

De la escuela de Frankfurt a la hermenéutica. Esbozo de una crisis

Alejandro Del Palacio Díaz*

Para Gabriela

Presenta una visión panorámica de la crisis del pensamiento contemporáneo, expuesta por una parte en el desarrollo de la dialéctica negativa que fue propuesta por Theodor Adorno, uno de los fundadores y más representativos integrantes de la escuela de Frankfurt, es llevada a las consecuencias de su imposibilidad por su discípulo Herbert Marcuse, y por la otra, presentada en el nihilismo –autológico y epistemológico– Hans Gadamer, cuyo influjo Jürgen Habermas formula el denso eclecticismo donde la razón comunicativa sustituye al objeto y al sujeto de la razón en sí, dividida en un proceso donde la verdad mínima desaparece.

It presents a panoramic view of the crisis of today's contemporary thinking, on one side exposed for the development of the negative dialectic proposed by Theodore Adorno, one of the founders and more representative members of the school of Frankfurt, taken to the consequences of its impossibility by its disciple Herbert Marcuse, and by the other, presented on the nihilism self-logical and epistemological– Hans Gadmer, whose influence Jürgen Habermas formulates the dense eclecticism where communicative reason substitutes the object and the subject of the reason itself, divided in a process where the minimal truth disappears.

Frankfurt constituye la última gran escuela del pensamiento del siglo XX, en ella confluyen pensadores de diversas tendencias filosóficas, políticas, económicas y sociológicas que enlazan la tradición kantiana de las escuelas de Marburgo y Baden, la dialéctica hegeliana y el materialismo histórico con la hermenéutica de la posmodernidad arraigada en Nietzsche y Heidegger.

La escuela de Frankfurt, fundada en 1923 por Max Horkheimer (1895-1973) en el Instituto de Investigaciones Sociales, se desarrolla prácticamente en el exilio por la amenaza nazi pendiente sobre la cabeza de un buen número de sus integrantes de origen judío y vuelve a su hogar en 1950. A pesar de las diferencias habidas entre sus integrantes, tan profundas que aún es materia de discusión si la escuela es de izquierda como generalmente se reconoce, o

si, poco a poco, se fue acercando a la derecha, o si termina siendo una expresión del judaísmo.¹

Sin embargo sus fundadores asumen el compromiso de no servir a ideología alguna en un mundo dominado por el pensamiento ideológico y perdido en las apariencias; su fundamento es la reflexión crítica, sintetizada en la relación sujeto-objeto, que la dialéctica hegeliana restablece por el rescate de la unidad del ser y el pensar, perdida en la filosofía kantiana.

El centro de la crítica de la escuela se encuentra en la política, ella hace como ninguna otra corriente del siglo XX, de la filosofía, reflexión política, en tributo a Sócrates y Hegel, de cuyo racionalismo, en verdad, es deudora. Su crítica de la razón, problema

¹ “La escuela de Frankfurt no fue sencillamente de izquierda porque también desconfiaba de la eficacia de la razón cuando cavilaba sobre un método de funcionamiento y sobre aquellos a los que había llegado a servir”. *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, George Frideman, FCE, México, 1986, p. 31.

* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

fundamental de la filosofía, se traduce en crítica histórica y crítica de la cultura burguesa que se traduce en su oposición a la reducción formal de la libertad y la igualdad en la sociedad moderna y a la masificación degradante del hombre.

El programa de la escuela, originado en la Teoría Crítica, coloca en el centro de sus investigaciones el rechazo a la *dialéctica positiva* de Hegel, por concluir en la afirmación final de la identidad sintetizada en el ámbito político en el Estado, entendido como entidad suprema del desarrollo humano y en el plano ontológico en el retorno al Ser Absoluto, vuelto autoconsciente por su marcha en la historia universal.

Theodor Adorno (1903-1969), el filósofo más importante y representativo de la escuela de Frankfurt, a cuya obra principal *Dialéctica Negativa* (1966), se suman *Mínima Moralia* (1951), *Tres Estudios sobre Hegel* (1963), *La Ideología como Leguaje* (“La Jerga de la Autenticidad”, 1964, etc.), sostiene que la positividad de la dialéctica niega la aportación esencial de Hegel, su innovación revolucionaria, pues el proceso de racionalidad creciente de la historia se verifica por la negación y concluir el proceso en la positividad significa oponerla a sí misma y negar la historia.²

Adorno se propone cambiar la dirección de la dialéctica de lo conceptual hacia lo diferente y no permanecer en la identidad que paraliza el pensamiento y niega a la contradicción misma, limitando las posibilidades de la dialéctica al punto en que se acaba por aceptar el mundo tal cual es (en un momento determinado del devenir) e impide su oposición a él y ponerse, así, al servicio de los intereses creados y perder su carácter revolucionario en la deificación del Estado.

