

HERMENÉUTICA CRÍTICA DESDE LA FACTICIDAD DE LA EXPERIENCIA

JESÚS CONILL
Universidad de Valencia

RESUMEN

Se intenta mostrar, primero, el sentido de la hermenéutica trascendental de K.O.Apel para transformar por vía hermenéutica la filosofía kantiana y también su conexión con el giro hermenéutico, tanto nietzscheano como gadameriano en una razón experiencial.

ABSTRACT

The aim of this contribution is to show, first, the sense of K.O.Apel's "transcendental hermeneutics" in order to transform hermeneutically the kantian philosophy and also its relation with Nietzsche's and Gadamer's hermeneutic turn in a "experience reason"

Atendiendo a la invitación del profesor José Luis Arce, quisiera aprovechar la ocasión que me brinda la revista *Convivium*, para expresar con estas páginas mi más cordial felicitación a Karl-Otto Apel, por haber cumplido sus 85 años, tan repletos de vigorosa actividad intelectual.

Es para mí un honor y una satisfacción poder honrar así a un pensador, que representa una de las cumbres de la filosofía contemporánea y de cuyo magisterio hemos podido aprender y disfrutar desde ya hace muchos años. Su rigurosa y, a la vez, apasionada orientación ha sido fecunda, porque ha incitado a seguir desarrollando el pensamiento filosófico no sólo en Alemania, sino en toda Europa, también de modo especial entre nosotros en España y en Iberoamérica, y, a mi juicio, con una especial peculiaridad, la de permitir una innovadora conexión con algunos de los clásicos de la filosofía española contemporánea. Del rico acervo de la filosofía apeliiana quisiera entresacar en este momento su peculiar aportación a la transformación hermenéutica de la filosofía kantiana mediante su hermenéutica trascendental y cómo creo que podríamos proseguirla en esta época que nos ha tocado vivir.

La expresión "hermenéutica trascendental" caracteriza un aspecto decisi-

vo del programa apeliiano de transformación de la filosofía trascendental kantiana, mediante la incorporación del giro fenomenológico-hermenéutico contemporáneo, especialmente el de orientación heideggeriana y gadameriana.

Ya los primeros trabajos de Apel en los años cincuenta son de corte hermenéutico, como la tesis de doctorado: *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers* (Bonn, 1950). A partir de entonces se entrelazan en la filosofía de Apel varios enfoques que se irán perfilando y completando con el tiempo: una peculiar profundización *hermenéutico-lingüística* de la filosofía de Heidegger y una aproximación a la *filosofía del lenguaje* que, si bien originariamente es de orientación humboldtiana, se reconduce más tarde hacia la filosofía *analítico-lingüística*, especialmente en la versión determinada por el giro *pragmático* del segundo Wittgenstein.

A la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y Gadamer añade Apel una serie de elementos críticos y dialécticos, a fin de superar el *lógos* meramente facticista, desvelando las pretensiones universales de validez y sin abandonar el problema de la fundamentación o justificación racional, es decir, manteniendo las exigencias propias de una razón crítica.

Aunque no es fácil hallar una estructuración bien sistematizada de la propuesta filosófica de Apel, éste indica en alguna ocasión que tiene dos partes, la *Hermenéutica trascendental* y la *Pragmática Trascendental*¹. La ausencia de una delimitación nítida de los contenidos correspondientes a cada una se debe tal vez a que su procedimiento habitual de pensar y exponer está marcado por sus interlocutores; pero también a que el acercamiento entre la hermenéutica y el análisis lingüístico es ineludible, cuando no se rehuye el tratamiento de la dimensión pragmática del lenguaje. Tanto mediante el método fenomenológico-hermenéutico como con el analítico-lingüístico puede superarse la separación tradicional entre las dimensiones semántica y pragmática.

