

# MÁS ALLÁ DE LA RECONCILIACIÓN: LA HERMENÉUTICA CRÍTICA DE PAUL RICOEUR

Adriana KAULINO<sup>1</sup>

- **RESUMEN:** La problematización de sentido integra el horizonte histórico y cultural de la modernidad occidental, donde se abre la posibilidad de una explosión de sentidos. En este escenario, el pensamiento filosófico se enfrenta a la crisis de fundamentación última y la dificultad para traducir, en términos de verdad y racionalidad, la reflexión en el campo de la filosofía y las ciencias humanas. En este sentido, existen por lo menos dos alternativas para que las filosofías modernas, sin renunciar a la pretensión de universalidad, se encuentren con su propio tiempo histórico: la hermenéutica y la crítica dialéctica. El pensamiento de Paul Ricoeur, para quien hermenéutica y crítica son dos momentos necesarios a la reflexión filosófica, promueve la reconciliación entre estas dos tradiciones de la filosofía moderna. Sin embargo, la tesis que se plantea en este ensayo es que las estrategias reconciliadoras de Ricoeur corresponden, en último término, a la construcción de su propio pensamiento filosófico. Es decir, el movimiento reconciliador del pensamiento ricoeuriano es parte de su propio proyecto filosófico, a saber, el de hacer emerger una hermenéutica crítica y una ética ontológicamente fundada.
- **PALABRAS-CLAVE:** Hermenéutica; Crítica; Ideología; Ética; Símbolo; Ricoeur.

## Introducción

La problematización de sentido integra el horizonte histórico y cultural de la modernidad occidental, donde se abre la posibilidad de una *explosión de sentidos*. Esta explosión se relaciona con una de las características fun-

---

1 Profesora da Facultad de Ciencias Humanas y Educación da Universidad Diego Portales, de Santiago do Chile. Artigo recebido em fev/07 e aprovado para publicação em jun/07.

dantes de la modernidad: el representar el paso de un orden revelado a un orden producido. Se podría decir que la modernidad significa tanto una diferenciación y multiplicación de sentido como una creciente expansión de ambigüedades y posibilidades de crítica. Asimismo, se inaugura la exigencia de un pensamiento postmetafísico y a las teorías modernas del conocimiento se les presenta una doble tarea: la de asignar sentidos y de buscar certezas para enfrentarse a las indeterminaciones de la modernidad y del sujeto moderno.<sup>2</sup>

En este escenario, el pensamiento filosófico se enfrenta a la crisis de fundamentación última y la dificultad para traducir, en términos de verdad y racionalidad, la reflexión en el campo de la filosofía y las ciencias humanas. Así, la fundamentación de la universalidad de la reflexión y de la verdad se convierte en una confrontación de ideologías.

Sin embargo, el carácter históricamente situado de la razón no produce necesariamente una renuncia a la pretensión de universalidad por parte del pensamiento filosófico ni su dispersión en una variedad de ofertas ideológicas. Al contrario, es la posibilidad de reconocimiento de esta pertenencia histórica la que obliga a la reflexión filosófica a construir nuevos criterios de universalidad. En este sentido, existen por lo menos dos alternativas para que las filosofías modernas, sin renunciar a la pretensión de universalidad, se encuentren con su propio tiempo histórico: la hermenéutica y la crítica dialéctica. Estas dos expresiones del pensamiento filosófico moderno pretenden que la reflexión se vuelva consciente de los condicionamientos que determinan su posición en una determinada constelación histórica.

De este modo, tanto la crítica dialéctica como la hermenéutica deben ser pensadas a partir del acto de la reflexión, cuya estructura bipolar está constituida por los momentos de *diferencia* y *mediación*, que son la base de

---

2 Las 3 grandes tradiciones filosóficas después de Kant orientadas por la búsqueda de sentido serían: la dialéctica hegeliana, donde la referencia al sentido se evidencia en sus planteamientos sobre la historia y en su concepción de lo real que surge como algo que se tiene que construir desde la dialéctica entre apariencia y esencia y su sentido debe ser iluminado por el trabajo del concepto; la filosofía analítica, donde los sentidos son alcanzados desde la reducción de los enunciados a su forma lógica y desde la distinción en esta forma lógica entre sentido y referencia; y la fenomenología, que haciendo una crítica a Hegel y al positivismo, se posicionará desde una perspectiva donde el sentido es aprehendido a través de la comprensión de la esencia de los fenómenos alcanzadas por los métodos fenomenológicos. En este sentido, la modernidad representaría una matriz común de organización de ciertos procesos básicos que, en su realización en cada sociedad histórica y culturalmente concreta no corresponden a un patrón uniforme de organización societal sino que permite la existencia de múltiples procesos de diferenciación y hibridización. Luego, este proceso de modernidad delimitado como matriz, será entendido según Gauchet "como el paso de un orden recibido a un orden producido, cuya característica central es un complejo proceso de diferenciación societal" (Gauchet, 1985, p.32ss). Para una mayor discusión sobre el problema de la autolegitimación de la modernidad ver Habermas, 1990, p.13-32.

la relación entre hermenéutica y crítica (cf. Stein, 1987. p.98). Estas dos posiciones filosóficas encuentran su estatuto teórico en esta polaridad de la reflexión. Por tanto, si la reflexión crítica se encuentra con su tiempo a través de la crítica de las ideologías, la hermenéutica procura penetrar en él cautelosamente, a través de la comprensión de los sentidos que devienen del pasado y que abarcan, en un único movimiento, el que comprende y lo comprendido.