Adorno se opone a la afirmación de Hegel: “el todo es lo verdadero”; entiende la filosofía como una búsqueda inacabada de la verdad, un “esfuerzo permanente e incluso desesperado” de expresión de la experiencia vital con los recursos del concepto y sostiene que toda totalidad humana –clase social, Estado, nación– termina por eliminar al individuo contingente y por anular su subjetividad; razón por la cual resulta imposible la identidad sujeto-objeto de Hegel.

Contra la identidad aparente de la dialéctica positiva, Adorno afirma la primacía de la negación, que expresa el ser inacabado de la filosofía e induce

el rechazo a la sumisión al sistema conceptual, dado que burocratiza el saber y lo reduce a fórmulas y esquemas que reproducen la identidad de un sistema social que mantiene la opresión del hombre de “vida cotidiana”. La dialéctica negativa escapa a la lógica positiva del instrumentalismo capitalista y encuentra refugio en el amor.

Adorno afirma la primacía de la negación sobre la apariencia de identidad, dado que el objeto es más que su concepto y en el primado de la contradicción encuentra el índice de lo que hay falso e inacabado en la identidad. La dialéctica, precisa, establece la contradicción conforme a la lógica de la identidad, pero ésta se rompe cuando se juzga lo que no se acomoda en ella: lo distinto es lo contradictorio, de manera que identidad y contradicción integran una unidad insoluble donde la pretensión de totalidad y unidad hace necesariamente de lo distinto lo negativo.³

La identidad absoluta, concluye Adorno, traiciona a la dialéctica, el predominio que otorga Hegel a la identidad, consumada en el Ser Absoluto, ha sido condenada por la historia; la dialéctica debe confiar en que el concepto puede ser superado por él mismo y alcanzar lo sobreconceptual, en tanto todo concepto tiene un origen no conceptual.⁴

El concepto, por importante que sea para la comprensión no puede confundirse con la realidad total; es tan solo un elemento de su trama.

La dialéctica negativa de Adorno constituye un poderoso esfuerzo por liquidar racionalmente la primacía del concepto y su culto, sin renunciar al rigor lógico, dado que, él mismo afirma, lo vago e impreciso es lo mal pensado; pero el pensamiento es, en sí mismo negación de todo contenido concreto y definitivo, resiste a lo que se le intenta imponer, es rebelde y genera siempre la actitud crítica.

La negatividad de la dialéctica, trasladada al ámbito social, implica la oposición al sistema, cuya positividad significa la defensa de lo establecido y la protección a la irracionalidad burguesa objetivada en el mantenimiento de la injusticia mediante el derecho positivo.⁵

³ “La contradicción es lo no idéntico, bajo el aspecto de la identidad, la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad... Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia... la totalidad de la contradicción no es más que la falsedad de la identificación total”. *Op cit* p. 13.

⁴ “La verdad es que los conceptos tienen su origen en lo que no es conceptual. La mediación conceptual se ve desde su interior como la esfera más importante, sin la que es imposible conocer; pero esta apariencia no debe ser confundida con la verdad”. *Op cit*. p. 20.

⁵ “La figura burguesa de racionalidad necesita de los más irracionales ingredientes a fin de mantenerse como lo que es, incesante injusticia mediante el derecho”. Theodor Adorno, *La Ideología como Leguaje*, Taurus, Madrid, 1971, p. 62.

² “Valerse de la identidad como paliativo de la contradicción, de la expresión de lo insolublemente no idéntico es ignorar lo que la contradicción significa. Es un regreso al pensar genuinamente causalista”. Theodor Adorno, *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1992, p. 163.

La dialéctica, así como exige ir más allá del concepto, exige desbordar los límites del sistema social; la libertad de la razón que reflexiona sobre las contradicciones de la realidad es conciencia de la falta de libertad que se debe recuperar. La razón, para ser ella misma requiere ir siempre más allá de sí, entregarse a la negación sin fin ni reposo, renunciar a la falsa seguridad de la positividad del sistema que al pretender mantenerse en sí mismo termina por caer en la irracionalidad. La verdad ha de asumir los riesgos de su fragilidad.

