

# Reflexión y crítica

## ¿Es el racionalismo crítico un relativismo?

Juan A. Nicolás Marín

### 1. *Introducción: en la tradición ilustrada*

Resulta interesante en estos momentos examinar el racionalismo crítico al menos por dos motivos: por un lado constituye una de las tendencias filosóficas de mayor difusión en nuestros días; por otro lado goza de gran credibilidad gracias a que ha sabido captar en parte el sentir y el pensar común arraigados en la conciencia colectiva de nuestra cultura occidental a estas alturas del s. XX.

El racionalismo crítico ha sido inaugurado «oficialmente» en la época actual por K. Popper, y desarrollado después entre otros por H. Albert. Será este último autor el objeto de nuestro análisis.

Los objetivos que se traza H. Albert son difícilmente cuestionables. Como idea central del racionalismo crítico está la reivindicación de una racionalidad crítica, tendente a erradicar los dogmas de allá donde se encuentren. Por otro lado reivindica la libertad de pensamiento y de enseñanza, el pluralismo político y teórico, así como una filosofía comprometida, que no cese en la crítica de lo dado y busque alternativas mejores para la humanidad. Es mérito del racionalismo crítico comprometerse con una filosofía que implica «un modo de vida» de talante crítico, buscando con ello «la satisfacción de las necesidades humanas, el cumplimiento de los deseos humanos, la eliminación del sufrimiento humano innecesario, la armonización de las aspiraciones humanas intrasubjetivas e intersubjetivas...»<sup>1</sup>. Ha desenmascarado H. Albert hábilmente numerosos reductos de irracionalidad en terrenos tan diversos como la teoría del conocimiento, la política, la ética, la teología. Con estas aspiraciones se coloca el racionalismo crítico en la tradición filosófica procedente de la Ilustración<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> H. ALBERT, *Ethik und Metaethik*, Archiv für Philosophie, 11, 1961, Hefte 1-2, pp.28-63, (trad. cast. de M. JIMENEZ, *Ética y Metaética*, Teorema, cuad. 19, Valencia, 1978, p. 47).

<sup>2</sup> Sobre este aspecto puede verse A. CORTINA, *Reto y ambigüedades de la Ilustración*, Actas del III Simposio de Teología Histórica, Valencia, 1984, pp. 33-49.

«Ilustración significa, pues, razón crítica, esclarecedora del saber y el obrar en su totalidad, frente al dogma que se pretende inmune a la razón». Esta impronta básica de los ilustrados es recogida en nuestros días por K. Popper y sus seguidores. Este avanza en el acercamiento al ideal crítico aprovechando el desarrollo que el ámbito científico ha experimentado en el último siglo. Por ello la teoría de la ciencia tiene una especial relevancia en el planteamiento que examinamos. Precisamente el modo de incorporación de este elemento científico va a ser uno de los puntos importantes a revisar. Según muestra A. Cortina, en este aspecto se separa H. Albert de la concepción ilustrada original; ésta no concibe la racionalidad desde el modelo científico-técnico<sup>3</sup>, como hace Albert. Y esto le lleva a consecuencias, a mi juicio, sumamente cuestionables.

No obstante la conexión con la Ilustración es reconocida explícitamente por Albert en pasajes como el siguiente: «Quien se sabe comprometido con la tradición de la Ilustración y del pensamiento crítico (se refiere a sí mismo) puede esperar con tranquilidad el desarrollo de esta controversia»<sup>4</sup>.

El racionalismo crítico se presenta como portador de la auténtica racionalidad. Se trata de una «razón total», aunque este término sea rechazado por Albert. Dada la amplia difusión de esta propuesta sería interesante descubrir si se trata del tipo de racionalidad que de hecho funciona en el fondo de la mayoría de los ámbitos sociales, desde la economía hasta la política o las instituciones públicas. Algunos principios de este modelo de racionalidad han pasado a formar parte del subconsciente colectivo. La imposibilidad de fundamentación última defendida por el racionalismo crítico se expresa luego en forma de convicción de la provisionalidad de todo, por ejemplo. Más que a fundamentar se recurre hoy a mostrar, a sugerir... Junto a esa conciencia colectiva explícita se han desarrollado los más sutiles métodos de manipulación, es decir, de eliminación de actitudes críticas; ello en virtud precisamente de una racionalidad calculadora y estratégica, que no reconoce límites absolutos sino que se interesa exclusivamente por elaborar las estrategias adecuadas para conseguir los fines propuestos. La racionalidad en este planteamiento afecta solamente a la elección entre diversas estrategias, pero no a la discusión de los fines mismos que se persiguen. No es difícil percibir que socialmente se alcanzan los fines propuestos por quienes tienen poder para desarrollar las estrategias que lleven a la consecución de dichos fines.

Que en esa lucha desigual por alcanzar determinados objetivos hay parte de la sociedad que sale sumamente perjudicada es obvio. Como lo es que por ello hemos desembocado en un sistema socio-político de todo punto de vista racional rechazable.

Resulta hoy difícil justificar la aceptación de límites en las posibilidades de

---

<sup>3</sup> A. CORTINA, art. cit., pp. 36 y 45.

<sup>4</sup> H. ALBERT, *Traktat über Kritische Vernunft*, Mohr, Tübingen, 1968, (trad. cast. de R. GUTIERREZ, *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires, 1973, p. 182).

maniobra de quienes tienen poder para actuar. Y más rechazable aún si estas limitaciones se hacen en nombre no de una razón objetiva y científica, sino de una razón que quiere integrar en sí todos los elementos que la conciencia humana le brinda, desde la dimensión histórica, hasta el ámbito práctico. Sólo una razón atrevida, esto es, comprometida con sus propias exigencias, puede hablar de límites necesarios.