Desde esta perspectiva, crítica dialéctica y hermenéutica son momentos necesarios en la producción de racionalidad donde la crítica de las ideologías opera con un instrumental hermenéutico estableciendo un cierto lugar privilegiado para la interpretación de las condiciones históricas materiales y la hermenéutica incluye un momento crítico al desenmascarar la pretensión de neutralidad o superioridad de la teoría con relación a su contexto y pasado históricos.

Es este intento de reconciliación entre hermenéutica y crítica el que ha ocupado, en distintos momentos, el pensamiento de Paul Ricoeur para quien hermenéutica y crítica, más que oposición son dos momentos necesarios a la reflexión filosófica. Sin embargo, la tesis que se plantea en este ensayo es que las estrategias reconciliadoras de Ricoeur corresponden, en último término, a la construcción de su propio pensamiento filosófico. Dicho de otro modo: el movimiento reconciliador del pensamiento ricoeuriano es parte de su propio proyecto filosófico, a saber, el de hacer emerger una hermenéutica crítica y una ética ontológicamente fundada.

De este modo, si bien es la *teoría del símbolo* la que fundamenta su argumentación inicial acerca del conflicto de las hermenéuticas, en sus escritos posteriores, Ricoeur logra mostrar la relación entre la hermenéutica gadameriana y la crítica de las ideologías habermasiana a través de su *teoría del texto* (cf. Ricoeur, 1984; 1987; 1976; 2000; 1986). Así, mientras el símbolo era el que exigía la complementariedad entre la crítica arqueológica y la fenomenología religiosa en tanto distintas expresiones hermenéuticas, es el texto el que permitirá la aproximación entre crítica de las ideologías y hermenéutica de las tradiciones. Y la reconciliación presente en las dos primeras décadas del pensamiento de Ricoeur, también se revela en los escritos sobre moral y ética de los años 80, donde se registra el gesto reconciliador entre universalismo y contextualismo.

Este movimiento de reconciliación puede verse en el texto de 1973, *Hermenéutica y Crítica de las Ideologías*, en el cual el movimiento de construcción de una hermenéutica crítica opera desde el referente de la teoría del texto. Un análisis de este texto permitirá introducir algunos temas centrales para la comprensión del desplazamiento desde este momento – el debate entre crítica de las ideologías y hermenéutica de las tradiciones – hacia la formulación de su concepción ética.

## **Conflicto y reconciliación de las hermenéuticas: las exigencias de una filosofía de la reflexión**

Los tres momentos reconciliadores de la obra ricoeuriana están representados por sus planteamientos acerca del conflicto de las hermenéuticas, el debate entre crítica de las ideologías y hermenéutica de las tradiciones y la alternativa entre contextualismo y universalismo ético. La separación de los tres momentos, bien como su postulación como recurso para comprender la obra de Ricoeur, no es algo evidente por sí mismo. Por un lado, la justificativa de esta lógica argumentativa está enunciada en la tesis general planteada al inicio de este trabajo, es decir, que los momentos de reconciliación indican la construcción de un proyecto filosófico hermenéutico-crítico y una concepción ética ontológicamente fundada. La discriminación de tres momentos constituyentes del movimiento reconciliador procura observar cómo Ricoeur integra la dimensión crítica a sus planteamientos hermenéuticos.

Por otro lado es posible asociar cada uno de los momentos con un cierto referente teórico. El conflicto de las hermenéuticas es interpretado desde la teoría del símbolo, el debate entre hermenéutica y crítica de las ideologías es iluminado por la teoría del texto y, es la concepción ontológico-crítica de la ética la que sostiene la reconciliación entre universalismo y contextualismo.<sup>3</sup> Una breve síntesis del primer momento ejemplificará el deslizamiento teórico-conceptual de Ricoeur desde una teoría del símbolo hacia una teoría del texto y su conexión con el proyecto de construcción de una hermenéutica crítica.

## **La desmitificación crítica y la escucha fenomenológica: los requerimientos interpretativos de la doble dimensión del símbolo**

*El símbolo da qué pensar.* Esta sentencia que tanto fascina a Paul Ricoeur indica que el símbolo tiene un sentido propio que se ofrece a la reflexión y la interpretación. El sentido del símbolo no se lo plantea el intérprete

---

<sup>3</sup> Los planteamientos de Ricoeur sobre problemas o temáticas éticas están presentes desde sus primeras obras, por tanto, es posible desplegar una cierta concepción ética vinculada a su teoría del símbolo y al conflicto de las hermenéuticas. Esta separación se justifica en la medida en que los escritos posteriores de Ricoeur, particularmente a partir de los años 80, se concentra cada vez más a la fundamentación de su concepción ética. Así, los años 80 y 90 asisten a la publicación de las obras fundamentales para entender la concepción ética ricoeuriana, como por ejemplo: *Avant la morale: l'éthique* (1985); *Éthique et politique* (1985); *Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique* (1985); *Retourner à Kant ou passer par Kant* (1986); *Le scandale du mal* (1986) entre otros. En 1986, Ricoeur dictó una serie de conferencias en la Universidad de Edinburgo que finalmente fueron publicada en Ricoeur, 1990.

sino que es el símbolo mismo quien lo da. Sin embargo, según Ricoeur (1976) lo que el símbolo da es “qué pensar”, sobre qué pensar.

