuya interna pretensión de verdad la propia praxis religiosa, que es una praxis «técnico-soteriológica» (*Heilstechnologie*), perdería todo su sentido. Es problemático mantener en este punto una posición de «neutralidad». Los «hechos» constitutivos de la «experiencia religiosa» (v. g., mística) no son algo por sí mismo definitivo,

último e incorregible, que deba ser sólo interpretado en concordancia con los respectivos contenidos dogmáticos de las diversas religiones, sino precisamente un *explicandum* para análisis externos correctivos de fundamento naturalista que contemplan a la religión como un fenómeno cultural humano, en consonancia con la tradición de pensamiento crítico que va desde Hume hasta Durkheim o Weber, pasando por Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud. Los presupuestos metafísicos que siguen sustentando a las diferentes religiones están anclados en una imagen del mundo (la antigua cosmovisión onto-teológica) que simplemente no puede encontrar ya lugar alguno en la cultura moderna determinada por las ciencias, por más que la idea de «religión pura» haya pugnado por habilitar dentro de ella un «nicho» para la conciencia religiosa. Una hermenéutica que busque, por medio de reinterpretaciones más o menos refinadas, salvar determinados componentes de las tradiciones religiosas ajustando su sentido al marco de la cultura moderna, pero eludiendo hacer tema del contenido metafísico-cognitivo que las sustenta, sería, según los criterios de una razón crítica comprometida con la búsqueda de la verdad, una hermenéutica «corrupta» (229).

El último capítulo es un análisis crítico de algunos de los puntos centrales de la filosofía de J. Habermas cuyas posiciones han evolucionado ambiguamente, según Albert, desde los supuestos de la «teoría crítica» frankfurtiana hacia una forma de «pragmatismo hermenéutico» (231). A tenor de esta evolución, la *Positivismusstreit* no puede estimarse en modo alguno cancelada y si Habermas así parece haberla considerado es porque se basa en una valoración falsa de los argumentos del adversario, del estado de la discusión y de sus propios logros en materia epistemológica. Tras recapitular sumariamente las tesis epistemológicas básicas del racionalismo crítico hasta ahora desarrolladas (falibilismo, neutralidad valorativa en la praxis cognoscitiva de las ciencias sociales, reformulación nomológica de la idea de comprensión, individualismo metodológico, realismo crítico, idea de verdad), Albert pasa revista a la concepción habermasiana centrándose en su modelo de la «acción comunicativa» (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981, 4ª ed., 1987), cuya importancia radica no sólo en que encarna su propio ideal de racionalidad y desempeña por ello una función normativa, sino también en su repercusión sobre la teoría de las ciencias sociales al presuponerse que el conocimiento de los fenómenos sociales viene mensurado de acuerdo con el criterio contenido en ese modelo, el criterio básico del «entendimiento» (*Verständigung*) y del lenguaje como medio en que tiene lugar su consecución. Según Habermas, la constitución del campo de las ciencias sociales hace que en ellas el científico sea no sólo un «intérprete racional» en el sentido de Weber, sino un sujeto que se ve implicado y comprometido en el enjuiciamiento y la crítica de las «pretensiones de validez» que los sujetos analizados por él vinculan a sus acciones, como por ejemplo, la rectitud de determinadas normas. El investigador social precisa *comprender* los nexos significativos que aparecen en su dominio de objetos; ahora bien, dado que estos objetos están ya simbólicamente estructurados y encarnan una suerte de «saber pre-teórico», el acceso a los mismos no es para aquél en principio esencialmente diferente al que tiene el lego: el científico social ha de pertenecer de algún modo al «mundo de la vida» que quiere describir, ha de ser partícipe en su producción. La comprensión del sentido presupone así la intersubjetividad como experiencia comunicativa y exige adoptar una posición «realizativa» en oposición a una posición «objetivadora», es decir, exige la participación al menos virtual en un proceso de entendimiento, participación que para el científico social se traduce en la reactualización de las *razones* de que disponen los sujetos implicados y el enjuiciamiento de las pretensiones de validez