Si la fuente del deber moral es el poder, como expresa H. Albert en su «principio puente» que dice: «el deber implica el poder» o formulado al contrario, no poder implica no deber ser<sup>5</sup>; si es así, se deja vía libre para todo aquel que pueda. Si puede, ¿por qué no? La única limitación que Albert acepta además de la realizabilidad es la congruencia con el actual estado científico. Pero esto es radicalmente insuficiente puesto que quienes pueden son precisamente quienes tienen en su poder el saber científico y en consecuencia están capacitados para orientarlo con arreglo a sus propios intereses.

Si el racionalismo crítico está comprometido con esta racionalidad científico-estratégica (y parece claro que así es) sobre la que se sustentan teóricamente tanto las relaciones públicas como las privadas, hay razones suficientes para cuestionar la pretensión criticista de presentarse como la única y verdadera alternativa racional.

Para ello puede resultar esclarecedor analizar los apoyos teóricos últimos que sustentan la propuesta racionalista. Se trata de poner de manifiesto si el racionalismo crítico propone en última instancia algún tipo de relativismo, y de ser así, en qué sentido preciso lo hace. Entenderé por relativismo aquella postura que niega un límite mínimo irrebalsable en cuanto a contenidos y en cuanto a forma, sea en un ámbito determinado sea en la totalidad de ellos.

Para dilucidar esta cuestión analizaré dos puntos básicos en los que se apoya el racionalismo crítico, a saber: el monismo metodológico y el decisionismo último. H. Albert no aborda detalladamente estos puntos. Pero se trata a mi juicio de los dos escollos principales que tendría que salvar su teoría.

## 2. *Pancriticismo y decisionismo velado*

En su obra principal («Tratado sobre la razón crítica») analiza H. Albert la racionalidad clásica y descubre que esta estrategia lleva necesariamente a la irracionalidad o al dogmatismo, en la triple posibilidad expresada en el Trilema de Münchhausen. Toda la racionalidad clásica está constituida sobre la base del Principio de Razón Suficiente. Para una alternativa verdaderamente racional es preciso renunciar a dicho principio y a la estrategia deductiva que, en opinión de Albert, implica<sup>6</sup>. Sólo desconectando verdad y certeza, y renunciando a ésta, se abre la perspectiva de la primera.

<sup>5</sup> H. ALBERT, *Tratado...*, p. 114.

<sup>6</sup> De este tema me he ocupado en «*El fundamento imposible en el racionalismo crítico de H. ALBERT*», Cuadernos de Filosofía y Ciencia, Valencia (en prensa).

Pero conviene centrarse en la alternativa que sugiere H. Albert. Propone sustituir el principio de fundamentación por el principio de examen crítico<sup>7</sup>. Con ello se renuncia a toda fundamentación última. Cualquier conjunto de enunciados que pretenda constituirse en punto último de referencia y garantía de validez del resto del sistema, sea del modo que fuere se constituye en dogma.

Nada puede quedar a salvo de la crítica, si se busca la racionalidad. La crítica debe alcanzar a todos los campos. El ideal racionalista es el pancriticismo, sin ningún tipo de limitaciones. El saber es un sistema en el que nada hay definitivamente seguro.

Resulta loable la intención de Albert de expandir al máximo la crítica. Pero al no introducir ninguna clase de condición, cae en todas las contradicciones en las que es capaz de hacerle caer el movimiento reflexivo de pensamiento. Este tiene la capacidad de preguntarse por sí mismo. En ese giro surge la pregunta, legítima y necesaria para la razón, por las condiciones que hacen posible el pensar y el actuar racionales. Pero nos situamos de este modo en otro nivel distinto al del «lenguaje objeto». Albert no admite ese giro reflexivo, y eso es precisamente lo que le critica Apel<sup>8</sup>. Para Albert ese tipo de preguntas no resuelven ninguna clase de problemas, mientras que Apel muestra que sin esa reflexión trascendental, la razón se hace dogmática.

El planteamiento de Albert choca con contradicciones como las siguientes: si toda certeza es desterrable, por ser síntoma inequívoco de dogmatismo, ¿cómo justificar la decidida aceptación por parte de Albert de la estrategia criticista? ¿Es criticable también el principio de examen crítico? Si lo es ¿desde qué otros principios? ¿Pone en tela de juicio Albert también la lógica formal? Si lo hace, ¿cómo o con qué criterios la critica? ¿De dónde obtiene Albert la seguridad de que debe ser eliminada toda certeza? ¿No es ya esa seguridad una certeza previamente necesaria para criticar toda otra certeza?

Estas y otras contradicciones similares son insalvables para Albert porque no admite la reflexión trascendental ni el nivel de la razón correspondiente. En ese nivel sitúa Apel todas las evidencias necesarias a priori para que haya siquiera posibilidad de argumentación, incluida la desarrollada por el mismo racionalismo crítico. Dice Apel: «El principio del falibilismo o el principio de la crítica, derivado de él, pueden tener sentido y validez obviamente sólo cuando de antemano son restringidos con relación a su validez en tal forma que por lo menos aquella evidencia filosófica, sobre la que ellos mismos han de fundarse, de antemano es exceptuada de la posible crítica. Ahora bien, con ello la dimensión pragmático-transcendental de las condiciones de posibilidad no criticables de una crítica y autocritica filosófica intersubjetivamente válidas queda abierta en una

---

<sup>7</sup> Cfr. H. ALBERT. Tratado..., p. 48.

<sup>8</sup> Cfr. K. O. APEL, *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, en B. KANITSCHIEDER (Hrsg.) *Sprache und Erkenntnis*, 1976, pp. 55-82. (trad. cast. de B. NAVARRO, *El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje*, Dianoa, México, 1975, pp. 140-173).

forma suficientemente radical: ¿Qué pertenece a esas condiciones? En esta pregunta se concentra el problema de la justificación última filosófica»<sup>9</sup>.

