

Paul Ricoeur
HERMENEUTICA Y CRITICA DE
LAS IDEOLOGIAS*

El debate que se evoca con este título, supera considerablemente los límites de una discusión sobre el fundamento de las ciencias sociales. Se juega en él, lo que yo llamaría el gesto (geste) filosófico de base. ¿Es acaso este gesto la confesión (aveu) de las condiciones históricas a las que está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud? ¿O bien es él en último término un gesto de desafío, un gesto crítico, indefinidamente repetido e indefinidamente vuelto contra toda »falsa conciencia«, contra las distorsiones de la comunicación humana tras las que se disimula el ejercicio permanente de la dominación y la violencia? Tal es la encrucijada (enjeu) filosófica de un debate que de partida parece llevarse a cabo en el terreno de la epistemología de las llamadas ciencias del espíritu. Esta encrucijada parece enunciarse en los términos de una alternativa: o la conciencia hermenéutica o la conciencia crítica. Pero, ¿es ello realmente así? ¿no es acaso la alternativa la que debe recusarse? Pero, ¿es posible una hermenéutica que haga justicia a la crítica de las ideologías, quiero decir, que muestre su necesidad desde el fondo mismo de sus propias exigencias? Se lo adivina, la encrucijada es considerable. No nos vamos a arriesgar a entrar en ella en términos tan generales y con una actitud tan ambiciosa; tomaremos mejor como eje de referencia una discusión contemporánea que tiene la ventaja de presentar el problema en forma de alternativa. Si ella debe ser finalmente superada, por lo menos no lo será en la ignorancia de las dificultades que hay que vencer.

Los dos protagonistas de la alternativa son: desde el lado hermenéutico, Hans-Georg Gadamer, del lado crítico, Jürgen Habermas. El texto de su polémica es hoy público; está reproducido parcialmente en el pequeño volumen titulado *Hermeneutik und Ideologiekritik*, publicado por Suhrkamp en

*El estudio cuya traducción se presenta a continuación, es una ponencia del autor al Coloquio sobre »Demitizzazione e Ideologia« celebrado en Roma en enero de 1973, bajo la dirección de Enrico Castelli y organizado bajo el patrocinio del Centro Internazionale di Studi Umanistici y del Instituto di Studi Filosofici de Roma. Participaron en el Coloquio, entre otros, H. G. Gadamer, E. Levinas, H. Gouhier y A. de Waelhens. Tuvo participación también en él el Profesor H. Giannini, a quien el Profesor Castelli otorgó los derechos para la traducción castellana de todas las ponencias. La Revista continuará entregando las traducciones de algunas de estas ponencias en sus próximos números.

1971¹. Extraeré de este dossier las líneas de fuerza del conflicto que opone a Hermenéutica y Teoría crítica de las ideologías.

Tomaré como piedra de toque del debate la apreciación de la *tradición* en una y otra filosofía; a su apreciación positiva por parte de la hermenéutica, responde una aproximación llena de sospecha por parte de la teoría de las ideologías, que no quiere ver en ella más que la expresión, sistemáticamente distorsionada, de la comunicación bajo los efectos de un ejercicio no reconocido de la violencia. La elección de esta piedra de toque tiene la ventaja de poner inmediatamente en evidencia un enfrentamiento que se refiere a la »reivindicación de universalidad de la hermenéutica«. Si, en efecto, la crítica de las ideologías tiene algún interés, es en la medida en que ella es una disciplina no hermenéutica, que se inscribe fuera de la esfera de competencia de una ciencia o de una filosofía de la interpretación, marcándole incluso sus límites fundamentales.

Me limitaré, en la primera parte de este ensayo a presentar los documentos del dossier; lo haré en los términos de una alternativa simple: o la hermenéutica, o la crítica de las ideologías. Reservaré para la segunda parte una reflexión de carácter más personal, centrada en los dos problemas siguientes:

1. ¿Bajo qué condición una filosofía hermenéutica puede dar cuenta en sí misma de la demanda legítima de una crítica de las ideologías? ¿Ocurre esto acaso al precio de su reivindicación de universalidad y de una refundición (refonte) muy profunda de su programa y de su proyecto?

2. ¿Bajo qué condición es posible una crítica de las ideologías?, ¿puede ésta carecer, en última instancia, de presupuestos hermenéuticos?

Querría decir que este debate no va a estar presidido por ningún deseo de anexión, por ningún sincretismo. Estoy de acuerdo con decir, con Gadamer

¹He aquí, aproximadamente la histórica del debate. En 1965 aparece la segunda edición de *Wahrheit und Methode* por H. G. Gadamer, publicada por primera vez en 1960. Esta edición contiene un prefacio que responde a un primer grupo de críticas. Habermas lanza un primer ataque en 1967 en su *Lógica de las ciencias humanas*, ataque dirigido contra la sección de *Verdad y Método* sobre la cual vamos a concentrarnos, es decir, sobre la que contiene la rehabilitación del prejuicio, de la autoridad y la tradición y la famosa teoría de la »conciencia histórica eficiente«. Gadamer publica el mismo año, en los *Kleine Schriften I*, una conferencia de 1965 titulada *La universalidad del problema hermenéutico* y otro ensayo *Filosofía, Hermenéutica y Crítica de las Ideologías*. Habermas responde con un largo ensayo: *La reivindicación de universalidad de la hermenéutica*, publicado en el *Festschrift* en honor de Gadamer titulado *Hermenéutica y Dialéctica I*, 1970. Pero la obra principal de Habermas que consideraremos es la titulada *Erkenntnis und Interesse* (Conocimiento e Intereses) (1968); contiene en el apéndice una importante exposición de principios y métodos publicado en 1965 bajo el título de *Perspectivas*. Su concepción de las formas actuales de la ideología se encuentra en *Tecnología y Ciencia consideradas como ideología*, ofrecido a Herbert Marcuse en su 70 aniversario en 1968.

por otra parte, que cada una de estas teorías habla desde un lugar diferente, pero que cada una puede reconocer la reivindicación de universalidad de la otra de una manera tal, que el lugar de una de ellas esté inscrito en la estructura de la otra.

I. LA ALTERNATIVA

1. *Gadamer: La hermenéutica de las tradiciones*

Podemos ahora ir directamente al punto crítico —al *Brennpunkt*— que Habermas ataca desde su *Lógica de las Ciencias Sociales*, es decir, la conciencia histórica y la rehabilitación en forma de provocación de los tres conceptos ligados de prejuicio, autoridad y tradición. En efecto, este texto no es ni secundario, ni accesorio o marginal. El se liga directamente a la experiencia central o, como acabo de decirlo, al lugar desde donde habla esta hermenéutica y desde donde eleva su reivindicación de universalidad. Esta experiencia es la del escándalo que constituye, a la escala de la conciencia moderna, esa especie de *distanciamiento alienante* —de *Verfremdung*— que es, mucho más que un sentimiento o que un humor, antes bien la presuposición ontológica que sostiene la conducta objetiva de las ciencias humanas. La metodología de estas ciencias implica ineluctablemente un poner a distancia, el que a su vez presupone la destrucción de la relación primordial de pertenencia (*appartenance*) —de *Zuhehörigkeit*— sin la cual no existiría relación a lo histórico como tal. Este debate entre distanciamiento alienante y experiencia de pertenencia es proseguido por Gadamer en las tres esferas en que se reparte la experiencia hermenéutica: esfera estética, esfera histórica, esfera del lenguaje. En la esfera estética, la experiencia de ser sobrecogido (*saisi*), es lo que siempre precede y hace posible el ejercicio crítico del juicio, del que Kant ha hecho la teoría bajo el título de Juicio del gusto. En la esfera histórica, es la conciencia de ser transportado (*etre porté*) por tradiciones que me preceden, la que hace posible todo ejercicio de una metodología histórica en el nivel de las ciencias humanas y sociales. Por fin, en la esfera del lenguaje, que de cierta manera atraviesa las dos precedentes, la copertenencia a las cosas dichas por las grandes voces de los creadores de discursos, precede y hace posible a toda reducción instrumental del lenguaje y toda pretensión de dominar, por medio de técnicas objetivas, las estructuras del texto de nuestra cultura. Así, una sola y misma tesis recorre las tres partes de *Wahrheit und Methode*. Si nuestro debate se localiza en la segunda parte, en verdad ha comenzado ya —y en cierto sentido ha terminado— en la estética, al mismo tiempo que no concluye más que en la experiencia del lenguaje (*langagière*), en

donde la conciencia estética y la conciencia histórica son transportadas al discurso. La teoría de la conciencia histórica constituye así el microcosmos de la obra entera y la miniatura del gran debate.

Pero al mismo tiempo que la filosofía hermenéutica declara la amplitud de su mira, declara también la localidad de su punto de partida. El lugar desde donde habla Gadamer está determinado por la historia de las tentativas de resolver el problema del fundamento de las ciencias del espíritu en el romanticismo alemán, luego en Dilthey, por fin, sobre la base de la ontología heideggeriana. Gadamer lo confiesa él mismo, incluso allí donde afirma la universalidad de la dimensión hermenéutica: esta universalidad no es abstracta; para cada investigador ella está centrada en una problemática dominante, en una experiencia privilegiada: »Mi propia tentativa —escribe, al comienzo de *Retórica, Hermenéutica y Crítica de las Ideologías*— está ligada a la recuperación (reprise) de la herencia del romanticismo alemán por Dilthey, en la medida en que él tiene por tema la teoría de las ciencias del espíritu, haciéndola al mismo tiempo basarse sobre un fundamento nuevo y mucho más amplio: la experiencia del arte, con la experiencia victoriosa de la contemporaneidad que le es propia, es una réplica al distanciamiento histórico en las ciencias del espíritu«². La hermenéutica tiene entonces un alcance y una mira que superan y preceden a toda ciencia, alcance del que da testimonio »el carácter lingüístico (langagier) universal del comportamiento relativo al mundo«. (ibid. 208); pero la universalidad de este alcance es la contrapartida de la estrechez de la experiencia inicial en la que arraiga. No es entonces indiferente para el debate con los defensores de la crítica de las ideologías, que se subraye al mismo tiempo que la pretensión de universalidad, la confesión de la localidad de la experiencia inicial. En efecto, habría sido igualmente concebible tomar, no la conciencia histórica como tal, sino la teoría de la exégesis, de la interpretación de textos en la experiencia de la lectura, como era posible sobre la base de la misma herencia, la hermenéutica de Schleiermacher; eligiendo este punto de partida algo diferente, como yo mismo propondré hacerlo en la segunda parte de este ensayo, nos prepararíamos para dar una significación más positiva que la estimación de Gadamer, al problema del distanciamiento, de la alienación. No es entonces en modo alguno indiferente que Gadamer haya dejado de lado precisamente como menos significativa una reflexión sobre el »ser para el texto« (*Sein zum Texte*), que él parece reducir a una reflexión sobre el problema de la traducción erigida en modelo del carácter lingüístico del con-

² *Retórica, Hermenéutica y Crítica de la Ideología* (tr. francesa en »Archives de Philosophie«, 1971, pp. 207-208).

portamiento humano relativo al mundo. Por mi parte, sin embargo, voy a volver a esta reflexión en la segunda parte de este estudio, con la esperanza de retirar de ella una orientación de pensamiento menos sumisa que la de Gadamer a la problemática de la tradición y por ello mismo más acogedora de la crítica de las ideologías.

Tomando de preferencia por eje de reflexión la conciencia histórica y el problema de las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu, Gadamer orientaba inevitablemente a la filosofía hermenéutica hacia la rehabilitación del prejuicio y la apología de la tradición y la autoridad, y ubicaba a esta filosofía hermenéutica en una posición conflictiva con toda crítica de las ideologías. Al mismo tiempo, el conflicto mismo era reconducido a su formulación más antigua, contemporánea de la lucha entre el espíritu del romanticismo y el de la *Aufklärung*, y debía tomar la forma de una repetición del mismo conflicto a lo largo de un recorrido obligado que partía del romanticismo como punto inicial, pasaba por la etapa epistemológica de las ciencias del espíritu con Dilthey y era sometido a la transposición ontológica con Heidegger. Dicho de otra manera, al adoptar la experiencia privilegiada de la conciencia histórica, Gadamer adoptaba también un cierto recorrido (*parcours*) filosófico que debía ineluctablemente reiterar. Es, en efecto, en la lucha entre el romanticismo y las Luces, que se ha constituido nuestro propio problema y que ha tomado cuerpo la oposición entre dos actitudes filosóficas fundamentales: desde un lado, la *Aufklärung* y su lucha contra los prejuicios, del otro, el romanticismo y su nostalgia del pasado. El problema es saber si el conflicto moderno entre la crítica de las ideologías según la escuela de Frankfurt y la hermenéutica según Gadamer señala algún progreso respecto de ese debate.