La razón burguesa genera un sistema opresor del espíritu que pretende su permanencia a su costa y su reducción a los límites impuestos por el sistema que se vale del derecho positivo para justificar la maldad objetiva, que reviste con la apariencia de bien.⁶

El derecho positivo actualiza la capacidad destructiva del poder; de él se valen todos los regímenes –incluso el nazi– para amparar la arbitrariedad y mantener el terror mediante la ley, constituye el arquetipo de la irracionalidad racional del instrumentalismo, que permite el buen funcionamiento de todo aquello sancionado por él mismo, en un sistema cerrado creado a partir de sus propias definiciones y excluyente de todo cuanto evita su poder; es la instancia suprema de control social que infringe daño e injusticia al individuo, no por el empeño de éste en no reconocer en la ley su propio interés, sino a consecuencia de sus propios elementos constitutivos, presentes incluso en el *ius naturalismo*, que –afirma Adorno– conserva en el fondo y de forma crítica la falsedad ideológica del derecho positivo, que con la confiscación de la conciencia aumenta la capacidad de dominio de los poderosos que en él subsumen el orden previamente decidido por ellos.

Herbert Marcuse (1898-1979). Discípulo de Adorno, llevado a la celebridad por el movimiento juvenil de 1968 que lo proclama su guía, lleva la crítica política al estudio de la sociedad industrial avanzada donde la filosofía *del no* deja sin posibilidad histórica de transformación dialéctica, debido a la imposibilidad de solución de las contradicciones sociales producto de la razón instrumental del positivismo.

Marcuse sostiene que la universalización de la irracionalidad de la sociedad super industrializada, causante de la reducción unidimensional del hombre, impide a la teoría crítica tender un puente hacia el

futuro y condena a permanecer en su pura negatividad, ofreciendo por toda posibilidad contra la alineación y opresión extremas el gran rechazo, la sola oportunidad de decir no y callar. (“El hombre Unidimensional”).

Marcuse en apego a la teoría de la escuela de Frankfurt de que la razón es fundamentalmente razón política, afirma que la razón, siendo la categoría esencial de la reflexión filosófica, por necesidad deviene crítica centrada en el destino del hombre, inevitablemente ligado a la *praxis* política, y en su nombre continúa la crítica del orden burgués desde las categorías de la dialéctica negativa, que da cuenta de irracionalidad en que se desemboca la razón burguesa.

La sociedad industrial avanzada –sostiene– se basa en el dominio científico y tecnológico sobre la naturaleza y el hombre, permitiendo la apariencia de racionalidad del orden irracional del capitalismo industrial monopolista, donde la enajenación proveniente de la sumisión a la técnica, que, transforma a la razón en racionalidad instrumental, hecha ideología que llevada al gobierno origina la tecnocracia, y la convierte en razón política y consecuentemente en fundamento del poder que justifica el dominio.⁷

La capacidad tecnológica permite hacer pasar los controles que sustentan a la sociedad industrial avanzada como objetivaciones de la razón en beneficio de los grupos de interés dominantes hasta el punto donde, por la transformación llevada a cabo por las instituciones, penetran la conciencia y la existencia individual y reducen al hombre a su dimensión.

Este hombre cosificado reducido a una dimensión es el mismo de la psicología skinnereana, objeto de controles represivo ocultos y no aversivos, para quien las categorías de libertad y dignidad pierden sentido. La individualidad resulta un producto programado cuya capacidad de elección no es sino una reacción previsible a los estímulos a que es expuesta.

La satisfacción creciente de las necesidades lograda por el desarrollo industrial priva de sentido los reclamos de los derechos del liberalismo burgués y anula la función crítica del derecho manifiesta como oposición política, pues la razón instrumental erige un universo donde el bienestar alcanzado por la

⁶ “El medio en que la objetividad de lo malo le sirve a éste de justificación y le otorga la apariencia de bien, es en gran parte el derecho.” (Dialéctica Negativa). p. 306.

⁷ “La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabiliza la sociedad y contiene el progreso técnico dentro del marco de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho razón política” Herbert Marcuse, *El Hombre Unidimensional*, Joaquín Mortiz, México, 1968. p. 9.

producción y distribución de bienes y servicios convierten la complacencia en una manera de ser que priva de sentido a la idea misma de autodeterminación ante una vida administrada, cómoda y placentera.

