

# HERMENEUTICA Y TEORIA CRITICA

José Armando Oliva

## RESUMEN

*En la introducción se explica el origen de la hermenéutica como solución a la oposición entre la explicación y la comprensión. Se destaca la evolución desde cuestiones de método hasta cuestiones ontológicas para resolver la aporía entre la explicación y la comprensión. De esta manera se caracteriza la filosofía de Gadamer como la síntesis de dos movimientos desde la hermenéutica regional hacia la hermenéutica general y desde la epistemología de las ciencias humanas hacia la ontología. A través de los esfuerzos de Karl-Otto Apel y Habermas, el trabajo de Gadamer ha sido introducido en las discusiones de la teoría y la metodología de las ciencias sociales. El punto de divergencia entre la hermenéutica y la teoría crítica lo constituye la diferente evaluación que cada uno de ellas hace con respecto a la tradición. La hermenéutica hace una evaluación positiva, la tradición es fuente de orientación para la acción. La teoría crítica adopta un enfoque de sospecha, viendo la tradición como expresión sistemáticamente distorsionada bajo condiciones de dominación. La hermenéutica ontologiza a la tradición y propone una concepción ontológica del lenguaje. Para la teoría crítica esto ignifica una absolutización de la tradición. La teoría crítica se apoya en un movimiento de reflexión que tiene sus raíces en el pensamiento de Hegel y Marx. Habermas plantea complementar la hermenéutica con la teoría crítica, con una filosofía de la Historia, con la teoría de sistemas. Finalmente, se presenta el enfoque de Paul Ricoeur quien defiende la dimensión hermenéutica de las ciencias humanas, por un lado, y por otro reconoce la necesidad de incorporar la crítica de la ideología de Habermas.*

## 1. Introducción

Las ciencias sociales han sido vistas bajo el patrón establecido por las ciencias naturales. Esta orientación se refleja en las exigencias que se

hacen a las ciencias sociales, se discuten los problemas sobre la existencia de leyes generales de la historia y de la sociedad, la estructura de la explicación del fenómeno social, las posibilida-

des y limitaciones de la predicción social y el control, y la objetividad de los datos sociológicos.

Las investigaciones sociales no habían dedicado mucho tiempo a discutir la especificidad propia de las argumentaciones utilizadas en las ciencias sociales. Sin embargo, existe una larga tradición humanística en la cual se pueden apoyar las ciencias sociales.

Es a partir del desarrollo histórico y la conciencia histórica formada a finales del siglo XVIII y siglo XIX que la importancia de los procedimientos interpretativos se ha vuelto evidente. Estos han planteado la necesidad de repensar las fronteras de las ciencias sociales al extender la hermenéutica a su campo. El trabajo de Dilthey ha investigado las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión, *Verstehen*, generalizando los procedimientos hermenéuticos a todo el mundo humano.

En este proceso se ha vuelto problemático el auto-entendimiento de la hermenéutica como la teoría de las operaciones de la comprensión en su relación con la interpretación de textos. El problema central de la hermenéutica se plantea como la solución a la oposición entre la explicación y la comprensión. La reciente historia de la hermenéutica está dominada por dos preocupaciones. La primera trata de expandir la tarea de la hermenéutica de tal modo que toda hermenéutica regional sea incorporada a una hermenéutica general. Este movimiento significa una desregionalización, las cuestiones epistemológicas se subordinan a las cuestiones ontológicas. La comprensión ya no es un modo de conocer, sino que se vuelve un modo de ser. "El movimiento de desregionalización es así acompañado por un movimiento de radicalización, por medio del cual la hermenéutica se vuelve no sólo general sino fundamental."<sup>1</sup> El intento de Ricoeur se puede ver como un intento de volver a regionalizar la hermenéutica. El primer intento de desregionalizar la hermenéutica se debe a Schleiermacher, antes de él había filología de textos clásicos, principalmente grecolatinos, por otro lado había exégesis de textos sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento. Ambos textos eran diversos.

Una hermenéutica general implicaba elevarse por encima de las particularidades no sólo del texto, sino de las reglas. Esto implicó una subordinación de las reglas particulares de la exégesis y

la filología a la problemática general de la comprensión. "El problema hermenéutico de Schleiermacher tiene un doble origen: romántico, por su apelación a un proceso vivo de creación; crítico por su deseo de elaborar las reglas válidas universalmente de la comprensión. Tal vez la hermenéutica está marcada para siempre por esta doble filiación-romántico y crítico."<sup>2</sup> La lucha contra la mala comprensión es crítica, la propuesta de entender al autor tanto o mejor de lo que se entendió a sí mismo es romántica.

El siguiente paso lo da Dilthey, quien subordinó la problemática filológica y exegética a la problemática histórica. Este desarrollo, en el sentido de mayor universalidad, prepara el camino para el desplazamiento de la epistemología a la ontología, en el sentido de mayor radicalidad. Dilthey todavía plantea el problema en términos del debate epistemológico característico del período neokantiano.

Entre Schleiermacher y Dilthey se encuentran dos grandes historiadores: L. Ranke y J. G. Droysen. La cuestión de cómo comprender un texto del pasado es precedida por otra cuestión ¿Cómo se concibe una interconexión histórica? Anterior a la coherencia del texto viene la coherencia de la historia, considerada como el gran documento de la humanidad, como la expresión más fundamental de la vida. "La época de Dilthey se caracterizó por un total rechazo del hegelianismo y una apología del conocimiento experimental. Pareció que el único modo de hacer justicia al conocimiento histórico fue el darle una dimensión científica comparable al que habían alcanzado las ciencias naturales."<sup>3</sup> En respuesta al positivismo Dilthey intentó proveer a las ciencias humanas con una epistemología y una metodología que las legitimara frente a las ciencias naturales. El problema central de Dilthey es ¿cómo es posible el conocimiento histórico? ¿Cómo son posibles las ciencias humanas? A través del trabajo de Dilthey se manifiesta la oposición entre la explicación de la naturaleza y la comprensión de la historia. La hermenéutica se separa así de explicaciones naturalistas y es lanzada de nuevo al campo de la intuición psicológica. "El trabajo de Dilthey, aún más que el de Schleiermacher, se concentra sobre la aporía central de la hermenéutica que subsume la comprensión de textos a la ley de comprensión de otra persona que se expresa en ellos."<sup>4</sup> El problema cambia de qué dice un texto, a quién lo dice. El objeto de la hermenéutica se aleja del

texto, de su signo y de su referencia hacia la experiencia viva expresada en ellos.

El paso decisivo posterior a Dilthey es el de cuestionar su principio fundamental. Para Dilthey la hermenéutica es una variedad de la teoría del conocimiento y el debate entre la explicación y la comprensión puede realizarse entre los límites del neokantismo como una disputa metodológica. "El presupuesto de la hermenéutica construida como una epistemología es precisamente lo que Heidegger y Gadamer cuestionan."<sup>5</sup>

El trabajo de estos autores no es una prolongación del trabajo de Dilthey, más bien se trata de penetrar más profundo en la tarea epistemológica, para descubrir sus condiciones ontológicas. Las cuestiones de método son subsumidas a cuestiones ontológicas. En vez de preguntar ¿cómo conocemos? Deberá preguntarse, ¿cuál es el modo de ser de ese ser que existe sólo en la comprensión?

Desde el principio, en *El ser y el tiempo* la teoría del conocimiento es superada por medio de una interrogación que la precede, el ser que se encuentra con el ser, aún antes que el sujeto se enfrente a un objeto. El *Dasein* no es un sujeto para el cual se da un objeto. *Dasein* designa el lugar donde surge la pregunta sobre el ser. La cuestión del *Dasein* es central porque es un ser que comprende el ser. "Desplegar la constitución del *Dasein* no consiste en fundamentar por derivación como en la metodología de las ciencias humanas, sino desenvolver los fundamentos por clarificación."<sup>6</sup> Así surge una oposición entre los fundamentos ontológicos y las bases epistemológicas. Sería una cuestión epistemológica si se tratara de los conceptos que gobiernan una región de objetos particulares. La ciencia busca sus conceptos fundamentales, especialmente cuando se da una crisis de fundamentos. Pero la tarea filosófica de fundamentar es diferente. Busca desenvolver los conceptos fundamentales que determinan la comprensión previa de la región, proveyendo la base de todos los objetos temáticos de la ciencia. "La hermenéutica no es una reflexión sobre las ciencias humanas, sino una explicación de los fundamentos ontológicos sobre los cuales estas ciencias pueden ser construidas."<sup>7</sup>

Dilthey había vinculado la cuestión de la comprensión al problema de la otra persona, cómo tener acceso a otra mente era el problema do-



minante de todas las ciencias humanas, desde la psicología a la historia. Para Heidegger, el fundamento del problema ontológico es buscado en la relación del ser con el mundo y no en la relación entre personas. Es una reflexión sobre el ser en, en vez de el ser con. Este cambio es tan importante como el movimiento del método hacia el problema del ser. La cuestión del mundo toma el lugar del otro. Al mundanizar la comprensión, Heidegger la despsicologiza. En *El ser y el tiempo* ciertos sentimientos, como el miedo y la angustia, nos revelan una realidad más fundamental que la relación sujeto y objeto. La comprensión debe ser descrita como el poder ser. La primera función de la comprensión es la de orientarnos en una situación. "Comprender un texto es

## La lucha contra la mala comprensión es crítica. La propuesta de entender al autor tanto o mejor de lo que se entendió a sí mismo es romanticismo.

desenvolver la posibilidad del ser indicado por el texto.”<sup>8</sup> La noción heideggeriana de comprensión es esencialmente una proyección.