Apel incluye entre esas evidencias no criticables, puesto que hacen posible la crítica misma, todas las que «no pueden ser impugnadas sin autocontradicción, ni ser fundadas sin *petitio principii*». Forman parte de este grupo, que no puede ser acotado exhaustivamente, una lógica mínima, la existencia del propio yo, la de un mundo real y las reglas pragmático-trascendentales de la comunicación ideal. Entre estas reglas pragmáticas se encuentran, por ejemplo, la pretensión de sentido, de verdad, de la veracidad y todas aquellas que deben ser supuestas por la crítica misma (Cfr. nota 26).

H. Albert, en realidad, propone un nuevo fundamentalismo, sólo que esta vez el punto arquimédico es el principio crítico. Este cumple las características que Albert atribuye al punto arquimédico del racionalismo clásico y del empirismo. Al no aceptar la reflexividad trascendental del lenguaje y del pensamiento, el mismo principio crítico queda inmunizado a la crítica; además juega un papel tal que si se suprime este elemento del sistema, se hunde con él todo el resto de la construcción.

Cabría plantearle a Albert la misma objeción que él denuncia: ¿cómo justificar este principio? Sólo caben dos alternativas: o es justificable, o no lo es. En el primer caso habría que seguir preguntando infinitamente por justificaciones anteriores; con lo cual no salimos del irracionalismo que él mismo denuncia en su famoso trilema. De este modo Albert se contradiría consigo mismo cuando niega toda posibilidad racional de estrategias fundamentalistas (entiéndase en sentido amplio).

Examinemos detenidamente la otra alternativa, la única que podría admitir Albert. En este caso, ¿en virtud de qué hemos de adoptar esta estrategia? Se trata de una decisión irracional previa. Es decir, no puede ser justificado. ¿Por qué llega Albert a esta situación? Apel lo ha visto muy claramente: «La restricción del concepto de fundamentación última en el sentido de la deducción de proposiciones a partir de proposiciones, me parece apoyarse en último término sobre una "abstractive fallacy"; dicho más exactamente: sobre aquella "abstractive fallacy" que sirve de base a toda la lógica de la ciencia de nuestro tiempo, orientada en forma puramente sintáctico-semántica, en cuanto que ella remite a la competencia de la psicología empírica la dimensión pragmática no formalizable de la argumentación»<sup>10</sup>. Reivindica Apel la inclusión de la dimensión pragmática del lenguaje humano, definido por Ch. Morris como el aspecto concerniente a «la relación de los signos con sus intérpretes», lo cual incluye «los aspectos bióticos de la simiosis, es decir, de todos los fenómenos psicológicos, biológicos que se presentan en el funcionamiento de los signos»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> K. O. APEL, art., pp. 163-4.

<sup>10</sup> Ibid., p. 165.

<sup>11</sup> Ch. MORRIS, *Foundations of the Theory of Signs*, *Internacional Encyclopedia of Unified Sciences*, I, 2, 1938, (trad. cast. de R. GRASA, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Paidós, Barcelona, 1985, pp. 67-8).

Y concluye Apel: «Este (el racionalismo crítico) no puede tener éxito en poner el principio de la crítica en cuanto tal en lugar del principio de fundamentación filosófica última, porque su crítica a este principio —como toda crítica con sentido— necesita ella misma de justificación. Pero esa justificación del principio de la crítica es posible precisamente cuando, y sólo cuando, el principio no se pone él en forma absoluta, sino que se restringe a sí mismo mediante el principio de autofundamentación de la razón crítica a través de la reflexión trascendental sobre sus condiciones de posibilidad. Lo más notable de la fundamentación última filosófica se halla entonces en el argumento reflexivo —pragmático trascendental y no deductivo—, de que no se puede razonar o decidirse prácticamente ni en favor ni en contra de las reglas del juego trascendental del lenguaje, sin presuponer ya esas reglas»<sup>12</sup>.

Resulta significativa la actitud de Albert en este punto. El inevitable decisionismo último al que se ve abocado, no es tratado de modo explícito. Albert no puede aportar argumentos decisivos en favor del racionalismo crítico en particular, ni del racionalismo en general.

El problema, de todo punto de vista insoslayable para un planteamiento que se pretende pancrítico, es prácticamente ignorado por Albert.

Solamente en el trabajo de 1961 titulado «Ética y metaética», alude muy de pasada al problema: «En un determinado sentido puede, pues, considerarse el racionalismo crítico como una concepción de todo punto normativa, ya que no se contenta con analizar, sino que hace propuestas constructivas cuyo objeto es actuar normativamente, sobre el comportamiento y hacer posible una crítica. La decisión por la racionalidad, que le sirve de base, es en última instancia una decisión moral de orden superior, que constituye la base de la ciencia y de la ética»<sup>13</sup>.

Albert no explica en modo alguno cuál es ese orden superior, qué estructura tiene, ni qué relación guarda con el resto de órdenes de la razón; pero sobre todo queda sin aclarar de dónde procede la capacidad para legitimar semejante decisión.

Más aún en su obra «Tratado sobre la razón crítica» del año 1968, el problema es completamente ignorado; en ningún momento alude a la cuestión de la justificación de la opción por la racionalidad. Igual sucede en el reciente trabajo del año 1980, «La ciencia y la búsqueda de la verdad»<sup>14</sup>.

Plantear esta cuestión supondría para Albert reconocer de un modo explícito que su propuesta de «críticismo total» es inviable; que todo su racionalismo depende de una decisión irracional: tiene que serlo puesto que para que no lo fuera tendría que serle aplicable el método crítico. Ahora bien, éste sólo es

---

<sup>12</sup> K. O. APEL, art. cit., pp. 172-3.

<sup>13</sup> H. ALBERT, *Ética y Metaética*, p. 50.

<sup>14</sup> H. ALBERT, *Die Wissenschaft und die Suche nach Wahrheit*, en *Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft*, Mohr, Tübingen, 1980, (trad. cast. *La ciencia y la búsqueda de la verdad*, Alianza, AU 46, Madrid, 1982, pp. 182-200).

aplicable en el nivel empírico-científico. Ya que crítica significa confrontación con la realidad con vistas a la falsación. En cambio el dato a examinar en este caso pertenece «por definición» a un orden superior. Albert sólo admite un nivel de problematicidad que es el científico, según veremos más adelante. La decisión que estamos examinando cae fuera de este ámbito.