En esta sociedad administrada con los recursos del dominio tecnológico el individuo queda indefenso ante los poderes ocultos que controlan y dirigen su vida sin darle oportunidad de escape, debido a la inexistencia de la fuerza histórica capaz de superar el orden institucional que organiza y dirige la razón instrumental. El hombre es alineado y “devorado por su existencia objetiva”, que es una existencia donde el pensamiento ideológico se convierte en la objetividad absoluta que transforma la irracionalidad en conciencia verdadera.

El todo social —la no verdad de Adorno— genera, promueve y difunde por medio de todas las vías de transmisión de la razón instrumental la falsa conciencia social, inmune a la falsedad convertida en forma verdadera de vida mejor que la de otras épocas y por ello se opone a la posibilidad de cambio cualitativo, de ella emerge la trama del pensamiento unidimensional que reduce toda idea que la trasciende a sus propios términos y su racionalidad sistémica.

Las libertades permitidas encuentran su lugar en la totalidad de sistema y traen por consecuencia que la democracia se convierte en la forma de control político más eficaz para el dominio que toma el rostro de la administración tecnocrática. La antigua dominación individual se transforma en dominación según el “orden objetivo de las cosas”, cuyos fundamentos impiden alternativas de manera que pensamiento y comportamiento expresan una ideología total adecuada al mantenimiento del orden de cosas conforme al ordenamiento técnico y funcional donde el hombre adviene simplemente uno más de sus elementos.

El mundo creado por la razón instrumental, frustra el contenido histórico de la razón y su estructura tecnológica permite convertir lo metafísico en físico, radicando su logro histórico en la conversión de los valores en tareas técnicas: “La materialización de los valores”; su posible trascendencia por el doble proceso de satisfacción material y libre desarrollo de las necesidades es impedida porque su unidimensionalidad niega la existencia del sujeto histórico necesario para construir una sociedad donde libertad y justicia encuentren su verdad.

La validez de la dialéctica negativa es innegable, no puede ser refutada, pero afirma Marcuse, no puede ofrecer el remedio, de manera que condena la dialéctica a su esterilidad final y a la razón al deber de

abdicar frente a la irracionalidad total dejando al hombre sin guía histórica y, al no tener alternativa, a permanecer en la pura negatividad y, en el mejor de los casos, a negarse a jugar el juego de su alineación y hacer del gran rechazo su único destino humano.

Con Jürgen Habermas (1929 -) último heredero de Frankfurt, ayudante, primero de Adorno y después de Hans Gadamer, la dialéctica negativa se mezcla con la hermenéutica, deudora de Nietzsche y Heidegger, para dar origen a la teoría de la acción comunicativa y una versión procedimentalista del derecho basada en una interpretación kantiana de la filosofía de Hegel, que Habermas mismo reconoce le provoca miedo y le parece inalcanzable.⁸

El eclecticismo de Habermas pone de manifiesto la crisis profunda de la filosofía contemporánea y su aceptación algunos de los motivos de esa crisis, que encuentra su mejor expresión en la hermenéutica de Gadamer, quien deja en Habermas una huella mucho más profunda que la dialéctica a la cual ocasionalmente hace referencia.

Desde la tradición dialéctica, con apoyo en Dilthey —quien pretende la objetividad de las ciencias del espíritu mediante el entrecruzamiento de procedimientos empírico analíticos y la hermenéutica— y el auxilio del psicoanálisis —al estilo de Marcuse y Reich— Habermas formula los fundamentos de la acción comunicativa conforme a los cuales la teoría del conocimiento es posible solo como teoría social —sin sujeto— debido a que la constitución de los sistemas sociales se da exclusivamente por medio de la comprensión de los procesos cognitivos, referidos tanto a la verdad como a la acción (praxis).

En observancia del principio hegeliano según el cual las categorías han de adecuarse a su objeto y que la indiferencia del sistema cognitivo respecto de su ámbito de aplicación provoca la falsificación de su objeto, Habermas, en oposición a Popper, afirma que la relación entre teoría y objeto altera la relación entre teoría y experiencia y ésta determina la dada entre teoría e historia, donde ha de tomarse en cuenta la dependencia necesaria de lo particular respecto de la totalidad social y la implicación de la hermenéutica.