Pero la cuestión del desplazamiento de una epistemología a una ontología no resuelve la aporía entre la explicación y la comprensión. El problema se agrava, ya no es entre dos modalidades dentro del conocimiento, sino entre ontología y epistemología tomada como un todo. El problema de Heidegger es volver a los fundamentos, pero entonces es incapaz de iniciar el movimiento de retorno que lo llevaría desde una ontología fundamental a la cuestión epistemológica del *status* de las ciencias humanas. Si una filosofía rompe el diálogo con las ciencias, ya no tiene interlocutor sino consigo mismo.

La filosofía de Gadamer expresa la síntesis de los dos movimientos desde la hermenéutica regional hacia la hermenéutica general y desde la epistemología de las ciencias humanas hacia la ontología. En esto consiste la experiencia hermenéutica. El trabajo de Gadamer, según Ricoeur, marca el comienzo del retorno desde la ontología hasta los problemas epistemológicos. El título de su trabajo confronta el concepto de verdad de Heidegger con el concepto del método de Dilthey. La cuestión es si el trabajo debería llamarse verdad o método, en vez de verdad y método. Gadamer toma un largo camino antes de presentar sus propias ideas, la filosofía hermenéutica debe comenzar recapitulando la lucha entre la filosofía romántica y la ilustración, la lucha de Dilthey contra el positivismo. La cima de la reflexión de Gadamer sobre los fundamentos de las ciencias humanas lo constituye la teoría de la conciencia histórica, conciencia de la historia efectual, es decir, de los efectos. Esta categoría no pertenece a la metodología, sino a la conciencia reflexiva de esta metodología.

La discusión más extensa sobre la relevancia de la hermenéutica para la investigación social la encontramos en el debate entre Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas. Ya hemos mostrado la orientación fundamental del trabajo de Gadamer *Verdad y método*, el cual podemos caracterizar como un movimiento más allá del objetivismo y el relativismo. Gadamer no estaba interesado en establecer un procedimiento metodológico para las ciencias humanas; Gadamer pre-

tendía mostrar la lingüisticidad como el modo básico de la existencia humana. La última parte de *Verdad y método* es una defensa del diálogo que somos. A través de los esfuerzos de Karl-Otto Apel y Habermas, el trabajo de Gadamer ha sido introducido en las discusiones de la teoría y la metodología de las ciencias sociales. El debate entre la hermenéutica y la teoría crítica no sólo ha sido central en Alemania, sino que se ha extendido fuera de sus fronteras. Las reflexiones hermenéuticas de Gadamer son confrontadas con Wittgenstein y Winch por Habermas. Desde la perspectiva de Wittgenstein las creencias y las acciones deben ser comprendidas desde el contexto de los juegos del lenguaje. Pero esta posición tiene fuertes implicaciones relativistas. Los juegos de lenguaje se constituyen en formas de vida independientes entre sí. Habermas introduce el punto de partida de la intertraducibilidad entre diferentes lenguajes. No estamos cerrados dentro de nuestras fronteras gramaticales de nuestros respectivos mundos. Es posible trascender el sistema del lenguaje en el cual nos encontramos. Para Gadamer, el lenguaje y la tradición están íntimamente unidos. El lenguaje es el modo de ser de la tradición y la tradición es el medio en el cual el lenguaje continúa y se desarrolla. El proceso de socialización en una comunidad de lenguaje es el modelo de comprensión adoptado por Winch. En este proceso, el lenguaje es interpretado, cambiado y desarrollado. Sin embargo, el aprendizaje del lenguaje primario no es un paradigma para la comprensión reflexiva. Un modelo más apropiado para la comprensión reflexiva lo constituye la traducción entre diferentes lenguajes; este es el modelo adoptado por Gadamer para desarrollar su análisis de la comprensión.

La comprensión, desde este modelo, es inseparable de la interpretación, de la articulación lingüística del significado aprehendido. El intérprete no es una tabla rasa, trae un horizonte de expectativas que son parte de su vida, de su mundo. Para Gadamer una interpretación exitosa involucra una “fusión de horizontes.” No es posible eliminar las preconcepciones, los prejuicios. Tampoco es posible tomar conciencia súbitamente de estas preconcepciones y prejuicios. Sólo en un proceso de interpretación gra-

dual, la propia estructura de prejuicios se vuelve más clara. El proceso de interpretación es interpretado de acuerdo a un movimiento circular que anticipa los significados posibles del texto, los cuales son productos de la tradición que trata de entender. El círculo hermenéutico tiene un significado positivo ontológico, señala un campo común entre las preconcepciones del intérprete y el material que se encuentra investigando.

Desde el punto de vista de Habermas, la realización más significativa de Gadamer es la demostración contra el historicismo, "la comprensión está vinculada con necesidad trascendental a la articulación de la autocomprensión y la orientación a la acción."<sup>9</sup> El conocimiento hermenéutico tiene una dimensión práctica irreducible. Aunque Habermas acepta que alguna forma de aplicación es necesaria para la comprensión, rechaza las implicaciones conservadoras que Gadamer saca de ella. Identificar la investigación hermenéutica con la continuación de la tradición es desvalorizar la dimensión reflexiva y crítica de la comprensión. Por medio de la reflexión crítica podemos rechazar o aceptar los reclamos de validez de la tradición. Habermas propone desabsolutizar la tradición, tomando en cuenta sistemáticamente los constreñimientos internos y externos incorporados en la estructura de la comunicación. El marco de referencia simbólico depende del proceso del trabajo social y de las relaciones institucionalizadas del poder. La experiencia hermenéutica que encuentra esta dependencia del marco simbólico con respecto a las condiciones actuales cambia a una crítica de la ideología. Habermas acepta la importancia del lenguaje para la vida social, pero al mismo tiempo le señala limitaciones. Habermas ve la raíz de la dificultad en Gadamer en la absolutización del lenguaje. Porque este puede servir como fuente de legitimación del poder político y, en este sentido, se convierte en ideológico. Por eso puede ocultar y distorsionar como también revelar y expresar. Habermas propone complementar la interpretación hermenéutica por medio de la crítica de la ideología. También la hermenéutica debe ser complementada por un análisis de los sistemas sociales, es decir, por una teoría de sistemas. Habermas le critica a Gadamer un supuesto idealista, es decir, acomodar la realidad material a la idea, o en otras palabras, que la conciencia lingüísticamente articulada determine a las condiciones materiales de vida.

Gadamer responde a Habermas diciendo que

éste atribuye un falso poder a la reflexión; Gadamer concluye que el concepto de crítica de Habermas es dogmático. Habermas quiere poner detrás del lenguaje a las condiciones reales bajo las cuales se desarrolla históricamente. Pero el lenguaje no es un aspecto de la sociedad entre otros, es el medio universal de la vida social. El trabajo y el poder no se realizan fuera del lenguaje, sino mediados a través de él. Según Gadamer, la vida social de los hombres se lleva a cabo como una comunidad en diálogo. Nada es excluido de esta comunidad, ninguna experiencia del mundo, ni la especialización de las ciencias modernas, ni el trabajo material, ni las instituciones políticas. Gadamer concluye que no hay necesidad de ir más allá del análisis hermenéutico para alcanzar los factores reales. Como la crítica de la ideología, la hermenéutica se guía por una anticipación de la vida justa. Pero, según Gadamer, este ideal de razón prohíbe reclamar para sí la penetración correcta y definir al otro dentro de la ilusión. La especificación de los ideales de la razón y de la justicia no pueden ser alcanzados independientemente del intento de alcanzar un entendimiento en el diálogo, esto es, de la interpretación hermenéutica. Los reclamos que hace Habermas a favor de la reflexión crítica son excesivos. La crítica no puede pretender estar en la sola posesión de la verdad. Sus ideas de la vida justa no están exceptuadas de revisión y diálogo con otros. Así, la reflexión crítica, la crítica ideológica no puede ser alcanzada aisladamente del intento de alcanzar un entendimiento con otros.