El sentido enigmático dado por el símbolo provoca el pensamiento a interpretar, a operar hermenéuticamente para sacar a la luz los inagotables sentidos del símbolo. El orden del símbolo remite a una doble semántica donde el sentido primero apunta analógicamente a un segundo sentido, ambos contenidos en el símbolo. El símbolo subsiste, entonces, como algo opaco por medio de una analogía, sobre la base de un significado literal que corresponde tanto a sus raíces concretas como a su opacidad. Además de su no-transparencia, el símbolo está aprisionado por la diversidad de lenguas y culturas y depende de un desciframiento problemático.

Consecuentemente, la opacidad del símbolo desafía y justifica la interpretación como un requerimiento del pensamiento reflexivo, o sea, cuando el significado existencial de una experiencia está dado indirecta y analógicamente por el significado literal del símbolo la reflexión filosófica demanda una hermenéutica capaz de develar estos sentidos que no se dejan ver bajo el tratamiento conceptual. Por otro lado, en la modernidad se multiplican las formas de interpretación y no existiría una teoría general de la interpretación sino teorías hermenéuticas separadas y opuestas. Según Ricoeur (1987), las distintas formas de interpretación podrían aglutinarse en torno a dos extremos de las tradiciones de la hermenéutica que estarían representadas por la fenomenología de la religión y la Escuela de la Sospecha. La articulación que desea Ricoeur entre hermenéutica y reflexión se encuentra, entonces, con el desafío de saber por qué la reflexión requiere de estas interpretaciones opuestas.

A esta oposición Ricoeur denomina el conflicto de las hermenéuticas y considera la oposición entre fenomenología de la religión y crítica de la Escuela de la Sospecha como necesaria para y complementaria a una filosofía de la reflexión. Por una parte, la fenomenología de la religión procura encontrar el sentido de los símbolos, ritos y mitos religiosos recuperando el sentido de lo sagrado a través de la descripción fenomenológica de los símbolos y buscando revelar su verdad a través de la emergencia de la intencionalidad significativa del símbolo. De ahí que los símbolos no sean nunca arbitrarios ni tampoco creaciones antropológicas sino una expresión del ser, un dirigirse del ser a los hombres y una revelación del sentido del ser a lo humano. La fenomenología de la religión busca recuperar el sentido primigenio de los símbolos a través de la restauración de un sentido que se escucha como una proclamación a la cual se rinde obediencia.

Por otra parte, la tradición de la Escuela de la Sospecha se caracteriza por su intencionalidad crítica. La hermenéutica crítica procura desmitificar los símbolos para revelar las ilusiones humanas y mostrar su pequeñez con relación a procesos en que los hombres se creían libres y señores de sus acciones. Así, en Marx, Freud y Nietzsche las acciones humanas no son pro-

ducto de decisiones autónomas de sujetos libres sino las expresiones de procesos reales que son ocultados por los mitos, símbolos o ritos humanos. Aquí, la verdad del símbolo estriba en su función de revelar, desde la interpretación crítica, el sentido que él ocultaba. El sentido del símbolo es el de encubrir un otro sentido que no pertenece al símbolo mismo.

Respecto al fenómeno cultural en general y el religioso en particular, Ricoeur opone a los tres presupuestos de la fenomenología de la religión, las tres hipótesis de trabajo del psicoanálisis. Así, si la fenomenología de la religión describe el objeto a fin de liberarlo de las contingencias e intenciones múltiples, el psicoanálisis considera el fenómeno religioso precisamente como siendo económicamente funcional a la constitución psíquica del sujeto y la manutención de la integración cultural. Asimismo, si la fenomenología de la religión procura la verdad de los símbolos como el cumplimiento de su intención significativa, en Freud la verdad del símbolo es su función de ocultamiento, donde la ilusión del símbolo es la verdad que el psicoanálisis busca develar en la interpretación desmitificadora. Finalmente, al alcance ontológico de los símbolos el psicoanálisis le opone la tesis del retorno de lo reprimido.

Esta tercera oposición se refiere a la discordia entre la comprensión ontológica propia de la fenomenología de la religión que implica siempre en una pre-comprensión del ser y la comprensión psicoanalítica que procura la génesis de las ilusiones culturales y sintomáticas desde la interpretación de los símbolos y fantasmas que, en tanto retorno de lo reprimido, expresan los conflictos infantiles y primitivos del hombre y la humanidad. Los símbolos pueden ser comprendidos porque expresan, en su repetición, los conflictos no resueltos entre las pulsiones y las exigencias culturales. La comprensión psicoanalítica visa lo olvidado que sin embargo no deja de volver una y otra vez bajo diversas formaciones simbólicas: los sueños, los actos fallidos, los síntomas neuróticos y las obras de la cultura.