La acción comunicativa se construye por la actividad organizada de grupos comunicantes integrados

⁸ “Si en el presente libro apenas menciono a Hegel y me apoyo decididamente en la teoría kantiana del derecho, en ello se expresa también el miedo ante un modelo que sentó una cota inalcanzable para nosotros”, Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez*, Trotta, Valladolid, 1998, p. 57.

mediante el lenguaje común según el cual la objetividad del conocimiento se encuentra fijada por las reglas de interpretación de los símbolos, dado que todo intérprete actúa dentro de la estructura del mundo al cual pertenece, donde es socializado y sujeto a los intereses que la determinan. La acción se dirige a las experiencias dadas en el mundo construido mediante el lenguaje y sus reglas de construcción.⁹

Habermas toma la idea de interés de Fichte y lo caracteriza como las orientaciones básicas rectoras de la autoconstitución y la reproducción de la especie: la interacción y el trabajo (Marx) encaminados a la solución de los problemas sistemáticos y no a la satisfacción de necesidades empíricas específicas, median entre la historia natural del hombre y su proceso de autoconstitución y su formación implica procesos de comprensión y aprendizaje. El interés forma parte de un proceso de autoconstitución del hombre mediante la fuerza liberadora de la reflexión que le permite a éste aclararse a sí mismo. El interés no deforma a la razón, ya que se fusiona en los actos y no permanece externo al conocimiento. Sin embargo, la reflexión que une razón e interés no es suficiente para que el hombre se constituya, sino que también intervienen condiciones objetivas y subjetivas de socialización en las interacciones e intercambio de materia técnicamente controlable mediante la acción comunicativa.

Con estos factores Habermas intenta superar el objetivismo de las ciencias que hace a un lado la contribución del sujeto en la constitución de los objetos de conocimiento pre formados.

La autorreflexión le permite a Habermas, finalmente, enlazar metodológicamente la lógica de la investigación con el psicoanálisis, que une la hermenéutica con los logros antes reservados a las ciencias de la Naturaleza. El psicoanálisis es una forma de (auto) reflexión porque la traducción del inconsciente al consciente ya es reflexión y demanda “una responsabilidad ética hacia el contenido”, dado que su fin es el reconocimiento del yo en otro. Habermas integra el psicoanálisis en las que llama interpretaciones generales, aquellas que determinan los fenómenos como casos regulares de un sistema dado y suministran esquemas para historias con variantes previsibles. Sus características fundamentales son:

⁹ “La interpretación es, a la vez, análisis lingüístico y experiencia, y correlativamente corrige sus anticipaciones hermenéuticas de conformidad con un consenso entre interlocutores, obtenido según reglas gramaticales.” Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*. Taurus, Buenos Aires, 1990, p. 260.

1) Dependen de un lenguaje común al intérprete y su objeto, 2) su aplicación es una traducción dependiente de la comprensión hermenéutica y 3) la comprensión es un explicación.

La teoría de la acción comunicativa incluye también en su denso eclecticismo a la argumentación –rescatada para el pensamiento jurídico en el siglo XX por Perelman y Viehwag– a la cual se acude cuando un desacuerdo no puede ser resuelto por vías cotidianas ni por el poder. Habermas entiende la argumentación como el conjunto de razones ligadas sistemáticamente a la pretensión de validez de una afirmación dudosa, su valor es teórico y práctico, pues también convalida normas o conductas apegadas a éstas que significan un interés común a los afectados, quienes le otorgan su reconocimiento racional.¹⁰

La argumentación tiene tres ámbitos de aplicación –que traen al presente a los antiguos sofistas–: retórica, dialéctica y lógica.

La teoría de la acción comunicativa se propone superar la crítica fallida de la teoría crítica y la crítica de la razón emprendida por la escuela de Frankfurt, que conduce a su desvanecimiento por desligarse de la praxis y la impracticabilidad donde concluye (Adorno, Marcuse), volviendo dudosa la idea de dialéctica.¹¹

La crítica de Adorno a la cosificación de la conciencia por la razón instrumental yerra, según Habermas, porque queda prisionera de las condiciones de la filosofía del sujeto y no cuenta con las categorías conceptuales suficientes para precisar en qué consiste la integridad del hombre y la sociedad que destruye la instrumentalización, por lo que, para superar esta situación es necesario pasar de la filosofía de la conciencia a la racionalidad comunicativa, con lo que, al pasar de razón a racionalidad, transforma lo sustancial en relacional (en tributo rendido, a pesar de sí mismo, a Hegel).