Los argumentos de Gadamer van al corazón de la posición de Habermas ya que ambos tienen mucho en común, el reconocimiento de la comunicación como medio universal de la vida social, conciencia de la historicidad de la existencia humana y el ideal de una resolución dialógica sobre cuestiones prácticas. La respuesta de Habermas a los contraargumentos de Gadamer señala adelantos cuestiones de desarrollo de su propio programa. Desde el punto de vista metodológico la cuestión es si la interpretación hermenéutica es o puede ser la única y adecuada base de la investigación social. Pero la absolutización de la hermenéutica resulta en una desvalorización de los métodos de análisis social que van más allá de la competencia lingüística normal. Al enfatizar la posibilidad de análisis de fenómenos significativos, fundados teóricamente, Habermas tiene en mente teorías del lenguaje natural que intentan reconstruir la competencia lingüística

(Chomsky) o competencia comunicativa (Habermas); teorías genéticas que intentan explicar la adquisición de competencias cognoscitivas (Piaget), competencia oral (Kohlberg), competencia interactiva (Mead), teorías de la comunicación distorsionada (Freud) que combine tanto el análisis causal y el hermenéutico; teorías acerca de la estructura y funcionamiento de sistemas de acción (Parsons); teorías de la evolución social (Marx).

Sin embargo, las penetraciones de Gadamer, vistas metodológicamente, no son incompatibles con los enfoques teóricos anteriores. Los diferentes énfasis de Gadamer y Habermas sobre la historicidad, la participación y el diálogo con el pasado contra el esclarecimiento, la distancia crítica y la anticipación del futuro, surgen sólo de sus diferentes actitudes hacia la tradición. Mientras Gadamer habla de la tradición primariamente como fuente de penetración y valores las cuales tienen que ser constantemente reac-

tualizados en nuevas situaciones, Habermas enfatiza los elementos de la dominación, represión y distorsión, que también son incorporados en nuestra herencia y de donde debemos continuamente esforzarnos en emanciparnos. Mientras que Gadamer habla del "diálogo que somos," Habermas habla del diálogo que todavía no es, pero que debería ser. Mientras Gadamer está movido por el respeto a la superioridad de la tradición, Habermas está motivado por la anticipación del futuro estado de libertad.

Otro participante en el debate es Karl Otto Apel, quien coincide con la posición de Habermas. A través de Apel intentamos comenzar a fundamentar la teoría crítica. Apel retoma la tesis neopositivista de la ciencia unificada y la somete a crítica, planteando que es insuficiente la explicación objetivadora de las ciencias, porque tiene que ser complementada con la comprensión interpretativa. "El positivismo lógico presupone solipsismo metodológico, esto es, la noción que



el conocimiento objetivo es posible sin una comprensión intersubjetiva, que un solo sujeto del conocimiento solitario puede objetivar todo el mundo incluyendo a sus semejantes. Contra eso Apel argumenta que la ciencia empírica misma es posible sólo sobre la base de la comunicación entre los miembros de la comunidad científica.”<sup>10</sup> Según Apel, las normas, las reglas, las críticas, los métodos que constituyen la actividad científica presuponen la comprensión intersubjetiva dentro de la comunidad. La racionalidad de la ciencia se basa en “la racionalidad metacientífica del discurso intersubjetivo.”<sup>11</sup> Los compañeros en este discurso no pueden ser reducidos a objetos de descripción y explicación. Según Apel, este “a priori de la comunicación constituye el fundamento de las humanidades.”<sup>12</sup> Este punto de vista introduce una relación entre la teoría y la práctica distinta, ya no monopolizada por las ciencias naturales. El fracaso en apreciar que hay intereses fundamentales del conocimiento distintos de la explicación, predicción y control técnico está en la raíz de la incompreensión neopositivista del *Verstehen*. En este sentido surge el interés práctico que consiste en alcanzar un entendimiento con los otros a través de procedimientos hermenéuticos; este interés no es menos fundamental que el interés técnico. Habermas también introduce el interés emancipativo, los hombres históricamente al ser sometidos a constreñimientos, dominación, responden buscando emanciparse de estas estructuras. Tanto Apel como Habermas mantienen una posición distinta a la de Gadamer en torno a la ciencia y a la tecnología. El interés técnico debe ser complementado con el interés práctico y el interés emancipativo. Gadamer no reconoce aspectos positivos en el desarrollo científico y tecnológico. En la tercera parte de este trabajo desarrollaremos con amplitud “los intereses del conocimiento,” según Habermas, donde fundamentamos más a fondo la crítica a la ideología.

Paul Ricoeur defiende que las ciencias humanas son hermenéuticas. Ricoeur nos explica cómo el objeto de la investigación social, la acción significativa, puede ser vista como análoga al objeto tradicional de la hermenéutica, el texto. Hay dos cuestiones que Ricoeur quiere responder: ¿en qué medida podemos considerar la noción del texto como un paradigma para el así lla-

mado objeto de las ciencias sociales? y ¿en qué medida podemos usar la metodología de la interpretación de textos como un paradigma para interpretar en general en el campo de las ciencias humanas?

## 2. El debate entre la hermenéutica y la teoría crítica desde el punto de vista de Paul Ricoeur

Lo que está en juego puede ser expresado en términos de una alternativa: o conciencias hermenéuticas o ciencia crítica. ¿Es posible formular una hermenéutica que haga justicia a una crítica de la ideología, la cual muestra la necesidad de la última en el corazón de sus propios intereses? Ricoeur caracteriza como conflicto las diferencias entre la hermenéutica y la teoría crítica. El punto de partida será una evaluación de la tradición en cada una de estas filosofías, ya que ésta es la piedra de toque del debate. Por una parte, la hermenéutica hace una evaluación positiva; por otra parte, la teoría crítica adopta un enfoque de sospecha, viendo a la tradición como una expresión sistemáticamente distorsionada bajo condiciones de dominación. En la primera parte se presenta la alternativa, y en la segunda se tratan dos cuestiones. La primera es si la filosofía hermenéutica puede responder a la demanda legítima de la crítica de la ideología, y si es así, a qué precio, ¿debe sacrificar su reclamo de universalidad y reformular profundamente su proyecto? La segunda es, ¿bajo qué condición es posible la crítica de la ideología? ¿Puede separarse de presupuestos hermenéuticos?

### 2.1. La alternativa

Habermas critica de Gadamer la conciencia histórica y la triple interconexión entre los conceptos de prejuicios, autoridad y tradición. Gadamer parte de la tensión entre la distancia alienante con el pasado y la experiencia de pertenencia en tres esferas: la estética, la histórica y la esfera del lenguaje. Gadamer parte de la historia de los intentos por resolver el problema de los fundamentos de las ciencias humanas: el romanticismo, el trabajo de Dilthey y finalmente la ontología de Heidegger. La hermenéutica de Gadamer reclama universalidad, “mi propio intento está vinculado a la recuperación de la herencia del romanticismo alemán por Dilthey, en la me-

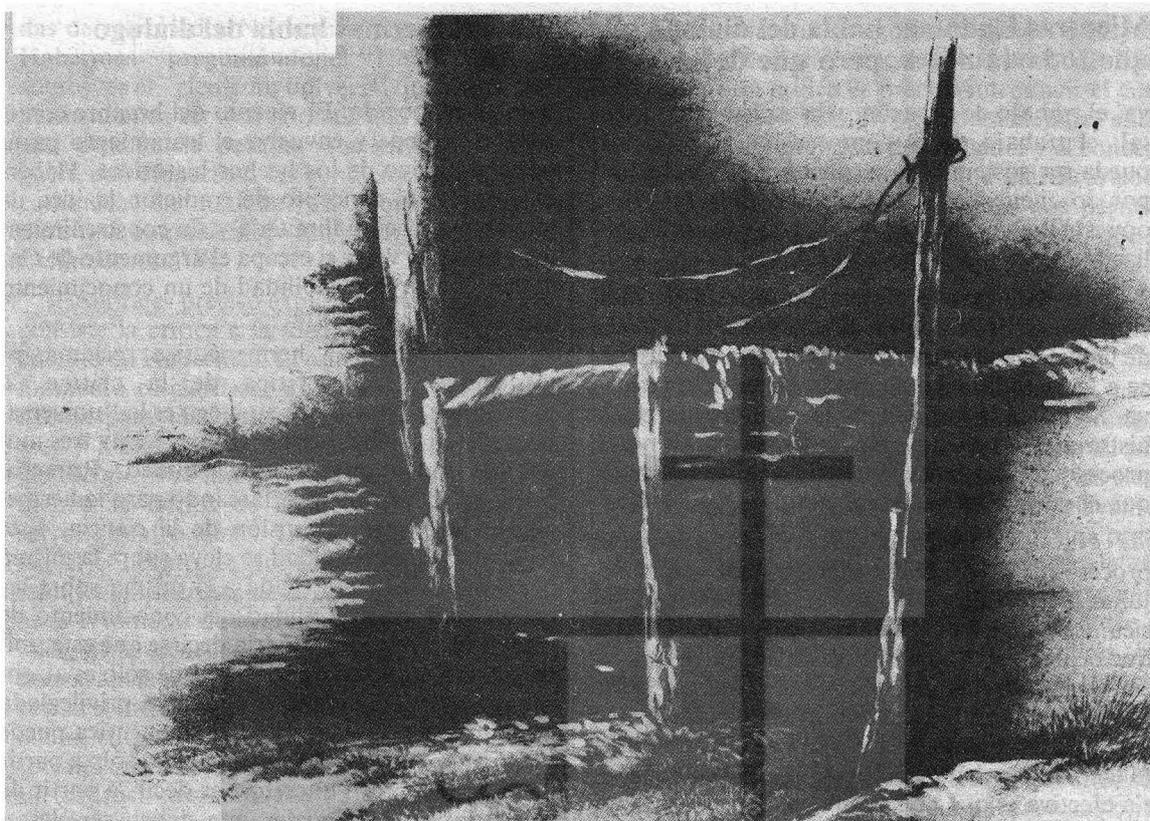
**Si una filosofía rompe el diálogo con las ciencias,  
ya no tienen interlocutor, se queda hablando consigo misma.**