En lo que toca a Gadamer, su intención declarada no plantea dudas: se trata justamente de no recaer en los carriles románticos. El gran desarrollo de la segunda parte de *Verdad y Método* que culmina en la famosa teoría de la «conciencia expuesta a los efectos de la historia» (propongo traducir, es decir, comentar, así la famosa *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), contiene el vivo reproche, dirigido a la filosofía romántica, de no haber efectuado sino una inversión del por al contra, o más bien del contra al por, sin haber tenido éxito en desplazar la problemática misma, cambiando el terreno del debate. En efecto, el prejuicio es una categoría de la *Aufklärung*, la categoría por excelencia, bajo la doble forma de la precipitación (juzgar demasiado rápido) y de la prevención (seguir las costumbres, la autoridad). El prejuicio es aquello de lo que hay que desembarazarse para comenzar a pensar, para atreverse a pensar —según el famoso adagio *sapere aude*— para acceder a la edad adulta, a la *Mündigkeit*. Para reencontrar un sentido me-

nos unívocamente negativo de la palabra prejuicio (que ha llegado a ser casi un sinónimo de juicio sin fundamento, de juicio falso) y para restaurar la ambivalencia que el *praejudicium* latino ha podido tener en la tradición jurídica anterior a las Luces, sería necesario volver a poner en cuestión la presuposición de una filosofía que opone razón y prejuicio; ahora bien, esas presuposiciones son las mismas de una filosofía crítica; es en efecto, para una filosofía del juicio —y una filosofía crítica es una filosofía del juicio— que el prejuicio es una categoría negativa dominante; luego, lo que debe ser puesto en cuestión es la primacía del juicio en el comportamiento del hombre respecto del mundo; ahora bien, solo una filosofía que hace de la objetividad, cuyo modelo son las ciencias, la medida del conocimiento, erige al juicio en tribunal. Juicio y prejuicio no son categorías dominantes sino en la especie de filosofía que nace con Descartes, que hace de la conciencia metódica la clave de nuestra relación al ser y a los seres. Hay entonces que socavar la filosofía del juicio, la problemática del sujeto y el objeto, para tener éxito en una rehabilitación del prejuicio que no sea simplemente una denegación del espíritu de las Luces.

Aquí es donde la filosofía romántica resulta ser a la vez una primera fundamentación del problema y un fracaso fundamental. Una primera fundamentación, porque se atreve a denegar el descrédito arrojado sobre el prejuicio por la *Aufklärung* (es el título de las páginas 256 y siguientes de *Wahrheit und Methode*); un fracaso fundamental porque esta filosofía ha invertido solamente la respuesta sin hacer lo propio con el problema; en efecto, el romanticismo lleva a cabo su combate en el terreno definido por su adversario, es decir, el rol de la tradición y la autoridad en la interpretación; sobre ese mismo terreno, sobre ese mismo suelo de problematicidad, se magnifica el *mytos* en vez de celebrar el *logos*, se defiende lo Antiguo a defecto de lo Nuevo, se esta por la Cristiandad histórica contra el Estado moderno, por la Comunidad fraternal contra el Socialismo jurídico, por el inconsciente genial contra la conciencia estéril, por el pasado mítico contra el futuro de las utopías racionales, por la imaginación poética contra la fría raciocinación. La hermenéutica romántica liga así su destino a todo lo que tiene aspecto de Restauración.

Tales son los carriles a los que la hermenéutica de la conciencia histórica no quiere retornar. De nuevo, el problema es saber si la hermenéutica de Gadamer ha superado realmente el punto de partida romántico de la hermenéutica y si su afirmación de que el Ser-hombre encuentra su finitud en el hecho de que desde la partida se halla en el seno de tradiciones (260) escapa al juego de inversiones en el que vé sumido al romanticismo, frente a las pretensiones de toda filosofía crítica.

No es antes de la filosofía de Heidegger, estima Gadamer, que puede renovarse la problemática del prejuicio precisamente en tanto que problemática. En este sentido, la etapa propiamente diltheiana del problema no es de ningún modo decisiva. Muy por el contrario, a Dilthey se debe la ilusión de que hay dos científicidades, dos metodologías, dos epistemologías, la de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Es por eso que, a pesar de su deuda con Dilthey, Gadamer no duda cuando escribe: »Dilthey no ha podido liberarse de la teoría tradicional del conocimiento« (261); en efecto, su punto de partida sigue siendo la conciencia de sí, dueña de si misma; con él, la subjetividad permanece como referencia última. El reino de la *Erlebnis*, es el reino de un yo soy primordial. En este sentido, lo fundamental es el *Innesein*, la interioridad, la toma de conciencia de si. Es entonces contra Dilthey, tanto como contra la *Aufklärung* siempre renaciente, que Gadamer proclama: »he ahí por qué los prejuicios de un individuo, mucho más que sus juicios constituyen la realidad histórica (*geschichtliche*) de su ser« (261). La rehabilitación del prejuicio, de la autoridad, de la tradición, estará entonces dirigida contra el reino de la subjetividad y de la interioridad, es decir, contra los criterios de la reflexividad. Esta polémica antireflexiva va a contribuir incluso a darle la apariencia de un retorno a una posición precrítica, a un alegato del que se tratará luego. A pesar de lo provocante que es ese alegato —por no decir provocador— hay que decir de él que se propone una reconquista del momento reflexivo por parte de una dimensión histórica. La historia me precede y anticipa mi reflexión. Pertenezco a la historia antes de pertenecerme a mí mismo. Dilthey no ha podido comprender esto, justamente porque su revolución no es más que epistemológica y su criterio reflexivo triunfa sobre su conciencia histórica.

Uno puede preguntarse de todos modos si la vivacidad del ataque contra Dilthey no tiene acaso la misma significación que el dirigido contra el romanticismo; ¿no es acaso la fidelidad a Dilthey —más profunda que la crítica que le es dedicada— la que explica que sea el problema de la historia y de la historicidad y no la del texto y la exégesis el que sigue proporcionando lo que yo llamaría, en un sentido próximo al de ciertas expresiones del mismo Gadamer, la experiencia *princeps* de la hermenéutica? Ahora bien, hay que interrogar a la hermenéutica de Gadamer quizás precisamente en este nivel, es decir, allí donde su fidelidad a Dilthey es más significativa que su crítica. Reservaremos este problema para la segunda parte y seguiremos el movimiento que va desde la crítica del romanticismo y de la epistemología diltheiana a la fase propiamente heideggeriana del problema.

Restituir la dimensión histórica del hombre exige mucho más que una simple reforma metodológica; entendámonos mucho más que una legitimación

simplemente epistemológica de la idea de »ciencias del espíritu« frente a los requerimientos de las ciencias de la naturaleza. Sólo una revolución fundamental, que subordine la teoría del conocimiento a la ontología, hace aparecer el verdadero sentido de la *Vorstruktur des Verstehens* —de la pre-estructura (o de la estructura de anticipación) del comprender— que condiciona toda rehabilitación del prejuicio.

Todos tenemos en la memoria el texto de *Sein und Zeit* sobre el comprender (par. 31), donde Heidegger, acumulando expresiones que contienen el prefijo *vor* (*Vor-habe, Vor-sicht, Vor-griff*), funda el círculo hermenéutico de las »ciencias del espíritu« sobre una estructura de anticipación que pertenece a la posición misma de nuestro ser en el ser. Gadamer lo dice muy bien: »la agudeza del pensamiento hermenéutico de Heidegger no consiste tanto en demostrar que hay allí un círculo como en probar que ese círculo tiene un sentido ontológico positivo« (251). Pero es notable que Gadamer no remita sólo al parágrafo 31, que pertenece aún a la *Analítica fundamental del Dasein* (el título de la primera sección), sino al parágrafo 63, que desplaza francamente la problemática de la interpretación hacia el problema de la temporalidad como tal; no se trata ya sólo del *Da* del ser-ahí, sino de su poder-ser integral (*Ganzseinkönnen*) que es atestiguado en los tres éxtasis temporales de la cura (*souci*). Gadamer tiene razón en preguntar: »Uno puede preguntarse por las consecuencias que tiene para la hermenéutica de las ciencias del espíritu el hecho de que Heidegger derive fundamentalmente la estructura circular del comprender de la temporalidad del Dasein« (ibid). Pero Heidegger mismo no se ha hecho estas preguntas que nos llevarán quizás de manera inesperada al tema crítico que se había querido expurgar con la preocupación puramente epistemológica o metodológica. Si se sigue el movimiento de radicalización que lleva, no sólo de Dilthey a Heidegger, sino, en el interior mismo de *Sein und Zeit*, del parágrafo 31 al 63, es decir, de la analítica preparatoria a la cuestión de la totalidad, ocurre que la experiencia privilegiada, si se puede aún hablar así, no es ya más la historia de los historiadores, sino la historia misma de la pregunta por el sentido del ser en la metafísica occidental. Sucede ahora que la situación hermenéutica en la que se despliega la interrogación, está marcada por el hecho de que la estructura de anticipación, a partir de la que interrogamos al ser, es proporcionada por la historia de la metafísica. Es ella la que tiene el lugar del prejuicio. Tendremos que preguntarnos más adelante si la relación crítica que Heidegger instituye respecto de esta tradición, no contiene en germen una cierta rehabilitación, no del prejuicio, sino de la crítica de los prejuicios. Este es el desplazamiento fundamental que Heidegger impone al problema del prejuicio; el prejuicio —*Vormeinung*— forma parte de la estructura de anticipación (leer *Sein und*

Zeit, p. 150, tr. Gaos, p. 168, 169). El ejemplo de la exégesis del texto es aquí más que un caso particular; es un revelador, en el sentido fotográfico del término. Heidegger puede muy bien llamar «modo derivado» a la interpretación filológica (152, tr. Gaos 170); ella permanece siendo la piedra de toque. Es allí dónde puede percibirse la necesidad de ascender desde el círculo vicioso en que da vueltas la interpretación filológica —en tanto se la comprenda a partir de un modelo de cientificidad comparable al de las ciencias exactas— al círculo no vicioso de la estructura de anticipación del ser mismo que somos.

Pero Heidegger no se interesa por el movimiento de vuelta desde la estructura de anticipación que nos constituye, al círculo hermenéutico en sus aspectos propiamente metodológicos. Es lástima, porque es en ese trayecto de vuelta donde la hermenéutica puede encontrarse con la crítica y más particularmente con la crítica de las ideologías. Es por ello que nuestro propio poner en cuestión a Heidegger y Gadamer va a partir de las dificultades que plantea este trayecto de vuelta en el que, tan sólo, se legitima la idea de que la interpretación filológica es un «modo derivado del comprender fundamental». En tanto no se haya procedido a esta derivación, no se ha mostrado todavía que la pre-estructura misma es fundamental... Porque nada es fundamental, mientras no se haya derivado algo de ello.

Sobre este triple fondo —romántico, diltheiano, heideggeriano— hay que reubicar la *contribución de Gadamer a la problemática*. En este sentido, su texto es como un palimpsesto, en el que se puede distinguir siempre, como en espesor y transparencia, una capa romántica, una capa diltheiana y una capa heideggeriana, y se lo puede leer, por consiguiente, en cada uno de esos niveles. Por su parte, cada uno de esos niveles se refleja en lo que Gadamer dice ahora en su propio nombre. Como lo han visto bien sus adversarios, el aporte propio de Gadamer tiene que ver, de partida, con el lazo que instituye, en un nivel de algún modo puramente fenomenológico, entre *prejuicio*, *tradición* y *autoridad*; luego, hay la interpretación ontológica de esta secuencia a partir del concepto de la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, que traduzco por «conciencia expuesta a los efectos de la historia» o «conciencia de la eficiencia histórica» (Fataud dice: «conciencia inserta en el devenir histórico»); por fin, la consecuencia epistemológica que en los *Kleine Schiften* llama la consecuencia metacrítica, es decir que una crítica exhaustiva de los prejuicios —y por tanto de las ideologías— es imposible, por la ausencia de un punto cero desde donde podría hacerse.

Retomemos cada uno de estos tres puntos: la fenomenología del prejuicio, de la tradición y la autoridad, la ontología de la conciencia expuesta a los efectos de la historia, la crítica de la crítica.