A esa oposición entre la comprensión ontológica y la comprensión etiológica o genética, Ricoeur le atribuye dos polos de tensión que corresponden a las dos hermenéuticas: la fenomenología de la religión y el psicoanálisis respectivamente. Sin embargo, esta polaridad se revelará como una complementariedad necesaria cuando Ricoeur la plantea como una relación dialéctica entre conciencia e inconsciencia. Según Ricoeur, las dos hermenéuticas no toman a la conciencia como realidad primera sino como realidad última, es decir, para ambas la conciencia es una tarea, la tarea de llegar a ser más consciente.

## **Génesis y Escatología: la conciencia como tarea**

El plantear la conciencia como tarea requiere, sin embargo, de una hermenéutica que opere el descentramiento del ámbito del sentido de una for-

ma distinta a la utilizada por el psicoanálisis. Para la comprensión psicoanalítica que descentra el ámbito del sentido de la conciencia hacia las fuentes libidinales y representaciones inconscientes, la fuente de sentido es primaria: se encuentra en los conflictos y deseos primitivos reprimidos. Para la comprensión de la conciencia como tarea sería necesaria una hermenéutica que descubriera nuevas figuras o símbolos que empujaran a la conciencia hacia fuera de su infancia. Según Ricoeur (1987), la fenomenología del espíritu hegeliana representa esta otra clase de hermenéutica donde la conciencia se constituye en la mediación con las figuras del espíritu, donde cada figura recibe su sentido de la que le sigue y por tanto, la inteligibilidad de los símbolos procede desde el fin hacia el comienzo y la conciencia sólo se confirma al final de este trayecto.

La oposición entre las dos hermenéuticas se desplaza ahora para la oposición entre inconsciente y espíritu. Sin embargo, la fenomenología del espíritu no alcanza el nivel de una fenomenología de la religión ya que los símbolos de lo Santo se presentan siempre como promesa y no sustituye el saber absoluto. De todas maneras, la oposición entre inconsciente y espíritu remite a una complementariedad exigida por la propia estructura de los símbolos, es decir, a la doble función simbólica que consiste en un apuntar hacia adelante y un apuntar hacia atrás. La hermenéutica de los símbolos debería entonces incorporar este doble apuntar del símbolo en la interpretación, integrando la comprensión arqueológica con la comprensión escatológica.

Consecuentemente, la conciencia como tarea implica una reflexión que incorpore estos dos momentos interpretativos: la arqueología psicoanalítica, reductora y destructiva de la conciencia como instancia inmediata del conocimiento de sí y la fenomenología de la religión, capaz de comprender los sentidos escatológicos de los símbolos que abren nuevas posibilidades de autocomprensión y autoconocimiento para el hombre.

La reflexión en la cual se constituye la conciencia como tarea es una apropiación del deseo de ser y del esfuerzo por existir que se expresan en las obras humanas. La reflexión se convierte, entonces, en una hermenéutica pues las obras no poseen un significado unívoco sino que se muestran como fuente de sentidos dudosos y revocables. El límite de la hermenéutica psicoanalítica, según Ricoeur, estriba en la reducción de las obras del mundo a su génesis en los conflictos entre cultura y pulsión. Los símbolos y las obras de la cultura perderían su sentido escatológico, su apuntar hacia adelante que conlleva el esfuerzo por existir, fundamento ontológico de todo acto humano.

Si la reflexión filosófica busca la comprensión de las obras del mundo a través de las cuales se atestigua la libertad humana, los valores culturales dados por la tradición exigirían una hermenéutica que los desmitificara en tanto ilusorios y que, a la vez, los transvalorara a través de la recuperación

de los sentidos que apuntan a otras posibilidades de existir en el mundo. A la crítica como vía emancipadora y de conquista de autonomía se sumaría, entonces, un interés por la comunicación que implica interpretar los sentidos escatológicos de los símbolos y reinterpretar las herencias culturales a fin de posibilitar las transvaluaciones de los valores dados por la cultura y la tradición.

Este momento de la hermenéutica crítica de Ricoeur pretende reconciliar las dos tradiciones hermenéuticas, la fenomenología de la religión y la hermenéutica crítica. Nótese que los dos textos principales, representativos de este momento, son de los años 1965 y 1969, es decir, *De l'interprétation: essai sur Freud* y *Le conflit des interprétations* respectivamente. En ambos textos, se trata de reconciliar dos grandes expresiones hermenéuticas modernas. Las críticas freudiana y marxiana son incorporadas al campo de la hermenéutica y representan el polo arqueológico-crítico que posibilita la apertura de los símbolos, las tradiciones y las obras en general a nuevas interpretaciones. Aquí, la conciencia crítica es expresión de un acto interpretativo aún que destructivo o exclusivamente arqueológico.

En este primero momento, para introducir la crítica en su propia hermenéutica filosófica, Ricoeur propone una reconciliación entre la conciencia crítica y la conciencia hermenéutica en lo que sería una hermenéutica crítica. Sin embargo, en este punto es posible objetar la argumentación de Ricoeur desde sus propios planteamientos: si los límites de la interpretación psicoanalítica estriban en su reducción arqueológica del símbolo y las obras, los límites de la argumentación de Ricoeur están en su reducción de la noción de crítica a una dimensión destructiva. Desde esta reducción, la interpretación constructiva, la transvaluación o la reinterpretación creativa estarían a cargo, inevitablemente, de una hermenéutica de las tradiciones.