dida en que toma la teoría de las ciencias humanas como su tema, colocándola en un fundamento más amplio.”<sup>13</sup> Así, la hermenéutica tiene una meta que procede y supera cualquier ciencia, una meta testificada por la lingüística universal de nuestro comportamiento relativo al mundo. La universalidad de la meta contrasta con la estrechez de la experiencia inicial. Tomando la conciencia histórica y la cuestión de las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas como eje de reflexión, la hermenéutica de Gadamer rehabilita los prejuicios y la defensa de la tradición y la autoridad, colocándose en una posición conflictiva con respecto a cualquier crítica a la ideología. El conflicto mismo retorna a su formulación original, a la lucha entre el espíritu del romanticismo y la Ilustración.

Gadamer pretende evitar los defectos del romanticismo; lo critica por invertir los términos meramente, sin desplazar la problemática misma. Los prejuicios tienen un doble sentido: precipitación (juzgar muy rápidamente) y predisposición (seguir la costumbre o la autoridad); son la categoría por excelencia de la Ilustración. Los prejuicios son lo que debemos poner a un lado para poder pensar. Para restaurar el sentido positivo de los prejuicios es preciso cuestionar el presupuesto de una filosofía que opone la razón a los prejuicios. Para la filosofía crítica el juicio en el comportamiento del hombre con respecto al mundo tiene primacía y esto debe ser cuestionado. Hay que ir más allá de la filosofía de los juicios, más allá de la problemática entre sujeto y objeto. Es aquí donde el romanticismo prueba ser un primer fundamento y al mismo tiempo un fracaso fundamental. Un primer fundamento por que cuestiona el descrédito de los prejuicios realizados por la Ilustración; un fracaso porque sólo invierte los términos, poniendo el *mythos* antes del *logos*, sin invertir la problemática inicial. Por ejemplo, el cristianismo histórico frente al Estado moderno, la comunidad fraternal contra el socialismo administrativo. La hermenéutica de Gadamer pretende superar los defectos restaurativos del romanticismo. El problema, sin embargo, es si la hermenéutica realmente supera el punto de partida del romanticismo. Según Gadamer la problemática del prejuicio puede ser reconstituida sólo con Heidegger. La etapa de Dilthey no es decisiva. Debemos a Dilthey tener dos científicidades, dos metodologías, dos epistemologías. Gadamer no duda en decir que Dilthey fue incapaz de liberarse de la teoría tradi-

cional del conocimiento. Para Dilthey la subjetividad, la conciencia de sí mismo, es el punto último de referencia. Es contra Dilthey que Gadamer proclama: “los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, constituyen la realidad histórica de su ser.”<sup>14</sup> La rehabilitación del prejuicio, autoridad y tradición será dirigido contra el reino de la subjetividad e interioridad, contra el criterio de reflexión. Sin embargo, para Ricoeur la fidelidad a Dilthey es más importante que su crítica. En este sentido, podemos ver que la cuestión de la historicidad provee la experiencia primaria de la hermenéutica. Es a este nivel que debe interrogarse a Gadamer. Para restaurar la dimensión histórica es necesario más que un cambio metodológico o epistemológico, frente a las demandas de las ciencias naturales. Sólo un cambio fundamental que subordine la teoría del conocimiento a una ontología puede traer al frente las estructuras anticipativas de la comprensión, lo cual es condición para rehabilitar el prejuicio. Gadamer se refiere al párrafo 31 de *El ser y el tiempo* de Heidegger, el cual pertenece a la “analítica fundamental del *Dasein*,” pero también al párrafo 63, donde la cuestión de la interpretación se cambia hacia la cuestión de la temporalidad como tal. Gadamer tiene razón, dice Ricoeur, al investigar las consecuencias de las ciencias sociales sobre la hermenéutica porque Heidegger deriva la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del *Dasein*. Si pasamos del párrafo 31 al 63, la experiencia privilegiada es la historia sobre la cuestión del significado del ser en la metafísica occidental. La estructura anticipativa la provee la historia de la metafísica. Pero esta historia toma el lugar del prejuicio.

Sin embargo, Heidegger no está interesado en el movimiento de retorno desde la estructura anticipativa al círculo hermenéutico en sus aspectos metodológicos. Ricoeur interrogará a Heidegger y a Gadamer sobre las dificultades de ese retorno; solo así se puede legitimar el modo de comprensión derivado. Es sobre la triple base romántica, diltheyana y heideggeriana donde debe situarse la contribución distintiva de Gadamer. “La contribución de Gadamer se relaciona primero con la vinculación entre prejuicio, tradición y autoridad; segundo, la interpretación ontológica de esta secuencia en términos del concepto de la conciencia expuesta a los efectos de la historia o conciencia de la historia efectual; tercero, la consecuencia epistemológica o metacrítica, que



una crítica exhaustiva de los prejuicios—y por eso de la ideología— es imposible, ya que no hay un punto cero desde donde se puede proceder.”<sup>15</sup> Hay tres puntos, la fenomenología de los prejuicios, la ontología de la conciencia expuesta a los efectos de la historia y la crítica de la crítica.

Para Gadamer, el prejuicio no se opone a la razón, el prejuicio es un componente de la comprensión, vinculado al carácter histórico finito del ser humano. Es falso mantener que sólo hay prejuicio infundado. En el sentido jurídico los prejuicios son posteriormente aceptados o rechazados. Pero el punto importante es el prejuicio contra la autoridad y ésta es identificada demasiado rápidamente con la dominación y la violencia. Max Weber afirma que el Estado es la institución por excelencia que basa su legitimidad en su autoridad y el derecho a usar la violencia en el último momento. El concepto nos trae al corazón del debate con la crítica de la ideología. Según Gadamer, la autoridad está conectada con la obediencia ciega, el reconocimiento de la autoridad está conectado con la idea de que lo que dice

la autoridad no es ni irracional ni arbitrario; ésta es la esencia de la autoridad reclamada por el superior, el profesor, el experto. “Pero esto es un momento crítico y ofrece la posibilidad de articular la fenomenología de la autoridad con la crítica de la ideología.”<sup>16</sup> Pero no es éste el aspecto subrayado por Gadamer, porque vuelve al tema del romanticismo alemán, vinculando la autoridad con la tradición. Al romanticismo, dice Gadamer, le debemos esta corrección de la Ilustración, que la tradición tiene una justificación fuera de los argumentos de la razón y determinantes en gran parte nuestras actitudes y comportamientos. Gadamer no quiere caer de nuevo en la lucha entre el romanticismo y la Ilustración, más bien intenta reconciliar la autoridad y la razón. La tradición debe ser apropiada y mantenida, lo cual demanda un acto de la razón. La preservación de la herencia cultural es una acción libremente escogida. “Un diálogo es posible con Habermas y Apel, quienes defienden un concepto de razón distinto de la comprensión tecnocrática que ellos ven como subordinado a un proyecto tecnológico. Puede ser el caso que la distinción de Habermas y Apel entre la acción comunicati-

## Mientras Gadamer habla del diálogo que somos; Habermas habla del diálogo que todavía no es, pero que debería ser.

va, el trabajo de la razón, y la acción instrumental, el trabajo de la comprensión tecnológica, pueda ser sostenida recurriendo a la tradición o por lo menos a una tradición cultural viva, opuesta a una tradición politizada e institucionalizada.”<sup>17</sup>

La secuencia prejuicio, autoridad y tradición está cristalizada en la categoría conciencia de la historia efectiva. Esta categoría no pertenece a la metodología, sino a la conciencia reflexiva. Significa la conciencia de estar expuesto a la historia, a sus efectos. No podemos extraernos al proceso histórico, ni distanciarnos de tal modo que el pasado se vuelva objeto.