En efecto, en ambos casos puede tematizarse el lenguaje como condición de posibilidad y validez intersubjetiva, y, por tanto, reintroducirse el rol transformado del sujeto trascendental. Pues las versiones apelianas de la hermenéutica y de la pragmática van más allá del factualismo del sentido, debido a su pretensión de universalidad. Prestar atención a la vitalidad del lenguaje no implica someterse a la mera facticidad, sino reivindicar también el universalismo trascendental. Es decir, conjugar el momento de la *participación* y el de la *distancia crítica*, porque desde uno mismo se puede ir más allá de sí mismo, dando ocasión al cuestionamiento reflexivo, tal como expresa la

1 “Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia” (1979); “Szientismus oder transzendente Hermeneutik? (en *Transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, II, 169 ss.).

noción de “comunidad ideal de comunicación”, que tiene entre otras la virtud de abrir un horizonte de intersubjetividad.

1. Vigor de la hermenéutica crítica en la situación actual, caracterizada por el nihilismo y el pragmatismo

Tras la idolatría de la razón moderna y sus racionalizaciones, se han alzado voces contra la razón fundamentadora y parece imponerse por doquier una experiencia nihilista, sólo resuelta en cada contexto por las exigencias pragmáticas. ¿Nos hemos hecho irremediablemente nihilistas en lo nouménico y pragmáticos en lo fenoménico?

En la situación actual necesitamos un modo de entender la razón, que cabría denominar “experiencial” y para el que la aportación hermenéutica es decisiva. Por eso, la hermenéutica trascendental no debería olvidar el fondo experiencial en su propuesta. La razón experiencial resultante ya no viene determinada por la lógica ni por la metodología, sino que está vivificada por la experiencia.

Con la fórmula de la “razón experiencial” se evitan, por un lado, los peligros del nihilismo y, por otro, los del primado de la epistemología. A tal efecto se puede aprovechar la hermenéutica ontológico-lingüística de Gadamer en forma de teoría de la experiencia. Y por medio de su análisis hermenéutico de la experiencia se pueden rebasar los límites de la filosofía formal de la reflexión y acentuar especialmente el momento referido a la realidad en el pensamiento hermenéutico, así como reintroducir en la vertiente práctica de la razón el ámbito experiencial, es decir, el tratamiento del sentido vital, de los sentimientos y de los valores, una serie de aspectos algo descuidados en las formulaciones habituales de la ética discursiva, pero que vienen exigidos por ella misma, si no se desatiende el enfoque fenomenológico-hermenéutico. Al que deberían añadirse las aportaciones de la filosofía española (por ejemplo, de Ortega y Zubiri).

Pensando, pues, “con Apel contra Apel”, he intentado proseguir su “antropología del conocimiento” en forma de una “hermenéutica crítica de(s) la experiencia” y llamar la atención sobre las raíces experienciales de la pre-sunta razón pura formal poniendo de relieve las estrechas conexiones entre *lógos* y *experiencia*.

2. Importancia de la experiencia en la constitución de la razón

El giro hermenéutico de la filosofía contemporánea no tiene por qué entender el camino de la experiencia como *camino hacia el nihilismo*. Antes

bien, una tarea de la filosofía actual consiste en aceptar el primado de la experiencia, pero sin caer en sus posibles consecuencias nihilistas y pragmáticas.

Un análisis hermenéutico de la experiencia puede contribuir a configurar una *crítica de la razón impura*, que prosigue la “crítica de la razón” -como tarea permanente de la filosofía-, pero no rigiéndose por la lógica o la metodología, sino arrancando del espesor de la experiencia. Porque, bien mirado, no nos encontramos ya siempre sólo, ni prioritariamente, en la razón reflexiva-formal, o en el diálogo o en la argumentación, sino que estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia.

Por otra parte, el pensamiento hermenéutico no elimina toda *estructura de la razón*, sino que insiste en ciertos ingredientes a veces olvidados. Lo integrador sería conciliar las pretensiones de la razón formal-transcendental con la experiencia hermenéutica. Ese es el sentido de la propuesta de una hermenéutica crítica de carácter transcendental: mantener los dos momentos constitutivos de la razón.