Estamos pues ante el hecho de que el racionalismo crítico cobija un decisionismo velado. Y este hecho debe ser afrontado si se quiere llevar a cabo el utópico proyecto pancriticista.

Contrasta esta actitud de Albert con la de otro gran defensor del racionalismo crítico; precisamente su fundador y maestro reconocido de Albert, K. Popper. Este, en su obra de 1945, «*La sociedad abierta y sus enemigos*» se enfrenta con el problema, y reconoce honestamente la irracionalidad de la opción primera por el racionalismo crítico; de este hecho saca consecuencias, especialmente la de renunciar a la racionalidad «total» tal y como lo reivindica posteriormente H. Albert. Dice Popper cerca ya del final de su obra: «En efecto, existen otras actitudes posibles, especialmente la del racionalismo crítico que reconoce el hecho de que la actitud racionalista fundamental se basa en una decisión irracional o en la fe en la razón. De este modo nada fuerza nuestra elección. Somos libres de elegir cualquier forma de irracionalismo, aún la más radical o amplia. Pero también somos libres de elegir una forma crítica de racionalismo que admita francamente sus limitaciones, y subbase en una decisión irracional (y, en esa medida, cierta prioridad del irracionalismo)».

«La elección que tenemos ante nosotros no es simplemente una cuestión intelectual o de gusto. Es una decisión moral. Es una decisión moral y no tan sólo una mera "cuestión de gustos" puesto que no se trata de un asunto privado, sino que afecta la vida de los demás hombres»<sup>15</sup>.

Conviene resaltar la postura de Popper, que identifica decisión irracional con decisión moral. Esto puede sugerir que toda decisión moral es en última instancia irracional, puesto que está mediada por la libertad. Pero esta posición no es más que un síntoma claro de la estrecha concepción de lo racional que sustenta Popper, y que Albert ha heredado. Como ha mostrado A. Cortina, en una concepción coherencial de la racionalidad, cuyo método adecuado es el transcendental-sistemático, no son en absoluto incompatibles razón y libertad. Solamente lo son en un ámbito racional que es el científico-teórico, pero no lo son en modo alguno en el área igualmente racional que es el ámbito práctico<sup>16</sup>.

Ante el callejón sin salida que significa el velado decisionismo que encierra la propuesta de Albert, hay al menos dos alternativas, las representadas por K. O. Apel y X. Zubiri.

*Apel*, cuya crítica a Albert acabamos de analizar, piensa que si se admite una

---

<sup>15</sup> K. POPPER, *The open society and its enemies*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1945 (ed. cast., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2ª reimpresión 1982, pp. 398-9 y 654).

<sup>16</sup> Cfr. A. CORTINA, *Racionalidad y fe religiosa*. Rev. Iglesia Viva, nº 87-88, 1980, pp. 297-325.

reflexión pragmático-transcendental sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación con sentido, entonces se abre la posibilidad de una fundamentación filosófica última, que evita simultáneamente el dogmatismo del punto arquimédico primero, y el irracionalismo de una decisión previa no justificable. Apel busca las condiciones necesarias de todo discurso, incluso del que niega toda posibilidad de fundamentación. Son los supuestos previos incluso del discurso que se pregunta por las condiciones de posibilidad de todo discurso; por eso el giro reflexivo sobre sí no es obstáculo alguno para este planteamiento, a diferencia de lo que ocurría con el racionalismo crítico. Renunciar a estos presupuestos, en cuanto intento de renunciar al lenguaje, significa querer prescindir de la propia personalidad.

Escribe Apel: «Ahora bien, si esa "Abstractive Fallacy" es anulada, entonces el problema de la fundamentación última se muestra en una luz del todo cambiada: el conocimiento de que ciertas evidencias no pueden fundarse deductivamente, sin tener ellas mismas que ser presupuestas, ese conocimiento se manifiesta ahora, no como fuente de la imposibilidad básica de una fundamentación última filosófica, sino como inteligencia reflexiva pragmático-transcendental, de los fundamentos no criticables de la argumentación misma: si yo no puedo impugnar algo sin autocontradicción real y al mismo tiempo fundarlo deductivamente sin *petitio principii* lógico-formal, entonces esto pertenece precisamente a aquellos supuestos pragmático-transcendentales de la argumentación, que uno tiene que haber reconocido siempre, si el juego lingüístico de la argumentación ha de conservar su sentido. Por tanto, esa manera de argumentar pragmático-transcendental puede llamarse también la forma crítico-significativa de la fundamentación última»<sup>17</sup>.

Por su parte X. Zubiri intenta superar la escisión entre racionalismo y empirismo desde renovadores planteamientos realistas. Para ello propone un concepto de inteligencia que aúna intelección y sensación. El hombre es un tipo de ser de tal contextura que su relación con lo real tiene una característica propia: siente intelectivamente e entiende sentientemente. No precisa hacer el esfuerzo de acercarse a la realidad; en ella está ya. Por ello no es preciso hacer ninguna clase de opción por la racionalidad. El estar mismo en la realidad es ya un estar intelectual. Bien es verdad que esta intelectualidad sufre diversas modulaciones, la última de las cuales es llamada por Zubiri, en sentido preciso «razón».

En el planteamiento zubiriano tampoco se recurre a un proceso deductivo de fundamentaciones. El fundamento originario es la realidad. Sobre él pueden construirse cuantas construcciones teóricas la inteligencia sentiente permita en sus diversos niveles o modulaciones.

No obstante, del papel que juegan las nociones de inteligencia y de funda-

---

<sup>17</sup> K. O. APEL, art. cit., p. 166.

mento en la filosofía de Zubiri, así como de los problemas que plantean, me he ocupado detenidamente en otro lugar<sup>18</sup>.