Nuestra conciencia está determinada por el proceso histórico. Este concepto debe colocarse junto y en tensión a la noción de distancia histórica. La historia de los efectos es precisamente lo que ocurre bajo la condición de distancia histórica. Es la cercanía de lo remoto. Gadamer lucha contra la interpretación de que la distancia crea objetividad. La historia efectiva es eficacia a distancia. La siguiente cuestión vinculada a la historia efectiva es que no hay una visión que nos permita aprehender en una sola mirada la totalidad de los efectos. El concepto de historia efectiva pertenece a una ontología de la finitud. Si no hay una visión total, no hay tampoco una situación que nos restrinja absolutamente. Donde haya una situación, hay un horizonte que se contrae y expande. En cuarto lugar, llegamos al concepto fusión de horizontes que resulta de rechazar el objetivismo y el conocimiento absoluto, es decir, la historia universal puede ser articulada en un sólo horizonte. No hay horizontes cerrados, ni horizontes que sean únicos. La palabra horizonte indica un rechazo último a la idea de conocimiento dentro del cual se pudiera aprehender la fusión de horizontes. “El prejuicio es el horizonte del presente. Sólo en la tensión entre el otro y yo mismo, entre el texto del pasado y el punto de vista del lector, el prejuicio se vuelve operativo y constitutivo de la historicidad.”<sup>18</sup> Las implicaciones epistemológicas del concepto de eficacia histórica tienen que ver con el *status* de la investigación de las ciencias sociales. El proyecto de una ciencia libre de prejuicios es imposible. La historia como ciencia recibe su significado, tanto al principio como al final, de la investigación, por el vínculo que preserva con la tradición reci-

bida y reconocida. El vínculo del hombre con el pasado precede y envuelve el tratamiento puramente objetivo de los hechos históricos. Habermas opone al concepto de tradición la idea de una comunicación ilimitada y sin constreñimientos y está por verse si escapa el argumento de Gadamer contra la posibilidad de un conocimiento completo de la historia.

Por último, la hermenéutica reclama establecerse como crítica de la crítica, o metacrítica. Lo que está en juego es la “universalidad del problema hermenéutico.” Hay tres modos de construir esta universalidad. Primero, puede ser construida, reclamando para la hermenéutica la misma extensión de la ciencia. Este reclamo de universalidad se eleva sobre la misma base que la crítica dirigida a sí misma sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento de la ciencia y su poder. Podría decirse que esta universalidad es todavía derivada, que sólo es alcanzable partiendo de una experiencia privilegiada de significado universal. La hermenéutica puede plantear su reclamo de universalidad sólo a partir de dominios muy concretos, es decir, a partir de hermenéuticas regionales que deben ser desregionalizadas. Pero la hermenéutica puede encontrar una resistencia que surge de la misma experiencia con la cual empieza. La lucha contra la distancia metodológica transforma a la hermenéutica en una crítica de la crítica. Debe restaurar el fundamento ontológico que la metodología ha erosionado. Al mismo tiempo, la hermenéutica adopta una tesis muy sospechosa para los ojos críticos al afirmar la existencia de consenso. Pero Schleiermacher definió la hermenéutica como el arte de vencer el mal entendimiento. Gadamer responde, no es el caso que cada mala comprensión presupone un acuerdo común profundo. Es decir, que cada mala comprensión es sostenida por un entendimiento previo. Esto nos lleva al tercer concepto de universalidad. El elemento universal que permite la desregionalización de la hermenéutica es el lenguaje mismo.

El acuerdo que nos sostiene es el entendimiento alcanzado en el diálogo, la relación pregunta y respuesta en su forma más radical. No hay afirmación posible que no pueda ser comprendida como una respuesta a una pregunta, y las afirmaciones sólo pueden ser comprendi-

das de este modo. Nos acercamos a la crítica de Habermas "preguntándonos si el 'diálogo que somos' es el elemento universal que permite a la hermenéutica ser desregionalizada o si constituye una experiencia peculiar que envuelve una ceguera con respecto a las condiciones reales de la comunicación humana, así como la esperanza para una comunicación sin restricciones y constreñimientos." 19

Ahora es preciso explicar brevemente en qué consiste la crítica a la ideología tal como se encuentra en Habermas. Lo que nos interesa en este momento es clarificar un poco los términos del debate para luego entrar directamente a Gadamer y a Habermas. Ricoeur retoma el texto de *Conocimiento e interés* de Habermas para fundamentar la crítica de la ideología. Ricoeur desarrolla cuatro temas: 1) mientras Gadamer retoma el concepto de prejuicio de la filosofía romántica, Habermas desarrolla el concepto de interés retomado de la tradición marxista, de Lukacs, de la escuela de Frankfurt; 2) mientras Gadamer apela a las ciencias humanas relacionadas con la reinterpretación contemporánea de la tradición cultural, Habermas recurre a las ciencias sociales críticas que apuntan directamente contra las instituciones, reificadas; 3) Gadamer introduce la mala interpretación como el obstáculo interno a la comprensión, Habermas desarrolla una teoría de la ideología construida como la comunicación sistemáticamente distorsionada por el ejercicio oculto de la fuerza; 4) mientras la hermenéutica se basa en la ontología del "diálogo que somos," Habermas recurre a la idea regulativa de una comunicación sin restricciones y sin constreñimientos. "El debate será sin interés si las dos posiciones aparentemente antitéticas no compartieran una zona de intersección que, desde mi punto de vista, debía ser el punto de partida para una nueva fase de la hermenéutica." 20

Sobre el concepto de interés, se trata de descubrir la relación de Habermas con el marxismo. Para ello Habermas apunta a reconstruir la historia problemática de la autorreflexión que queda empanada por el surgimiento del positivismo. Se trata de reconstruir la prehistoria del positivismo y de recuperar las etapas de reflexión abandonadas y resistir la tendencia aniquiladora del positivismo. El marxismo sustituye el sujeto transcendental y el espíritu hegeliano por el hombre como productor; la categoría de trabajo se vuelve fundamental. Pero esta defensa del hombre como produc-

tor hipostasia una categoría de acción excluyendo a otros, es decir, la acción instrumental. Para entender esta crítica es preciso introducir el concepto de interés. Hay un poco de semejanza entre el concepto de prejuicio de Gadamer y el concepto de interés de Habermas que clarificaremos más tarde. El concepto de interés nos permite introducirnos en el concepto de ideología, que se presenta como un reconocimiento desinteresado, pero que oculta un interés bajo el disfraz de una racionalización, en un sentido similar al freudiano.

Habermas distingue tres intereses básicos, cada uno de los cuales orienta una región de investigación, y por lo tanto, un grupo de ciencia. El primero es el interés técnico que gobierna a las ciencias empíricas-analíticas. Los hechos relevantes de estas ciencias están constituidos por una organización *a priori* de nuestra experiencia dentro del sistema conductista de la acción instrumental. Aquí se descubre una interrelación entre el conocimiento empírico analítico y el interés técnico. Este último es definido por Habermas como el interés cognoscitivo en el control técnico sobre procesos objetivados.

Hay un segundo interés llamado práctico, en el sentido kantiano del término. Habermas opone la acción comunicativa a la acción instrumental. La esfera práctica es el campo de la comunicación intersubjetiva. Se correlaciona con las ciencias históricas hermenéuticas. Estas tienen su tema principal en la comprensión del significado, a diferencia de la predicción posible y la explotabilidad técnica. "Esta comprensión se realiza a través de la interpretación de mensajes intercambiados en el lenguaje ordinario, por medio de la interpretación de textos transmitidos por la tradición, y en virtud de la internalización de normas que institucionalizan roles sociales. Es evidente que aquí estamos más cerca de Gadamer que de Marx." 21 Estamos lejos de Marx porque la distinción de los dos niveles de intereses, los dos niveles de acción, los dos niveles de ciencias proveen el punto de partida para la crítica interna del marxismo. Marx distingue entre relaciones de producción y fuerzas de producción, Habermas ve aquí el comienzo de su propia distinción, el fenómeno de dominación, violencia, disimulación ideológica y la teoría política de liberación toma lugar en la esfera de las relaciones de producción y no en la de las fuerzas de producción. Pero Marx subordina las relaciones de producción al concepto de producción; al hacerlo impide la dis-

tinción entre los dos intereses, las dos acciones, las dos esferas de ciencia. De este modo Marx abandona la reflexión y cae en la tendencia positivista. Al criticar a Marx, Habermas también pone las bases para criticar el positivismo moderno al cual se dirigen principalmente las críticas.