El debate entre Georg Gadamer y Jürgen Habermas, a fines de los años 60 y parte de los 70, parece haber *aguijoneado* Ricoeur para repensar la relación entre crítica y hermenéutica con nuevas formas de mediación. En *Hermenéutica y crítica de las ideologías* (seleccionado en Ricoeur, 1973), Ricoeur reconoce la diferencia y legitimidad de lo que él llama *dos gestos filosóficos de base*, replanteando la relación entre crítica y hermenéutica desde un otro referente teórico: la teoría del texto.

### **Conciencia hermenéutica o conciencia crítica: los avatares de una *falsa* dicotomía**

Ricoeur inicia el texto de 1973, *Hermenéutica y Crítica de las Ideologías*, con una declaración donde ya es posible identificar un desplazamiento con relación a los textos del momento anterior: empieza afirmando la di-

ferencia entre hermenéutica y crítica de las ideologías no sólo como una distinción referida a la fundamentación de las ciencias sociales sino en tanto gesto filosófico de base.<sup>4</sup> Se pregunta Ricoeur si este gesto representa el reconocimiento de las condiciones históricas a las que está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud o bien este gesto es un desafío dirigido contra la *falsa conciencia*. Y Ricoeur hace su apuesta: la separación entre conciencia crítica y conciencia hermenéutica o entre gesto desafiante y gesto humilde de reconocimiento, respectivamente, corresponde a una falsa alternativa. Lo que tratará de argumentar Ricoeur es que es posible una hermenéutica que haga justicia a la crítica de las ideologías. Y al final del artículo esta apuesta recibirá el tratamiento teórico que la fundamenta: es la teoría del texto el fundamento teórico de una hermenéutica crítica.

Ricoeur estructura el texto de la siguiente forma: una primera parte dedicada a la discusión entre Gadamer y Habermas a partir de la alternativa hermenéutica o crítica de las ideologías; y una segunda parte donde emite una reflexión más personal centrada en dos preguntas: 1) ¿cómo es posible que la hermenéutica pueda dar cuenta en sí misma de la demanda por una crítica de las ideologías sin que lo anterior comprometiese su reivindicación de universalidad o implicase una reestructuración profunda de su programa y su proyecto?; y 2) ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de una crítica de las ideologías y si ésta pudiese estar desprovista de presupuestos hermenéuticos?

No es intención de Ricoeur realizar un sincretismo entre hermenéutica y crítica ya que las dos teorías hablan desde lugares diferentes. Su propósito es mostrar que cada una puede reconocer la pretensión de universalidad de la otra. Sin embargo, al finalizar la lectura del texto el lector podría hacerse la pregunta: ¿para qué la crítica de las ideologías cuando la hermenéutica parece dar cuenta de los problemas de la falsa conciencia? Más precisamente, ¿por qué la crítica de las ideologías si la hermenéutica crítica de Ricoeur se constituye en una oferta incluso más crítica, ya que reconoce desde siempre sus límites históricos, es decir, acepta humildemente su condición de pertenencia a una cultura o tradición? O formulado de otra manera, ¿no es en realidad la crítica de las ideologías una hermenéutica poco crítica ya que no reconoce su pertenencia a la tradición histórica de la Ilustración?

---

4 Para la discusión acerca de la alternativa entre hermenéutica y teoría crítica en tanto métodos de las ciencias sociales ver los textos donde se puede acompañar el debate entre Gadamer y Habermas. Entre ellos, ver GADAMER, 1988; HABERMAS, 1988; 1989.

La formulación de las preguntas anteriores es posible cuando se entiende el tratamiento filosófico y argumentativo que da Ricoeur a los planteamientos de Gadamer y Habermas buscando avanzar, según la tesis que se plantea en este ensayo, en la construcción de su propia oferta filosófica: la hermenéutica crítica.

## **El debate entre Gadamer y Habermas: líneas de desacuerdo entre hermenéutica y crítica de las ideologías**

En la presentación de los grandes rasgos de la hermenéutica gadameriana, Ricoeur pone el énfasis en el aporte de Gadamer a la problemática hermenéutica del prejuicio. La contribución de Gadamer consistiría en cómo él establece el vínculo entre *prejuicio, tradición y autoridad*, en el cómo interpreta ontológicamente esta secuencia a partir del concepto de *conciencia expuesta a los efectos de la historia* (traducción de Ricoeur de la expresión alemana: *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) y su consecuencia epistemológica metacrítica: la imposibilidad de una crítica exhaustiva de los prejuicios ya que no existiría un punto cero desde el cual esta crítica podría realizarse.

Explicitados los caminos por los que Gadamer construye su propia mirada hacia la problemática del prejuicio, Ricoeur muestra que la principal característica de la teoría gadameriana se funda en el concepto de  *fusión de horizontes*. La principal consecuencia epistemológica de este concepto para las ciencias sociales es que la investigación científica no puede escapar a la conciencia histórica de los que viven y hacen la historia. De ahí, la imposibilidad de la pretensión de una ciencia libre de prejuicio ya que es siempre la tradición misma la que confiere sentido a las investigaciones científicas. Finalmente, sería este rechazo a la posibilidad de un distanciamiento metodológico el que haría de la hermenéutica una crítica de la crítica, es decir, una metacrítica.