Mimesis es la idea, tomada de Horkheimer y Adorno, a la cual recurre Habermas para transitar a la racionalidad comunicativa y la caracteriza como la facultad de transformación por la cual una persona imita y se asimila a otra, comporta conductas de

¹⁰ “Todo examen explícito de pretensiones de validez controvertidas requiere una forma más exigente de comunicación, que satisfaga los presupuestos de la argumentación...” Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*. Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 36.

¹¹ “La utopía del conocimiento (de Adorno) sería exponer sin concepto en conceptos, sin asimilarlo a éstos. Tal concepto de dialéctica despierta dudas sobre su posibilidad. No es necesario discutir aquí cómo desarrolla Adorno esta idea programática en forma de “dialéctica negativa” o por mejor decir: como la muestra en su impracticabilidad.” op. cit., p. 474.

sujeto-objeto de la cognición instrumental. La *mimesis* permite arribar a la filosofía del entendimiento intersubjetivo o comunicación, a condición de encontrar su núcleo racional.

Habermas considera que Adorno atisbó este tránsito al considerar la libertad como un fenómeno de comunicación y comprender que la emancipación individual no se plantea en relación con la sociedad, sino en la liberación de ésta del aislamiento y automatización a que son reducidos los hombres; pero no pudo obtener las consecuencias a que lleva al quedar atrapado en las contradicciones insolubles de la subjetividad y la razón instrumental.

La racionalidad comunicativa centra su atención en los procesos de interpretación de sujetos que coordinan su conducta mediante pretensiones de validez susceptibles de crítica; su objeto de estudio no lo es ya el individuo en su relación con un algo en el mundo, sino las relaciones intersubjetivas de lenguaje y acción cuando se refieren a algo común.

Habermas desarrolla su concepción del derecho, enlazada con la filosofía política y la sociología jurídica, a partir de la sustitución de la razón práctica kantiana por la razón comunicativa como resultado del agotamiento de la filosofía del sujeto, cuya crítica lo induce a dejar de atribuir la razón a sujeto alguno y a alojarla en el ámbito lingüístico, que media las interacciones y hace posible la estructuración de las formas de vida.

La razón comunicativa establece la “base de validez del hablar”, que se traslada a las formas de vida, pero sin generar facultades subjetivas que dicten deberes, por lo que no es una fuente de normas de conducta individual, su contenido normativo queda circunscrito a asumir significados vinculados a factores pragmáticos por parte de los actores que por ello responden de sus actos; es una “coerción trascendental”, un *tener que* débil y no prescriptivo de una norma de conducta, él la orienta mediante pretensiones de validez, pero sin contenido determinado alguno, se dirige hacia la verdad y la rectitud normativa, así como a convicciones y afirmaciones susceptibles de crítica y propias de la argumentación.

Habermas concluye la inoperancia de una teoría normativa del derecho, la razón comunicativa ofrece, en cambio, un hilo conductor para la reconstrucción de los discursos que preparan las opiniones y decisiones integradas en el poder ejercido bajo la forma de derecho.

La teoría jurídica de Habermas es un intento por superar los abismos entre las concepciones normativistas,

cuyo formalismo las aleja de la realidad y las objetivistas, que prescinden del valor normativo, mediante ella pretende tender un puente entre facticidad y validez.

La teoría jurídica de Habermas del derecho integra facticidad y validez de manera que resultan ponderables según la observancia media de las normas y en atención a la legitimidad de su pretensión de reconocimiento, dejando la oportunidad de elegir a los integrantes de una comunidad jurídica su actitud objetivante y su interpretación.

El sistema de los derechos del Estado democrático contemporáneo se constituye en el conjunto de derechos articulados, reconocidos por sujetos que desean regular legítimamente la convivencia social mediante el derecho positivo, fundado en dos elementos:

1. El principio del discurso, según el cual valen solo las normas que pueden ser aceptadas por todos los afectados como participantes de discursos racionales.
2. La forma jurídica, que no depende de la voluntad individual para ligarse a la norma, ya que consiste en una abstracción de la complejidad social simplificada.

Así el derecho positivo se convalida por su necesidad funcional para la convivencia social y su legitimidad le proviene de la racionalidad del discurso.