Hay un tercer interés llamado emancipativo y que Habermas conecta con un tercer tipo de ciencia, las ciencias sociales críticas. "Aquí tocamos la fuente más importante de desacuerdo con Gadamer; mientras que éste último toma las ciencias humanas como un punto inicial de referencia. Habermas toma las ciencias sociales críticas."<sup>22</sup> Estas ciencias son críticas por constitución, esto es lo que las distingue de las ciencias empírico-analíticas y las ciencias hermenéuticas. La tarea de las ciencias críticas es discernir, más abajo de las regularidades observadas por las ciencias empírico-analíticas, las relaciones ideológicamente congeladas que sólo se pueden transformar por la crítica. El enfoque crítico está guiado por el interés emancipativo que se realiza a través de la autorreflexión. La autorreflexión libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados; éste es el interés que animaba la filosofía del pasado. Es el interés en la autonomía y en la independencia. "Pero la ontología ocultó este interés, enterrado en la realidad ya hecha de un ser que nos sostiene."<sup>23</sup> Este interés desenmascara lo que está oculto, mostrando los constreñimientos institucionales y los internos. La dimensión crítica es colocada por encima de la conciencia hermenéutica ya que tiene como tema disolver los constreñimientos. Un abismo separa el proyecto hermenéutico que coloca la tradición por encima del juicio, del proyecto crítico que coloca la reflexión por encima de los constreñimientos institucionales.

El tercer punto de desacuerdo es el foco de nuestro debate. El concepto de ideología desempeña el mismo rol en las ciencias críticas que el concepto de mala interpretación en la hermenéutica de la tradición. Fue Schleiermacher quien ató la hermenéutica a la interpretación errada. Hay hermenéutica por que hay interpretación errada. La hermenéutica tiene la convicción y la confianza que la comprensión que precede y engloba la incomprensión tiene los medios para reintegrar la incomprensión a la comprensión.

De otra manera es la cuestión del concepto de ideología. Habermas recurre al psicoanálisis y hace un paralelo con el concepto de ideología. En primer lugar, la distorsión está siempre relacionada con la acción represiva de una autoridad y por eso con la violencia. Para Habermas, el fenómeno de la dominación toma lugar en la acción comunicativa; aquí es donde el lenguaje se distorsiona en sus condiciones de aplicación al nivel de la competencia comunicativa. En segundo lugar, las distorsiones del lenguaje no vienen de su uso como tal, sino de su relación con el trabajo y el poder.

Estas distorsiones no son reconocibles por los miembros de la comunidad. Habermas habla de pseudo-comunicación y comunicación sistemáticamente distorsionada. En tercer lugar, si el desconocimiento es insuperable por la ruta dialógica directamente, la disolución de ideología debe pasar a través de una desviación que tienen que ver con procedimientos que conciernen con la explicación y no simplemente con la comprensión. Estos procedimientos exigen un aparato teórico que no puede ser derivado de la hermenéutica. El psicoanálisis nos provee de un buen modelo. Este es desarrollado largamente en la tercera parte de *Conocimiento e interés* y en el artículo "Universalidad de la hermenéutica," ambas de Habermas. Adopta la interpretación de Alfred Lorenzer sobre el psicoanálisis según la cual "la comprensión del significado se realiza por la reconstrucción de la escena primitiva colocada en relación con otras escenas: la escena sintomática y la escena artificial de transferencia. La comprensión termina con el darse cuenta del sujeto. La comprensión del significado requiere el desvío de una reconstrucción del proceso de desimbolización que el psicoanálisis rastrea en la dirección inversa sobre las rutas de la resimbolización. El psicoanálisis puede ser expresado en términos de desimbolización y resimbolización. Para comprender el qué del síntoma es necesario explicar el porqué. Esta fase explicativa exige un aparato teórico que establece las condiciones de posibilidad de la explicación y la reconstrucción: los conceptos topográficos (el super ego, ego, id), conceptos económicos (los mecanismos de defensa), conceptos genéticos (las etapas de desarrollo). La metapsicología, concluye Haber-

### **El concepto de ideología desempeña el mismo rol en las ciencias críticas que el concepto de mala interpretación en la hermenéutica de la tradición.**

## Mientras Gadamer está movido por el respeto a la superioridad de la tradición; Habermas está motivado por la anticipación del futuro estado de libertad.

mas, puede ser fundada sólo como meta-hermenéutica. Habermas no nos dice nada acerca del modo cómo el esquema explicativo y meta-hermenéutico del psicoanálisis puede ser transpuesto al plano de la ideología.”<sup>24</sup> La hermenéutica sólo puede desarrollar la competencia natural. Necesitamos una meta-hermenéutica para formular la teoría de la deformación de la competencia comunicativa. La teoría crítica es la teoría de la competencia comunicativa, que incluye el arte de la comprensión, las técnicas para vencer la incompreensión y la ciencia explicativa de las distorsiones.

La divergencia más profunda de Habermas y Gadamer es, según Ricoeur, la ontologización de la hermenéutica. Según Gadamer la comprensión es un consenso que nos precede como algo constitutivo, algo dado en el ser. ¿No habla Gadamer del diálogo que somos? ¿No dice que la comprensión es ser en vez de conciencia? ¿No piensa el lenguaje como una constitución ontológica? ¿No ancla la hermenéutica de la comprensión en una ontología de la finitud? Habermas no tiene más que sospechas para lo que le parece una hipostatización ontológica de una experiencia del ser. “Esta experiencia no puede ser canonizada y hecha un paradigma de la acción comunicativa. Lo que nos impide hacerlo es precisamente el fenómeno ideológico.”<sup>25</sup> La crítica de la ideología debe pensar en términos de anticipación mientras que la hermenéutica piensa en términos de una tradición asumida. La crítica de la ideología se presenta como una idea regulativa. Aquí interviene el interés emancipativo que orienta a las ciencias críticas, nos provee de un marco de referencia para todo significado constituido en el psicoanálisis y en la crítica de la ideología. La autorreflexión es el concepto correlativo del interés emancipativo. La autorreflexión no se puede fundar en un consenso previo, lo que es anterior es una comunicación rota. “Uno no puede hablar siguiendo a Gadamer del acuerdo común que conlleva la comprensión sin asumir una convergencia de tradiciones que no existen, sin hipostatizar un pasado que también es el lugar de la conciencia falsa, sin ontologizar un lenguaje que siempre ha sido una competencia comunicativa distorsionada.”<sup>26</sup> La crítica de la ideología debe tomar lugar bajo el signo de una

idea regulativa, la de una comunicación sin estreñimientos. Aquí es evidente el énfasis kantiano. Esta es la idea que da significado a la crítica psicoanalítica y a la sociológica. Un final anticipado de no-violencia forma el horizonte filosófico último de una crítica de la ideología. Esta escatología toma el lugar de la ontología de la comprensión lingüística.