No es sin un algo de provocación que Gadamer emprende la rehabilitación

conjunta del prejuicio, la tradición y la autoridad. El análisis es »fenomenológico«, en el sentido de que intenta extraer una esencia de esos tres fenómenos, que la apreciación peyorativa de la *Aufklärung* habría oscurecido. El prejuicio, para comenzar por él, no es el polo adverso de una razón sin presuposición; es una componente del comprender, ligada al carácter históricamente finito del ser humano; es falso que haya sólo prejuicios no fundados; hay, en sentido jurídico, prejuicios que pueden o no ser fundados ulteriormente e incluso, »prejuicios legítimos«. En este sentido, si bien los prejuicios por precipitación son más difíciles de rehabilitar, los prejuicios por prevención tienen una significación profunda, que desaparece para un análisis conducido a partir de una posición puramente crítica. El prejuicio contra el prejuicio procede, en efecto, de un prejuicio arraigado más profundo contra la autoridad, que se identifica demasiado rápido a la dominación y a la violencia. El concepto de autoridad nos introduce en el centro mismo del debate con la crítica de las ideologías. No olvidamos tampoco que este concepto está también en el centro de la sociología política de Max Weber: el Estado es, por excelencia, la institución que reposa en la creencia en la legitimidad de su autoridad y de su legítimo derecho a usar la violencia en última instancia. Ahora bien, para Gadamer, el análisis padece de una especie de defectuosidad desde la época de la *Aufklärung*, en razón de la confusión entre dominación, autoridad y violencia. Aquí es donde se impone el análisis de esencia. Para la *Aufklärung*, la autoridad tiene siempre como contrapartida la obediencia ciega: »Ahora, la autoridad en su esencia no implica nada parecido. Ciertamente, la autoridad le pertenece siempre a personas. Sólo que ninguna autoridad se funda en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de aceptación y de reconocimiento por el cual conocemos y reconocemos que el otro nos es superior en juicio y apercepción, que su juicio se nos adelanta y tiene prioridad sobre el nuestro. Del mismo modo, la autoridad no se concede, se adquiere, debe ser necesariamente adquirida por quien la pretende. Ella se basa en la consideración y por lo tanto, sobre un acto de la razón misma que, consciente de sus límites, acuerda a otros una mayor apercepción. Comprendida así, en su verdadero sentido, la autoridad no tiene nada que ver con la ciega obediencia a un orden dado. De seguro, la autoridad no tiene ninguna relación inmediata con la obediencia; ella se basa en el reconocimiento« (*Wahrheit und Methode*, p. 264).

El concepto clave es entonces el de reconocimiento (*Anerkennung*), que se substituye al de obediencia. Ahora bien, este concepto, notémoslo, implica un cierto momento crítico: »El reconocimiento de la autoridad, se dice más adelante, está siempre ligado a la idea de que lo que dice la autoridad no es arbitrario, ni irracional sino que puede aceptarse en su principio; en eso

consiste la esencia de la autoridad que reivindican el educador, el superior, el especialista» (ibid). En favor de este momento crítico, no es imposible articular una sobre otra a esta fenomenología de la autoridad y a la crítica de la ideología.

Pero este aspecto de las cosas no es finalmente el subrayado por Gadamer. A pesar de su crítica anterior, Gadamer vuelve a un tema del romanticismo alemán al ligar *autoridad* y *tradición*. Gadamer habla como romántico cuando llega a esta ecuación: »Hay una forma de autoridad que el romanticismo ha defendido con una fuerza especial: la tradición; todo lo consagrado por la tradición transmitida y por la costumbre, posee una autoridad que ha llegado a ser anónima y nuestro ser históricamente finito es determinado por esta autoridad de las cosas recibidas, que ejerce una poderosa (*Gewalt*) influencia sobre nuestra manera de actuar y sobre nuestro comportamiento, y no sólo lo que se justifica por razones. Toda educación se basa en ello... (Costumbres y tradiciones) son recibidas con toda libertad, pero no son de ningún modo creadas con toda libertad de discernimiento o fundadas en su validez. Es eso precisamente lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez. Y debemos efectivamente al romanticismo esta rectificación a la *Aufklärung*, que restablece el derecho de conservar la tradición incluso fuera de los fundamentos racionales, tanto como su rol determinante para nuestras disposiciones y nuestro comportamiento. En la perspectiva del carácter indispensable de la tradición es donde la ética antigua funda el paso de la ética a la política, que es el arte de legislar bien; se puede decir que es eso lo que hace la superioridad de la ética de los antiguos sobre la filosofía moral de los modernos. En comparación, la *Aufklärung* moderna es abstracta y revolucionaria» (265). (Se habrá notado cómo la palabra *Gewalt* (violencia, poder, fuerza) se ha deslizado en el texto, en la huella de *Autorität*, así como ha ocurrido con *Herrschaft* en la expresión *Herrschaft von Tradition*. Ibid.).

Ciertamente, Gadamer no cree haber vuelto al terreno del debate sin salida entre romanticismo e iluminismo. Hay que decir que él mismo vé con complacencia su intento de aproximar, en lugar de oponer, la autoridad y la razón. La autoridad recibe su verdadero sentido de su contribución a la madurez de un juicio libre: »recibir la autoridad« es en cierto sentido hacerla pasar por la duda y la crítica. Más fundamentalmente, el lazo entre autoridad y razón se basa en que »la tradición no cesa de ser un factor de la libertad y de la misma historia« (265). No se toma conciencia de ello si se confunde la »preservación« (*Bewahrung*) de una herencia cultural con la simple preservación de una realidad natural; una tradición pide ser recogida, asumida y mantenida (entretenue); en ello, es un acto de razón: »La preservación no es resultado de un acto menos libre que la revolución y la innovación« (266).

Se habrá notado de todos modos que Gadamer emplea la palabra *Vernunft*, razón, y no *Verstand*, entendimiento; sobre esta base resulta posible un diálogo con Habermas y K. O. Apel, cuidadosos también por defender un concepto de razón distinto del entendimiento planificador, que ven sometido a un proyecto puramente tecnológico. No es imposible que la distinción, cara a la Escuela de Frankfurt, entre la acción comunicativa, obra de la razón, y la acción instrumental, obra del entendimiento tecnológico, deba recurrir, para sostenerse, a la tradición —por lo menos a la tradición cultural viva— en oposición a la tradición politizada e institucionalizada. La distinción que hace igualmente Eric Weil, entre lo racional (*rationnel*) de la tecnología y lo razonable (*raisonnable*) de la política, estaría aquí, del mismo modo, bien situada; para Eric Weil también, lo razonable no marcha sin un diálogo entre el espíritu de innovación y el espíritu de tradición.

La interpretación propiamente »ontológica« de la secuencia —prejuicio, autoridad, tradición— de alguna manera cristaliza en la categoría de *Wirkungsgeschichte* o *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (literalmente: Conciencia de la historia de los efectos) que señala la cima de la reflexión de Gadamer sobre la fundamentación de las »ciencias del espíritu«.

Esta categoría no surge ya de la metodología, de la *Forschung* histórica, sino de la conciencia reflexiva de esta metodología. Es una categoría de la toma de conciencia de la historia. Se verá más adelante que algunos conceptos de Habermas, como el de la idea regulativa de comunicación ilimitada, se sitúan a la misma altura de la comprensión de sí de las ciencias sociales. Importa entonces examinar, con la mayor lucidez, este concepto de conciencia de la historia de los efectos. Masivamente, se puede decir que es la conciencia de estar expuesto a la historia y su acción de tal manera, que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, porque esta eficacia forma parte de su sentido en cuanto fenómeno histórico. Leemos en los *Kleine Schriften*, I, p. 158: »Por ello entiendo, en primer lugar, que no podemos extraernos del devenir histórico, ponernos a distancia de él para que el pasado sea para nosotros un objeto... Estamos siempre situados en la historia... Quiero decir que nuestra conciencia está determinada por un devenir histórico real, de suerte que no tiene la libertad de situarse frente al pasado. Quiero decir, por otra parte, que se trata de tomar conciencia, siempre de nuevo, de la acción que así se ejerce sobre nosotros, de manera que todo pasado del que llegamos a hacer la experiencia, nos constriñe para tomarlo totalmente a cargo, para asumir del algún modo su verdad«.

Pero es posible analizar este hecho masivo y global de pertenencia y de dependencia de la conciencia respecto de aquello que la afecta antes de nacer a sí como conciencia. Esta acción propiamente preventiva (préve-

nante), incorporada a la toma de conciencia, se deja articular en el nivel del pensamiento incorporado al lenguaje filosófico de la manera que sigue.

Me parece que cuatro temas concurren en esta categoría de conciencia de la historia de la eficacia.

En primer lugar, este concepto debe ser puesto en relación con el de *distancia histórica* que Gadamer ha elaborado en el párrafo que precede al que leímos y cuya *Forschung* lo hace una condición metodológica; la distancia es un hecho; el distanciamiento, un comportamiento metodológico. La historia de los efectos o de la eficiencia es precisamente la que se ejerce bajo condición de distancia histórica. Es la proximidad de lo lejano. De aquí la ilusión, contra la que lucha Gadamer, de que la distancia pone fin a nuestra colusión con el pasado y al mismo tiempo, crea una situación comparable a la objetividad de las ciencias de la naturaleza en la medida misma en que, rompiendo con la familiaridad perdida, rompemos también con lo arbitrario. Contra esta ilusión, importa restaurar la paradoja de la «alteridad» del pasado. La historia eficiente es la eficiencia en la distancia.

Segundo tema incorporado a esta idea de la eficacia histórica: no existe ningún tipo de visión, por penetrante que sea, que permita dominar con la mirada el conjunto de sus efectos; entre la finitud y el saber absoluto hay que elegir; el concepto de historia eficiente es un concepto en una ontología de la finitud. Juega el mismo papel que el de «proyecto» (*projet jeté*) y el de «situación» en la ontología heideggeriana. El ser histórico es lo que no pasa jamás a un saber de sí. Si hay un concepto hegeliano que le corresponda no es el de *Wissen*, saber, sino el de *Substanz*, que Hegel emplea siempre que hay que decir el fondo incontrolable que viene al discurso por la dialéctica; pero entonces, para hacerle justicia, hay que remontar el curso de la *Fenomenología del Espíritu*, no descender con él hacia el saber absoluto.

El tercer tema corrige algo al precedente; si bien no hay una mirada que trascienda la eficiencia histórica, no hay tampoco una situación que nos limite absolutamente. Donde hay situación, hay *horizonte*, como lo que puede estrecharse o ampliarse. Como lo atestigua el círculo visual de nuestra existencia, el paisaje se jerarquiza en lo próximo, lo lejano y lo abierto. Lo mismo sucede con la comprensión histórica: se ha creído estar en paz con este concepto de horizonte identificándolo a la regla metódica de transportarse al punto de vista del otro; el horizonte es entonces el horizonte del otro; se cree así haber alineado a la historia sobre la objetividad de las ciencias; adoptar el punto de vista del otro en el olvido del propio ¿no es esto acaso la objetividad? Sin embargo, nada es más ruinoso que esta asimilación en la falacia: y ello porque el texto, tratado así como objeto absoluto, es desposeído de su pretensión de decirnos alguna cosa sobre la cosa. Ahora bien, tal pretensión

no se sostiene sino por la idea de un acuerdo previo sobre la cosa misma. Nada arruina más el sentido mismo de la empresa histórica que esta puesta a distancia objetiva, que suspende a la vez la tensión de los puntos de vista y la pretensión de la tradición de transmitir una palabra verdadera sobre lo que es.

Si se restablece la dialéctica de los puntos de vista y la tensión entre lo otro y lo propio, se llega al concepto más elevado —nuestro cuarto tema— de la *fusión de los horizontes*. Es este un concepto dialéctico que procede de un doble rechazo: el del objetivismo, según el cual la objetivación del otro se hace en el olvido de lo propio y el del saber absoluto, según el que la historia universal es susceptible de articularse en un horizonte único. No existimos ni en horizontes cerrados ni en un horizonte único. No hay horizontes cerrados porque uno puede transportarse a un punto de vista distinto y a otra cultura. Sería una robinsonada pretender que el otro es inaccesible. Pero no hay horizonte único, porque la tensión del otro y de lo propio es insuperable. Gadamer parece admitir un momento la idea de un horizonte único que engloba todos los puntos de vista como en la monadología de Leibniz (288). Es, parece, para luchar contra el pluralismo radical de Nietzsche, que llevaría a la incommunicabilidad y arruinaría la idea de un »entendimiento en la cosa«, esencial a la filosofía misma del *logos*. Es por lo que la posición de Gadamer tiene más afinidad con la de Hegel, en la medida en que la »comprensión histórica requiere una alianza o »entendimiento en base a la cosa«, y entonces un único *logos* de la comunicación; pero esta posición es sólo tangente a la de Hegel, porque la ontología heideggeriana de la finitud impide transformar este horizonte único en un saber. La misma palabra horizonte señala una repugnancia última hacia la idea de un saber en que se recoge la fusión de los horizontes. El contraste en virtud del cual un punto de vista se distingue, sobre el fondo de los otros (*Abhebung*), señala la distancia entre la hermenéutica y todo hegelianismo.

La teoría del prejuicio recibe su caracterización más propia de este insuperable concepto de fusión de los horizontes: el prejuicio es el horizonte del presente, la finitud de lo próximo en su apertura a lo lejano. El concepto de prejuicio recibe su último toque dialéctico de esta relación a lo propio y al otro: en la medida en que me transporto al otro, me aporto a mí mismo con mi horizonte presente, con mis prejuicios. El prejuicio llega a ser eficiente, constitutivo de historicidad sólo en esta tensión entre lo otro y lo propio, entre el texto del pasado y el punto de vista del lector.