La relación entre facticidad y validez, que contiene el problema de la justicia en el derecho positivo, Habermas la aborda a partir de una serie de críticas a la idea de justicia que incluyen la de Rawls, cuya teoría considera débil por no tomar en cuenta que el derecho también es un sistema empírico de acción y quedar reducida al análisis de la legitimidad, sin incluir, tampoco, la dimensión institucional del derecho.

Habermas sostiene que una teoría normativa de la justicia debe plantear previamente el problema de la relación entre idea y realidad, entre validez y facticidad, tanto en sus procedimientos racionales de producción como en los de su aplicación, de manera que pueda cumplir su función integradora y satisfacer las pretensiones de legitimidad, necesitadas de decisiones consistentes y aceptación racional.

La administración de justicia debe proporcionar seguridad jurídica y rectitud normativa, según criterios suprapositivos, entre los cuales Habermas destaca la superioridad de la teoría de Ronald Dworkin, de la que toma la idea del derecho positivo integrado con principios y normas, para plantear el problema siguiendo el procedimiento crítico-hermenéutico, denominado por él mismo “interpretación constructiva”,

guiendo el procedimiento crítico-hermenéutico, denominado por él mismo “interpretación constructiva”, consistente en referir la racionalidad de la comprensión a un propósito.

Habermas se inclina por la interpretación abierta de los paradigmas jurídicos y es partidario de la comprensión procedimental del derecho para señalar la dimensión en que aquellos, convertidos en reflexión, expresan las posibilidades interpretativas de una situación.

Habermas distingue los principios jurídicos, o normas superiores, por su carácter deontológico, de los valores, por su carácter teleológico y ser expresiones de las preferencias de una sociedad. Los primeros, dada su pretensión de validez, únicamente permiten su aceptación o su rechazo, no aceptan diferencias de grado, como sucede con los valores. El derecho no depende de consideraciones sobre el mejor equilibrio de los valores en juego, sino de decisiones conforme a criterios deontológicos. La comprensión procedimental del derecho llevada a la política identifica a ésta como un proceso de la razón y no sólo de la voluntad, de persuasión, no de poder, encaminado a lograr acuerdos racionales (y justos) sobre la vida social; destaca la importancia de una política deliberativa para la voluntad democrática, que se legitima no por las convicciones éticas de que se participa, sino por los procedimientos que permiten las decisiones en favor de los mejores argumentos.

Finalmente, la tensión entre facticidad y validez, en la que intervienen intereses y orientaciones valorativas, así como exigencias pragmáticas, que conducen al establecimiento de compromisos político-jurídicos, se resuelve mediante leyes cuya pretensión de validez haga compatibles con el bien común a los intereses particulares y permita la vigencia de los principios universales de justicia, dentro de los límites de una forma de vida que acepte e integre múltiples concepciones valorativas (tolerancia y pluralidad). El procedimiento democrático de generación del derecho, concluye Habermas, fundamenta su legitimidad no en el acuerdo previo de una comunidad ética, sino en sí mismo.

La hermenéutica de la teoría comunicativa, en la que han desaparecido el sujeto y el objeto de la razón, diluidos como ella misma, en el procedimiento, le proviene a Habermas de su deuda con Gadamer (1900 -), quien recoge en su obra, por una parte, la crítica de la objetividad y el historicismo derivada de la crítica de Heidegger a la tradición metafísica

ca en la que descansan el racionalismo técnico y el humanismo, por su olvido del Ser y, por la otra, el nihilismo de Nietzsche; la presenta oscilando entre dos dimensiones: la ontológica, con su pregunta sobre el sentido del ser y la epistemológica, dominada por el *pathos* lingüístico en que arraiga: “el ser es el ser dicho”.

La de Gadamer no es la antigua hermenéutica de los textos religiosos, ni la que busca el sentido de la norma jurídica, no es tampoco el elemento de la comprensión, sino el fundamento de lo que en ella pueda llamarse Ser y del conocer sobre él, convertida en un sistema de filosofía que encuentra su divisa en la sentencia de Nietzsche: “No hay hechos, solo interpretaciones.”

Conocer, afirma Gadamer, es interpretar, e interpretar es hacer historia nueva; en este sentido la hermenéutica obtiene su idea de la experiencia, referida no al hecho, sino a lo dicho del hecho, por eso es articulación interpretativa de la experiencia, comprensión que integra en una sola unidad al conocimiento científico y al saber del espíritu, a la física y al arte, es “una metodología de las ciencias y del espíritu y una reflexión filosófica que descubre los límites de todo método” (Verdad y Método).