### 2.2. Hacia la hermenéutica crítica

#### 2.2.1. La reflexión crítica sobre la hermenéutica

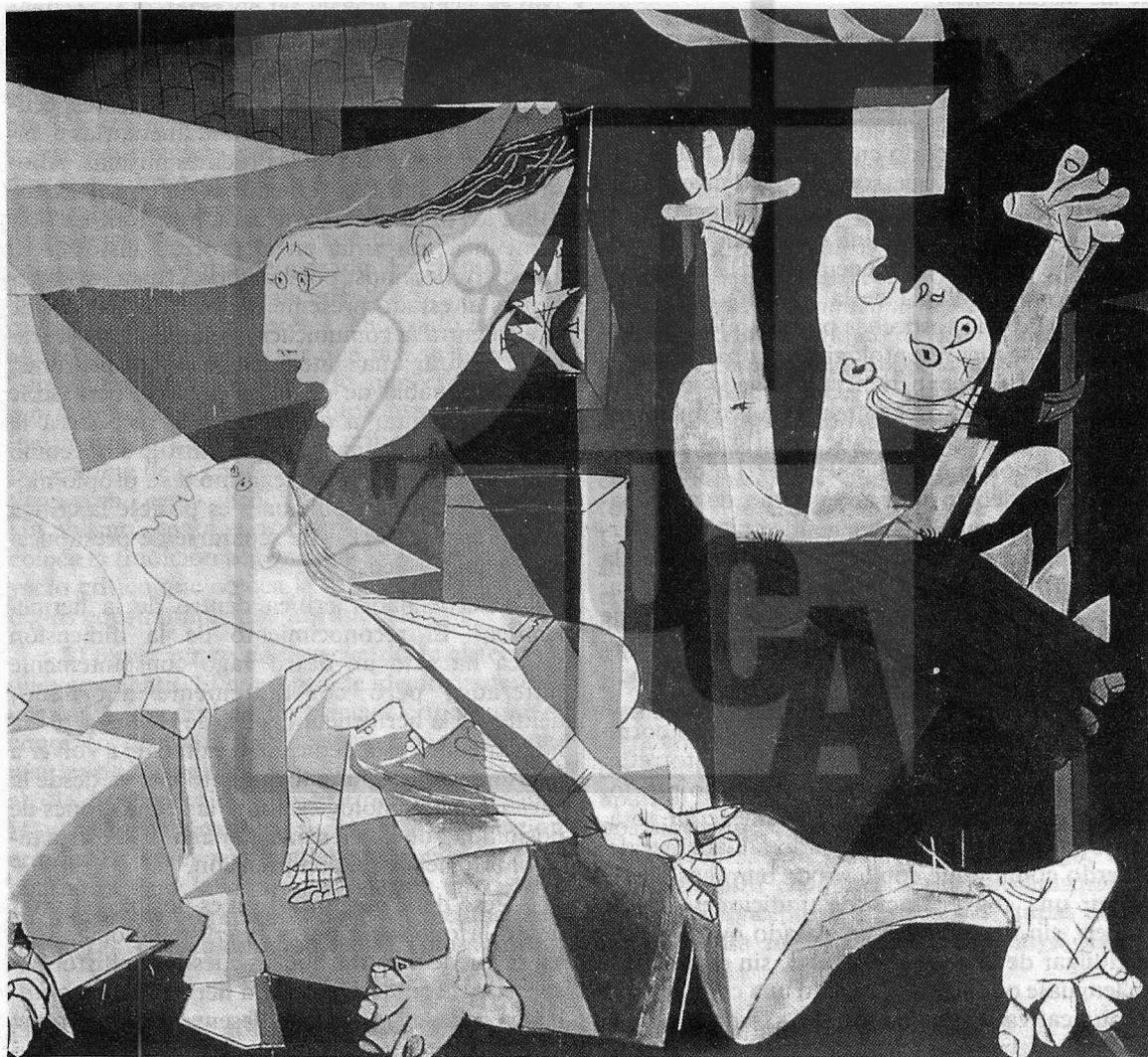
Hasta ahora hemos presentado esquemáticamente las posiciones de Gadamer y Habermas, además de dar a conocer la situación del debate. Posteriormente profundizaremos en las respectivas posiciones con el fin de fundamentarlas debidamente, partiendo de las fuentes mismas. Ahora expondremos las reflexiones de Paul Ricoeur sobre los presupuestos de cada posición. La hermenéutica nos sitúa en el proceso histórico al cual pertenecemos; por la teoría crítica nos oponemos al estado presente de falsificación donde se encuentra la comunicación humana. No se trata de realizar una síntesis entre ambas posturas, cada una habla de distintos lugares, pero se le puede preguntar a cada uno que reconozca la otra, no como una posición hostil, sino como que tuviera un reclamo legítimo a su propio modo. “¿Bajo qué condiciones es posible la crítica de la ideología? ¿Puede separarse de presupuestos hermenéuticos?”<sup>27</sup>

¿Puede haber crítica dentro de la hermenéutica? El reconocimiento de la dimensión crítica ha sido un deseo vago constantemente reiterado, pero constantemente abordado, dentro de la hermenéutica. Desde Heidegger, “la hermenéutica está dedicada totalmente a volver a los fundamentos, un movimiento que va desde la cuestión epistemológica sobre las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas a la estructura ontológica de la comprensión.”<sup>28</sup>

Pero debe preguntarse si es posible retornar desde la ontología hasta la epistemología; sólo así se puede mostrar que las cuestiones histórico-exegéticas son derivadas. La hermenéutica ontológica parece incapaz de desenvolver la problemática de retorno. Los presupuestos ontológi-

cos, dice Heidegger, del conocimiento histórico trascienden en principio la idea de rigor sostenida en la mayoría de las ciencias exactas, pero con esta postura evaden el rigor propio del conocimiento científico. Hay un momento crítico en el trabajo de Heidegger cuando pasa de la analítica del *Dasein* a la teoría de la temporalidad y totalidad, al desestructurar la metafísica. La hermenéutica realiza sus recursos críticos en el debate con la substancia clásica y medieval, con el *cogito* cartesiano y kantiano. Es decir, hay una confrontación con la tradición metafísica occidental. Lo que hace Heidegger es criticar la metafísica clásica, pero esto le impide confrontar las ciencias humanas, su metodología, sus presupuestos epistemológicos. Hay un interés obsesivo en radicali-

zar las cuestiones y esto impide tomar la ruta de retorno. "En referencia a Gadamer, no hay duda de que perfectamente aprehende la urgencia de esta dialéctica de descenso, desde lo fundamental hacia lo derivado. Así, él propone investigar las consecuencias que se siguen para la hermenéutica de las ciencias humanas del hecho de que Heidegger deriva la estructura circular de la comprensión de la temporalidad del *Dasein*."<sup>29</sup> Estas son las consecuencias que le interesan a Ricoeur. Gadamer al hablar de los textos demuestra cultura. Mantiene que los textos significan por sí mismos, que los textos nos interpelan, pero cómo se puede dejar hablar a los textos sin tomar en cuenta la cuestión crítica del modo como la precomprensión y los prejuicios se mezclan. No se trata sólo



de que se gasten energía en el momento de radicalización, sino que la misma experiencia hermenéutica nos desanima a tener en cuenta la dimensión crítica. La experiencia primaria de la hermenéutica involucra la refutación de la distancia alienante que es obligante en el punto de vista objetivador de las ciencias. El trabajo entero en *Verdad y método* adquiere un carácter dicotómico, que incluso aparece en el título. "Es este carácter dicotómico el que impide que Gadamer reconozca la dimensión crítica y hacer justicia a la crítica de la ideología."<sup>30</sup> No será mejor, dice Ricoeur, reformular la cuestión de tal modo que una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y la distancia alientante se vuelva al principal resorte de la hermenéutica. A través de la historia el énfasis ha sido retornar a la exégesis, a la filología, a la mediación de los textos, documentos o monumentos que tienen el *status* de textos. Restringirnos a la exégesis y a la filología parecería restringir la meta y la extensión de la hermenéutica, pero la restauración del vínculo entre hermenéutica y exégesis mostraría sus propias características universales que sin contradecir a Gadamer rectificaría el debate con la crítica de la ideología.

Ricoeur propone cuatro temas que constituyen un suplemento crítico de la hermenéutica de la tradición. El primero de ellos es el momento de la distancia implicado en la fijación en lo escrito. Sin embargo, la fijación es la condición de un fenómeno más fundamental, la autonomía del texto. Una triple autonomía con respecto a la situación cultural y las condiciones sociológicas de producción del texto, y finalmente con respecto a los destinatarios, "La peculiaridad del trabajo literario, y en verdad del trabajo como tal, es el trascender las condiciones psicossociológicas de producción y así abrirse a una serie ilimitada de lecturas, situadas en contextos socio-culturales que siempre son distintos."<sup>31</sup> Es un proceso de descontextualización y recontextualización. La emancipación del texto constituye la condición más fundamental para el reconocimiento de la dimensión crítica en el corazón de la interpretación.

En segundo lugar, la dimensión crítica puede incorporarse a la hermenéutica en términos de sus propias premisas, debe satisfacer otra condición: vencer una dicotomía fatal, heredada de Dilthey, entre la explicación y la comprensión. Esta dicotomía surge de la convicción de que la actitud explicativa está tomada de la metodología de

las ciencias naturales y extendida ilegítimamente a las ciencias humanas. El surgimiento de modelos semiológicos en el campo del texto nos convence de que toda explicación no es naturalista o causal.

En tercer lugar, la hermenéutica de los textos se vuelve hacia la crítica de la ideología cuando por la interrogación se supera la limitación del texto, y nos lleva hasta la materia o el contenido del texto, es decir, el mundo abierto por el texto. "Puede ser notado que el momento más decisivo de ruptura con la hermenéutica romántica está aquí; lo que es buscado ya no es una intención oculta detrás del texto, sino un mundo desenvuelto a partir de él. El poder del texto al abrir una dimensión de la realidad implica en principio un recurso contra cualquier realidad dada y por eso la posibilidad de una crítica de lo real. Es en el discurso poético que este poder subversivo está más vivo."<sup>32</sup> Este es un tema desarrollado por Gadamer al analizar el concepto del juego, pero aún aquí la dimensión crítica es lanzada fuera de las fronteras definidas por la hermenéutica. Sin embargo, el tema crítico estuvo presente en el análisis heideggeriano de la comprensión. Recordemos que para Heidegger el texto abre un modo de ser del mundo como el modo de lo posible, o mejor dicho del poder ser, aquí reside la fuerza subversiva de lo imaginario. Una hermenéutica del poder ser se vuelve hacia la crítica de la ideología; ésta es su posibilidad más fundamental.