Las implicaciones epistemológicas de este concepto ontológico de eficiencia histórica son fáciles de discernir. Conciernen al estatuto mismo de la investigación en las »ciencias del espíritu«. Es aquí donde Gadamer quería llegar. La *Forschung* —la *inquiry*— la investigación científica, no escapa

a la conciencia histórica de quienes viven y hacen la historia. El saber histórico no puede liberarse de la condición histórica. Es por lo que el proyecto de una ciencia libre de prejuicios es imposible. La historia le plantea al pasado preguntas significativas a partir de una tradición que la interpela y así, tan sólo, prosigue una investigación significativa y alcanza resultados significativos. La insistencia en la palabra *Bedeutung* no deja dudas: la historia como ciencia recibe sus significaciones, tanto al comienzo como al final de la investigación, del lazo que mantiene con una tradición recibida y reconocida. Entre la acción de la tradición y la investigación histórica se establece un pacto que ninguna conciencia crítica podría deshacer bajo pena de tornar insensata la investigación misma. La historia de los historiadores (*Historie*) no puede sino llevar a un grado más alto de conciencia la vida misma en la historia (*Geschichte*): «La investigación histórica moderna no es sólo búsqueda, investigación, sino transmisión de tradiciones» (268). El lazo del hombre al pasado precede y envuelve el tratamiento puramente objetivo de los hechos del pasado. Será un problema saber si el ideal de una comunicación sin límite y sin constricción, que Habermas opone al concepto de tradición, escapa al argumento de Gadamer según el cual la idea de conocimiento completo de la historia es impensable y al mismo tiempo, el de un objeto en sí de la historia.

Sea cual sea el alcance de este argumento contra una crítica de las ideologías erigida en instancia suprema, la hermenéutica pretende finalmente erigirse en crítica de la crítica, o meta-crítica.

¿Por qué meta-crítica? Lo que está en juego con este término es lo que Gadamer llama en los *Kleine Schriften* «universalidad del problema hermenéutico». Veo tres significaciones en esta noción de universalidad: de partida, la pretensión que tiene la hermenéutica a la misma amplitud que la ciencia; la universalidad es en efecto una reivindicación elevada por la ciencia; concierne a nuestro saber y a nuestro poder. La hermenéutica pretende cubrir el mismo dominio que la investigación científica, fundándola en una experiencia del mundo que precede y envuelve al saber y al poder de la ciencia. Esta reivindicación de universalidad surge entonces desde el mismo terreno que la crítica, que también se dirige a las condiciones de posibilidad del conocimiento, del saber y el poder puestos en obra por la ciencia. Esta primera universalidad procede entonces de la tarea misma de la hermenéutica: «restablecer los lazos que unen al mundo de los objetos, así puestos a nuestra disposición por su medio y sometidos a nuestro arbitrio, lo que llamamos el mundo de la técnica, a las leyes fundamentales de nuestro ser, que se sustraen a nuestro arbitrio y que no nos corresponde hacer, sino honrar (honorer)». (*La universalidad del problema hermenéutico, Kleine Schriften I*, 101). Restar a nuestro arbitrio lo que la ciencia le somete, he ahí la primera tarea meta-crítica.

Pero se podría decir que esta universalidad es aún prestada. La hermenéutica, según Gadamer, tiene una universalidad propia que no se alcanza, paradójicamente, sino a partir de ciertas experiencias privilegiadas con vocación universal. En efecto, bajo pena de transformarse en una *Methodik*, la hermenéutica no puede elevar su pretensión a la universalidad sino a partir de dominios muy concretos, luego, a partir de hermenéuticas regionales que le es necesario siempre desregionalizar. En este esfuerzo de desregionalización es donde ella encuentra quizás una resistencia, que se basa en la naturaleza misma de las experiencias-testimonios a partir de las que se destaca. En efecto, estas experiencias son por excelencia, experiencias de *Verfremdung*, de alienación, sea, como se lo ha dicho, en la conciencia estética, en la conciencia histórica, o en la conciencia lingüística. Esta lucha contra el distanciamiento metodológico, hace al mismo tiempo de la hermenéutica una crítica de la crítica; le es, siempre de nuevo, necesario volver a subir la roca de Sísifo, restaurar el suelo ontológico que la metodología ha erosionado. Pero al mismo tiempo, la crítica de la crítica conduce a asumir una tesis que parecerá muy sospechosa a ojos de la «crítica»: a saber, que existe ya un consensus que funda la posibilidad de la relación estética, de la relación histórica y de la relación lingüística. A Schleiermacher, que definía la hermenéutica como el arte de evitar la incomprensión (*Missverständnis*) le responde Gadamer: «¿no es acaso toda incomprensión precedida por algo como un acuerdo que la sostiene?».

Esta idea de un *tragendes Einverständnis* es absolutamente fundamental; la afirmación de que un acuerdo previo es el portador de la incomprensión es el tema meta-crítico por excelencia. Nos conduce al mismo tiempo al tercer concepto de universalidad en Gadamer. El elemento universal que permite deregionalizar la hermenéutica es el lenguaje mismo. El acuerdo que nos conduce (porte), es el entendimiento (entente) en el diálogo: no necesariamente el enfrentarse en la paz, sino la relación preguntar-respuesta en su radicalidad: «Es este el fenómeno hermenéutico primitivo, a saber que no hay aserción que no pueda ser comprendida como respuesta a una pregunta y que esa es la manera en que puede ser comprendida» (ibid., p. 107). Es por ello que toda hermenéutica culmina en el concepto de *Sprachlichkeit* o «dimensión lingüística» (langagière), entendiéndose que por lenguaje hay que entender aquí no el sistema de las lenguas sino la compilación (recueil) de cosas dichas, el compendio de los mensajes más significativos vehiculados no sólo por el lenguaje ordinario, sino por todos los lenguajes eminentes que nos han hecho lo que somos.

Nos aproximaremos a la crítica de Habermas, preguntando si «el diálogo que somos» es acaso el elemento universal que permite desregionalizar

la hermenéutica, o si no constituye una experiencia muy particular, que envuelve tanto la posibilidad de equivocarse sobre la verdadera situación de hecho de la comunicación humana, como la de conservar la esperanza en una comunicación sin barreras y sin límites.

2. *Habermas: La crítica de las ideologías*

Querría presentar ahora al segundo protagonista de este debate, reducido, para la claridad de la discusión a un simple duelo.

Ubicaré bajo cuatro puntos sucesivos su *crítica de las ideologías*, en tanto que alternativa a una *hermenéutica de las tradiciones*.

1) Allí donde Gadamer toma prestado del romanticismo su concepto de *prejuicio*, reinterpretado por la mediación de la noción heideggeriana de *precomprensión*, Habermas desarrolla un concepto de *interés*, salido del marxismo reinterpretado por Lukacs y la escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, K. O. Apel, etc.).

2) Allí donde Gadamer se basa en las *ciencias del espíritu*, comprendidas como reinterpretación de la tradición cultural en el presente histórico, Habermas recurre a las *ciencias sociales críticas* directamente dirigidas contra las reificaciones institucionales.

3) Allí donde Gadamer introduce la *incomprensión* (mé-compréhension) como obstáculo interno a la comprensión, Habermas desarrolla una teoría de las *ideologías*, en el sentido de una distorsión sistemática de la comunicación por lo efectos disimulados de la violencia.

4) Allí, por fin, donde Gadamer funda la tarea hermenéutica en una ontología del «diálogo que somos», Habermas invoca el *ideal regulador* de una comunicación sin límite y sin constricción, la que, lejos de precedernos, nos dirige a partir del futuro.

Presento, a propósito, la alternativa de una manera muy esquemática con un fin de clarificación. El debate carecería sin embargo de interés si estas dos posiciones, antitéticas en apariencia, no comportaran una zona en que se recortan la una sobre la otra, zona que debería —lo sostengo— ser la base de partida para una nueva fase de la hermenéutica que esbozaré en la segunda parte. Pero retomemos cada una de las líneas de desacuerdo.

1) El concepto de *interés*, por el que comienzo, y que opongo polarmente al de *prejuicio* y *pre-comprensión*, nos lleva a decir algunas palabras sobre la relación de Habermas al marxismo, que es comparable a la que mantiene Gadamer con el romanticismo filosófico. El de Habermas es un marxismo bien particular, que no tiene, por decirlo así, nada de común con el de Althusser y que por ello conducirá a una teoría muy diferente de las ideologías. En

Conocimiento e Intereses, publicado en 1968, el marxismo es reubicado en una arqueología del saber, que a diferencia de la de Foucault, no apunta a iluminar estructuras discontinuas que ningún sujeto constituye ni manipula, sino al contrario, apunta a reseñar la historia continua de una misma problemática, la de la reflexión, sumida en un objetivismo y un positivismo crecientes. El libro quiere ser la reconstrucción de la »prehistoria del positivismo moderno« y, en ese sentido, la historia de la disolución de la función crítica con una finalidad que se puede llamar apologética: el de »recobrar la experiencia perdida de la reflexión« (*Prefacio*). El marxismo, reubicado en la historia de las conquistas y olvidos de la reflexión, no puede aparecer sino como un fenómeno muy ambiguo; por un lado, pertenece a la historia de la reflexión crítica; se ubica en un extremo de la línea que se traza a partir de Kant pasando por Fichte y Hegel; no tengo tiempo para mostrar cómo ve Habermas esta serie de radicalizaciones de la reflexión a través de las etapas marcadas por el sujeto trascendental, la conciencia fenomenológica hegeliana, el sujeto productor fichteano, para concluir en la síntesis del hombre y la naturaleza en la actividad productiva. Esta manera de establecer la filiación del marxismo, a partir de la cuestión crítica, es en si misma muy reveladora; concebir al marxismo como una nueva solución al problema de las condiciones de posibilidad de la objetividad y del objeto, decir que »en el materialismo, el trabajo tiene la función de la síntesis«, es recoger respecto del marxismo una lectura propiamente »crítica« en el sentido kantiano y postkantiano de la palabra; es por ello, dice Habermas, que en Marx la crítica de la economía política toma el lugar de la lógica en el idealismo.

Resituado así en la historia de la función crítica de la reflexión, el marxismo no puede no aparecer, a la vez, como la posición más avanzada de la meta-crítica, en la medida en que el hombre productor ocupa el lugar del sujeto trascendental y del espíritu hegeliano, y como una etapa en la historia del olvido de la reflexión y en la avanzada de los positivismos y objetivismos. La apología del hombre productor lleva a hipostasiar una categoría de la acción a expensas de las otras, la acción instrumental.

Para comprender esta crítica que se presenta y se quiere interna al marxismo, hay que introducir la noción de interés. Examinaré para ello el ensayo de 1965 que sirve de apéndice a *Conocimiento e Intereses* antes de volver a esta obra.

El concepto de interés se opone a toda pretensión del sujeto teórico de situarse más allá de la esfera del deseo; pretensión que Habermas ve operando en Platón, Kant, Hegel y Husserl; la tarea de una filosofía crítica es justamente desenmascarar los intereses que subyacen a la empresa del conocer. Se adivina que este concepto, por diferente que sea del concepto de prejuicio

y tradición en Gadamer, posee un cierto aire familiar que deberá aclararse más adelante. Digamos por el momento, que permite introducir una primera vez el concepto de ideología, en el sentido de un conocimiento pretendidamente desinteresado y que sirve para disimular un interés bajo la forma de una racionalización en un sentido muy cercano al de Freud.

Para apreciar la crítica de Habermas a Marx es importante comprender que hay intereses, o más exactamente, un pluralismo de esferas de interés. Habermas distingue tres intereses de base de los que cada uno regula una esfera de *Forschung*, de investigación, y por tanto, un grupo de ciencias.

Hay, de partida, el *interés técnico* o *instrumental* que reglamenta las «ciencias empírico-analíticas»; las regula en el sentido de que la significación de los enunciados posibles de carácter empírico reside en su explotabilidad técnica: los hechos que tocan a las ciencias empíricas están constituidos por una organización a priori de nuestra experiencia en el sistema behaviorista de la acción instrumental; la tesis, cercana al pragmatismo de Dewey y de Peirce será muy pronto decisiva para comprender el juego de lo que Habermas, después de Marcuse, considera la ideología moderna, a saber, la ciencia y la técnica mismas. La posibilidad más próxima de la ideología se basa en esta correlación entre el conocimiento empírico y el interés técnico, que Habermas define más exactamente como «interés cognocitivo en el control técnico aplicado a procesos objetivados».