La hermenéutica es traducción, interpretación, explicación y comprensión de la totalidad humana y especialmente de su oscuridad; transfiere de un mundo a otro –del divino al humano, del técnico al profano, del teórico al práctico, etcétera–, es esencialmente y en todo momento, metáfora, es lenguaje, experiencia humana que da cuenta de sí misma en todas sus manifestaciones –arte, ciencia, política, derecho, etcétera– y en él, su propia metáfora; de ahí su oscilar entre la ontología y la epistemología en el que se diluye la palabra, el lenguaje, que cobra vida y se hace independiente.

Toda experiencia, escribe Gadamer, es experiencia lingüística, en tanto toda es mediada por el lenguaje. El Ser comprendido es lenguaje y éste es el fundamento del acontecer del ser, que no es sino proceso interpretativo. El ser con el lenguaje, no lo antecede ni lo sobrepasa: el ser es el ser dicho.

Gadamer considera a la experiencia lingüística la fuente única de la universalidad del saber, en ello consiste precisamente la hermenéutica; en el conocimiento verdadero del ser por ella, cuyo contenido sobrepasa su significado lógico conceptual expresado en los juicios, para interpretar mediante el diálogo a los sujetos del conocer en su situación existencial.

El lenguaje, afirma Gadmer, pre forma al pensamiento y media la experiencia del mundo, él le permite al hombre, por el decir adecuado, la comprensión total y la autocomprensión, expresada en el diálogo interminable con él mismo. La conformación lingüística de las experiencias humanas hace posible el juicio, producto de la virtualidad lingüística de la razón. El lenguaje es el medio que permite salvar la subjetividad.

La hermenéutica de Gadamer comparte con la lógica su universalidad, pero no se contiene en ella por tener una temática propia que la sobrepasa y le permite al lenguaje conceptual retornar de la ciencia a la vida, a la existencia cotidiana, para hacer de ella vida sabida, comprendida e integrada.

El modo propio del discurso es el diálogo, por eso la hermenéutica se presenta como la forma discursiva de la razón, que siempre es, en tanto develación de lo culto, respuesta a una pregunta, por eso es más que lógica o, dicho de otro modo, es, ante todo, lógica de la interrogación. La hermenéutica hace recaer la prioridad del conocimiento en la pregunta y en la historia de la motivación de cada enunciado, ligando así el saber con la experiencia vital.

La hermenéutica adquiere en la relación dialógica su carácter de teoría de la comprensión y el consenso que le permite entender el lenguaje como mediación necesaria de toda realidad, cuya dimensión sobrepasa el contenido de sus enunciados y escapa a su estructura lógica al asimilar la experiencia vital.

La hermenéutica presenta a la verdad en la dialéctica pregunta—respuesta, mediante conceptos y juicios, pero la verdad no es la adecuación del lenguaje a la cosa, sino la develación de la cosa mediante el lenguaje, de modo que el juicio devela al ente tal cual es, por eso, a pesar de que nadie puede abarcar toda la verdad en su pensamiento y de que todo puede convertirse en lenguaje, la verdad entera es capaz de envolver a todos en el pensamiento individual. Tras toda relatividad y subjetividad hay siempre algo común: el empleo de todos los lenguajes, que Gadamer, a final de cuentas quiere y no quiere llamar razón.¹²

La hermenéutica aparece, así, como un intento de sobrepasar la frontera entre el conocimiento objetivo y la situación existencial de quienes participan de éste, pretende, por medio de la comprensión, descubrir las condiciones que lo presiden e indagar la verdad atendiendo al aporte del intérprete, quien también forma parte ineludible del sentido de la comprensión; su pretensión última es encontrar una forma de autoconocimiento que no sólo diga al hombre quién es por su historia y en los términos del lenguaje científico, sino que lo lleve más allá de sí mismo y le proporcione la manera de entender y valorar la vida; pero permanece atrapada en su problema fundamental: la confrontación lingüística de las experiencias humanas requiere de la capacidad previa de juicio, producto éste, a su vez, de la virtualidad lingüística de la razón, extraviada en los laberintos de la interpretación.

¹² “Yo reconozco que estos fenómenos indican que detrás de todas las relatividades del lenguaje y convenciones hay algo en común que ya no es lenguaje, sino algo en común orientado a una posible lingüitización a la que quizá no cuadraría tan mal el nombre de razón.” Hans Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 200. T-II.