### 3. *Profusión de alternativas y restricción metodológica*

En el aspecto metodológico Albert pone el énfasis de toda su propuesta. Tan es así que en algún momento reduce el racionalismo crítico a un puro procedimentalismo metódico. Así ocurre cuando dice: «Un racionalismo así formulado no es una concepción ontológica sobre la trama del mundo y de su conocimiento; tampoco es una teoría gnoseológica sobre la naturaleza de la razón humana como fuente de conocimiento, sino solamente un principio metódico»<sup>19</sup>.

Pero esta pretendida neutralidad ontológica y gnoseológica no es real. El hecho de tener como punto de partida y como horizonte el pensamiento científico, condiciona toda la trayectoria y los resultados filosóficos. Albert parte con unas limitaciones metódicas, que en definitiva son gnoseológicas, que le impiden alcanzar a determinados ámbitos de la realidad.

La estrategia falsacionista adoptada de entrada por Albert impone un tipo de controles al conocimiento, que no resultan adecuados para determinadas áreas del saber. En el falsacionismo, como en cualquier otro método de la ciencia, la realidad empírica es (junto a la lógica) la piedra de toque última, para decidir acerca de la validez y veracidad del conocimiento. Pero Albert aplica este procedimiento tanto a la Física como a la Ética, la Política y la Teología.

Esta falta de sensibilidad del racionalismo crítico hacia las diversas esferas de la realidad y del saber es reconocido explícitamente por Albert: «... se puede observar al mismo tiempo una fuerte tendencia a reducir en la medida de lo posible el método crítico a ciertos ámbitos y a dejar en pie, en otras, viejas formas de pensamiento y viejos métodos.

... Estos intentos de división, en sí muy poco convincentes, son habituales en todas las sociedades»<sup>20</sup>.

Dos dificultades al menos debe salvar esta postura: la primera es la de justificar el supuesto de que el criticismo es incompatible con el pluralismo metódico; la segunda, que se deriva de la anterior, justificar la unidad de método que propugna el racionalismo crítico.

Según Albert, parece que aceptar una pluralidad de métodos ataca directamente al espíritu crítico que él defiende; el verdadero método del saber es el positivismo crítico, parece suponer Albert; pretender que haya ámbitos del saber humano que requieran métodos distintos es algo así como querer hacer excepciones.

---

<sup>18</sup> J. A. NICOLAS, art. cit., en nota (6) y sobre todo «*Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri*», *Pensamiento*. Vol. 42, nº 165, Marzo 1986, pp. 87-102.

<sup>19</sup> H. ALBERT, *Ética y Metaética*, pp. 42-3.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 152.

¿Es ésta una postura realmente crítica? Analicemos la siguiente imagen. Un teórico del arte observa que la dimensión estética, en sus múltiples manifestaciones, contribuye al deleite de la humanidad, y al desarrollo de sus posibilidades más sublimes; en cierto modo contribuye a la consecución de la felicidad humana.

Dicho teórico analiza el método de la Estética, y tras ello decide que es el procedimiento adecuado para que el hombre logre su fin último que es la felicidad.

Con este bagaje teórico comienza un examen exhaustivo de los diversos tipos de saber que el hombre ha ido desarrollando a lo largo de la Historia. Comprueba, sorprendido, que la mayoría de ellos violan claramente las «leyes» de la creación artística.

Concluye nuestro perplejo personaje que los males que aquejan a la humanidad son debidos a que los hombres han errado en el procedimiento para conseguir su propio progreso y felicidad. Ello debido a razones históricas, que han viciado al espíritu del hombre occidental hacia prejuicios cientificistas. La tarea será pues eliminar esos otros procedimientos y extender los métodos de la Estética a todas las áreas del saber y del actuar humanos. Se entraría entonces en la perspectiva adecuada para lograr la felicidad humana.

Ante esta historia, cualquiera criticaría probablemente a nuestro teórico del arte. Y la primera crítica quizás fuera la de que no está legitimado para dar tal prioridad al procedimiento de una determinada área del saber humano, que anule, por erróneo, cualquier otro.

Pues bien, la situación aquí presentada es paralela a la sostenida por H. Albert. La actitud crítica no es, de entrada, construir un procedimiento tal que a priori quede destruido o negado lo que se quiere examinar. El rechazo de un área del saber depende de una decisión anterior; no se respeta, al menos de entrada, la realidad a criticar. Si la crítica es meramente externa, no hay posibilidad de diálogo, y por tanto no hay posibilidad de crítica; sólo hay un recíproco rechazo.

Albert, desde su positivismo crítico, se enfrenta con la ética, la política o la teología, y pretende imponerles el método propio de la ciencia empírica. Se niega a aceptar que entre el objeto de un saber y su método exista alguna conexión. Hay un único modo de adoptar y realizar la actitud crítica, según hemos visto en el anterior texto de Albert. Lo contrario es «poco convincente», y en todo caso una actitud dogmática.

¿Por qué sólo es posible un tipo de crítica? ¿Por qué la desconexión entre objeto y método en cada saber? Albert no aporta argumentos en este punto. Sin embargo hay que tener en cuenta que en los ámbitos citados, ha habido y hay posturas críticas. Pero, del mismo modo que desde la Estética no se puede criticar la ciencia empírica, tampoco al revés puede absolutizarse el método científico. El criticismo no es en absoluto incompatible con el pluralismo metodológico.

Esto plantea el problema de la unidad de la razón, y de su delimitación frente

a lo irracional. ¿Todo conjunto de proposiciones debe ser aceptado, sin más, como una determinada área de saber? Evidentemente no. La razón plantea unas exigencias mínimas. Hay unas condiciones necesarias para calificar un discurso de racional. Para descubrirlas hay que apelar, según hemos visto al nivel transcendental. Este no impone necesariamente un sólo tipo de método. Del mismo modo que el método debe ser el adecuado al objeto de que se trate, también la crítica que puede ejercerse debe ser del tipo adecuado al método adoptado.