Lo que ocurre es que, ante el abismo nihilista y la devaluación pragmatista de la razón, el afán de defender los fueros de la razón corre el peligro de caer en un “cartesianismo gnoseológico”. Contra la autodestrucción nihilista y pragmatista-contextualista de la razón, contra la denominada “crítica total de la razón”, se mantiene una posición filosófica, que en conexión con el espíritu moderno de la filosofía trascendental kantiana, quiere salvar de algún modo el estatuto de la razón. Pero tiene el peligro de supeditarse a la coerción epistemológica del metodologismo moderno.

Ahora bien, la hermenéutica ha intentado desde hace tiempo superar el punto de vista epistemológico, como puede apreciarse en la famosa crítica diltheyana del sujeto meramente gnoseológico: “por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental”. No obstante, superar el “cartesianismo epistemológico” no es nada fácil, dado que con él se cree poder evitar la autodestrucción de la razón crítica.

En suma, entre el peligro de la autodestrucción de la razón en la hermenéutica nihilista y pragmatista, por un lado, y el peligro de la coerción epistemológica del metodologicismo, por otro, hay una tercera posibilidad, la que media *lógos* y *experiencia* en el concepto de “razón experiencial”². Éste va contra la “burocratización” epistemológica de la razón, pero sin caer en su autodestrucción, ya que intenta hacer posible una autoafirmación *crítica* de la razón en virtud de la experiencia. Y de este modo contribuye a profundizar el

2 J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

lado hermenéutico-experiencial de la *hermenéutica crítica* de carácter *transcendental*, que puede contribuir a impulsar el desarrollo de una ética hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia vital e histórica.

3. Tiempo y razón

La nueva hermenéutica de la comprensión como razón experiencial no conduce al nihilismo, ni es meramente pragmatista, ni acepta el primado de la epistemología, ni tampoco retrocede a una ontología prekantiana. Antes bien, plantea una cuestión filosófica, que se refiere “al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital”: “cómo es posible la comprensión”³. Este enfoque hermenéutico, que remite a la experiencia histórica, supera tanto la epistemología como la filosofía de la reflexión, al proponer una “teoría de la experiencia real”, en la que la comprensión se entiende como un acontecer experiencial, perteneciente a la historia efectual.

Para superar el planteamiento epistemológico cabe recurrir a la “hermenéutica de la facticidad”, entendida como teoría de la comprensión en el sentido de la facticidad de la “experiencia” (prescindiendo de la ontologización heideggeriana); una facticidad que constituye un presupuesto ineludible e *irrebasable*.

Pues, aunque Heidegger transformó la fenomenología en una ontología, que nos abre a la experiencia del ser como *tiempo*, la consecuencia más radical de esta comprensión —entendida como experiencia— del ser como tiempo se detecta, según Gadamer, en la cuestión del fundamento. Y es precisamente aquí donde resulta más difícil conjugar experiencia y transcendentalidad.

La razón experiencial es real e histórica, y su dinamismo revela el significado racional de la “distancia temporal”. Pues, bajo los efectos del “poder de la historia efectual”, el *significado* cambiante en el proceso de comprensión puede incluso convertirse en *validez*. A través del significado como producto de la experiencia histórica se logra validez racional. He aquí la interpenetración de tiempo y razón desde la experiencia hermenéutica.

La razón experiencial posibilita la mediación interna entre tiempo y razón, entre significado y validez, entre génesis y estructura. Esa mediación es un proceso histórico, que pertenece a la dinámica de la razón. *La razón necesita tiempo* para conformarse (a sí misma) y constituirse como tal. Ésta es la *estructura dinámica de la razón*. Se pueden distinguir significado y validez, pero no separar; entre ambos existe tensión, pero no separación. Así, cuando en la ética discursiva se habla de “igualdad de derechos”, de “afectados”, de

3 2 Karl-Otto Apel, *Transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, I, pp. 41-42.