Ricoeur concluye esta sesión sobre Gadamer preguntándose sobre los límites de la dimensión lingüística en que culmina toda hermenéutica y sobre las consecuencias de los planteamientos de Gadamer acerca del consenso que siempre precede toda forma de diálogo. Aquí, Ricoeur se acerca a la crítica habermasiana sospechando con ella del carácter *ingenuo* de esta noción de consenso que podría impedir que se reconociera la verdadera situación de la comunicación humana.

Desde este punto, Ricoeur introduce a Habermas de una forma reconocidamente esquemática, presentando sus planteamientos en tanto alternativas a la hermenéutica de las tradiciones. Así, su análisis se va a centrar en los siguientes cuatro puntos o contrapuntos entre Habermas y Gadamer: 1)

el concepto de prejuicio gadameriano, reinterpretado por la noción heideggeriana de precomprensión es contrapuesto al habermasiano de interés, surgido de la reinterpretación marxista de la Escuela de Frankfurt; 2) mientras Gadamer se apoya en las ciencias del espíritu como reinterpretación de la tradición cultural, Habermas apela a las ciencias sociales críticas dirigidas contra las reificaciones institucionales; 3) si en Gadamer es el concepto de mal comprensión el que obstaculiza internamente a la comprensión, en Habermas es la ideología la que provoca una distorsión sistemática de la comunicación por los efectos disimulados de la violencia; 4) y donde Gadamer fundamenta la tarea hermenéutica en una ontología del “diálogo que somos”. Habermas plantea el ideal regulador de una comunicación sin límites ni constreñimientos que nos dirige a partir del futuro (ver también Ben-  
goa, 1992, p.158).

Ricoeur concluye la primera parte de su artículo discutiendo cada uno de los elementos de la teoría de Habermas presentados en los contrapuntos anteriores y los va a retomar, junto con los conceptos de prejuicio y fusión de horizonte de Gadamer, en la sesión final encuentra en el seno de la hermenéutica el lugar de inserción de una instancia crítica e identifica los elementos hermenéuticos en la crítica de las ideologías. En este procedimiento se puede reconocer el segundo momento de reconciliación constituyente de la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur.

### **La crítica en el seno de la hermenéutica: la rectificación de la hermenéutica de las tradiciones por la teoría del texto**

La segunda y última parte de su ensayo Ricoeur la denomina *Para una hermenéutica crítica*, y la subdivide en dos puntos: 1) reflexión crítica sobre la hermenéutica; y 2) reflexión hermenéutica sobre la crítica.

El primer punto concluye que existen dos obstáculos para la integración de una instancia crítica en el seno de la hermenéutica heideggeriana y gadameriana: el esfuerzo del pensamiento en la radicalización del problema del fundamento y la experiencia hermenéutica misma que impide su avance por los caminos del reconocimiento de toda instancia crítica. Según Ricoeur, en Heidegger la única crítica interna que se puede concebir como parte del ejercicio hermenéutico de desocultamiento es la desconstrucción de la metafísica. En Gadamer, es la experiencia *princeps* la que permite a la hermenéutica reivindicar su universalidad y que admite la refutación del *distanciamiento alienante* que orienta el carácter objetivante de las ciencias humanas. La recusa al distanciamiento impediría a la hermenéutica el reconocer una dimensión crítica, que según Ricoeur tiene su expresión moderna en la crítica de las ideologías. A partir de este punto, Ricoeur presen-

ta cuatro temas que representan el complemento crítico de la hermenéutica de las tradiciones gadameriana. En realidad, aquí se puede ver operando la teoría del texto en la fundamentación de la hermenéutica crítica de Ricoeur.

El primer tema es el *distanciamiento*. Mientras la hermenéutica de las tradiciones considera el distanciamiento como una especie de degradación ontológica, según la teoría del texto el distanciamiento tiene un carácter positivo y es condición de posibilidad para la interpretación. Según Ricoeur, es la fijación de la escritura la que libera el texto de la intención del autor, de la referencia “ostensible” y del destinatario original, es la responsable por la autonomía del texto, condición de posibilidad tanto de la interpretación como de la objetividad del texto escrito. Esta autonomía del texto es la que autoriza el reconocimiento de una instancia crítica en el seno de la interpretación.

Lo anterior no implica en una refutación de los planteamientos de Gadamer sino que ahora el acento no recae en la distancia temporal sino en el discurso escrito mismo. Es en el corazón de una hermenéutica que reconoce el distanciamiento propio del discurso que es posible la integración de una instancia crítica.

El segundo tema es la relación entre texto y acción, donde el texto es situado como obra. El texto es una producción y como obra se objetiva y puede ser explicado y comprendido. Se borra la dicotomía entre comprender y explicar o entre verdad y método, instaurándose una relación dialéctica en que la comprensión sólo es posible mediatizada por una explicación de la disposición formal del texto. La interpretación sería un proceso de reconstrucción que posibilita el comprender de la obra. Sin embargo, a pesar de su cercanía con los planteamientos de Habermas respecto a las ciencias reconstructivas críticas, advierte Ricoeur que esta es una condición de la obra en general.<sup>5</sup>

La objetivación del texto en obra es una consecuencia de su autonomización. Como la acción humana, el texto deja una marca, desprende y desarrolla consecuencias que le son propias y que están dirigidas a una sucesión incontable de lectores. En tanto obra abierta, acción y texto están destinados a una historia ulterior desde la cual será posible tanto la interpretación como la crítica.