Pero hay una segunda esfera de interés que no es ya técnica sino *práctica*, en el sentido kantiano de la palabra; en otros escritos Habermas opone *acción comunicativa* a *acción instrumental*; es la misma cosa; la esfera práctica es la esfera de la comunicación interhumana. Le corresponde el dominio de las «ciencias histórico-hermenéuticas»; la significación de las proposiciones producidas en ese dominio no procede de la previsión posible, ni de la explotabilidad técnica, sino de la comprensión del sentido; esta comprensión tiene lugar a través de la interpretación de mensajes intercambiados en el lenguaje ordinario, por medio de la interpretación de los textos transmitidos por la tradición; por fin, gracias a la interiorización de normas que institucionalizan los roles sociales. Aquí es, evidentemente, donde estamos más cerca de Gadamer y donde nos situamos más lejos de Marx; más cerca de Gadamer, porque a este nivel de la acción comunicativa, la comprensión está sometida a las condiciones de la pre-comprensión por el intérprete y esta precomprensión se lleva a cabo sobre un fondo de significaciones tradicionales incorporadas a la aprehensión de todo fenómeno nuevo. Incluso el acento práctico puesto por Habermas en las ciencias hermenéuticas, no es absolutamente extraño a Gadamer en la medida en que éste ligaba la interpretación del antaño y del allá (la - bas) a la «aplicación» (*Anwen-*

dung) aquí y hoy. Cuando estamos lo más cerca de Gadamer, estamos lo más lejos de Marx. En efecto la crítica interna del marxismo procede de la distinción entre estos dos niveles de interés —interés tecnológico e interés práctico—, entre estos dos niveles de acción —acción instrumental y acción comunicativa—, entre estos dos niveles de ciencia —ciencia empírico-analítica y ciencia histórico-hermenéutica (retomo aquí *Conocimiento e Intereses* donde lo había abandonado recién).

La crítica se quiere interna, en el sentido que Habermas discierne en Marx mismo el esbozo de su propia distinción entre dos tipos de interés, de acción y de ciencia; la ve en la famosa distinción entre »fuerzas productivas« y »relaciones de producción«, designando estas últimas las formas institucionales en las que se ejerce la actividad productiva. El marxismo reposa en efecto sobre la discordancia entre fuerza y forma; la actividad de producción no debería engendrar sino una única humanidad autoproductiva, una única »esencia genérica« del hombre; la escisión del sujeto productor en clases antagonistas procede de las relaciones de producción. Habermas ve allí el esbozo de su propia distinción en el sentido de que los fenómenos de dominación y violencia, el enmascaramiento de estas relaciones de fuerza en ideologías y la empresa política de liberación, ocurren en la esfera de las *relaciones* de producción y no en la de las *fuerzas* de producción. Hay entonces que tomar conciencia de la distinción de las dos esferas de la acción instrumental y la acción comunicativa para dar cuenta de los fenómenos mismos que Marx ha analizado: antagonismo, dominación, enmascaramiento, liberación. Pero esto es precisamente lo que el marxismo no puede hacer a partir de la comprensión que tiene de su propio trabajo de pensamiento. Poniendo a las fuerzas y a las relaciones bajo el mismo concepto de *producción*, el marxismo se prohíbe desdoblar realmente los intereses y luego también los niveles de acción y las esferas de ciencia. En este sentido él pertenece explícitamente a la historia del positivismo, a la historia del olvido de la reflexión, perteneciendo al mismo tiempo implícitamente a la historia de la toma de conciencia de las reificaciones que afectan a la comunicación.

2) Pero no hemos hablado todavía de la tercera especie de interés, que Habermas llama interés por la emancipación. Habermas relaciona con el a un tercer tipo de ciencias, las *ciencias sociales críticas*.

Tocamos aquí la fuente más importante de discordancia con Gadamer; mientras éste toma por referencia inicial las »ciencias del espíritu«, Habermas invoca a las »ciencias sociales críticas«. Esta elección inicial está preñada de consecuencias. Porque las »ciencias del espíritu« se acercan a lo que Gadamer llama *humaniora*, las humanidades; son esencialmente las ciencias de la cultura, de la reanudación de las herencias culturales en el pre-

sente histórico; son entonces por naturaleza, ciencias de la tradición, de la tradición reinterpretada, reinventada por su implicación aquí y hoy, pero también de la tradición continuada. A estas ciencias liga inicialmente su destino la hermenéutica de Gadamer. Ellas pueden comportar un momento crítico, pero inclinan por naturaleza a luchar contra el distanciamiento alienante de la conciencia estética, histórica y lingüística (*langagière*). En ese mismo sentido, prohíben poner a la instancia crítica por encima del reconocimiento de la autoridad de la tradición, incluso reinterpretada; la instancia crítica no puede desarrollarse sino como un momento subordinado a la conciencia de finitud y de dependencia respecto de las figuras de la pre-comprensión, que siempre preceden y envuelven a la instancia crítica.

Ocorre todo lo contrario con las ciencias sociales críticas. Ellas son críticas por constitución; es lo que las distingue no sólo de las ciencias empírico-analíticas del funcionamiento social, sino también de las ciencias histórico-hermenéuticas descritas más arriba y ubicadas bajo el signo del interés práctico; las ciencias sociales críticas se dan como tarea discernir, bajo las regularidades observables de las ciencias sociales empíricas, formas de relaciones de dependencia «ideológicamente fijadas» (*geleés*), reificaciones que no pueden ser transformadas sino críticamente. Es entonces el interés por la emancipación quien regula la aproximación crítica; Habermas llama también *auto-reflexión* a este interés; proporciona el eje de referencia para las proposiciones críticas: la autoreflexión, dice en el ensayo de 1965, libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. Como se vé, este interés es el mismo que animaba a las filosofías del pasado; es común a la filosofía y a las ciencias sociales críticas; es el interés por la *Selbständigkeit*, por la autonomía, por la independencia; pero la ontología lo disimulaba en una realidad bien armada, en un ser que nos transporta (*porte*); este interés no es activo sino en la instancia crítica que desenmascara los intereses en obra en las actividades del conocimiento, que muestra la dependencia del sujeto teórico de las condiciones empíricas que vienen de constricciones institucionales y que orienta el reconocimiento de esas formas de coacción hacia la emancipación.

La instancia crítica se pone así por encima de la conciencia hermenéutica porque se afirma como empresa de «disolución» de las coacciones surgidas, no de la naturaleza sino de las instituciones. Así, un abismo separa el proyecto hermenéutico que pone la tradición asumida por encima del juicio, del proyecto crítico que pone la reflexión por encima de la coacción institucionalizada.

3) Se nos conduce así, gradualmente, hacia el tercer punto de discordancia, objeto de nuestro debate; lo enuncio así: el concepto de ideología ocupa,

en una ciencia social crítica, el lugar del concepto de malentendido, de incompreensión en una hermenéutica de las tradiciones. Es Schleiermacher quien, antes de Gadamer, aliaba la hermenéutica al concepto de incompreensión (mé-compréhension). Hay hermenéutica allí donde hay incompreensión. Pero hay hermenéutica porque hay la convicción y la confianza en que la comprensión que precede y envuelve a la incompreensión, puede reintegrar la incompreensión en la comprensión por el movimiento mismo de la pregunta y la respuesta según el modelo dialogal. La incompreensión es, si pudiera decirse, homogénea a la comprensión, del mismo género que ella; es por lo que la comprensión no requiere procedimientos explicativos, lo que son dejados de lado como pretensiones abusivas del »metodologismo«.

Otra es la situación del concepto de ideología. ¿Qué es lo que hace la diferencia? Habermas recurre aquí constantemente al paralelismo entre el psicoanálisis y la teoría de las ideologías. Este paralelismo reposa sobre las bases siguientes:

Primera característica: en la escuela de Frankfurt y en una línea que se puede llamar marxista en un sentido muy general, la distorsión es constantemente relacionada con la acción represiva de una autoridad, luego, con la violencia. La »censura«, en el sentido freudiano es aquí el concepto clave, porque es un concepto de origen político que vuelve al campo de las ciencias sociales críticas después de pasar por el psicoanálisis. Este lazo entre ideología y violencia es capital, porque introduce en el campo de la reflexión, magnitudes que, sin estar ausentes de la hermenéutica, no son acentuadas por ella, a saber, el trabajo y el poder. Digamos, en un sentido marxista amplio, que es con ocasión del trabajo humano que se ejercen los fenómenos de dominación de una clase sobre otra y que la ideología expresa, de la manera que se dirá más adelante, estos fenómenos de dominación. En el lenguaje de Habermas, el fenómeno de dominación se produce en la esfera de la acción comunicativa; es allí donde el lenguaje es distorsionado en sus condiciones de ejercicio en el plano de la competencia comunicativa. Es por lo que una hermenéutica que se mantiene en la idealidad de la *Sprachlichkeit* encuentra su límite en un fenómeno que sólo afecta al lenguaje como tal, porque la relación entre las tres magnitudes —trabajo, poder, lenguaje— se halla alterada.

Segunda característica: porque las distorsiones del lenguaje no provienen del uso como tal, sino de la relación del lenguaje con el trabajo y el poder, pueden ser desconocidas por los miembros de la comunidad. Este desconocimiento es específico del fenómeno de la ideología. Para hacer la fenomenología de este fenómeno hay que recurrir a conceptos de tipo psicoanalítico: la *ilusión*, como distinta del error, la *proyección* como constitutiva de una falsa

trascendencia, la *racionalización* como un arreglo retrospectivo (après-coup) de las motivaciones según las apariencias de una justificación racional; para decir lo mismo en la esfera de las ciencias sociales críticas, Habermas habla de «pseudo-comunicación» o de «comprensión sistemáticamente distorsionada», por oposición a la simple incompreensión.

Tercera característica: si el desconocimiento es insuperable por la vía diagonal directa, la disolución de las ideologías debe dar un rodeo por los procedimientos explicativos y no ya simplemente comprensivos; estos procedimientos ponen en juego un aparato teórico que no se puede derivar de ninguna hermenéutica que solamente prolongara al terreno del arte la interpretación espontánea del discurso ordinario en la conversación. Aquí también, el psicoanálisis suministra un buen modelo: este ejemplo es altamente desahollado en la tercera parte de *Conocimiento e Intereses* y en el artículo titulado *La reivindicación de universalidad de la Hermenéutica* (*Hermeneutik und Ideologiekritik*, p. 120).

Habermas asume aquí la interpretación del psicoanálisis como *Sprachanalyse* propuesto por A. Lorenzer, según la que la comprensión del sentido se hace por «reconstrucción» de una «escena primitiva» puesta en relación con otras «escenas»: la «escena» de orden «sintomático» y la «escena» artificial de la situación de «transferencia». Ciertamente, el psicoanálisis se mantiene en la esfera del comprender y de un comprender que termina en la toma de conciencia del paciente; en ese sentido, Habermas la llama una *Tiefenhermeneutik*, una «hermenéutica profunda»; pero este comprender del sentido exige el desvío por una «reconstrucción» de los procesos de «desimbolización» que el psicoanálisis recorre en sentido inverso según las vías de una «resimbolización». El psicoanálisis no es entonces del todo exterior a la hermenéutica, porque se lo puede traducir en términos de desimbolización y resimbolización; antes bien, el constituye una *experiencia-límite*, a causa de la fuerza explicativa ligada a la «reconstrucción» de la «escena primitiva». Dicho de otra manera, para «comprender» el *qué* del síntoma, hay que «explicar» su *por qué*. En esta fase explicativa juega su papel el aparato teórico que da lugar a las condiciones de posibilidad de la explicación y la reconstrucción: conceptos tópicos (las tres instancias, y los tres roles), conceptos económicos (mecanismo de defensa, represión primaria y secundaria y escisión), conceptos genéticos (las famosas etapas y las organizaciones simbólicas sucesivas). En lo que toca particularmente a las tres instancias *yo-ello-super yo*, ellas están, dice Habermas, ligadas a la esfera de la comunicación por intermedio del proceso dialogal de la elucidación, por el cual el enfermo es reconducido a la reflexión sobre sí. La metapsicología,

concluye Habermas »no puede fundarse sino como meta-hermenéutica« (o.c., p. 149).

Desgraciadamente, Habermas nada nos dice sobre la manera en que habría que transportar el esquema a la vez explicativo y meta-hermenéutico del psicoanálisis al terreno de las ideologías. Pienso que habría que decir que las distorsiones de la comunicación, ligadas al fenómeno social de dominación y violencia, constituyen también fenómenos de desimbolización. Habermas habla alguna vez, de modo muy feliz, de »excomunicación«, pensando en la distinción wittgensteiniana entre lenguaje público y lenguaje privado; habría que mostrar también en qué sentido la comprensión de esos fenómenos exige una reconstrucción en que se encontrarían ciertos aspectos de la comprensión »escénica«, incluso de la triple »escena«, actual, original y transferencial. En todos los casos habría que mostrar como la comprensión exige una etapa de explicación tal, que el sentido no es comprendido sino cuando el origen del sinsentido es explicado. Por fin, habría que mostrar como esta explicación pone en juego un aparato teórico comparable a la tópica o a la económica freudianas, cuyos conceptos directrices no pueden tomarse ni de la experiencia dialogal en el marco del lenguaje ordinario, ni de una exégesis de textos injertada en la comprensión directa del discurso.