“corresponsabilidad solidaria”, es patente que la razón aquí no funciona meramente en sentido formal, sino que su fuerza postuladora y regulativa cuenta ya con ciertos contenidos. Y estos contenidos, ínsitos en las pretensiones de validez, sólo son comprensibles en conexión con categorías del “acontecer”, propias del mundo histórico de la experiencia, que sólo puede desentrañarse e interpretarse incorporando la perspectiva hermenéutica y genealógica.

Así pues, mediante el concepto de una “razón experiencial”, puede pensarse una *conciliación entre tiempo y razón*. Porque las estructuras históricas y temporales de la facticidad, es decir, de la experiencia, pertenecen al carácter procesual de la razón, a su estructura dinámica. Por consiguiente, no sólo el ser es tiempo, sino también *la razón es tiempo*. El tiempo no es enemigo de la razón. Es más, a mi juicio, el “*Selbsteinholungspostulat*” de Apel -referido como está a la historia- contiene una posible conciliación del lado *fáctico* y del lado *ideal* de la razón, de facticidad e idealidad, a través de una hermenéutica crítica con sentido genealógico.

4. Rebasar los límites de la filosofía de la reflexión

La presunta superioridad de la “filosofía de la reflexión” consiste en su carácter formal, a costa de no tocar la realidad, carecer de verdad objetiva y no producir más que una apariencia formal, al margen de la experiencia real. De ahí que su validez sea sólo aparente, ya que la refutabilidad formal no excluye necesariamente la verdad.

¿Es superable el formalismo de la filosofía de la reflexión? ¿Qué validez tienen los argumentos formales? Para un debate fecundo en la filosofía hermenéutica contemporánea⁴, sería conveniente distinguir entre formal (en general) y trascendental, y preguntarse si tiene prioridad la lógica o la experiencia. La hermenéutica prioriza la experiencia, “una experiencia, que experimenta realidad y es ella misma real”.

Desde el horizonte de la hermenéutica hemos de indagar si el principio de la no-autocontradicción pragmática es un principio meramente formal o expresa una *necesidad* de la razón, algo que proviene de la experiencia vital. Debe descubrirse qué hay de *experiencial* por debajo del principio *formal*, pues la determinación formal de la razón expresa voluntad de razón, resistencia, rebeldía, sentida necesidad de libertad. Y es este deseo de libertad el que vigoriza las pretensiones de validez, que son manifestaciones de la “co-autonomía” de la razón experiencial (entre heteronomía y autonomía abstracta).

4 Vid. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977; Charles Taylor, *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996.

La misma formalidad, que hace posible una cierta distancia o apertura, se nutre del contenido experiencial. Incluso alguna expresión del propio Apel indica que tenemos que rebasar el puro formalismo: “la voluntad es a la vez voluntad de razón”⁵. Y todavía más: si tomamos en serio la noción apeliana de “a priori corporal” (*Leibapriori*) se abre un camino diferente, a mi juicio, al del apriori lingüístico, que invita a profundizar en otros aspectos hermenéuticos. Porque, aunque bajo una reflexión formal el cuerpo pueda ser un “apriori”, desde la perspectiva hermenéutica abre un ámbito experiencial más allá de las funciones de la conciencia y del lenguaje, en virtud del cual cabe caracterizar la razón experiencial de “razón en el cuerpo” (*Vernunft im Leibe*).

De ahí que debemos profundizar hasta las raíces hermenéuticas y pragmáticas de la razón trascendental en el mundo de la vida. Y tras descubrir su carácter histórico y lingüístico, hay que percatarse de la necesidad de recuperar una noción de realidad que supere los argumentos reflexivos, en virtud de una experiencia que “experimenta realidad y es ella misma real”.