Finalmente, la hermenéutica del texto indica el lugar para una crítica de la ideología. La meta de la hermenéutica no es la de encontrar la intención oculta del autor, sino desenvolver un mundo; la autocomprensión puede así ser instruida por la materia del texto. "Comprender no es proyectarse a sí mismo en el texto sino abrirse a sí mismo al texto; es recibir un sí mismo expandido por la apropiación de los mundos propuestos por la interpretación."<sup>33</sup> Aquí se encuentra la posibilidad de una crítica de las ilusiones de un sujeto. La crítica de la ideología puede ser asumida por un concepto de auto-entendimiento que orgánicamente significa una crítica de las ilusiones del sujeto. La crítica de la conciencia falsa puede así volverse parte integrante de la hermenéutica.

### 2.2.2. Reflexión hermenéutica sobre la crítica

Ahora se trata de evaluar el reclamo de universalidad de la teoría crítica desde la perspectiva de la hermenéutica. Ricoeur presenta sus ideas en

el orden en el que fue presentado el pensamiento de Habermas. La teoría de los intereses que subyace como fundamento de la crítica de las ideologías positivistas. Hay tres intereses fundamentales: el interés técnico, el interés práctico y el interés emancipativo. Estos intereses están anclados en la historia natural de la especie humana, marcan la emergencia del hombre de la naturaleza, todos predeterminan un campo de significados actuando como marco de referencia, toman cuerpo en las esferas del trabajo, del poder, del lenguaje, en la autorreflexión, el conocimiento y el interés son uno, esta unidad reconstruye por medio del diálogo lo que ha sido suprimido. Estos intereses no son empíricamente justificables, no son una teoría. ¿No será posible, dice Ricoeur, reconocer una dependencia de estos intereses de una antropología similar a la analítica de Heidegger sobre el *Dasein*? En este sentido los intereses serían existenciales y su análisis dependería de la hermenéutica. Los intereses deben ser desvelados, ya que se encuentran muy ocultos. Pero hay que recordar que la crítica de la ideología plantea su reclamo desde un lugar diferente de la hermenéutica, desde el lugar donde el trabajo, el poder y el lenguaje son interdependientes. "Pero ambos reclamos tienen un terreno común: la hermenéutica de la finitud, que asegura *a priori* la correlación entre el concepto de prejuicios y el de ideología."<sup>34</sup>

Hemos contrastado las ciencias críticas sociales con las ciencias histórico-hermenéuticas. Esta última se inclina al reconocimiento de la autoridad de la tradición en vez de hacia la acción revolucionaria contra la opresión. La hermenéutica preguntaría a la crítica de la ideología "¿Puede usted asignar al interés emancipativo un *status* tan distintivo como usted supone con respecto al interés que anima las ciencias histórico-hermenéuticas?"<sup>35</sup> Habermas utiliza las explicaciones e interpretaciones del psicoanálisis sobre las distorsiones y las coloca al nivel de competencia comunicativa. ¿Puede, entonces, el interés emancipativo ser tratado como un interés específico? Lo que mueve a este interés es la meta por alcanzar, una comunicación sin constreñimientos y sin restricciones, el interés emancipativo sería vacío si no es colocado al mismo nivel de las ciencias histórico-hermenéuticas, al nivel de

la acción comunicativa. "La tarea de la hermenéutica de la tradición es recordar a la crítica de la ideología que los hombres pueden proyectar su emancipación y anticipar una comunicación ilimitada y sin constreñimientos sólo sobre la base de una reinterpretación creativa de la herencia cultural."<sup>36</sup> Las distorsiones sólo pueden ser criticadas en nombre del consenso que no puede ser anticipado vaciamente, sino a partir de una ejemplificación que es precisamente nuestra capacidad de vencer la distancia cultural en la interpretación de los trabajos recibidos del pasado. Quien es incapaz de interpretar el pasado también puede ser incapaz de proyectar su interés emancipativo.

Una tercera fuente de desacuerdo es el mal entendimiento y la distorsión ideológica o patológica. Una gran parte del trabajo de Habermas está dirigido no a una teoría de la ideología tomada abstractamente, sino a las ideologías contemporáneas. ¿Cuál es la ideología dominante actualmente según Habermas? La ideología de la ciencia y la tecnología. Según Habermas las legitimaciones tradicionales y las creencias básicas usadas para justificar el poder han sido reemplazadas por una ideología de la ciencia y la tecnología. El Estado moderno ya no es representante del interés de la clase dominante, sino que su interés primario es suprimir los desequilibrios del sistema industrial. La función de la ideología ya no es ocultar el mecanismo de obtención del valor excedente como en la época del liberalismo descrito por Marx, porque el valor excedente ya no es la principal fuente de productividad y su apropiación la principal característica del sistema. La característica fundamental es la productividad de la racionalidad misma, incorporada en sistemas autorregulados; lo que es legitimado es el mantenimiento y el crecimiento del sistema. Es por esta razón que el aparato científico-tecnológico se ha vuelto una ideología, una legitimación de las relaciones de dominación y desigualdad, necesarias para el funcionamiento del sistema industrial. La acción instrumental ya no es un subsistema, sus categorías se han convertido en dominantes y han desplazado a la acción comunicativa, terminando por someter al dominio la acción comunicativa, incluso a excluirla totalmente. Desapare-

**El aparato científico-tecnológico se ha vuelto una ideología, una legitimación de las relaciones de dominación y desigualdad, necesarias para el funcionamiento del sistema industrial.**

ce la diferencia entre trabajo e interacción fundamental para Habermas. El problema de la praxis vinculado a la comunicación no ha desaparecido, persiste en una forma reprimida. La cuestión que la hermenéutica le dirige a la crítica de la ideología contemporánea es si hoy la ideología disfraza la diferencia entre el orden normativo de la acción comunicativa y el condicionamiento burocrático, ¿cómo puede el interés en la emancipación permanecer otra cosa que una reverencia piadosa, a menos que tome cuerpo en el despertar de la acción comunicativa, si no sobre el renacer creativo en la herencia cultural?

Llegamos al último punto. La hermenéutica plantearía a la teoría crítica, el desde dónde hablas cuando te refieres a la autorreflexión. Es desde la base de la tradición, tal vez no es la misma que la de Gadamer, pero es tal vez la Ilustración, mientras que para Gadamer sería el romanticismo. "La crítica también es tradición, es lanzada a la tradición más impresionante, la de los actos de liberación, la del éxodo y la resurrección."<sup>37</sup> En realidad es una falsa antinomia. Da una ontología previa de la comprensión o el de la escatología de la libertad. ¿Es posible escoger entre la reminiscencia o la esperanza? Sin embargo, una diferencia entre la hermenéutica y la teoría crítica persiste, cada una desde un lugar privilegiado, desde diferentes preferencias regionales; por un lado, una atención hacia las herencias culturales, enfatizando una teoría de los textos; por otro lado, una teoría de las instituciones y del fenómeno de la dominación, enfatizando las reificaciones y alienaciones.

## NOTAS

1. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and social science*, University of Cambridge, 1981, 44.
2. *Id.*, 46.
3. *Id.*, 49.
4. *Id.*, 52.
5. *Id.*, 53.
6. *Id.*, 54.
7. *Id.*, 55.
8. *Id.*, 56.
9. Fred . Dallmayr y Thomas A McCarthy, *Understanding and social inquiry*, University of Notre Dame Press 289.
10. *Id.*, 286.
11. *Id.*, 287.
12. *Id.*, 287.
13. Hans-Georg Gadames, *Hermeneutik and Ideologiekritik*, 57. Tomado de Paul Ricoeur, *Hermeneutics and social science*, 65.
14. Gadamer, *Verdad y método*. Tomado de Ricoeur, *Op. cit.*, 68.
15. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and social science* 71.
16. *Id.*, 72.
17. *Id.*, 73.
18. *Id.*, 76.
19. *Id.*, 78.
20. *Id.*, 79.
21. *Id.*, 81.
22. *Id.*, 82.
23. *Id.*, 83.
24. *Id.*, 85.
25. *Id.*, 86.
26. *Id.*, 87.
27. *Id.*, 88.
28. *Id.*, 88.
29. *Id.*, 89.
30. *Id.*, 90.
31. *Id.*, 91.
32. *Id.*, 93.
33. *Id.*, 94.
34. *Id.*, 96.
35. *Id.*, 96.
36. *Id.*, 97.
37. *Id.*, 99.