---

5 No está claro si Ricoeur tenía conocimiento de las reformulaciones de Habermas entre los años 70 y 73, donde el psicoanálisis es entendido como dependiente de reconstrucciones de competencias generales. Según Habermas, “una pragmática universal, que capte las condiciones de posibilidad de la concertación verbal, es la base teórica de la explicación de las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas (ideología) y de los procesos de socialización desviados (trastornos psíquicos)”. (Habermas, 1989).

El tercer tema se refiere a la posibilidad de una crítica de las ideologías inscrita en la hermenéutica. También aquí es la teoría del texto la que permite la integración de la crítica en el seno de la hermenéutica pues plantea que el texto no sólo es una obra abierta al mundo sino que es un abridor de mundos. La interpretación hermenéutica no busca una referencia detrás del texto sino que está volcada a los posibles mundos abiertos por el texto, los mundos posibles que se despliegan de las obras. Cómo el apuntar hacia adelante del símbolo, el texto poético indica futuros posibles de ser pensados, imaginados, creados. Y es este poder de abrir una dimensión de realidad el que convoca el pensamiento contra toda realidad dada y permite la crítica de lo real.

De este modo, esta hermenéutica es crítica en la medida en que se configura como una hermenéutica del poder ser. Esta condición del discurso poético es la que dirige la hermenéutica hacia una crítica de las ideologías. Ricoeur va más allá y afirma que esta hermenéutica del poder ser es la que constituye la posibilidad más fundamental de la crítica de las ideologías en la medida que el discurso poético se distancia de lo real cotidiano y se dirige al “ser como poder ser”.

Finalmente, el último tema indica el lugar vacío de una crítica de las ideologías designado por la hermenéutica de los textos. Se trata más específicamente del tema de la subjetividad y su estatuto en la interpretación. Según Ricoeur, el texto no sólo abre nuevas posibilidades de mundo sino que nuevas posibilidades subjetivas para el que interpreta. Al exponerse al texto, al apropiarse de las nuevas proposiciones de mundo abiertas por el texto, el lector recibe un sí mismo más amplio.

El apropiarse de las ofertas de poder ser abiertas por el texto es una suerte de suspensión de la subjetividad que se vuelve potencia y que puede transformarse junto con el mundo que se despliega del texto. Esta *variación imaginativa del ego* es la condición de posibilidad de una crítica de las ilusiones del sujeto y representa la oferta de la hermenéutica a la crítica de las ideologías. La dimensión crítica de la hermenéutica puede entonces convertirse en una dimensión metahermenéutica integrada a la crítica de las ideologías.

Integrados los aspectos analizados por Ricoeur se llega a una formulación de su hermenéutica crítica fundamentada por la teoría del texto. A pesar de las semejanzas y continuidades respecto a sus planteamientos anteriores, en este caso Ricoeur no subsume la crítica de las ideologías a la tradición hermenéutica. Su argumento pretende mostrar los presupuestos hermenéuticos que hacen posible una crítica de las ideologías y los críticos que hacen posible a la hermenéutica una posición crítica frente a lo real y la subjetividad en tanto falsa conciencia.

La estrategia de reconciliación empleada en estos análisis es, entonces, más matizada que la utilizada en el primer momento, donde la separación entre las dos hermenéuticas correspondía a una exigencia misma del símbolo. La teoría del símbolo era más un fundamento para la existencia de dos hermenéuticas que una teoría mediadora y crítica. En el segundo momento, la reconciliación es mediada por la teoría del texto que opera como referente teórico-crítico tanto para la hermenéutica de las tradiciones como para la crítica de las ideologías. Y es en esta mediación que Ricoeur da continuidad a su proyecto de construcción de una hermenéutica crítica iniciado en sus primeros escritos.

Sin embargo, es en el último tema acerca de la reflexión hermenéutica sobre la crítica donde es posible configurar más consistentemente su propuesta de una hermenéutica crítica e introducir algunas cuestiones respecto a la antinomia entre tradición y autonomía.

### **Más allá de la crítica de las ideologías: la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur**

A los resultados de la reflexión crítica sobre la hermenéutica hay que agregarles las críticas de Ricoeur a los planteamientos habermasianos. Procurando encontrar en los conceptos de Habermas una ineludible dimensión hermenéutica de fondo, argumenta Ricoeur que: 1) la noción de interés no corresponde ni a una entidad teórica ni a una entidad observable requiriendo entonces de una interpretación que los desoculte para reconocerlos; 2) el pacto instaurado por Habermas entre interés emancipatorio y ciencias sociales críticas no resiste a la reflexión hermenéutica que denuncia la arbitrariedad que separa interés emancipatorio e interés comunicativo pues la posibilidad de anticipación de una comunicación sin trabas y sin límites sólo es posible sobre el fondo de la reinterpretación creadora de las herencias culturales; 3) la concepción habermasiana de la ideología moderna – encarnada en el subsistema instrumental de la ciencia y la técnica que se autonomiza e invade la esfera de la acción comunicativa – no permite explicar cómo el interés por la emancipación podría encarnarse en el despertar de la acción comunicativa; y 4) el ideal de comunicación sin trabas y sin límites que orienta la crítica de las ideologías, es una idea reguladora planteada no desde el lugar del sujeto trascendental sino que surge desde el fondo de una tradición: la tradición de la Ilustración. La crítica habla desde la tradición de la emancipación ilustrada occidental, que tiene raíces en actos liberadores como los del Éxodo y la Resurrección.