correlativamente asociadas a ellas. En opinión de Albert, la presentación que Habermas ofrece de la situación investigadora de las ciencias sociales es muy sesgada y unilateral, al margen incluso de si se acepta o no su *modelo* de acción social. Que en la praxis cognoscitiva de dichas ciencias tenga lugar el encuentro con fenómenos de comunicación simbólica por cuyo medio se coordinan las acciones de los sujetos, y que, en consecuencia, sea preciso tomar postura en relación con determinadas pretensiones de validez así como emprender las correspondientes valoraciones, es un hecho desde hace tiempo reconocido por teóricos de la ciencia como Weber, Bühler, Popper y otros. Un hecho, sin embargo, del que no se derivan las consecuencias que Habermas sugiere. No cabe, por ejemplo, que el científico social haya de perder su «actitud objetivadora» por efecto de la identificación o convergencia comunicativa con los sujetos a que somete a estudio: que tenga que dar cuenta de la perspectiva del agente social no comporta que deba *aceptar* la «perspectiva del participante», sino que puede limitarse a contemplar desde *su* perspectiva de observador *la* perspectiva del participante (240), con los efectos correctivos que de aquí puedan críticamente derivarse. El necesario enjuiciamiento de pretensiones de validez no supone por ello abandonar el ámbito de las descripciones objetivas y las explicaciones, como pretende, «con gran derroche retórico» (252), la contraposición habermasiana entre interpretaciones racionales e interpretaciones descriptivas. Es una afirmación enteramente fáctica la de que un sujeto haya defendido una opinión o una teoría errónea, o se haya conducido en virtud de una norma que consideramos aberrante, aun cuando para llegar a la afirmación de estos hechos, a su descripción y eventual explicación, se hayan seguido naturalmente reglas, criterios, valoraciones y decisiones de muy diferente tipo. La praxis cognoscitiva, como ocurre con toda praxis en general, está siempre determinada y mediada por valoraciones y decisiones, en este caso instrumentalmente orientadas hacia objetivos cognitivos, de modo que el *status* de «observador objetivador» no significa nunca, desde el punto de vista de la génesis, ausencia de valoración, ni siquiera en las ciencias naturales, lo cual no quiere decir, por otro lado, que no debamos distinguir convenientemente, desde el punto de vista estructural, entre descripción y valoración, ni que debamos deducir insostenibles consecuencias en favor de una ciencia social valorativa. En cuanto al concepto de acción orientada al entendimiento, considerado como modelo de acción social, Albert sostiene que se trata de un muy especial concepto cuya aplicabilidad *general* para las descripciones y explicaciones científico-sociales es problemática. Es indudable que para la solución de muchos problemas puede ser valioso o necesario el consenso de los sujetos partícipes, pero un tal consenso no tiene por qué revestir en general el carácter del «entendimiento irrestricto» habermasiano (259). El entendimiento lingüístico entre sujetos sería un fenómeno muy particular y en todo caso las acciones sociales dirigidas a este fin especial se dejan incluir fácilmente en los conceptos weberianos, sin vernos por ello forzados, como le ocurre a Habermas, a recargar innecesariamente la metodología sociológica con un indemostrable ideal normativo de validez universal de las estructuras del entendimiento, exigido como garantía de objetividad de las ciencias sociales (257). Este ideal no sería otra cosa que la transposición, dentro del marco de un «esencialismo normativo», de la antigua idea de comunidad en la perspectiva de la hermenéutica universal, la cual también en la versión de Habermas se muestra como un «callejón sin salida de la razón» (262).

Jesús VEGA LÓPEZ
Universidad de Oviedo

Jerónimo Betegón, Luis Prieto, Marina Gascón y Juan Ramón De Páramo, *Lecciones de Teoría del Derecho*, Ciencias Jurídicas, Madrid, 1997.

Siempre es grato, en el mundo de la docencia, saborear las tareas realizadas por personas comprometidas con el alumnado. Pero, más si cabe, en esta ocasión, y con motivo del notable esfuerzo que Luis Prieto, Juan Ramón de Páramo, Marina Gascón y Jerónimo Betegón han volcado en este trabajo. Su labor, sobresaliente sin duda, no pasará desapercibida, pues supone una nueva fórmula en la explicación de Teoría del Derecho, no tanto por la inserción de ideas excesivamente novedosas sino, sobre todo, por el enfoque desde el que se tratan los temas. Dejo al lector considerar las páginas que vienen a continuación, pero sirvan estas letras para animarle a la lectura de *Lecciones de Teoría del Derecho*. No quedará defraudado...

Al comenzar el manual de cualquier disciplina, es indispensable definir aquello que conformará el objeto de estudio por parte del alumno. Luis Prieto intenta el acercamiento de éste al mundo de lo jurídico prometiendo una definición (ésta no llegará en el primer capítulo ni en los sucesivos), y atrayendo la atención del lector acerca de las peculiaridades que, en torno al fenómeno jurídico, se generan. Pone de relieve la ambigüedad y vaguedad del término Derecho, y configura la realidad de éste en forma tridimensional (como hecho, como valor y como norma), dibujando este triple aspecto como vertientes diversas de un común denominador, y atribuyendo una también triple y respectiva cualificación a dichas configuraciones (así, a la cualidad de hecho le correspondería la de la eficacia; al Derecho como norma, la validez; y el rasgo de justicia al Derecho como valor). No obstante, la originalidad radica en que predica el autor dichos rasgos, no al hablar de las características de la norma jurídica o del ordenamiento (tal y como viene siendo habitual en gran parte de los manualistas españoles), sino que incide en un análisis comprensivo de la realidad jurídica en su conjunto, y en las interrelaciones que se dan entre el derecho concebido como norma, como hecho y como valor.

La validez, explicada desde la tradicional clasificación entre sistemas estáticos y dinámicos –y previamente definida–, nos lleva a una conclusión interesante: ésta será diversa según se trate de normas del sistema recogidas en textos, o de costumbres (ver pág. 18). Idénticamente, es objeto la eficacia de una previa definición, si bien contribuye el autor a clarificar –algo tan meritorio como infrecuente– la diferencia existente entre ambos adjetivos (validez por un lado, eficacia por otro), para concluir con el fenómeno de la *desuetudo* kelseniana, y la paralela crítica que realiza sobre el mismo. Ahora bien, comienza este tratadista a definirse por primera vez al abordar el tema de la justicia, dejando clara su posición de no identificación de la legalidad con la legitimidad, así como su apuesta por un Derecho que no resulte contrario a la moral social o convencional, puesto que considera que éste refleja el sistema de valores vivido en la sociedad.

Luis Prieto dubita en varios momentos cuando se propone ofrecer una explicación acerca de diversas ideas o fenómenos. En un primer instante, no duda en realizar un recorrido a lo largo de la historia en relación a la doctrina del Derecho Natural, periplo éste que, por su exposición diáfana, no deja lugar a dudas de ningún tipo. Sin embargo, no se encuentra en su manual una teoría de la justicia: quizá pretendió el autor reflejar la idea de que el derecho supone una transposición de aquel sistema de valores que se halla presente en la sociedad, en detrimento de una perspectiva histórica que mostrase las distintas teorías explicativas de una legitimidad distinta del derecho positivo.