Llegamos así a la segunda dificultad que debe salvar el racionalismo crítico, a saber, la de justificar la unidad de método que propugna.

No vamos a analizar el grado de adecuación del método aplicado por Albert en cada una de las áreas en que lo hace. El problema epistemológico que queremos plantear, quizás más interesante y desde luego más global, es el de por qué el mismo método para todas, aunque como acertadamente señala Albert, las técnicas concretas haya que adaptarlas, dentro del mismo método, a cada saber particular.

Resulta curioso y significativo el contraste de la actitud que mantiene Albert. Por un lado defiende la profusión de alternativas; este es un punto esencial de su metodología falsacionista; no importa el origen de la alternativa, puesto que el objetivo es la búsqueda, utópicamente desprevénida, según veremos más adelante, de la verdad. Cuantas más alternativas a examinar haya mejor. Hay que desatar la imaginación, aunque «las leyes de las ciencias teóricas de la realidad han de considerarse, desde la perspectiva práctica, como limitaciones que deben posponerse a la fantasía práctica para la solución de problemas»<sup>21</sup>.

En cambio, no acepta que esa profusión de alternativas sea también metodológica. En este terreno sólo hay una alternativa válida. ¿Cómo se justifica esta restricción metodológica? ¿Cómo se justifica que la proliferación de alternativas sea solamente referida a teorías explicativas de la realidad, y no también a los procedimientos utilizados para ello? Desde luego no por los procedimientos empíricos que exigiría la aplicación del método de examen crítico. Este no es aplicable, puesto que semejante decisión ha quedado inmunizada, según la misma descripción de inmunización que hace Albert. Inmunizar algo de la crítica consiste en adoptar una estrategia tal que ese algo no pueda chocar con ningún hecho posible, es decir, se suprime el riesgo de fracaso frente a los hechos<sup>22</sup>. ¿Con qué hecho posible puede chocar la decisión de la restricción metodológica, mientras se está dentro del planteamiento del racionalismo crítico? Evidentemente con ninguno, puesto que el mismo procedimiento lo impide.

Se trata, por tanto, de una decisión previa, al menos epistemológicamente, al análisis mismo de cada saber. ¿Estamos ante otra decisión de orden superior? En

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 101.

<sup>22</sup> Cfr. Albert, *Tratado...*, p. 169.

este orden se toman según parece, al menos dos decisiones: una en favor de la racionalidad, y otra que identifica racionalidad con criticismo falsacionista. Cuando Albert examina, por ejemplo, la hermenéutica, denuncia el espíritu dogmático e irracional del «comprender», para el cual hay que introducirse en la tradición; además los hermenéutas intentan universalizar su modelo para todo el pensamiento. En cuanto a la tradición, también Albert se declara inserto en la tradición ilustrada, y ello no le impide mantener una postura crítica; ¿por qué habría de hacerlo para quienes utilizan el método hermenéutico? Razón crítica y razón hermenéutica no tienen por qué oponerse. Es más, en sus últimos desarrollos, la hermenéutica no se limita a interpretar lo dado. Cuando la Hermenéutica (Heidegger y Gadamer) converge con el marxismo (escuela de Frankfurt), resulta una Filosofía abierta a lo dado y a la vez críticamente comprometida. Tal es el caso de autores como J. Habermas y K. O. Apel<sup>23</sup>.

Respecto a la universalización aparte de otros problemas, es lo mismo que pretende Albert. Pero hay una diferencia al menos: el criticismo de Albert excluye del campo de la racionalidad y de la validez cuanto no quepa dentro del área científica. En cambio la hermenéutica es capaz, al menos en principio, de acoger y respetar entre otros el hecho científico; y además, mediante su estrategia del comprender puede afrontar con garantías el problema del sentido, cosa que en modo alguno hace el racionalismo crítico. Este disuelve los problemas de sentido mediante una tecnología del comprender<sup>24</sup>, equivalente básicamente a una explicación científica para las ciencias del espíritu.

No obstante, el problema del explicar-comprender, ligado al del sentido, y en general al interesante problema de la confrontación entre Racionalismo crítico y Hermenéutica, merecen un estudio aparte.

Hasta aquí creo haber mostrado que el racionalismo crítico no supera ninguna de las dos dificultades planteadas: no justifica la creencia de que el criticismo sea incompatible con el pluralismo metódico, ni la más arriesgada de que la única postura racional sea el monismo metódico, entendido además como racionalismo falsacionista.

Veamos por último qué tipo de razón es la que está utilizando el racionalismo crítico. El programa criticista, al menos en cuanto que preconiza la negación de toda certeza y la apertura a toda posibilidad, es tan utópico como el del deductivismo. Es evidente, como ya he señalado, que rechazar toda certeza resulta contradictorio; por un lado son necesarias, de hecho, al menos certezas provisionales; y por otro, se precisa para mantener la postura de Albert siquiera la certeza indubitable del firme rechazo de toda certeza absoluta. Igualmente se precisa la certeza de que la realidad es alcanzable, o la de que el lenguaje nos comunica eficazmente. Se trata pues de una utopía racionalista.

---

<sup>23</sup> Sobre este punto puede verse A. CORTINA, *La hermenéutica crítica en Apel y Habermas*. Estudios Filosóficos, Valladolid, nº 95, pp. 83-114, 1985.

<sup>24</sup> Cfr. H. ALBERT, *Tratado...*, pp. 214-226, parag. 24.