Precisamente esta exigencia de dar cuenta del dinamismo de la realidad -latente en la hermenéutica- ha sido satisfecha programáticamente por el análisis noológico de Zubiri⁶. Pero algo de esto encontramos también en algunos trabajos de Apel en los últimos tiempos, especialmente en su revisión de la teoría consensual de la verdad (*Konsenstheorie der Wahrheit*)⁷. Es insuficiente la teoría discursiva de la verdad (*Diskurstheorie der Wahrheit*) que no tenga en cuenta las investigaciones fenomenológicas y phaneroscópicas (*Phaneroscopy*), como las de Ch.S. Peirce sobre la *primeridad* (*Ersttheit*), que remiten a donaciones de la experiencia (*Erfahrungsgegebenheit*), a un momento de realidad dada (*Moment der gegebenen Realität*), anterior a cualquier producción categorial. En este encuentro con el ser-así de la realidad (*Begegnung mit dem Sosein der Realität*) se basa en último término la evidencia experiencial (*Erfahrungsevidenz*) y es así como Apel reintroduce la *evidencia* fenoménica referida a la realidad en la teoría discursiva de la verdad.

Asimismo en el ámbito práctico la razón experiencial exige, a mi juicio, prestar especial atención a los *sentimientos* y a los *valores*, aspectos habitualmente olvidados o relegados -junto con la noción de realidad-, en la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental. Y, sin embargo, los sentimientos y las valoraciones son las precondiciones -dadas en la experiencia- de

5 Karl-Otto Apel, *Transformación de la filosofía*, II, p. 141.

6 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980.

7 K.O. Apel, “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, in *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, 116-211 (trad. esp. en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 37-145). Vid. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 13.

todos los principios éticos. Una ética discursivo-experiencial ha de ocuparse de la *experiencia moral*, en la que se basa la razón práctica. Sea en forma de “doctrina de los valores” o de “antropología axiológica”, sea como teoría de los sentimientos, creo que deberíamos proseguir la necesaria conexión entre la *antroponomía* y la *antropología pragmática* kantianas en el nuevo marco de la hermenéutica crítica de la razón experiencial, conciliando el lado fáctico y el lado ideal de la razón, para lo cual puede contarse también con las aportaciones protohermenéuticas de la *Kritik der Urtheilskraft*⁸.

5. Relevancia moral de la experiencia comunicativa

A mi juicio, esta profundización y ampliación experiencial de la hermenéutica trascendental permite estar en mejores condiciones para entrar en un debate provechoso, tanto con la filosofía latinoamericana de la liberación como con la posición variante de Habermas.

En el primer caso, la razón experiencial es más sensible a las situaciones vitales concretas de pobreza, miseria y opresión, en virtud de la experiencia básica de “reconocimiento recíproco”, es decir, de una intersubjetividad vital (y no sólo reflexivo-formal), por la que se reconoce a los afectados, a los sujetos sufrientes *desde* ellos mismos y sus situaciones, en su cruda realidad, en su “*Sitz im Leben*”, en su lugar hermenéutico-vital, donde se vive, se experimenta, se palpa, se siente, el poder de lo real, al margen de cualquier interpretación manipuladora. Es precisamente en la “comunidad de vida” y de sufrimiento, en la que ha incidido cierta filosofía de la liberación⁹, y a la que aporta valiosas contribuciones tanto la hermenéutica experiencial como el análisis noológico del fondo sentiente -sufriente- del poder de lo real.

Y, en segundo lugar, la perspectiva experiencial de la razón permitiría profundizar el debate entre Apel y Habermas en cualquiera de sus momentos¹⁰.

(1) Las “disensiones en el seno de la Pragmática frankfurtiana” vienen ya de muy atrás, por ejemplo, entre su caracterización como “universal” (Habermas), o como “trascendental” (Apel). Pues, aunque lo emplea, Habermas desconfía del término “trascendental”, especialmente por creer que no marca

8 J. Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006; Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007.

9 Hans Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung*, Ámsterdam, Atlanta, 1997.

10 K.O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998 (trad. esp. de los capítulos 11, 12 y 13 en *Apel versus Habermas*, edición de Norberto Smilg, Comares, Granada, 2004); J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005 (trad. esp. Paidós, Barcelona, 2006).

suficientemente las distancias con respecto al apriorismo¹¹. De ahí que la versión experiencial de la razón contribuiría a no confundir el “transcendentalismo” con un “apriorismo” inmunizador frente al cambio histórico, que no hace más que mantener un abismo entre tiempo y razón.