Tales son las características mayores del concepto de ideología: impacto de la violencia en el discurso, disimulación cuya clave escapa a la conciencia, necesidad del rodeo por la explicación de las causas. Por estas tres características el fenómeno ideológico constituye una *experiencia-límite* para la hermenéutica. Mientras la hermenéutica no hace sino desarrollar una competencia natural, hay en cambio necesidad de una meta-hermenéutica para hacer la teoría de las deformaciones de la competencia comunicativa. La crítica es esta teoría de la competencia comunicativa que envuelve el arte de comprender, las técnicas para vencer la incomprensión y la ciencia explicativa de las distorsiones.

4) No querría terminar esta presentación demasiado esquemática del pensamiento de Habermas, sin decir algunas palabras de la divergencia, más profunda, quizás, que lo separa de Gadamer.

Para Habermas, el defecto principal de la hermenéutica de Gadamer es haber *ontologizado* la hermenéutica; entiende por ello su insistencia en el acuerdo (entente), en el entendimiento, como si el *consensus* que nos procede fuera algo constitutivo, algo dado en el ser. ¿No dice acaso Gadamer que la comprensión es *Sein* antes que *Bewusstsein*? ¿No habla acaso, con el poeta, del »diálogo que somos« (*das Gespräch, das wir sind*)? ¿No concibe a la *Sprachlichkeit* como una constitución ontológica, como un medio (milieu) en el que nos movemos? Y mas fundamentalmente, acaso, ¿no hace arraigar a

la hermenéutica de la comprensión en una ontología de la finitud? Habermas no tiene sino desconfianza por lo que le parece la hipóstasis ontológica de una rara experiencia, a saber, la experiencia de ser precedidos en nuestros diálogos más logrados por el entendimiento que los sostiene (porte). Pero, no se puede canonizar esta experiencia y hacer de ella el modelo, el paradigma, de la acción comunicativa. Lo que nos lo prohíbe es precisamente el fenómeno ideológico. Si la ideología fuera solo un obstáculo interno a la reflexión, una incompreensión que el puro ejercicio de la pregunta y de la respuesta pudiera reintegrar, entonces se podría decir que »allí donde hay incompreensión, hay un entendimiento previo«.

A una crítica de las ideologías le es propio pensar en términos de anticipación lo que la hermenéutica de las tradiciones piensa en términos de tradición asumida. Dicho de otra manera, la crítica de las ideologías implica que debe ponerse por delante nuestro, como idea regulativa, lo que la hermenéutica de las tradiciones concibe como existiendo en el origen de la comprensión. Aquí es donde juega lo que hemos llamado el tercer interés que mueve al conocimiento, el interés por la emancipación; hemos visto que este es el interés que anima a las ciencias sociales críticas; luego es él también quien da un marco de referencia a todas las significaciones puestas en juego por el psicoanálisis y por la crítica de las ideologías. La auto-reflexión es el concepto correlativo del interés por la emancipación. Es por esto que no se puede fundamentar la autorreflexión sobre un *consensus* previo. Lo que hay antes es justamente la comunicación rota. No se puede hablar, con Gadamer, de un entendimiento que sostiene la comprensión sin presuponer una convergencia de las tradiciones que no existe, sin hipostasiar el pasado que es también el lugar de la conciencia falsa, por fin, sin ontologizar a la lengua, que no es sino una »competencia comunicativa« distorsionada desde siempre.

Hay que poner entonces a toda la crítica de las ideologías bajo el signo de una idea regulativa, la de una comunicación sin límite y sin coacción. El acento kantiano es aquí evidente; la idea regulativa es más deber ser que ser, más anticipación que reminiscencia. Esta idea es la que da sentido a toda crítica psicoanalítica o sociológica; porque no hay desimbolización sino para un proyecto de resimbolización y no hay un tal proyecto sino en la perspectiva revolucionaria del fin de la violencia. Donde la hermenéutica de las tradiciones se esforzaba por extraer la esencia de la autoridad para reducirla al reconocimiento de una superioridad, el interés por la emancipación conduce a la novena *Tesis sobre Feuerbach*: »los filósofos han interpretado al mundo; ahora se trata de cambiarlo«. Un escatologismo de la no violencia constituye así el horizonte filosófico último de una crítica de las ideologías. Este

escatologismo, próximo del de Ernst Bloch, toma el lugar que ocupa la ontología del entendimiento lingüístico en una hermenéutica de las tradiciones.

II. POR UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA

1. *Reflexión crítica sobre la hermenéutica*

Querría ahora reflexionar por mi cuenta sobre las presuposiciones de una y otra concepción y abordar los problemas planteados desde mi Introducción. Decíamos que estos problemas conciernen a la significación del gesto filosófico más fundamental. El gesto de la hermenéutica es un gesto humilde, de reconocimiento de las condiciones históricas a las que está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud; el de la crítica de las ideologías es un gesto audaz de desafío dirigido contra las distorsiones de la comunicación humana. Por el primero, me inserto en el devenir histórico al que sé que pertenezco por el segundo, opongo al estado actual de la comunicación humana falsificada, la idea de una liberación de la palabra, de una liberación esencialmente política, guiada por la idea-límite de la comunicación sin límite y sin trabas.

Mi intención no es fundir a la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías en un supersistema que los englobe. Lo he dicho desde el comienzo; cada una habla desde un lugar diferente. Y así es. Pero puede solicitárseles reconocerse mutuamente, no como posiciones extrañas y solamente adversas, sino como expresando, cada una según su modo, una reivindicación legítima.

En este espíritu voy a retomar las dos preguntas introducidas desde la Introducción.

¿Bajo qué condiciones una filosofía hermenéutica puede dar cuenta en ella misma de las demandas de una crítica de las ideologías? ¿A precio de qué reformulación, de qué refundiciones de su programa?

¿Bajo qué condiciones es posible una crítica de las ideologías? ¿Puede ella carecer, en último análisis, de supuestos hermenéuticos?

La primera pregunta pone en juego la capacidad de la hermenéutica para dar cuenta de una instancia crítica en general. ¿Cómo puede haber crítica en hermenéutica?

Hago notar, de partida, que reconocer la instancia crítica es una veleidad de la hermenéutica reiterada sin cesar, pero sin cesar también abortada. En efecto, a partir de Heidegger, la hermenéutica está enteramente comprometida en el *movimiento de vuelta al fundamento* que conduce, a partir de una pregunta epistemológica sobre las condiciones de posibilidad de las «ciencias del espíritu», a la estructura ontológica del comprender. Puede

uno preguntarse si el trayecto de vuelta es posible. Y es, sin embargo, en ese trayecto de vuelta donde puede afirmarse y revelarse verdadero que los problemas de crítica exegético-histórica son problemas o preguntas »derivados«, que el círculo hermenéutico, en el sentido de los exégetas, está »fundado« en la estructura de anticipación de la comprensión en el plano ontológico fundamental.

Pero la hermenéutica ontológica parece incapaz, por razones estructurales, de desplegar esta problemática de retorno. En Heidegger mismo, el problema es abandonado apenas planteado. En *Ser y Tiempo* se lee lo siguiente: »El círculo característico de la comprensión... alberga en sí una posibilidad auténtica del conocer más original; se la aprehende correctamente sólo si la explicitación (*Auslegung* = interpretación) se da como tarea primera, permanente y última el no dejarse imponer sus logros y miras (vues) previas y sus anticipaciones, por ningún tipo de intuiciones (*Einfälle*) y nociones populares, y se propone asegurar su tema científico por el desarrollo de estas anticipaciones según las cosas mismas« (p. 153, tr. Gaos, p. 171|172). He aquí entonces, en principio, la distinción entre la anticipación según las cosas mismas y una anticipación surgida de ocurrencias (*Einfälle*) y de *nociones populares* (*Volksbegriffe*); estos dos términos tienen un visible parentesco con los prejuicios por »precipitación« y por »prevención«. Pero ¿cómo ir más lejos si inmediatamente después se dice que »los supuestos ontológicos de todo conocimiento histórico trascienden esencialmente la idea de rigor propia de las ciencias exactas« (ibid.) y se elude el problema del rigor propio de las ciencias históricas mismas? La preocupación por hacer arraigar al círculo más profundamente que toda epistemología impide repetir la pregunta epistemológica después de la ontología.

¿Hay que decir entonces que no hay, en Heidegger, ningún desarrollo que corresponda al momento crítico de una epistemología? No, pero este desarrollo se aplica en otro lugar. Al pasar de la analítica del *Dasein*, a la que pertenece aún la teoría del comprender y del interpretar, a la teoría de la temporalidad y la totalidad, a la que pertenece la segunda meditación sobre el comprender (parágrafo 63) se aclara que todo el esfuerzo crítico se gasta en el trabajo de *desconstrucción de la metafísica*; se entiende por qué: desde que la hermenéutica deviene hermenéutica del ser —del sentido del ser— la estructura de anticipación propia de la pregunta por el sentido del ser es dada por la historia de la metafísica que ocupa exactamente el lugar del prejuicio. En adelante, la hermenéutica del ser despliega todos sus recursos críticos en su debate con la sustancia griega y medieval, con el *cogito* cartesiano y kantiano; la confrontación con la tradición metafísica de Occidente ocupa el lugar de una crítica de los prejuicios. Dicho de otra manera, en una

perspectiva heideggeriana, la única crítica interna que puede concebirse como parte integrante de la empresa de desocultamiento, es la desconstrucción de la metafísica; y una crítica propiamente epistemológica no puede reasumirse sino indirectamente, en la medida en que se discernan residuos metafísicos en obra hasta en las ciencias que pasan por positivas o empíricas. Pero esta crítica de los prejuicios de origen metafísico no puede reemplazar a una verdadera confrontación con las ciencias humanas, su metodología y sus supuestos epistemológicos. Dicho de otra manera, lo que impide efectuar el trayecto de vuelta desde la hermenéutica general hacia las hermenéuticas regionales: filología, historia, psicología profunda, es la extrema preocupación por la radicalidad.

En cuanto a Gadamer, él está seguro de haber aprehendido correctamente la urgencia de esta «dialéctica descendente» de lo fundamental hacia lo derivado. Así dice: «Uno podrá interrogarse sobre las consecuencias que comporta para la hermenéutica de las ciencias del espíritu, el hecho de que Heidegger derive (*Ableitung*) fundamentalmente la estructura circular del comprender de la temporalidad del Dasein» (*Verdad y Método*, p. 250). Son estas «consecuencias» las que, en efecto, nos importan. Porque la distinción entre precomprensión y prejuicio se hace problemática precisamente en el movimiento de derivación y es aquí también donde la cuestión crítica resurge, en el corazón de la comprensión. Así Gadamer, al hablar de los textos de nuestra cultura no deja de insistir sobre el hecho de que ellos son significantes por sí mismos, sobre el hecho de que hay una «cosa del texto» que se dirige a nosotros. ¿Pero cómo dejar hablar a la «cosa del texto» sin enfrentar la cuestión crítica de la confusión entre precomprensión y prejuicio?

Ahora bien, me parece que la hermenéutica de Gadamer está impedida para comprometerse a fondo en esta vía, no sólo porque como en Heidegger, todo el esfuerzo del pensamiento esta invertido en la radicalización del problema de fundamento, sino porque la experiencia hermenéutica misma disuade de adentrarse por el camino del reconocimiento de la instancia crítica.

La experiencia *princeps* que determina el lugar mismo desde donde esta hermenéutica eleva su reivindicación de universalidad, contiene la refutación del «distanciamiento alienante» —de la *Verfremdung*— que organiza la actitud objetivante de las ciencias humanas. Desde entonces, toda la obra toma un carácter dicotómico que se señala incluso en el título: *Verdad y Método*, en el que la alternativa resulta victoriosa sobre la conjunción. Me parece que es esta situación inicial de alternativa, de dicotomía la que impide el real reconocimiento de la instancia crítica y por consiguiente,

el hacer justicia a una crítica de las ideologías, expresión moderna y post-marxista de la instancia crítica.

Mi propia interrogación procede de esta constatación. Me pregunto si no convendría acaso desplazar el espacio inicial de la cuestión hermenéutica, reformular la cuestión de base de la hermenéutica, de tal manera que una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y el distanciamiento alienante se transforme en el resorte mismo, en la clave de la vida interna de la hermenéutica.

La idea de tal desplazamiento del espacio inicial de la cuestión hermenéutica, me es sugerida por la historia misma del problema hermenéutico. A lo largo de toda esta historia se ha puesto el acento sobre la exégesis, la filología, es decir sobre la especie de relación con la tradición que se funda en la *mediación* de textos, de documentos, de monumentos, cuyo estatuto es comparable al de los textos. Schleiermacher es exégeta del Nuevo Testamento y traductor de Platón. En cuanto a Dilthey hay que decir que él vé la especificidad de la interpretación (*Auslegung*) respecto de la comprensión directa del otro (*Verstehung*), en el fenómeno de la fijación por la escritura y más generalmente de la inscripción.