Ricoeur concluye su argumentación denunciando la falsa antinomia entre una ontología del entendimiento previo y una escatología de la libera-

ción. Reconoce la legitimidad de universalidad de la hermenéutica y la crítica de las ideologías. Sin embargo, advierte enfáticamente que la tarea de la reflexión filosófica es la de velar por la reinterpretación de las herencias culturales y por el interés en las proyecciones futuristas de una humanidad redimida.

Como oferta reconciliadora, la hermenéutica crítica ricouerniana podría ocupar este lugar protector que cuida de los intereses por el pasado y las proyecciones liberadoras. Y es esta la lógica reconciliadora que atraviesa la concepción ética de Ricoeur, que se coloca más allá de la dicotomía entre contextualismo y universalismo que ha dominado el escenario del debate ético contemporáneo.

Para finalizar, es curioso notar que una de las principales diferencias entre la ética discursiva de Habermas y la ética de Ricoeur deriva de una crítica hermenéutica hacia la crítica de las ideologías. Al afirmar que no es posible una idea reguladora que no esté siempre construida desde las reinterpretaciones de las tradiciones, Ricoeur transparenta, implícitamente, sus reservas al modelo lingüístico utilizado como fundamento de la ética. En esta perspectiva, parece que lo que separa Ricoeur de Habermas es un diferente análisis del lenguaje donde para el primero el ideal de comunicación se refiere a una utopía constitutiva del imaginario social y no a reglas constitutivas de una comunicación ideal.

Sin embargo, también Ricoeur apela a la reintroducción de un referente trascendental para pensar una ética que, forzada por la violencia, se ve obligada a incorporar una dimensión deontológica.<sup>6</sup> Una vez más se pone en operación el movimiento de reconciliación que marca el pensamiento ricouerniano. En la concepción ética de Ricoeur se combina una dimensión deontológica orientada por una idea reguladora con una teleológica regida por la reinterpretación de las tradiciones. Así, mientras la teoría del símbolo reconciliaba las dos tradiciones hermenéuticas y la teoría del texto las conciencias crítica y hermenéutica, es la teoría de la acción la responsable por la reconciliación entre Aristóteles y Kant, mediando la tensión entre la creación autónoma de valores y la pertenencia histórica a las tradiciones culturales.

KAULINO, Adriana. Beyond reconciliation: the critical hermeneutics of Paul Ricoeur. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.30(1), 2007, p. 65-80.

---

6 "La moral debe ser prescriptiva y no sólo evaluativa, porque nuestro juicio moral sobre la violencia implica algo más que decir que es menos deseable, menos preferible, menos aconsejable, porque la violencia es el mal y el mal es lo que *es* y *no debiera ser*". RICOEUR apud BENGOA, 1992, p.186.

- **ABSTRACT:** The problematization of sense includes the historical and cultural horizon of the western culture, where it opens the possibility for an explosion of senses. In this modernity setting, the philosophical thought faces the crisis of the last fundamentation and the difficulty for translating, in terms of truth and rationality, the reflection in the field of philosophy and human sciences. In this context, there are at least two alternatives for modern philosophy– without resigning the pretension of universality– to find its own historical time: the hermeneuthic and the dialectical criticism. The Paul Ricoeur thought, for whom hermeneuthical and critical are two necessary moments to the philosophical reflection, promotes the reconciliation between those two traditions of the modern philosophy. However, the thesis proposed in this essay is that the reconciliation strategies by Ricoeur correspond, in last term, to the construction of his own philosophical thought. It means the reconciliator movement of the Ricoeur thought is part of his own philosophical project: to do emerge a critical hermeneuthical and an ontologically founded ethics.
- **KEYWORDS:** Hermeneutic; Criticism; Ideology; Ethics; Symbol; Ricoeur.

## Referencias bibliográficas

- BENGOA, Javier. *De Heidegger a Habermas – hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Editorial Herder, 1992.
- GADAMER, Georg. *Verdad y método I y II*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1988.
- GAUCHET, Marcel. *Le desencantement du monde*. París: Ediciones Gallimard., 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Nachwort a erkenntnis und interesse*. Frankfurt, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Dialética e hermenêutica – para a crítica da hermenêutica de gadamer*. Porto Alegre: LPM Editores, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- \_\_\_\_\_. *La logica de las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Tecnos, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Conocimiento e interes*. Madrid: Editorial Taurus, 1989.
- RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Hermenéutica y psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Ética y cultura – Habermas y Gadamer en diálogo*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- STEIN, Ernildo. “Dialética e hermenêutica – uma controvérsia sobre método em filosofia”. In: HABERMAS, 1987.