Por otro lado, la apertura a toda posibilidad, sin prevención alguna, señala un objetivo no menos utópico, por abstracto. Albert no tiene en cuenta los resultados de la sociología de la ciencia, aunque diga que es preciso contar con estos datos; después, al elaborar su teoría no les concede la relevancia que tienen; en este sentido es ilustrativa la propuesta de Th. Kuhn, para quien «la observación y la experiencia pueden y deben limitar drásticamente la gama de las creencias científicas admisibles o, de lo contrario, no habría ciencia. Pero, por sí solas, no pueden determinar un cuerpo particular de tales creencias. Un elemento aparentemente arbitrario, compuesto de incidentes personales e históricos, es siempre uno de los ingredientes de formación de las creencias sostenidas por una comunidad científica dada en un momento determinado»<sup>25</sup>.

Este tipo de datos, en el nivel transcendental, es decir, tomados en su necesidad, constituyen lo que Apel llama Pragmática. Quizás Th. Kuhn se excede en su sociologismo científico, centrando su postura exclusivamente en este aspecto.

El resultado del planteamiento de Albert es una concepción de la racionalidad científica «pura», esto es, sin intereses, sin contaminación de elementos ajenos al método estrictamente científico. Albert describe algo así como una lógica de la ciencia. Reclama la afluencia de propuestas, pero no se pregunta por las condiciones de su elaboración; exige un examen riguroso pero no se ocupa de las incidencias que afectan a los examinadores.

El abstraer esta dimensión de la ciencia, revela la ingenuidad de la pretensión de una búsqueda desprevénida de la verdad. Sucede que no todos están en igualdad de condiciones para proponer alternativas. Sucede que quienes tienen poder deciden qué alternativas pasan a ser tenidas en cuenta. Sucede que éstas lógicamente no ponen en peligro los intereses de los que las han elegido. Y sucede que este proceso es básicamente conservador. Sucede todo esto y Albert no lo tiene en cuenta.

Por ello la propuesta de H. Albert acaba convirtiéndose en un sistema racional que hace hincapié solamente en la tecnología funcional, y no se plantea problemas relativos a fines; se trata de una racionalidad parcial e insuficiente. La razón no sólo se pregunta ¿cómo se debe funcionar? o ¿qué estrategia hay que adoptar para alcanzar determinado objetivo?, sino que también se pregunta ¿para qué se debe funcionar? o si hay límites que no pueden traspasar los medios utilizados.

La racionalidad no puede ni debe ser reducida a mero cálculo, aunque éste no debe quedar excluido. Para que el pensamiento y la acción humanos sean racionales hay que atender a los dos tipos de cuestiones. Albert no llega al segundo, porque su compromiso epistemológico previo se lo impide.

Estamos ya en condiciones de abordar, en la última parte la pregunta central

---

<sup>25</sup> Th. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University Chicago Press, 1962 (ed. cast., *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., Madrid, 1978, p. 25).

del trabajo: ¿representa la propuesta de Albert algún tipo de relativismo? Y si sí, ¿en qué sentido?

#### 4. *Conclusión: ¿relativismo?*

Puede hablarse de relativismo en dos sentidos. Cada uno de ellos procede de cada uno de los elementos teóricos básicos en que se apoya el racionalismo crítico, según el análisis que acabamos de hacer.

En primer lugar analicemos el decisionismo último. Este implica un cierto tipo de relativismo desde el momento que supone el rechazo de toda posibilidad de fundamentación última. No hay en todo el sistema ningún punto de referencia racional que pueda fundamentar la opción inicial. Situados ante el dilema, esta concepción de la racionalidad se muestra incapaz de justificarse a sí misma. Ahí es donde se introduce el elemento de relatividad. Para quien no disfrute de la fe en la razón que tiene Albert, resulta indiferente uno u otro cuerno del dilema aunque evidentemente las consecuencias pueden ser bien distintas. Por ello la decisión es irracional, en el sentido de que es fruto de una voluntad no determinada por razones. Una vez realizada esta opción, queda excluido el relativismo; todo debe ser sometido al riguroso control de justificación que exige la estrategia falsacionista.

Este primer tipo de relativismo podría ser llamado relativismo radical, en el sentido etimológico de que afecta a la raíz misma, de la cual todo el resto depende.

Albert envuelve esta decisión en favor de la razón en un compromiso existencial que implica todo un modo de vida. El relativismo que encierra el racionalismo crítico, lejos de llevar a un escepticismo, como cabría esperar, lleva a Albert a defender una Filosofía comprometida, todo lo contrario precisamente del escepticismo. Pero si todo el sistema pende de una opción irracional, ¿cuál de las verdades en él contenidas es capaz de justificar no ya sólo el más mínimo esfuerzo, sino la adhesión existencial de una persona, comprometiendo todas las facetas de su vida? Puesto que hay que evitar la racionalidad, fundamentadora basada en el Principio de Razón Suficiente por ser dogmática, tampoco esto es justificable. Estamos ante una de las incoherencias de Albert con más graves consecuencias.

Como alternativa a la propuesta de Albert en este punto, ya hemos visto la posibilidad desarrollada por Apel de evitar este relativismo en forma de decisionismo último apelando a un nivel que sirve de fundamento, cuyos contenidos son las condiciones de posibilidad del discurso mismo; se excluye así la irracionalidad que introduce Albert. La Filosofía trascendental que propugna Apel lejos de «justificar el estado actual del conocimiento o el de la moral», obtiene su impulso crítico de los intereses de la razón, que afectan tanto al ámbito teórico como práctico. En ella se hace ver que hay diversos tipos de supuestos irrebas-

bles: sintácticos (leyes de la lógica), semánticos (significatividad lingüística) y pragmáticos (reglas pragmáticas de la comunicación ideal, a saber, pretensión de sentido, pretensión de verdad, pretensión de veracidad, aceptación de una moral elemental en el diálogo)<sup>26</sup>.

Albert se mantiene en una racionalidad lógico-formal, y rechaza la racionalidad filosófica (reflexivo-trascendental); por ello la Filosofía queda diluida para él de modo que no encuentra «ninguna delimitación tajante entre Filosofía y Ciencia» y que «no le es posible entender en qué medida la Filosofía ha de tener que ver más con la lógica que por ejemplo, con la sociología»<sup>27</sup>.