Al volver así a una problemática del texto, de la exégesis, de la filología, parecemos restringir el alcance, la mira y el ángulo de visión de la hermenéutica. Pero, como toda reivindicación de universalidad se emite desde alguna parte, es posible esperar que la restauración del lazo de la hermenéutica con la exégesis haga aparecer a su vez huellas de universalidad que, sin contradecir en verdad a la hermenéutica de Gadamer, la rectifiquen en un sentido decisivo para el resultado mismo del debate con la crítica de las ideologías.

Querría esbozar cuatro temas que constituyen una suerte de complemento crítico a la hermenéutica de las tradiciones.

a) El distanciamiento, en el que esta hermenéutica tiende a ver una especie de decadencia ontológica, aparece como una componente positiva del ser para el texto; él pertenece propiamente a la interpretación, no como su contrario sino como su condición. Este momento de distanciamiento está implicado en la fijación por la escritura y en todos los fenómenos comparables en el orden de la transmisión del discurso. La escritura, en efecto, no se reduce de ningún modo a la fijación material del discurso; ella es la condición de un fenómeno mucho más fundamental, el de la autonomía del texto. Triple autonomía: respecto de la intención del autor; respecto de la situación cultural y de todos los condicionamientos sociológicos de la producción del texto; por fin, respecto del destinatario primitivo. Lo que el texto significa no coincide ya con lo que el autor quería decir; la significación verbal

y la significación mental tienen destinos distintos. Esta primera modalidad de autonomía implica ya la posibilidad de que la »cosa del texto« escape al horizonte intencional limitado de su autor y que el mundo del texto haga estallar al mundo de su autor. Pero lo que es cierto de las condiciones psicológicas, lo es también de las condiciones sociológicas; y hay quienes estando dispuestos a liquidar al autor no lo están tanto a hacer la misma operación en el orden sociológico; lo propio de la obra de arte, de la obra literaria, de la obra, en resumen, es trascender sus propias condiciones psicosociológicas de producción y el abrirse así a una serie ilimitada de lecturas, situadas estas en contextos socioculturales siempre diferentes; en resumen, a la obra le pertenece el *descontextualizarse* tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico, y el *recontextualizarse* de otro modo; lo que hace al acto de lectura. Resulta de ello que la mediación del texto no podría tratarse como una extensión de la situación dialogal; en efecto, en el diálogo el frente a frente del discurso está dado de partida por el coloquio mismo; con la escritura, el destinatario original es transcendido. Más allá de éste, la obra misma se crea una audiencia extendida virtualmente a quienquiera que sepa leer.

Se puede ver en esta liberación, la condición más fundamental para el reconocimiento de una instancia crítica en el corazón mismo de la interpretación; porque aquí el distanciamiento pertenece a la mediación misma.

Estas observaciones no hacen, en un sentido, más que prolongar lo que el mismo Gadamer dice, por una parte, de la »distancia temporal« (que, se ha visto más arriba, es una componente de la »conciencia expuesta a los efectos de la historia«) y, por otra parte de la *Schriftlichkeit*, que según Gadamer mismo, agrega nuevas características a la *Sprachlichkeit*. Pero este análisis, al mismo tiempo prolonga el de Gadamer y desplaza algo el acento de éste. Porque el distanciamiento está ya presente en el discurso mismo en cuanto posee, en germen, el distanciamiento de lo *dicho* respecto del *decir*, según un famoso análisis de Hegel al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*: el *decir* se desvanece pero lo *dicho* subsiste; en este sentido la escritura no representa ninguna revolución radical en la constitución del discurso sino que realiza su aspiración más profunda.

b) Si la hermenéutica debe poder dar cuenta de una instancia crítica a partir de sus propias premisas, ella debe satisfacer una segunda condición; debe superar la ruinosa dicotomía, heredada de Dilthey, entre »explicar« y »comprender«. Como se sabe, esta dicotomía procede de la convicción de que toda actitud explicativa se toma prestada a la metodología de las *ciencias de la naturaleza* y es extendida en forma indebida a las *ciencias del espíritu*. La aparición, en el campo de la teoría del texto, de modelos semiológicos, nos convence de que toda explicación no es necesariamente naturalista o

causal; los modelos semiológicos, en particular los aplicados a la teoría del relato, se toman del mismo dominio del lenguaje, por extensión de las unidades más pequeñas que la frase a las unidades mayores (poemas, relatos, etc.). La categoría bajo la cual hay que ubicar al discurso no es ya aquí la de escritura, sino la de obra, es decir, una categoría que depende de la *praxis*, del trabajo; pertenece al discurso el poder ser producido al modo de una obra (*ouvrage*) que presenta estructura y forma. Más aún que la escritura, la producción del discurso como obra opera una objetivación gracias a la cual él se da a leer en condiciones existenciales siempre nuevas. Pero a diferencia del discurso simple de la conversación, que entra en el movimiento espontáneo de la pregunta y la respuesta, el discurso en tanto que obra, adquiere figura propia (*prend*) en el seno de estructuras que solicitan una descripción y una explicación que mediatizan al »comprender« (*comprendre*). Estamos aquí en una situación próxima a la descrita por Habermas: la *reconstrucción* es el camino de la comprensión; pero esta situación no es propia del psicoanálisis y de todo lo que Habermas designa con el término »hermenéutica profunda« (*hermeneutique des profondeurs*); tal condición es la de la obra en general. Si, entonces, hay una hermenéutica —y yo lo creo contra el estructuralismo que querría limitarse a la etapa explicativa— ella no se constituye a contracorriente de la explicación estructural, sino a través de su mediación. En efecto, es la tarea del comprender, el llevar al discurso lo que primeramente se da como estructura. Pero hay que ir tan lejos como es posible por el camino de la objetivación, hasta allí donde el análisis estructural pone al descubierto la *semántica profunda* de un texto, antes de pretender »comprender« el texto a partir de la »cosa« que habla en él. La *cosa* del texto no es lo que revela una lectura ingenua del texto, sino lo que su organización formal mediatiza. Si esto es así, verdad y método no constituyen una alternativa sino un proceso dialéctico.

c) De un tercer modo, la hermenéutica de los textos se vuelve hacia la crítica de las ideologías. El momento propiamente hermenéutico, me parece, es aquel en el que la interrogación, transgrediendo la clausura del texto, se dirige hacia lo que Gadamer mismo llama »la cosa del texto«, es decir, la especie de *mundo* abierto por él. Este momento puede llamarse el de la *referencia*, en recuerdo de la distinción de Frege entre sentido y referencia. El sentido de la obra es su organización interna, su referencia es el modo de ser, desplegado delante del texto.

Hago notar aquí, marginalmente, que éste es el lugar de la ruptura más decisiva con la hermenéutica romántica; no hay intención oculta que buscar tras el texto, sino un mundo por desplegar delante suyo. Ahora bien, este poder del texto, de abrir una dimensión de realidad comporta en su mismo

principio, un recurso contra toda realidad dada y, por lo mismo, la posibilidad de una crítica de lo real. En el discurso poético es donde esta potencia subversiva es más viva. La estrategia de este discurso se basa enteramente en el equilibrio de dos momentos: suspensión de la referencia del lenguaje ordinario y apertura de una referencia de segundo grado, que es otro nombre para lo que más arriba designábamos como mundo de la obra, mundo abierto por la obra. Con la poesía, la ficción es el camino de la redescipción o, para hablar como Aristóteles en la *Poética*, la creación de un *mytos*, de una «fábula», es el camino de la *mimesis*, de la imitación creadora.

Aquí aún desarrollamos un tema esbozado por Gadamer mismo, en particular en sus magníficas páginas sobre el *juego*. Pero empujando a fondo esta meditación sobre la relación entre *ficción* y *redescipción*, introducimos un tema crítico que la hermenéutica de las tradiciones tiende a rechazar al exterior de sus fronteras. Este tema crítico estaba contenido sin embargo, en potencia, en el análisis heideggeriano del comprender. Se recordará que Heidegger une al comprender la noción de «proyección de mis posibles más propios»; esto significa que el modo de ser del mundo abierto por el texto, es el modo de lo posible o, mejor, del poder-ser; en ello reside la fuerza subversiva de lo imaginario. La paradoja de la referencia poética consiste precisamente en que la realidad no es redescrita sino en la medida misma en que el discurso se eleva a ficción.

Pertenece entonces a una hermenéutica del poder-ser el volverse hacia una crítica de las ideologías, de la que constituye la posibilidad más fundamental. El distanciamiento, al mismo tiempo, se inscribe en el centro de la referencia: el discurso poético se distancia de lo real cotidiano teniendo en la mira (*visant*) al ser como poder-ser.

d) De una última manera la hermenéutica de los textos designa, como en su interior, el lugar de una crítica de las ideologías. Este último punto se refiere al estatuto de la subjetividad en la interpretación. Si, en efecto, la preocupación primera de la hermenéutica no es descubrir una intención oculta tras el texto sino desplegar un mundo delante suyo, la comprensión auténtica de sí es aquella que, según la aspiración misma de Heidegger y de Gadamer, se deja instruir por la «cosa del texto». La relación al mundo del texto toma el lugar de la relación a la subjetividad del autor; al mismo tiempo, el problema de la subjetividad del lector sufre también un desplazamiento. Comprender no es proyectarse en el texto, sino exponerse al texto; es recibir un sí mismo más vasto por la apropiación de las proposiciones de mundo que despliega la interpretación. En resumen, es la cosa del texto la que dá al lector su dimensión de subjetividad; la comprensión no es ya una constitución, de la que el sujeto tendría la clave. Si se lleva a fondo esta sugerencia,

hay que decir que la subjetividad del lector no es menos puesta en suspenso, irrealizada, potencializada, que el mundo mismo que el texto despliega. Dicho de otra manera si la ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto, no es menos una dimensión fundamental de la subjetividad del lector. Leyendo, me irrealizo. La lectura me introduce a las variaciones imaginativas del *ego*. La metamorfosis del mundo según el juego es también la metamorfosis lúdica del *ego*.

Veo en esta idea de »variación imaginativa del *ego*«, la posibilidad más fundamental para una crítica de las ilusiones del sujeto. Esta relación podrá quedar disimulada, o no desarrollada, en una hermenéutica de las tradiciones de la que está cerca el peligro de introducir prematuramente un concepto de apropiación (*Aneinung*) que está dirigido contra el distanciamiento alienante. Pero si el distanciamiento de sí no es algo inadecuado que combatir, sino la condición de posibilidad de la comprensión de sí delante del texto, la apropiación es el complemento dialéctico del distanciamiento. Así, la crítica de las ideologías puede ser asumida en un concepto de comprensión de sí, que implica orgánicamente una crítica de las ilusiones del sujeto. El distanciamiento de sí exige que la apropiación de las proposiciones de mundo ofrecidas por el texto pase por la desapropiación de sí. La crítica de la *conciencia falsa* puede devenir así parte integrante de la hermenéutica y conferir a la crítica de las ideologías la dimensión meta-hermenéutica que Habermas le asigna.

2. Reflexión hermenéutica sobre la crítica

Querría ahora ejercer, sobre la crítica de las ideologías, una reflexión simétrica de la que precede, que apuntaría a poner a prueba (*éprouver*) la reivindicación de universalidad de la crítica de las ideologías. No espero que esta reflexión haga volver a la crítica de las ideologías al redil de la hermenéutica, sino que compruebe la declaración de Gadamer de que las dos »universalidades«, la de la hermenéutica y la de la crítica de las ideologías se interpenetran. Se podría también presentar la cuestión en términos de Habermas: ¿en qué condiciones la crítica puede ser una meta hermenéutica?

Propongo seguir el orden de las tesis que me ha servido para presentar esquemáticamente el pensamiento de Habermas.

1. Comenzaré por la teoría de los intereses que subyace a la crítica de las ideologías, la de la fenomenología trascendental y la del positivismo. Uno puede preguntarse qué autoriza la secuencia de las tesis: que toda *Forschung* está reglada por un interés que dá a las significaciones de su campo un marco prejudicial (*préjudiciel*) de referencias; que estos intereses, son tres (y no

uno, o dos, o cuatro): que estos intereses arraigan en la historia natural de la especie humana, pero que marcan la emergencia del hombre por encima de la naturaleza y que toman forma en el medio (*milieu*) del trabajo, del poder y del lenguaje; que en la autoreflexión, conocimiento e interés son uno; que la unidad del conocimiento y del interés se atestigua en una dialéctica que discierne las huellas históricas de la represión del diálogo y reconstruye lo que ha sido reprimido.