(2) El recurso a la “eticidad del mundo de la vida” para fundamentar la “Teoría crítica” no implica necesariamente caer en un círculo vicioso, sino aplicar el círculo hermenéutico de retroalimentación histórica (¡en forma de espiral!), ni caer en falacia naturalista, porque la relación entre significación y validez no está marcada por la contraposición a priori/a posteriori, sino por la dinámica de la razón experiencial, en la que el tiempo forma parte constitutiva de la razón. Así podría entenderse mejor la radicación de las “pretensiones” en el mundo de la vida, que son un producto híbrido propio de la razón experiencial e histórica.

(3) La perspectiva hermenéutico-experiencial de la razón permite entender la distinción entre pretensiones de *validez* y pretensiones de *poder*, así como su interacción en la historia. Por este camino podríamos incorporar en el debate hermenéutico contemporáneo el peculiar pensamiento nietzscheano, orientado por el “hilo conductor del cuerpo”¹².

(4) Asimismo puede contribuir a no “disolver” la ética discursiva, sino a enriquecerla. Porque ayudar a rebasar el resto de positivismo que late en la propuesta habermasiana del “principio del discurso”, que de tan formal y procedimental, quiere ser “neutral”, pero entonces acaba siendo vacío. Nuestra perspectiva hace ver que tras el formalismo y el procedimentalismo cabe descubrir un filón experiencial y axiológico. Por otra parte, nos permite superar la concepción de lo “moral” que maneja Habermas y a la que acaba asimilándose excesivamente el propio Apel. Una concepción juridificada de la moral, por tanto, reducida, trunca y separada de su dimensión experiencial¹³. Porque antes que un conjunto de normas lo moral es experiencia, vida y realidad moral. Antes que formalidad reflexiva hay un trasfondo de “experiencia comunicativa”, a la que se ven forzados a recurrir Apel y el propio Habermas, sobre todo para dar sentido y alimentar toda su reconstrucción filosófica teórica y práctica.

11 J. Habermas, “Was heisst Universalpragmatik?”, en Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

12 J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

13 Vid. las críticas y propuestas de Adela Cortina en: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Sígueme, Salamanca, 1985); *Ética sin moral* (Tecnos, Madrid, 1990); *Ética aplicada y democracia radical* (Tecnos, Madrid, 1993); *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad* (Taurus, Madrid, 1998); *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (Trotta, Madrid, 2001); *Ética de la razón cordial* (Oviedo, Nobel, 2007).

El “principio del discurso” puede que resulte “económico”, pero también inadecuado. Porque si -como dice el propio Habermas- expresa “el sentido de las exigencias postconvencionales de fundamentación” y “tiene ciertamente un contenido normativo, pues expresa el sentido de la imparcialidad de los juicios prácticos”, ¿cómo se puede afirmar a continuación que “se mueve a un nivel de abstracción que, pese a ese contenido normativo, es todavía neutral frente a la moral y el derecho, pues se refiere a normas de acción en general”? Más bien, no debería pasar desapercibido que casi todos los ingredientes del principio del discurso llevan implícito un contenido normativo, sobre el que, si se practica una “consideración genealógica”¹⁴, se descubrirá un trasfondo experiencial, axiológico y moral.

A mi juicio, la articulación adecuada de estas diversas dimensiones del pensamiento sólo es posible si se toma en serio la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental, tanto a partir de su versión nietzscheana como a través del complicado y polifacético proceso de las concepciones hermenéuticas contemporáneas a partir de Schleiermacher y Dilthey, que, a diferencia de la primera posición de Gadamer, no deben mantenerse separadas del sentido crítico kantiano¹⁵.

14 Vid. J. Habermas en *Die Einbeziehung des Anderen* (Frankfurt, Suhrkamp, 1996, cap. 1) y plenamente reconfirmado en *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005); asimismo J. Conill, “Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana”, *Pensamiento*, vol. 63, nº 238 (2007), pp. 571-581.

15 Vid. Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.