Hasta aquí el primer sentido en que puede decirse que el racionalismo crítico es un relativismo.

En segundo lugar hay que justificar por qué la doble actitud de profusión de alternativas junto a la restricción metodológica implica también un cierto tipo de relativismo.

En cuanto a los contenidos acarreados por la profusión de alternativas, Albert defiende el relativismo que implica la estrategia falsacionista pretendidamente pancriticista. Puede considerarse relativismo en el sentido de que las diversas alternativas van proliferando y cayendo continua e indiscriminadamente, según va marcando el estado momentáneo del saber científico. No existen más límites a la crítica (en este caso a la experimentación) que los que impone el desarrollo técnico del momento. Esta es justamente la noción de relativismo expuesta más arriba.

Aparte de lo utópico de esta pretensión, puesto de manifiesto especialmente desde los planteamientos de Th. Kuhn, (véase al respecto el interesante pasaje de la nota 25), Albert extiende su estrategia... del campo de la ciencia a todos los ámbitos de la racionalidad. Esto lleva a consecuencias difícilmente defendibles. En el planteamiento de Albert no tiene relevancia alguna la dimensión histórica. Explícitamente reconoce: «Es difícil comprender cómo puede concederse autoridad a la abstracta y ficticia instancia de la Historia, autoridad en condiciones de legitimar cualesquiera fines y tendencias»<sup>28</sup>.

Abstraer esta dimensión es grave porque impide hacerse cargo de la evolución de la razón, y de los logros que hoy se presentan a la conciencia humana como irrenunciables. Cabrían aquí contenidos como el del valor intrínseco de la persona, con cuyo reconocimiento se abre la declaración universal de derechos humanos. Puesto que no se reconoce ningún tipo de límite, y teniendo en cuenta que la estrategia científica consiste en ir probando y aprendiendo de los propios errores, ¿por qué no poner en marcha experimentos que ataquen, por ejemplo, a

---

<sup>26</sup> Cfr. K. O. APEL, *Das problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, en H. SCHNADELBACH (comp.), *Rationalität*, Frankfurt, 1984 (trad. cast., *El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad*, en K. O. APEL, *Estudios éticos*, ed. Alfa, Barcelona, 1986, p. 19 y ss.).

<sup>27</sup> H. ALBERT, *La ciencia y la búsqueda de la verdad*, p. 199, y *Tratado...*, p. 127.

<sup>28</sup> H. ALBERT, *Tratado...*, p. 235.

la justicia? ¿Por qué no experimentar contra la dignidad humana, si se tiene poder para ello? Científicamente nada lo impide; sólo se requiere coherencia lógica y realizabilidad.

Cuando Albert intenta poner límites adecuados, especialmente, en el terreno de la ética, no lo consigue. Para verificar un sistema ético hay que atender a los siguientes criterios: satisfacción de las necesidades humanas, cumplimiento de los deseos humanos, eliminación del sufrimiento humano innecesario, y armonización de las aspiraciones humanas intrasubjetivas<sup>29</sup>. Estos criterios son inadecuados por dos razones: en primer lugar son insuficientes, porque ¿quién y cómo decide cuándo el sufrimiento humano es necesario o no? ¿Quién y cómo establece la prioridad en la satisfacción de las necesidades y deseos humanos? ¿Quién y cómo resuelve los inevitables choques en el intento de armonización de las aspiraciones humanas intrasubjetivas e intersubjetivas?

¿No están con este planteamiento los más débiles, como siempre, a merced de los intereses de los más poderosos?

En segundo lugar, Albert ni siquiera puede justificar estos criterios propuestos. No puede apelar a ninguna razón de orden teórico o práctico que forme parte de su sistema. A la pregunta ¿por qué esos criterios y no otros o ningunos? no puede ofrecer una respuesta adecuada<sup>30</sup>.

En lo referente al método, la actitud de Albert es justamente la contraria. Lejos del relativismo anterior, sostiene un absolutismo inflexible. No hay una profusión de métodos, ni siquiera uno suficientemente adaptable como para integrar los diversos tipos de saberes y de realidades. Cuando Albert habla de pluralismo teórico se refiere a diversidad de propuestas que deben ser examinadas todas con el método único. La universalización que hace Albert del falsacionismo científico está injustificada.

Podría resumirse la postura de Albert en este punto como un relativismo falsacionista en cuanto a contenidos, y un monismo dogmático en cuanto método.

Por último, destacar un aspecto importante del racionalismo crítico; Albert propone un proyecto de «razón total», claramente planteado en textos como el siguiente: «Con lo cual resulta claro, al mismo tiempo, la significación de la metodología del examen crítico como una alternativa general de esta praxis de racionalidad limitada. Esta metodología, en la que en vez de justificación se coloca la crítica permanente, suministra un modelo de racionalidad que en principio se coloca en lugar del pensamiento de justificación en todos los campos sociales y que puede sustituir al estilo típicamente ideológico de pensamiento»<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Cfr. nota 1.

<sup>30</sup> El tema de la Ética en el Racionalismo Crítico puede verse desarrollado más detenidamente en V. DOMINGO GARCIA, «*La Ética en el Racionalismo Crítico de H. ALBERT*», ponencia presentada en el Cuarto Congreso de Filosofía del País Valenciano, Castellón, marzo, 1986.

<sup>31</sup> H. ALBERT. Tratado..., p. 129-30.

El modelo propuesto por Albert es el de una racionalidad estratégica, según el modelo científico-técnico, tal y como ha ido poniéndose de manifiesto a lo largo del presente estudio. Frente a este modelo he esbozado otro filosófico-trascendental que admite límites irrebasables en el discurso racional, que es capaz de acoger en sí de modo coherente la dimensión de la solidaridad. He aquí una de las más importantes disputas que tienen lugar actualmente en el enfrentamiento entre diversos modelos de racionalidad. Estrategia o solidaridad, ésta es hoy la cuestión.