¿Son estas »tesis« justiciables de una descripción empírica? No, porque entonces se recaería bajo el yugo de las ciencias empírico-analíticas de las que se ha dicho que dependen de *un* interés, el primero de los nombrados. ¿Son estas tesis una teoría, en el sentido que se dá a esta palabra en psicoanálisis por ejemplo, es decir, en el sentido de una red de hipótesis explicativas que permiten la reconstrucción de la escena primitiva? No, porque entonces ellas volverían a ser regionales como toda teoría y estarían justificadas por *un* interés, el interés por la emancipación, quizás; y la justificación se transformaría en circular.

¿No hay entonces que reconocer que el descubrimiento de los intereses en la raíz del conocimiento, la jerarquización de los intereses y su relación a la trilogía trabajo-poder-lenguaje depende de una antropología filosófica pariente de la Analítica del Dasein de Heidegger, más específicamente de su hermenéutica de la »cura«? Si esto es así, estos intereses no son ni observables, ni entidades teóricas como el *yo*, el *super yo* y el *ello* en Freud, sino »existenciarlos«. Su análisis depende de una hermenéutica en la medida en que son, a la vez, »lo mas próximo« y »lo mas disimulado« y que hay que desocultarlos para reconocerlos.

Se puede, si se quiere, llamar meta-hermenéutica a este análisis de los intereses, si se admite que la hermenéutica es principalmente una hermenéutica del discurso, incluso un idealismo de la vida del lenguaje (*langagière*); pero nosotros hemos visto que esto no es así; que la hermenéutica de la precomprensión es fundamentalmente hermenéutica de la finitud. Por ello es que de buen grado acepto decir que la crítica de las ideologías eleva su reivindicación a partir de otro lugar que la hermenéutica, a saber, desde aquel en que se anuda la secuencia trabajo-poder-lenguaje. Pero las dos reivindicaciones se cruzan en un lugar común: la hermenéutica de la finitud, que asegura *a priori* la correlación entre el concepto de prejuicio y el de ideología.

2. Querría ahora considerar de nuevo el pacto que instaura Habermas entre ciencia social crítica e interés por la emancipación. Hemos opuesto con fuerza este privilegio de las ciencias sociales críticas al de las ciencias histórico-hermenéuticas, que inclinan hacia el reconocimiento de las tradiciones

y su autoridad, antes que hacia la acción revolucionaria dirigida contra la opresión.

La cuestión que plantea aquí la hermenéutica a la crítica de las ideologías es ésta: ¿se puede asignar al interés por la emancipación, que motiva este tercer ciclo de ciencias, un estatuto tan distinto como ustedes suponen, del interés que anima las ciencias histórico-hermenéuticas? Esta distinción es afirmada de modo bastante dogmático, como para ahondar el foso entre interés por la emancipación e interés ético. Pero los análisis concretos del mismo Habermas desmienten esta declaración dogmática. Es muy notable que las distorsiones que el psicoanálisis describe y explica sean interpretados por Habermas, en el nivel meta-hermenéutico en que las sitúa, como distorsiones de la competencia comunicativa. Todo indica que a este nivel operan también las distorsiones que dependen de la crítica de las ideologías. Se recordará cómo Habermas reinterpreta al marxismo sobre la base de una dialéctica entre acción instrumental y acción comunicativa. Es en el centro de la acción comunicativa que la institucionalización de las relaciones humanas experimenta la reificación que la hace irreconocible para los protagonistas de la comunicación. Así entonces todas las distorsiones, las que descubre el psicoanálisis, las que denuncia la crítica de las ideologías, son distorsiones de la capacidad comunicativa de los hombres.

¿Se puede entonces tratar al interés por la emancipación como un interés distinto? No lo parece, si además se considera que, tomado positivamente, como un motivo propio y no ya negativamente, a partir de las reificaciones que combate, este interés no tiene otro contenido que el ideal de la comunicación sin trabas y sin límites. En efecto, el interés por la emancipación sería abstracto y hasta exangüe si no se inscribiera en el plano donde se ejercen las ciencias histórico-hermenéuticas, es decir, la acción comunicativa. Pero entonces, si ello es así, ¿puede una crítica de las distorsiones estar separada de la experiencia comunicativa misma, allí donde ella ha comenzado, donde es real, donde es ejemplar? La tarea de la hermenéutica de las tradiciones es recordar a la crítica de las ideologías que es sobre un fondo de herencias culturales reinterpretadas creadoramente, que el hombre puede proyectar su emancipación y anticipar una comunicación sin trabas y sin límites. Si no tuviéramos ninguna experiencia de la comunicación, por mutilada y reducida que fuera ¿podríamos desearla para todos los hombres y a todos los niveles del lazo social? Me parece, por mi parte, que una crítica no puede ser nunca primera ni última; no se critican las distorsiones sino en nombre de un consensus que no podemos simplemente anticipar en el vacío, al modo de una idea regulativa, si esta idea regulativa no está ejemplificada: uno de los lugares, incluso, de la ejemplificación del ideal de la comunicación, es precisa-

mente nuestra capacidad de vencer la distancia cultural por la interpretación de las obras que nos vienen del pasado. Quien no es capaz de reinterpretar su pasado, no lo es quizás tampoco de proyectar concretamente su interés por la emancipación.

3. Llego al tercer punto de desacuerdo entre hermenéutica de las tradiciones y crítica de las ideologías. Conciérne al abismo que separaría la simple incompreensión de la distorsión patológica o ideológica. No vuelvo sobre los argumentos ya expuestos más arriba y que se esfuerzan por atenuar la diferencia entre incompreensión (mé-comprehensión) y distorsión; una hermenéutica profunda es todavía una hermenéutica, incluso si se la llama meta-hermenéutica. Querría más bien insistir sobre un aspecto de la teoría de las ideologías que no debe nada al paralelismo entre psicoanálisis y teoría de las ideologías. Toda una parte de la obra de Habermas se dirige, no a la teoría de las ideologías tomada en abstracto, sino a las ideologías contemporáneas. Ahora bien, cuando la teoría de las ideologías es desarrollada así concretamente en el marco de una crítica del tiempo presente, ella revela aspectos que exigen que uno aproxime concretamente y no sólo teóricamente, el interés por la emancipación al interés por la comunicación en el marco de las tradiciones reinterpretadas.

En efecto, ¿cuál es, según Habermas, la ideología dominante del tiempo presente? Su respuesta es cercana a la de Herbert Marcuse y a la de Jacques Ellul: la ideología científico-tecnológica. No desarrollo aquí los argumentos de Habermas que ponen en juego toda una interpretación del capitalismo avanzado y de las sociedades industriales desarrolladas; voy derecho al carácter principal que, en mi opinión, reubica imperiosamente a la teoría de las ideologías en el campo hermenéutico. La sociedad industrial moderna, según Habermas, ha reemplazado a las legitimaciones tradicionales y a las creencias de base utilizadas como justificación del poder, por una ideología de la ciencia y la tecnología. El Estado moderno, en efecto no es ya un Estado consagrado a representar los intereses de una clase opresora sino a eliminar las disfunciones del sistema industrial; justificar la plus-valía, disimulando su mecanismo no es ya más la función legitimante primera de la ideología, como en la época del capitalismo liberal descrita por Marx, simplemente porque la plus-valía no es más la fuente principal de productividad, ni su apropiación la característica dominante del sistema; la característica dominante del sistema es la productividad de la racionalidad misma, incorporada a los computadores; lo que hay que legitimar entonces, es la mantención y el crecimiento del sistema mismo. Y es para ello que sirve el aparato científico-técnico transformado en una ideología, es decir, una legitimación de las rela-

ciones de dominación y de desigualdad necesarias para el funcionamiento del sistema industrial, pero disimuladas por las gratificaciones del sistema en forma de goce de todas suertes. La ideología moderna difiere sensiblemente entonces de la descrita por Marx, la que no vale sino para el corto período del capitalismo liberal y carece entonces de universalidad en el tiempo; no hay tampoco ideología pre-burguesa y la ideología burguesa está expresamente ligada al enmascaramiento de la dominación bajo la institución legal del libre contrato de trabajo.

Admitida esta descripción de la ideología moderna, ¿qué significa ella en términos de interés? Y bien, ello significa que el sub-sistema de la acción instrumental ha dejado de ser un sub-sistema y que sus categorías han invadido la esfera de la acción comunicativa. En esto consiste la famosa »racionalización« de la que hablaba Max Weber: la racionalidad no sólo conquista nuevos dominios de la acción instrumental, sino que se subordina el de la acción comunicativa. Max Weber había descrito este fenómeno en términos de »desencanto« y »desdivinización«; Habermas lo describe como olvido y pérdida de la diferencia entre el plano de la acción instrumental, que es también el del trabajo, y el de la acción comunicativa, que es también el de las normas consentidas, del intercambio simbólico, de las estructuras de la personalidad, de los procedimientos de decisión racional. En el sistema capitalista moderno, que parece identificarse aquí al sistema industrial, el viejo problema griego del »buen vivir« es abolido en provecho del funcionamiento de un sistema manipulado. Los problemas de *praxis* ligados a la comunicación —en particular el deseo de someter a la discusión pública y a la decisión democrática la elección que se refiere a las grandes opciones políticas— no han desaparecido; subsisten, pero reprimidos. Precisamente porque su eliminación no es automática y porque la necesidad de legitimación permanece insatisfecha, es siempre necesaria una ideología para legitimar la autoridad que asegura el funcionamiento del sistema; la técnica y la ciencia asumen hoy ese rol ideológico.

Pero entonces la pregunta que el hermeneuta dirige al crítico de la ideología contemporáneo es esta: admitamos que la ideología consiste hoy en la disimulación de la diferencia entre el orden normativo de la acción comunicativa y el condicionamiento burocrático, luego, en la disolución de la esfera de interacción mediatizada por el lenguaje en las estructuras de la acción instrumental, ¿cómo hacer para que el interés por la emancipación no sea una intención pía, salvo encarnándola en el despertar de la acción comunicativa misma? Y, ¿sobre qué se puede apoyar concretamente el despertar de la acción comunicativa sino sobre la reactivación creadora de las herencias culturales?

4. Esta ineluctable aproximación entre el despertar de la responsabilidad

política y la reanimación de las fuentes tradicionales de la acción comunicativa me lleva a decir unas palabras, para terminar, sobre lo que ha parecido ser la cuarta y la más formidable diferencia entre conciencia hermenéutica y conciencia crítica. La primera, decíamos, está dirigida hacia un acuerdo, hacia un *consensus* que nos precede y, en ese sentido, que es; la segunda anticipa el futuro de una liberación cuya idea regulativa no es un ser sino un ideal, el ideal de la comunicación sin límites y sin trabas.

Con esta antítesis aparente tocamos en lo más vivo, pero tal vez también en lo más vano del debate.

Porque, dirá por fin el hermeneuta, ¿desde dónde se habla cuando se llama a la *Selbst-reflexion*, si no es desde ese lugar que se ha denunciado como un no-lugar (*non-lieu*), el no-lugar del sujeto trascendental? Se habla, ciertamente desde el fondo de una tradición. Claro que esta tradición no es quizás la misma de Gadamer; es quizás precisamente la de la *Aufklärung*, en tanto que la de Gadamer sería la del romanticismo. Pero eso es aún una tradición, la tradición de la emancipación antes que la de la rememoración. La crítica también es una tradición. Diría incluso que ella está inmersa en la tradición más impresionante, la de los actos liberadores, la del Exodo y la Resurrección. Quizás no habría más un interés por la emancipación, ni anticipación de la liberación, si se borrara del género humano la memoria del Exodo, la memoria de la Resurrección. . .

Si ello es así, nada es más engañoso que la pretendida antinomia entre una ontología del acuerdo previo y una escatología de la liberación. Hemos encontrado estas falsas antinomias muchas veces en coloquios precedentes: como si hubiera que elegir entre la reminiscencia y la esperanza. En términos teológicos: nada es la escatología sin el recitativo de los actos de liberación del pasado.

Esbozando esta dialéctica de la rememoración de las tradiciones y de la anticipación de la liberación, no quiero de ningún modo abolir la diferencia entre una hermenéutica y una crítica de las ideologías. Cada una, para decirlo de nuevo, tiene un lugar privilegiado, y, si puedo decirlo, preferencias regionales diferentes: aquí, una atención a las herencias culturales cuyo eje es más decididamente la teoría del texto; allí, una teoría de las instituciones y de los fenómenos de dominación cuyo marco es el análisis de las reificaciones y de las alienaciones. En la medida en que, la una y la otra tienen necesidad de regionalizarse siempre para asegurarse del carácter concreto de sus reivindicaciones de universalidad, sus diferencias deben preservarse contra todo confusionismo. Pero la tarea de la reflexión filosófica es proteger

de las oposiciones, engañosas tanto al interés por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado, como al interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada.

Que se separen radicalmente estos dos intereses, y entonces la hermenéutica y la crítica no son ellas mismas más que . . . ¡ideología!

PAUL RICOEUR. UNIVERSITE DE PARIS. Enero 1973

Traducción de Carlos Ruiz

Profesor de Filosofía, Universidad de Chile,
Sede Santiago Norte.